



## *La naturaleza retórica del lenguaje*

A. López Eire  
Universidad de Salamanca

*A mis amigos y consocios de LOGO*

### **1. La «retoricidad» del lenguaje**

El propósito de las páginas que siguen es demostrar que la naturaleza del lenguaje es retórica, o sea, poner en evidencia la capacidad retórica que es propia del lenguaje, la «retoricidad» del lenguaje<sup>1</sup>.

La idea de que el lenguaje es retórico es antigua y de algún modo la intuyeron ya<sup>2</sup> los antiguos griegos, que luego la formularon explícitamente<sup>3</sup>.

Desde que Odiseo perpetró la añagaza lingüística para engañar al Cíclope Polifemo, diciéndole que se llamaba «Nadie» (*Oûtis*)<sup>4</sup>, un nombre propio que sólo los Cíclopes, gente insociable, desconocedora del buen uso del vino y de la cultura del campo o agricultura, carente de religión y de instituciones, y en consecuencia poco político-social<sup>5</sup>, y por tanto escasamente experta en el lenguaje, podían aceptar como tal, a los antiguos griegos les parecía que el lenguaje era esencialmente un instrumento político-social que, por otro lado, además, no era tan perfecto, a la hora de describir la realidad, como el lenguaje de los dioses<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Quede constancia de nuestro agradecimiento a la DGI y a FEDER por su apoyo económico a nuestro proyecto de investigación BFF2003-05370. Sobre la doctrina de la moderna Retórica, cf. T. Albaladejo Mayordomo, *Retórica*, Madrid, Síntesis, 1989. D. Pujante, *Manual de retórica*, Madrid, Editorial Castalia, 2003. I. Paraíso, *Téchne Rhetoriké. Reflexiones actuales sobre la tradición retórica*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1999. H. Beristáin, *Diccionario de Retórica y Poética*, 8ª ed., México, Editorial Porrúa, 1992. A. García-Berrio, "Il ruolo della retorica nell'analisi/interpretazione dei testi letterari", *Versus* (1983), 35-6. "Retórica como ciencia de la expresividad (Presupuestos para una Retórica General)", *Estudios de Lingüística. Universidad de Alicante* 2 (1984). J. A. Hernández Guerrero-M. C. García Tejera, *Historia breve de la Retórica*, Madrid, Síntesis, 1994. A. López Eire, *Poéticas y Retóricas Griegas*, Madrid, Síntesis, 2002.

<sup>2</sup> D. Levine Gera, *Ancient Greek Ideas on Speech, Language, and Civilization* Oxford, OCP, 2003.

<sup>3</sup> Sobre la Retórica en la Antigüedad, cf. G. A. Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton, Princeton University Press, 1994. L. Pernot, *La Rhétorique dans l'Antiquité*, Paris, Librairie Générale Française, 2000. Sobre el descubrimiento de la «retoricidad» del lenguaje, cf. A. López Eire, *Sobre el carácter retórico del lenguaje y de cómo los antiguos griegos lo descubrieron*, México D. F., UNAM, 2005.

<sup>4</sup> Homero, *Odisea* IX, 366.

<sup>5</sup> Homero, *Odisea* IX, 116.

<sup>6</sup> Homero, *Ilíada* I, 403-4; V, 36; 77; 774. 7, 329, etc.

Como los Cíclopes eran salvajes, apolíticos y asociales, dominados por inhumanas tendencias antropófagas, del todo ajenos a la ley sagrada de la hospitalidad, que vivían en cavernas sin haber aprendido aún a vivir en ciudades, desconocedores del cultivo del campo o agricultura y de la vid y por tanto también del uso político-social y ritual que hay que hacer del vino, y eran asimismo despreciadores de las leyes e instituciones humanas y divinas, es decir, como los Cíclopes eran salvajes sin cultura, seres de muy bajo índice de cohesión político-social, por esa razón Odiseo pudo engañar a Polifemo con un ardid o añagaza lingüística que no hubiera resultado eficaz ni hubiera dado, en consecuencia, el apetecido resultado si los Cíclopes hubieran sido más político-sociales, más sociables, y se hubieran dedicado a alguna labor más civilizada y menos primitiva que la de atender a sus rebaños<sup>7</sup>.

En efecto, en una sociedad civilizada de hombres sociales y políticos, donde es, consiguientemente, frecuente el uso del lenguaje, donde es continuo y esencial el intercambio comunicativo, *nadie* se puede llamar *Nadie* (*Oûtis*).

Pero entre los Cíclopes, insociables, irreligiosos e incultos, entre los que el empleo del lenguaje era escaso, tan desacostumbrada e insólita denominación podría ser aceptada.

Así aconteció que, como Odiseo le había dicho a Polifemo que su nombre era *Nadie* (*Oûtis*), cuando resultó herido en su único ojo por el héroe griego y a sus gritos acudieron los demás Cíclopes preguntando quién le había herido por dolo o por fuerza, respondía con la insensata frase: «*Nadie* me mata con engaño»<sup>8</sup>, a lo que sus congéneres replicaban que en tal caso se encomendase a su común ancestro Posidón para que le aliviase esos dolores que, a juzgar por la respuesta recibida, consideraban inevitables y comunes<sup>9</sup>.

Para los antiguos griegos el lenguaje era esencialmente un instrumento político-social provisto de elementos nada perfectos para señalar la realidad, por lo que su valor y su aprovechamiento eran fundamentalmente comunitarios, es decir, resultaban de su afortunado empleo en la sociedad.

Y más tarde Gorgias de Leontinos (que estaba ya en Atenas el año 427 a. J. C.) describió el lenguaje como arma político-social («el lenguaje lleva a cabo diviniísimas obras» en el ámbito político-social)<sup>10</sup> y, al mismo tiempo, como instrumento incapaz de reproducir cabalmente la realidad («luego no comunicamos a los demás las cosas reales, sino discursos, que son una realidad distinta de las cosas de las que se habla»), es decir, definió exactamente la naturaleza retórica del lenguaje<sup>11</sup>.

Pero, ya en la Modernidad, la «retoricidad» del lenguaje se formula explícitamente en el siglo XIX cuando Gustav Gerber (1820-1901), autor de una obra titulada *El lenguaje como arte*, en la que se perciben huellas de Herder, Humboldt, Grimm y Hegel, se cuestiona si lo que la Retórica Clásica al uso considera «embellecimiento» y designa con la voz *ornatus* no constituye realmente la esencia del lenguaje<sup>12</sup>.

En su opinión, el lenguaje es esencialmente metafórico y todas las palabras que lo configuran fueron primitivamente tropos (o, concretamente, metáforas) y por ello deben ser sometidos a crítica todos los filósofos –una *legión* de filósofos (por utilizar nosotros tam-

<sup>7</sup> Homero, *Odisea* XI, 106 ss.

<sup>8</sup> Homero, *Odisea* XI, 408 ss.

<sup>9</sup> Homero, *Odisea* XI, 106 ss.

<sup>10</sup> Gorgias de Leontinos, *Encomio de Helena*, B11, 6 ss. D-K.

<sup>11</sup> Gorgias de Leontinos, *Sobre la naturaleza, o sea, sobre el no-ser*, B3, 84 D-K.

<sup>12</sup> G. Gerber, *Die Sprache al Kunst*, 2. vols., Bromberg, Mittler'sche Buchhandlung, 1871-72.

bién el tropo en su camino a convertirse en palabra no trópica)— que osaron convertir en metafísicas sustancias las abstracciones del lenguaje convirtiendo así en idea filosófica lo que era no más que una imagen sensible, y todo ello sencillamente por la simple y única razón de que la naturaleza más propia de la palabra es la trópica<sup>13</sup>.

No mucho más tarde, Friedrich Nietzsche (1844-1900)<sup>14</sup>, que aun antes de leer la obra de Gerber ya estaba familiarizado, como buen filólogo clásico, con la naturaleza figurativa de las palabras<sup>15</sup>, afirmó con autoridad, al redactar sus notas destinadas a un curso universitario sobre Retórica Antigua que impartió el año 1872, que todas las palabras son en sí mismas y desde un principio, en cuanto a su significación, auténticos y verdaderos tropos, y que el lenguaje no es más que una serie o conjunto de tropos y figuras del discurso<sup>16</sup>.

La verdad es que esta tesis del carácter retórico trópico del lenguaje había sido sostenida previamente por Vico<sup>17</sup>, Rousseau, Hamann y Herder, y no era, por tanto, nueva ni en la formulación de Gerber ni en la de Nietzsche, aunque este último —hay que reconocerlo— tenía una manera de decir las cosas tan radical, que las tajantes afirmaciones que brotaban de sus labios salían disparadas como agresivas y certeras flechas y se convertían de inmediato en sentencias asertorias, apodócticas e irrefutables.

Por ello, merced a su connatural radicalidad, Nietzsche oscureció y volvió opacas las afirmaciones de sus predecesores románticos sobre la naturaleza retórica o trópica del lenguaje o sobre el hecho de que —por decirlo a su modo— «el lenguaje es retórica».

Bien es verdad que la «retoricidad» del lenguaje que contemplaba Nietzsche era exclusivamente la que descubría en el tropo, que él consideraba no como una forma secundaria o derivada *a posteriori*, sino como la fuente misma de la que manaba directamente el uso del lenguaje, pues «todo lenguaje es metafórico» y el tropo es el «paradigma lingüístico» por excelencia.

Los tropos constituyen para él la esencia misma del lenguaje, y, por tanto —como observó muy acertadamente Paul de Man (1919-1983)—, de la solemne proclamación nietzscheana de que «el lenguaje es retórica» se desprende la conclusión necesaria de que la autoridad del lenguaje ya no reposa en su adecuación a los referentes, a las realidades del mundo exterior, sino en su adecuación a los recursos intralingüísticos retóricos que son los tropos o figuras<sup>18</sup>.

A partir de Nietzsche, dado que el lenguaje es inconscientemente retórico, la Retórica pretende realizar conscientemente un «perfeccionamiento», una *Fortbildung*, del lenguaje («la Retórica es un perfeccionamiento de los artificios presentes ya en el lenguaje»)<sup>19</sup>.

Y así, partiendo de esta premisa, según la cual no existe una naturalidad no retórica en el lenguaje, parece evidente que estudiando los mecanismos de los tropos en la Retórica, pode-

<sup>13</sup> G. Gerber, *Die Sprache al Kunst*, 386.

<sup>14</sup> Cf. L. E. de Santiago Guervós, *Friedrich Nietzsche. Escritos sobre Retórica*, edic. y traducc., Madrid, Trotta, 2000.

<sup>15</sup> C. Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlín, Walter de Gruyter, Berlín, 1988, 205.

<sup>16</sup> F. Nietzsche, *Darstellung der antiken Rhetorik*, en *Nietzsche-Werke. Kritische Gesamtausgabe* (ed. F. Bormann), Berlín 1995, Walter de Gruyter, Sección II, volumen 4, páginas 413-502.

<sup>17</sup> E. Grassi, *Essays on Vico, Heidegger and Rhetoric*, trad. ingl., Nueva York, Lang, 1989.

<sup>18</sup> P. de Man, *Alegorías de la lectura. Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust*, trad. esp., Barcelona, Lumen, 1990.

<sup>19</sup> F. Nietzsche, *Darstellung der antiken Rhetorik*, p. 91 (cito por la traducción de L. E. Guervós).

mos llegar a descubrir los mismos mecanismos que inconscientemente operan en el lenguaje<sup>20</sup>.

Así pues, desde Nietzsche en adelante el modelo de la actividad inconsciente ya no es sólo el Arte, sino también la Retórica. Y la Retórica no es el último capítulo de la Gramática de una lengua en el que se estudian las licencias del lenguaje literario, sino el capítulo inicial dedicado al estudio de los mecanismos básicos que configuran la lengua.

La verdad es que ya un gramático francés del siglo XVIII, C. Dumarsais, autor del libro titulado *Des tropes ou des différents sens*, había hecho saber que el lugar donde más tropos (metáforas, sinécdoques y metonimias) se oyen es el mercado<sup>21</sup>, a lo que nosotros podríamos añadir que efectivamente se oyen en los mercados (una «cabeza de ajos»), pero también se leen en los libros de ciencia (la «circulación de la sangre») y en los de poesía («el diamante de una estrella / ha rayado el hondo cielo») y se estudian en los manuales de Retórica, de manera que hay figuras retóricas para cada tipo de interlocutor y usuario de lenguaje: para el lector de libros de poesía («las perlas de tu boca»), para la verdulera del mercado («dos manojos de espárragos»), para el científico («el código genético») y para el aficionado a los tangos («siglo veinte, cambalache, problemático y fabril, el que no llora no mama y el que no roba es un gil»).

Ahora bien, todas estas especulaciones sobre el carácter retórico del lenguaje se basan exclusivamente en el contraste del tropo –y, en concreto, la metáfora–, al que con gran frecuencia remontan las palabras que empleamos en el lenguaje para designar las cosas, con la indescifrable y desconocida esencia de las cosas mismas presuntamente reales y verdaderas a las que esas palabras apuntan. Y el propósito de estas especulaciones varía de un autor a otro, porque nadie especula por nada, sin razón, en el vacío (esta finalidad del uso del lenguaje es un rasgo importante de su carácter retórico).

La meta de Nietzsche, proponiendo como segundo modelo del lenguaje a la Retórica además del Arte<sup>22</sup>, era la de hacer más hondo e insondable el abismo que media entre realidad y experiencia para así poder concluir, siguiendo las huellas de Schopenhauer, que sin la aportación del hombre el mundo o no existiría o no sería más que un puro sinsentido.

Ya Arthur Schopenhauer (1788-1860) había enseñado a Nietzsche que de la esencia de las cosas, de la auténtica naturaleza de las cosas en sí mismas, e incluso de nosotros mismos no podemos tener sino meras representaciones, de manera que la percepción total de las cosas y aun del propio cuerpo –el hilo conductor que nos lleva desde nosotros a las cosas– es un conglomerado de imágenes indescifrables que, todo lo más, podrán identificarse con la voluntad del sujeto que las percibe y las piensa<sup>23</sup>.

Para Nietzsche, asimismo, ponemos los hablantes mucho de nosotros mismos en el lenguaje. He aquí la prueba irrefutable de ello: el lenguaje es trópico, por lo que a un trozo de papel le denominamos por semejanza «hoja», aunque con ello damos un salto entre dos esferas completamente diferentes (la hoja de papel no experimenta la función clorofílica), y a un

<sup>20</sup> Cf. J. Kopperschmidt, "Nietzsche's Entdeckung der Rhetorik", en J. Kopperschmidt-J. Schanze (eds.), *Nietzsche oder die Sprache ist Rhetorik*, Múnich, Fink, 1994, 39-62.

<sup>21</sup> C. C. Dumarsais, *Des tropes ou des différents sens*, París 1730; París, Flammarion, 1988. *Traité des Tropes*, París, Le Nouveau Commerce, 1977.

<sup>22</sup> S. Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, París, Galilée, 1972.

<sup>23</sup> A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, en *Sämtliche Werke* (ed. A. Hübscher), Wiesbaden, Brockhaus, 1972, vol. II, 118 ss.

animal que reptar le denominamos «reptil» o «serpiente» sencillamente porque realiza esta operación que es una entre muchísimas y más importantes características pero la que nos llama más poderosamente la atención, y hablamos de la «frescura», una abstracción, haciendo una simple metonimia a partir de «las cosas frescas», considerando de forma apriorística que «las cosas frescas» tienen su causa en la «frescura», o si se prefiere, son efectos de ella, con lo que tomamos por esencia íntima de las cosas y causa (*Grund*) de ellas lo que sólo es el resultado o la secuencia (*Folge*) de las sensaciones nuestras que hemos convertido en sustancia generadora de las propiedades de las cosas mismas<sup>24</sup>.

Hay mucho nuestro y no de la realidad misma en el lenguaje.

El término «serpiente» –nos alecciona Nietzsche–, que es hoy literal, fue antaño figurado, cuando servía para designar a un ofidio por uno solo de los rasgos de su apariencia, eso sí, psicológicamente el más chocante. En latín –continúa especulando– la voz *anguis* se refería al animal pero sobre todo contemplado desde el punto de vista de la capacidad constrictora de sus espiras<sup>25</sup>.

Mediante meras metáforas y metonimias que nacen de meras observaciones de la realidad nos fabricamos aparentes ideas verdaderas de la esencia de las cosas.

Así, a través de una «deconstrucción» retórica del pensamiento lógico<sup>26</sup>, queda definitivamente desarbolada la infeliz y ya en siglo XIX muy lacerada Metafísica, que se contempla ahora del todo desmantelada y desguarnecida de sus más eficaces resortes argumentativos y andamiajes teóricos, a saber, de sus aparentemente sólidos conceptos sobre las «esencias» que ahora resultan no ser más que ilusiones epistemológicas. Hasta aquí Nietzsche.

Ahora bien, en nuestra opinión, la «retoricidad» del lenguaje va más allá del carácter trópico o metafórico de sus palabras. Es más: el carácter trópico de las palabras no es más que una consecuencia de la «retoricidad» del lenguaje.

El lenguaje es retórico porque es fundamentalmente político-social, es decir, no está orientado hacia la realidad exterior al ser humano, sino que es esencialmente dialógico –por decirlo con Bajtín (1895-1975)<sup>27</sup>– y está, antes que nada, al servicio de la comunicación interactiva entre los hombres, por lo que el lenguaje se compone de símbolos que se «redirigen» con facilidad y se convierten en acciones simbólicas muy libres y desapegadas de la realidad, como la metáfora, la magia, el mito, el ritual, la poesía y hasta la cultura y el arte<sup>28</sup>.

Y hasta el lenguaje de la ciencia es simbólico y político-social y está «redirigido» y por eso es trópico o figurativo, porque sus símbolos dejan de mirar al mundo exterior y se vuelcan en los interlocutores, de manera que, por decirlo con Derrida (nacido en 1930)<sup>29</sup>, hasta el término «literal», si lo tomamos «literalmente» («apegado a la letra», «al pie de la letra»), es un puro tropo que, a decir verdad, en cuanto lo soltamos por entre los labios al aire libre –sin letras con las que escribirlo sobre el puro e incansable viento–, se nos escapa de las manos, se esfuma y desaparece.

<sup>24</sup> F. Nietzsche, *Darstellung der antiken Rhetorik*, p. 110 (cito por la traducción de L. E. Guervós).

<sup>25</sup> F. Nietzsche, *Darstellung der antiken Rhetorik*, p. 92 (cito por la traducción de L. E. Guervós).

<sup>26</sup> P. Gasser, *Rhetorische Philosophie*, Berlín, Peter Lang, 1992.

<sup>27</sup> D. H. Bialostosky, “Antilogics, Dialogics and Sophistic Social Psychology: Michael Billig’s Reinvention of Bakhtin from Protagorean Rhetoric”, en St. Mailloux, *Rhetoric, Sophistry, Pragmatism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995. “Dialogics as an Art of Discourse in Literary Criticism”, *PMLA* 101 (1986), 788-97.

<sup>28</sup> E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, trad. esp., México, FCE, 1971, 30.

<sup>29</sup> J. Derrida, “La mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique)”, *Poétique* 5 (1971), 1-52.

El lenguaje es, según Benveniste<sup>30</sup>, la forma más alta de la facultad neta y específicamente humana de simbolizar, es decir, de representar lo real mediante un signo y comprender el símbolo como genuino representante de lo real, estableciendo así una relación estrecha entre una cosa y otra distinta.

Nada en el lenguaje es literal, ni tan siquiera el término mismo «literal».

El lenguaje es retórico porque cumple su fundamental función político-social a base de signos, los símbolos, que se mueven con enorme libertad e independencia respecto de la presunta realidad a la que presuntamente apuntan, por lo que son muy fáciles de «redirigir», ya que, además –por si lo anterior fuera poco–, son más bien autorreferenciales o reflexivos.

Hasta tal punto son fáciles de «redirigir» y por tanto impredecibles estos símbolos, que sus significados dependen absolutamente de los usos que hacemos los hablantes del lenguaje a lo largo de los distintos «juegos de lenguaje» (*language games*) que, por decirlo con Ludwig Wittgenstein, con él realizamos de la misma manera que empleamos los diferentes utensilios de una caja de herramientas<sup>31</sup>.

La significación del lenguaje emana del uso (*Gebrauch*) de los signos y de la utilización (*Anwendung*) de las frases que se cruzan los interlocutores dentro de un contexto realizando un «juego de lenguaje» o *language game*.

Es más, el lenguaje mismo es el que genera relaciones y principios apriorísticos que no existen en la realidad pero que son utilísimos en el proceso de la comunicación dialógica y político-social y en cuyo seno han nacido y se han configurado. Es el lenguaje mismo el que es retórico<sup>32</sup>.

Esto es así porque en el «juego de lenguaje» que realizamos cada vez que hablamos, los interlocutores vamos sometiéndonos a mutuas interacciones y así vamos convirtiendo en hábito la aceptación de las reglas del juego.

De este modo vamos configurando las reglas del juego, que no sólo son reglas gramaticales, sino además ámbitos cognitivos en los que se emplean muy a gusto y muy sabrosa y placenteramente los *aprioris* mutuamente aceptados por los dialogantes.

El eje fundamental del lenguaje es el eje «yo/tú» que preside y articula los «actos de habla» con los que se realizan los «juegos de lenguaje» (*language games*) en los que surgen los símbolos tan libres, autorreferenciales, reflexivos, maleables y mudables, a los que nos hemos referido, que sólo se van fijando poco a poco por consenso de los hablantes de una comunidad político-social<sup>33</sup>.

El lenguaje no está en la estratosfera como los gases nobles. El lenguaje está en sus usuarios, en los hablantes, que viven en comunidades político-sociales y en ellas hacen continuo uso de él. Por eso es retórico el lenguaje.

<sup>30</sup> E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, París, Gallimard, 1966, 26.

<sup>31</sup> L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations [1945-1949]*, Oxford, Blackwell, 1958. *Investigaciones filosóficas*, trad. esp., Barcelona, Crítica, 1988.

<sup>32</sup> A. López Eire, «Retórica y lenguaje», en H. Beristáin (comp.), *El abismo del lenguaje*, México D. F., UNAM, 2002. , *Sobre el carácter retórico del lenguaje y de cómo los antiguos griegos lo descubrieron*, México D. F., UNAM, 2005.

<sup>33</sup> E. Benveniste, «Structure des relations de personne dans le verbe», en *Problèmes de linguistique générale*, París, Gallimard, 1966, 225-36. «La nature des pronoms», en *Problèmes de linguistique générale*, 252-7. «De la subjectivité dans le langage», en *Problèmes de linguistique générale*, 258-66. «La philosophie analytique et le langage», en *Problèmes de linguistique générale*, 267-76.

Así pues, el lenguaje es retórico por su naturaleza político-social, dialógica, y por el carácter mismo de sus símbolos, que son resultado de acciones simbólicas que por tanto no le infunden ni una gota de realismo o de conformación con la realidad, o sea, de veracidad.

Si el lenguaje no fuera fundamentalmente «retórico», si no estuviese penetrado y dominado por su consustancial y connatural «retoricidad», las posibilidades de debatir o polemizar o simplemente «comunicar», valiéndose de él, en una comunidad político-social, serían nulas, con lo que el lenguaje no tendría razón de ser ninguna.

Gracias a la «retoricidad» del lenguaje nos queda siempre un espacio vacío entre el «lenguaje-pensamiento», el *lógos*, y la realidad que nos resulta inalcanzable. En ese espacio se mueve el lenguaje en todas sus realizaciones. Desde el borde de ese espacio los hablantes o usuarios del lenguaje contemplamos la inasequible realidad y forjamos en él imágenes en las que siempre, irremediablemente, aparecemos retratados nosotros mismos.

Mientras que, en virtud de la «retoricidad» del lenguaje, la realidad siempre aparece alejada de su imagen lingüística, el hablante, el usuario del lenguaje, está siempre presente en la imagen con la que intenta reproducir la realidad.

Por eso, por la inevitable carencia de objetividad del lenguaje y, en cambio, su extraordinariamente abundante y espléndida riqueza en subjetividad, podemos decir que sin la «retoricidad» del lenguaje no habría surgido nunca un arte de la persuasión por la palabra en el ámbito político-social, la Retórica, un arte que, además de político-social, es un arte correlativo de la Dialéctica<sup>34</sup> o arte del razonamiento sobre premisas no necesarias sino generalmente admitidas por los seres humanos o los más inteligentes y sabios de entre ellos<sup>35</sup>.

Sin la «retoricidad» del lenguaje no habría surgido nunca un arte de la controversia y la argumentación política, el arte de los *rétores* (*rhétores*)<sup>36</sup>, que eran los políticos (laxamente comparables a los modernos parlamentarios) en la antigua democracia de la Atenas del siglo V a. J. C.

El lenguaje es fundamentalmente retórico, está penetrado de «retoricidad», porque se presta a argumentar no sobre verdades –la verdad total y absoluta, la verdad inapelable, la verdad consistente en la identidad con la realidad mentada, está definitivamente excluida del lenguaje–, sino opiniones meramente aceptables en las comunidades político-sociales en las que el hombre vive por la imperiosa necesidad de su propia naturaleza.

El lenguaje es fundamentalmente retórico porque es humano y por tanto no alcanza la «verdad», pues ni tan siquiera el lenguaje de la ciencia tiene libre acceso a las utópicas, inaccesibles, incontrolables y por tanto inexistentes «verdades eternas».

En ciencia –dice Popper (1902-1994)<sup>37</sup>– una teoría no puede ser declarada verdadera, sino o bien directamente falsa o provisionalmente no falsa hasta que no se demuestre su falsedad, pero jamás verdadera.

Ni siquiera la ciencia, que se hace con lenguaje pensado y comunicado, puede pretender nunca haber alcanzado la verdad, lo que no es empresa humana, sino divina.

El lenguaje es retórico porque está hecho a la medida del hombre, un animal político-social que emplea voces o palabras que son símbolos de las impresiones que las cosas de la realidad producen en su alma.

<sup>34</sup> Aristóteles, *Retórica* 1354a1.

<sup>35</sup> Aristóteles, *Tópicos* 100b18.

<sup>36</sup> Aristófanes, *Los Acarnienses* 38; 680. *Los Caballeros* 60; 385.

<sup>37</sup> K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Nueva York, Harper, 1965.

Por eso los hombres –a diferencia de la Divinidad– no pueden pensar la realidad en sus propios términos, sino mediante símbolos libérrimos que a primera vista parece que señalan indefectiblemente la realidad pero más bien, si se les examina mejor, apuntan preferentemente a sí mismos y por tanto a lo que existe y a lo que no existe, por lo que la verdad les está definitivamente vedada. Los hombres no son dioses.

Sin duda es más perfecta –así nos lo hace saber el poeta Homero (siglo VIII a. J. C.)– la lengua de los dioses, en la que, por ejemplo, a un gigante de cien brazos se le llamaba *Briareo*, es decir, «Fuerte», mientras que los hombres lo llamaban *Egéon*<sup>38</sup>, un nombre que tan sólo ponía en relación al mencionado gigante, casado con Cimopolea, hija del dios del mar, con el mar Egeo y la isla de Ega, donde su suegro el dios marino Posidón tenía su palacio.

De manera que el nombre divino era, sin duda, mucho más exacto y ajustado a la realidad que el nombre humano, por lo que respecta a la definición del gigante nombrado<sup>39</sup>.

En cambio, el nombre humano, que se fijaba exclusivamente en un rasgo accidental del gigante (el lugar en que moraba) era sumamente impreciso y mal definidor de la esencia misma, peculiar, intransferible e inequívoca del individuo mencionado.

Y lo mismo podríamos decir respecto del río troyano que los hombres llamaban *Escamandro*<sup>40</sup>, mientras que los dioses, definiéndolo con mucha mayor exactitud, llamaban *Janto*, voz que significa «Rojizo-amarillento», debido al inconfundible color de sus aguas<sup>41</sup>.

Este río, al final de *La Ilíada*, se volvía aún más rojo debido a la sangre abundante de los troyanos degollados en las ya rojizas aguas de su cauce por la fiereza implacable del colérico héroe Aquiles<sup>42</sup>.

Los nombres empleados por los dioses en su lengua son más exactos, están más adaptados a la naturaleza de la realidad a la que apuntan que los nombres de la lengua empleada por los hombres, por lo que son, en consecuencia, más exactos.

Pues bien, puede ser que el lenguaje de los dioses sea verdaderamente más perfecto que el de los hombres. Pero a nosotros nos gusta el que poseemos, el nuestro, aunque sea más imperfecto, aunque no defina con exactitud la realidad, y apunte más al propio lenguaje que a las cosas exteriores a él.

Nos gusta porque está penetrado de «retoricidad», es decir, es ante todo político-social, o sea, está fundamentalmente al servicio de la «comunicación», de la comunión político-social, de la interacción entre los conciudadanos, y no se preocupa demasiado por definir con precisión la naturaleza de las cosas o por transmitir la verdad del mundo, que es, en el fondo y a la postre, asunto divino –si es que lo «divino» es algo más que una palabra– y no humano.

Al fin y al cabo, el hombre no está hecho a la medida de las «verdades eternas», que, si existen, le caen demasiado grandes y por tanto sólo pueden ser alimento y entretenimiento de los dioses.

<sup>38</sup> Homero, *Ilíada* I, 403. Virgilio, *Eneida* 10, 565 s.

<sup>39</sup> Homero, *Ilíada* I, 403-4.

<sup>40</sup> Homero, *Ilíada* V, 36; 77; 774. 7, 329, etc.

<sup>41</sup> Homero, *Ilíada* XX, 74.

<sup>42</sup> Homero, *Ilíada* XXI, 215.



## 2. Argumentación retórica y raciocinio político-social

La controversia y la argumentación retóricas no son comparables al raciocinio *more geometrico* que desde Descartes (1596-1650) a nuestros días ha marcado el sello de la filosofía occidental de los últimos siglos.

La verdad es que los conceptos de argumentación retórica y raciocinio cartesiano apuntan, más bien, a operaciones totalmente diferentes, si bien, como veremos, hasta el raciocinio cartesiano, por estar fabricado con lenguaje, es retórico. ¿Cómo no iba a serlo? Si el lenguaje es retórico, lo serán también todos sus productos.

La epistemología postmoderna rechaza hoy día la posibilidad de que una dialéctica más o menos matemática o formal, como las planteadas por Descartes, Hobbes y otros para ayudar a los humanos a conquistar la racionalidad o la verdad, pueda escaparse así como así de la Retórica.

En el fondo, todas las epistemologías antirretóricas que en el mundo y a lo largo de su historia han sido son concienzudas y bien tramadas Retóricas que han sacrificado su reflexividad para no dejar al descubierto sus propios límites retóricos.

El lenguaje humano con el que pensamos y comunicamos es retórico, y el lenguaje científico, mal que les pese a muchos científicos, también<sup>43</sup>.

Pero la diferencia que media entre la argumentación retórica y la argumentación científica consiste en que la controversia y la argumentación retórica, que en el fondo cuajan en forma de discursos retóricos discrepantes, no aspiran al descubrimiento de verdades necesarias o evidentes, como se proponen con no escasa petulancia el raciocinio, el discurso y la argumentación científica, sino tan sólo a alcanzar el humilde y muy humano nivel de lo verosímil, lo probable, lo plausible, y esto sobre todo bajo una muy precisa condición, a saber: actuando muy restringidamente en el plano de lo político-social, en las cuestiones de la vida cotidiana de los ciudadanos, y no en los dominios concretos, elevados y selectivos, de las diferentes ciencias.

Como decía Aristóteles (384-322 a. J. C.), la Retórica no se ocupa de cuestiones científicas ni, por ejemplo, geométricas («nadie enseña geometría mediante discursos retóricos»)<sup>44</sup>, sino de cuestiones fundamentalmente de índole político-social («los argumentos retóricos no harán sabio a nadie sobre ningún género de ciencia particular»)<sup>45</sup>.

La Retórica, según este mismo filósofo, tiene que enseñar a los oradores en ciernes a pronunciar discursos cuyos argumentos y razonamientos se basen en nociones comunes y no en cuestiones de alta especialización científica, sin perder nunca de vista que el discurso retórico no es un discurso didáctico o de enseñanza, sino un discurso político, un discurso dirigido al pueblo en una democracia, enderezado y orientado, por tanto, al vulgo, a la mayoría de los ciudadanos (*hoi polloi*, «los numerosos»), que no tienen por qué ser sabios filósofos ni renombrados científicos.

---

<sup>43</sup> J. S. Nelson, "Seven Rhetorics of Inquiry: A Provocation", en J. S. Nelson-A. Megill - D. N. McCloskey (eds.), *The Rhetoric of the Human Sciences. Language and Argument in Scholarship and Public Affairs*, Madison, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1987, 407-34.

<sup>44</sup> Aristóteles, *Retórica* 1404a12.

<sup>45</sup> Aristóteles, *Retórica* 1355a24.

De las definiciones que este filósofo griego del siglo IV a. J. C., natural de Estagira en la Calcídica, nos legó del arte de la persuasión por la palabra nos quedamos con dos que, a nuestro juicio, la definen muy acertadamente:

una, en la que dice que la Retórica está calcada sobre la Dialéctica, con lo que nos presenta la disciplina como arte de la discusión en busca de lo verosímil y no de la presunta verdad obtenible a través de la demostración realizada y llevada a término a partir de axiomas<sup>46</sup>;

y otra, que perfecciona y completa la anterior, en la que nos presenta la Retórica como un esqueje que brota de una rama del saber práctico o la Filosofía Práctica del Estagirita, la Ética (que es, realmente, a su vez, una ramificación del tronco de la Política), y, al mismo tiempo, del tronco de la Dialéctica<sup>47</sup>.

La Retórica, por tanto, según Aristóteles, es una ciencia que enseña a razonar, argumentar, discutir, persuadir a los oyentes, a base no de argumentos científicos montados sobre premisas lógicamente necesarias, axiomáticas, o sea, sobre los primeros principios de las ciencias (*arkhai epistemonika*)<sup>48</sup>, sino operando simplemente con opiniones admitidas por la mayoría de los hombres o por los más sabios de entre ellos (bien en su totalidad, bien en su mayor parte), con las que se intenta lograr conclusiones meramente verosímiles; y todas estas labores las enseña la Retórica con el fin de que el aprendiz de ellas las aplique luego a sus discursos prácticos dirigidos a una comunidad político-social.

El espacio de la Retórica es un espacio compartido por dos ciencias o artes principales:

Una es la Dialéctica, que es el arte que nos enseña a razonar, argumentar y discutir con discursos sobre cuestiones que no son propias de ninguna ciencia en concreto y sobre las que se razona a partir no de premisas necesarias (como en ciencia) sino a partir de opiniones probables o generalmente admitidas, por lo cual las conclusiones que se alcancen en estas argumentaciones no podrán ser nunca más que verosímiles<sup>49</sup>.

Y la otra gran ciencia o arte es la Política, la ciencia que, según Aristóteles, aunque no es exacta, es de un enorme interés práctico porque se preocupa de estudiar cómo lograr el supremo bien del hombre como animal político-social<sup>50</sup>, que es el «buen vivir», el «buen pasar», la «felicidad» (*eudaimonía*)<sup>51</sup>.

El Estagirita, al escribir su tratado de Retórica, no se olvida de señalar que la Dialéctica aplicada a la Política se convierte en la más noble Oratoria que se conoce, la Oratoria Deliberativa, que es sumamente interesante para el ejercicio de la ciudadanía<sup>52</sup>, un ejercicio esencial para el hombre, que es un animal político-social<sup>53</sup>.

Tampoco se olvida de hacernos ver cómo en la Retórica se cruzan y combinan lo argumentativo y lo político, pues, por ejemplo, en un pasaje de capital importancia dentro de su obra afirma que la «felicidad» (*eudaimonía*), que es el fin del hombre como individuo y como

<sup>46</sup> Aristóteles, *Tópicos* 100a25. *Retórica* 1354a1.

<sup>47</sup> Aristóteles, *Retórica* 1356a25; 1359b8.

<sup>48</sup> Aristóteles, *Tópicos* 100a20.

<sup>49</sup> Aristóteles, *Tópicos* 100a18.

<sup>50</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1094b8.

<sup>51</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1095a20.

<sup>52</sup> Aristóteles, *Retórica* 1354b23.

<sup>53</sup> Aristóteles, *Política* 1253a1.

miembro de una comunidad político-social, es por ello el indefectible punto de referencia con vistas al cual todo orador debe componer y pronunciar su discurso<sup>54</sup>.

Con vistas, efectivamente, a la «felicidad» (*eudaimonía*) de sus conciudadanos debe el orador aconsejarlos, exhortándolos a realizar tal cosa y disuadiéndoles de emprender tal otra acción, y persuadiéndoles en todo momento racionalmente, mediante las reglas y argumentos típicos de la Dialéctica, a conducirse siempre y en todo lugar de la forma más conveniente en cada ocasión<sup>55</sup>.

El orador debe saber que en cada oportunidad en que tome la palabra debe hacerlo para lograr que sus oyentes alcancen la «felicidad» (*eudaimonía*) –el fin último de los hombres como animales político-sociales que son–, que consiste en un «buen vivir» (*eû zên*) con virtud, disponiendo de los medios indispensables y suficientes de vida, gozando de la deseable prosperidad de sus haciendas y disfrutando de la buena salud de sus propias personas<sup>56</sup>.

La Retórica, indudablemente subordinada a la Política, es el arte que, como todo arte, intenta mejorar el natural discurso político-social de los seres humanos, para hacerlo más eficaz con vistas a la «felicidad» (*eudaimonía*) de los hombres como animales racionales político-sociales que son, un discurso que, sin embargo, lejos de ser verdadero o científico o necesario o inmutable por los siglos de los siglos, se contenta con la verosimilitud y no pretende alcanzar la verdad.

### 3. Política, Retórica y Dialéctica

Aristóteles nos dice que la Retórica, como arte que es (y todo arte enseña a hacer con método, conciencia y perfección lo que se puede hacer también de forma improvisada, inconsciente e imperfecta)<sup>57</sup>, nos enseña a emplear el lenguaje para argumentar sin llegar más allá del nivel de la verosimilitud y persuadir de este modo a los conciudadanos.

Luego para este singular filósofo el lenguaje es retórico, es decir, sirve para argumentar hasta llegar a conclusiones verosímiles y para persuadir con tales argumentos a los miembros de una comunidad político-social.

La Retórica nace en la encrucijada formada por la Dialéctica (que nos enseña a argumentar con el propósito de lograr, no verdades, sino verosimilitudes) y la Política, que pretende conseguir para los ciudadanos de una ciudad-estado o *pólis* las mayores cotas de esa ansiada «felicidad» (*eudaimonía*) a la que el hombre por naturaleza aspira como bien último.

Tanto la Retórica como la Dialéctica son artes prácticas que se integran en la ciencia o arte «arquitectónica» o «maestra» que engloba y sustenta todas las demás artes prácticas del hombre, que es la Política<sup>58</sup>.

La Política es, efectivamente, el tronco común de la Filosofía Práctica de Aristóteles, del que parten muchas ramas, entre ellas la Economía, la Estrategia, la Ética (el saber político que se refiere a los caracteres de los individuos y busca el «buen vivir» o la felicidad del hombre en su natural entorno político-social) y la Retórica<sup>59</sup>.

<sup>54</sup> Aristóteles, *Retórica* 1360b14.

<sup>55</sup> Aristóteles, *Retórica* 1360b10.

<sup>56</sup> Aristóteles, *Retórica* 1360b23.

<sup>57</sup> Aristóteles, *Retórica* 1354a11; *Ética a Nicómaco* 1140a8; *Metafísica* 981a4, etc.

<sup>58</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1094a14.

<sup>59</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1094b11.

Pero, por otro lado, la Retórica es también ciencia analítica, afín y paralela a la Dialéctica, porque versa sobre el razonamiento «dialéctico», o sea, no sobre el razonamiento «demostrativo», que es aquel que parte de premisas que son verdaderas y primarias, sino sobre el razonamiento «dialéctico», que es el que arranca de premisas no indiscutibles y absolutamente ciertas, sino sólo «generalmente aceptadas» (*éndoza*)<sup>60</sup>.

Por eso las premisas que se emplean en el razonamiento o la argumentación retórica son raramente necesarias<sup>61</sup> y, por tanto, sus conclusiones podrían ser también de otra manera (*endékhetai kai állôs ékhein*, «admiten ser también de otra manera»)<sup>62</sup>, o, al menos, «parecen admitir ser de dos maneras»<sup>63</sup>, porque en realidad no alcanzan ni pretenden alcanzar más que el nivel de lo verosímil («lo verosímil es lo que ocurre en general...pero versa sobre lo que puede ser de otra manera»)<sup>64</sup>.

Con el discurso retórico que enseña la Retórica no se demuestra nada de forma absoluta, definitiva y total, ni tan siquiera se intenta demostrar nada para siempre ni capturar verdades que sean más duraderas y perennes que el bronce, sino tan sólo se pretende llegar a conclusiones verosímiles partiendo de premisas que no son necesarias ni fuerzan por tanto a quienes las esgrimen como bases de sus deducciones a aceptarlas como si de axiomas se trataran.

De las tres estrategias persuasivas (*písteis*)<sup>65</sup> –sin contar la *léxis* o «dicción esmerada»<sup>66</sup>– que emplea la Retórica dice el Estagirita dos cosas que, a mi juicio, son esenciales para entender lo que la Retórica pretende, lo que la Retórica es, en consecuencia, como arte.

Dice, en efecto, que una de ellas, la racional, la lógica, la que consiste en el discurso argumentativo, que es también objeto de la Dialéctica, «demuestra o parece demostrar»<sup>67</sup>, preciosa y a la vez sensata y prudente afirmación en disyuntiva que nos conduce indiscutiblemente al nivel de la verosimilitud, al nivel de lo que «parece verdadero» más que al de lo que es, indiscutible e indubitadamente, verdad.

La Retórica, mucho más humilde y menos pretenciosa que la ciencia, se interesa, de acuerdo con Aristóteles, por los usos racionales del lenguaje persuasivo que no intentan ni se proponen alcanzar nada más que lo verosímil en el ámbito de lo político-social.

Según este sabio filósofo heleno, por tanto, el lenguaje tiene capacidad para alcanzar verosimilitudes con las que un ciudadano, instalándolas debidamente en un discurso, puede persuadir a sus conciudadanos.

El lenguaje, por consiguiente, es retórico, o sea, es un instrumento capaz de persuadir a los miembros de una comunidad político-social a base de generar un discurso que a fuerza de argumentar obtenga como conclusiones no tanto verdades como verosimilitudes.

Y la Retórica es el arte que se encarga de componer discursos lo más retóricos posible, o sea, discursos muy político-sociales y muy verosímiles.

Pero, en segundo lugar, afirma el Estagirita que hay, además de la argumentación, otras estrategias persuasivas en el lenguaje retórico (*písteis*)<sup>68</sup> que no son de índole lógica, argu-

<sup>60</sup> Aristóteles, *Tópicos* 100a27.

<sup>61</sup> Aristóteles, *Retórica* 1357a22.

<sup>62</sup> Aristóteles, *Retórica* 1357a24. 1357a4. 1357a34.

<sup>63</sup> Aristóteles, *Retórica* 1357a4.

<sup>64</sup> Aristóteles, *Retórica* 1357a34.

<sup>65</sup> Aristóteles, *Retórica* 1356a4.

<sup>66</sup> Aristóteles, *Retórica* 1403b20.

<sup>67</sup> Aristóteles, *Retórica* 1356a4.

<sup>68</sup> Aristóteles, *Retórica* 1356a4.1403b20.

mentativa, racional, sino más bien de orden psicológico y estético y que sólo se explican y se justifican por la politicidad o carácter político-social del lenguaje.

Como el hombre es un animal político-social y el lenguaje también lo es porque el hombre no emplea el lenguaje en el vacío, hablando al aire y las nubes, sino en el seno de una comunidad político-social, comunicando con sus semejantes (los seres humanos, muy afectables y manipulables psíquicamente) para influir sobre ellos, sobre sus congéneres, que, preferentemente, serán sus conciudadanos, el lenguaje tiene sus capacidades psicológicas y estéticas (en el fondo también psicológicas), con las que ejercer mayor o menor influencia sobre sus receptores.

Sobre las almas de los que lo escuchan –piensa Aristóteles– influye sin duda el discurso que refleje debidamente las virtudes del buen carácter ético-político del orador (*êthos*)<sup>69</sup>, y el que transmita apropiadamente las emociones humanas (o sea, esas emociones comunes a todos los animales político-sociales u hombres y que hoy día se consideran piezas básicas de la racionalidad)<sup>70</sup> sentidas por el que lo pronuncia (*páthos*)<sup>71</sup> y destinadas a hacer vibrar, en perfecta sintonía con el orador, a sus oyentes, y el que, a través de sus bien dispuestas frases y bien engarzadas palabras dentro de ellas, consiga llamar la atención con la elegancia estética de su estilo, que le procurará sin duda un atractivo del que carecerán los discursos que no hayan sido estilísticamente elaborados (*léxis*)<sup>72</sup>.

La Retórica, pues, se encuentra en su lugar preciso y justo, entre la Dialéctica y la Política, allí justamente donde debe brotar el discurso retórico, que es el que aspira a convencer a los conciudadanos sin alcanzar verdades sino tan sólo verosimilitudes, que es lo único que puede alcanzar el lenguaje de los hombres, que son efímeros, o sea, infelices «criaturas de un solo día», en contraposición al lenguaje de los dioses, que son seres bienaventurados y eternos.

#### 4. La persuasión de lo verosímil

La Retórica, tal y como la concibe el Estagirita, versa, pues, sobre lo que habría podido o puede ser de otra manera.

No hay soluciones definitivas en Retórica porque tampoco las puede conseguir el hombre, que no es portador de «verdades eternas», operando –pensando, razonando y exponiendo– con el humano lenguaje, que, a diferencia del presunto lenguaje persistente e imperecedero de los dioses, no es aprehensor ni transmisor de conceptos definitivamente fijos, inamovibles e inmutables.

Los dioses –dice Jenófanes de Colofón (siglo VI a. J. C.)– no quisieron revelarles a los hombres mortales desde el principio y de una vez por todas la verdad absoluta y definitiva de las cosas de la realidad, sino que prefirieron más bien que ellos por sí mismos y poco a poco fuesen descubriendo con el tiempo en cada caso lo mejor<sup>73</sup>.

<sup>69</sup> Aristóteles, *Retórica* 1356a2.

<sup>70</sup> A. Damasio, *El error de Descartes*, Barcelona, Crítica, 1996. S. Serrano, *Comprender la comunicación. El libro del sexo, la poesía y la empresa*, trad. esp., Barcelona, Paidós, 2000.

<sup>71</sup> Aristóteles, *Retórica* 1356a24.

<sup>72</sup> Aristóteles, *Retórica* 1403b15.

<sup>73</sup> Jenófanes de Colofón, *Fr.* B18 D-K.

Los hombres en su vida político-social no se plantean interrogantes ni deliberan ni persuaden a sus conciudadanos ni sobre lo que no tiene solución ni sobre lo que es necesaria e irremediablemente de una sola manera.

Efectivamente, es estúpido deliberar sobre las «proposiciones necesarias»<sup>74</sup> o sobre lo que no puede ni suceder ni ser ni llegar a ser de otra manera sino como resulta ser o acontecer, porque haciéndolo no se ganaría nada.

Por eso acontece que los hombres, como animales político-sociales capaces de emplear lenguaje persuasivo, normalmente reflexionan, argumentan y discuten sobre lo que se ven abocados a hacer día a día en la comunidad y puede realizarse de una manera o de otra totalmente distinta o contraria a la primera opción pensada.

La mayor parte de las cuestiones que se plantean en la vida político-social del ser humano son de este tenor.

¿Fue un crimen el homicidio que ocurrió en el pasado (Oratoria judicial)? Podría no haberlo sido.

¿Será prudente y beneficioso aprobar esta ley con vistas a nuestra éticamente correcta política y al siempre deseable bienestar social de nuestra comunidad en el futuro (Oratoria deliberativa)? Podría no serlo.

¿Tendrá el orador la capacidad suficiente para realizar con un mínimo de verosimilitud este homenaje o esta loa o vituperación o esta celebración ciudadana en el presente, logrando así cierto grado de persuasión de los oyentes a la vez que un perceptible y notable incremento de la cohesión y solidaridad entre los ciudadanos (Oratoria epidíctica, demostrativa o de aparato)?<sup>75</sup> Podría no tenerla.

Lo importante es que en todos estos casos la Retórica versa sólo sobre lo que ha podido o puede ser de otra manera<sup>76</sup> en el restringido ámbito de lo político-social.

Ahora bien, lo único seguro es que la argumentación retórica no ofrece ni ofrecerá nunca ni seguridad ni garantía absolutas de verdad.

No obstante, este antiguo y brillante filósofo griego del siglo IV a. J. C. que fue Aristóteles, el primer teorizador serio y competente del arte de la elocuencia, admitía, con encomiable optimismo digno de mejor causa, la posibilidad humana de descubrir la verdad («los hombres son suficientemente capaces de lograr la verdad y la alcanzan la mayor parte de las veces»)<sup>77</sup> y hacía de lo «verosímil» un escalón muy próximo al de lo verdadero («el ver lo verdadero y lo verosímil es propio de la misma capacidad»)<sup>78</sup>.

Con ello, situando el arte de la elocuencia muy cerca del muy serio y respetable arte de razonar filosóficamente, daba gusto y satisfacción a su maestro Platón (ca. 429-347 a. J. C.), que recelaba en exceso de la Retórica.

Este arte del discurso retórico –argumentaba el Estagirita para calmar los hondos celos de su maestro– puede ser noblemente empleado en beneficio de la ciudadanía<sup>79</sup> y puede ser ejercitado con toda tranquilidad, ya que su objetivo de persuadir a través de la verosimilitud no es éticamente reprochable, y ello por dos razones, a saber:

<sup>74</sup> Aristóteles, *Retórica* 1357a24.

<sup>75</sup> Aristóteles, *Retórica* 1358a36.

<sup>76</sup> Aristóteles, *Retórica* 1357a24. 1357a4. 1357a34.

<sup>77</sup> Aristóteles, *Retórica* 1355a15.

<sup>78</sup> Aristóteles, *Retórica* 1355a14.

<sup>79</sup> Aristóteles, *Retórica* 1354b23.

En primer lugar porque –como acabamos de decir–, Filosofía y Retórica no se encuentran, según Aristóteles, tan distanciadas la una de la otra como a primera vista pudiera parecer, ya que «el ver lo verdadero y lo verosímil es propio de la misma capacidad»<sup>80</sup>, y, en segundo término, porque «siempre las tesis verdaderas y moralmente mejores son más fáciles de adaptarse al entramado de los razonamientos y son por ello más persuasivas que sus contrarias»<sup>81</sup>.

Pero, aun así, para tranquilizar más al maestro, separando la muy política y humana Retórica de la muy divina y celestial Filosofía platónica, afirmaba que el arte de la persuasión por la palabra ejercitada en una comunidad político-social no debe confundirse nunca ni con la ciencia (*epistéme*) del discurso filosófico ni con la ciencia en general, ni con cada una de las ciencias particulares y concretas, que no son ni deben ser políticas, pues trata de asuntos generales no incluidos en ninguna ciencia determinada<sup>82</sup>.

Y además –añadía para disipar definitivamente cualquier asomo de desconfianza por parte de su admirado maestro– la Retórica no busca la verdad, como la Filosofía o las ciencias, sino tan sólo lo plausible, lo verosímil o lo probable –lo que no es exactamente lo mismo que la verdad por muy cerca de ella que se encuentre y aunque proceda de la misma capacidad indagatoria–<sup>83</sup>, y lo hace arrancando de premisas que la mayoría de las veces no son necesarias<sup>84</sup> y razonando la mayoría de las veces a partir de «probabilidades» (*eikóta*) y de «signos» (*seméa*)<sup>85</sup>.

## 5. La Retórica como arte político-social

Ni la Retórica ni la Dialéctica, en efecto –prosigue el Estagirita<sup>86</sup>–, son ciencias (*epistémai*), sino artes o facultades (*dunámeis*) capaces de suministrar discursos que «demuestran o parecen demostrar»<sup>87</sup> cosas sobre las que a lo largo de nuestra vida de animales político-sociales, que es necesariamente ética y política (la Retórica, según Aristóteles, es una ramificación de la Dialéctica y de la Ética y la Política)<sup>88</sup>, deliberamos sin tener acerca de ellas ningún arte que nos guíe y sobre las que aspiramos a alcanzar conclusiones simplemente verosímiles, que no serán ni tendrán nunca que ser, por tanto, necesarias, sino que siempre «admiten ser de otra manera» (*endékhetai kai állos ékhein*)<sup>89</sup>.

No se pueden poner, por tanto, al mismo nivel las ciencias y la Retórica.

Sería un gran error –nos dice el filósofo helénico en la *Ética a Nicómaco*<sup>90</sup>– tanto exigir pruebas contundentes e indiscutibles a un orador como contentarnos con argumentos meramente plausibles o verosímiles esgrimidos por un matemático. La Matemática y las demás

<sup>80</sup> Aristóteles, *Retórica* 1355a14.

<sup>81</sup> Aristóteles, *Retórica* 1355a37.

<sup>82</sup> Aristóteles, *Retórica* 1355b8; 26.

<sup>83</sup> Aristóteles, *Retórica* 1355a14.

<sup>84</sup> Aristóteles, *Retórica* 1357a22.

<sup>85</sup> Aristóteles, *Retórica* 1357a30.

<sup>86</sup> Así llamamos también al filósofo Aristóteles por su nacimiento en la ciudad macedonia de Estagiros, más tarde llamada Estagira.

<sup>87</sup> Aristóteles, *Retórica* 1356a19.

<sup>88</sup> Aristóteles, *Retórica* 1356a25; 1359b8. *Ética a Nicómaco* 1094b11.

<sup>89</sup> Aristóteles, *Retórica* 1357a24; 1357a4. 1357a34.

<sup>90</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1094b23.

ciencias exigen la verdad como objetivo final; la Ética y la Política (y la Retórica como rami-ficación de esta última) se contentan con alcanzar verosimilitudes, conclusiones verosímiles.

En suma, la Retórica, tal como la entiende el Estagirita en la Grecia del siglo IV a. J. C., es una disciplina fundamentalmente político-social (pues, al igual que la Ética está subordinada a la Política)<sup>91</sup> que no argumenta sobre ningún tema específico de ninguna ciencia, sino que, en paralelo con la Dialéctica, algunas veces demuestra –las menos– y en la mayoría de los casos «parece demostrar»<sup>92</sup> una posible y plausible opción o alternativa meramente verosímil o probable, que por lo general se cumple, pero que, no obstante, podría y tal vez debería haber sido sustituida, si quizás se hubiera operado de forma preferible y más acertadamente, por «la otra alternativa», la otra posible opción, pues «lo probable» es «lo que por lo general se cumple, pero no sencilla y simplemente así y no más, como lo definen algunos, sino que esto ocurre sólo en torno a aquellos asuntos que pueden ser de otra manera, y se encuentra en tal relación respecto de lo que es probable como lo general con respecto de lo particular»<sup>93</sup>.

Es decir, una conclusión verosímil o probable, una conclusión de esas que son las que interesan a la Retórica, siempre está y estará en relación con lo que puede ser también de otra manera y además guarda con aquello de lo que es probable una relación paralela o analógica a la que se observa entre lo universal y lo particular.

Así pues, toda vez que en el mundo físico quedan descartadas por Aristóteles la casualidad, la indeterminación y la probabilidad<sup>94</sup>, lo plausible o lo verosímil queda definido como lo «parecido a lo verdadero» que no ocurre ni se cumple todas las veces aunque sí por lo general y con una cierta estimable frecuencia y regularidad, lo que lo dignifica hasta el punto de hacerlo digno de la ciencia y absolutamente necesario en el área de la vida político-social<sup>95</sup>.

Y son justamente la verosimilitud y la probabilidad, y no en modo alguno la verdad, los criterios que imperan y las metas que se exigen en los discursos retóricos, que son esencialmente político-sociales.

En efecto, así acontece en el área de lo político-social, en la que es absolutamente necesario deliberar sobre hechos realizados en el pasado (que son el objeto específico de la Oratoria judicial) y acerca de previsibles actuaciones destinadas a llevarse a cabo en el futuro (que son el objeto específico de la Oratoria deliberativa)<sup>96</sup>, y en la que las actuaciones humanas admiten por lo general «ser también de otra manera»<sup>97</sup>.

En Retórica, la meta, el objetivo, no es nunca la verdad, sino lo verosímil o lo probable, porque cuando se emplea el lenguaje en una comunidad político-social, ha de descartarse el lenguaje científico y ha de emplearse el lenguaje en cuanto capaz únicamente de llegar al nivel de la verosimilitud o lo probable a partir de premisas generalmente admitidas y no de premisas necesarias o axiomáticas.

<sup>91</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1094b11. *Retórica* 1359b8.

<sup>92</sup> Aristóteles, *Retórica* 1356a19. 1355b15.

<sup>93</sup> Aristóteles, *Retórica* 1357a34.

<sup>94</sup> Aristóteles, *Física* 195b31.

<sup>95</sup> Aristóteles, *Metafísica* 1027a20-21.

<sup>96</sup> Aristóteles, *Retórica* 1358b8.

<sup>97</sup> Aristóteles, *Retórica* 1357a24.



Aunque poseyéramos la más exacta ciencia que concebirse pueda –nos alecciona Aristóteles<sup>98</sup>–, sería contraproducente intentar convencer con ella a los conciudadanos, porque una cosa es el discurso científico y otra muy distinta el discurso retórico.

La Retórica reclama sólo y exactamente como propia, dentro del campo de las actividades humanas, el área de actuación que se encuentra situada exacta y justamente en torno a la intersección misma de la Dialéctica con la Política, es decir, en un ámbito en el que ambas artes prácticas tienen pleno derecho a interactuar y es siempre conveniente que lo hagan.

El arma de la Retórica, en efecto, no es la demostración, sino el «entimema» (o silogismo retórico que arranca de premisas no necesarias) y el «paradigma» (o ejemplo edificante y autorizador de determinadas opciones en determinados casos o circunstancias), o, en suma, la argumentación probable o plausible que nos conduce a aceptar conclusiones que por lo general se cumplen pero a veces no porque también pudieran ser deseables y defendibles otras distintas de las alcanzadas, o sea, porque también pudieran ser precisamente acertadas las alternativas a las obtenidas, aunque erróneamente fueron rechazadas a la hora de realizar equivocadamente la argumentación retórica.

Los problemas a tratar por la Retórica no son los ya provistos de indiscutibles y necesarias soluciones que por todo el mundo son admitidas, sino aquellos que admiten distintas o contradictorias respuestas, esos problemas precisamente que, por suerte o por desgracia, son los más frecuentes en nuestra vida ético-política de seres humanos político-sociales volcados en nuestra cotidiana actuación como ciudadanos<sup>99</sup>.

Pues, si nos paramos a pensar, ¿quién es tan tonto como para ponerse a deliberar sobre las «proposiciones necesarias»<sup>100</sup> del tipo de «el todo es mayor que cada una de sus partes» o sobre aquellas de las que nadie duda ni en torno a las cuales nadie discrepa de nadie?

Nadie es tan insensato, tampoco, como para deliberar sobre lo que es imposible que haya sido o vaya a ser o sea de un modo diferente de como es, pues en tales casos ya no se obtiene ningún provecho deliberando<sup>101</sup>.

No es lógico, pues, que exista deliberación humana, construida con «lenguaje racional» o *lógos*, sobre lo que necesariamente es o será o resulta imposible que exista o llegue a existir o acontecer<sup>102</sup>. Sería perder el tiempo argumentar sobre tan insensatos extremos.

Sobre nada de eso cabe la deliberación en Retórica, sino sobre asuntos –fundamentalmente político-sociales– de aquí y de ahora que pueden suceder o no.

Sobre eso es sobre lo que tiene que deliberar el orador de un discurso deliberativo, el orador que practica la «Oratoria deliberativa», la Oratoria de las asambleas políticas, la Oratoria «demegórica», «dirigida al pueblo» o deliberativa, que, es, a juicio del Estagirita, la más noble y más propia y peculiar del ciudadano, o sea la más político-social, de entre las especies de la Oratoria y por tanto también la más digna y cívica del arte de la Retórica<sup>103</sup>.

Tanto es ello así, tan esencialmente político-social es la Retórica (y, por tanto, el lenguaje retórico), y a la vez tan dialéctica –en el sentido de no implicada ni afectada más que por lo verosímil y no por la verdad– es la Retórica (y, por tanto, el lenguaje retórico), que

<sup>98</sup> Aristóteles, *Retórica* 1354a24.

<sup>99</sup> Aristóteles, *Retórica* 1357a24.

<sup>100</sup> Aristóteles, *Retórica* 1357a24.

<sup>101</sup> Aristóteles, *Retórica* 1357a5.

<sup>102</sup> Aristóteles, *Retórica* 1359a30.

<sup>103</sup> Aristóteles, *Retórica* 1354b23.

con cierta frecuencia –nos advierte Aristóteles– la Retórica se nos aparece disfrazada de Política y por esto mismo contemplamos travestidos o encubiertos con idéntico disfraz de políticos a ciertos aventureros (piénsese en los sofistas exitosos en política) que salen a la palestra a debatir en público sobre cuestiones políticas sin estar pertrechados de preparación alguna y no guiados o movidos más que por su propia ignorancia, falta de educación y jactancia, así como por otros inconfesables motivos humanos<sup>104</sup>.

## 6. La Retórica como arte del discurso persuasivo, verosímil y político-social

El autor de la *Retórica* afirma que los problemas de los que se ocupa la disciplina cuyos principios y fundamentos él mismo establece son aquellos sobre los que la mayor parte de las veces los hombres, en su calidad de animales político-sociales, discurren y meditan, o sea, sobre los que, como ciudadanos, deliberan (*bouleúontai*) y reflexionan (*skopoûsi*) con vistas a la posterior actuación política (*práttousi*)<sup>105</sup>.

La Oratoria deliberativa es la de los discursos políticos pronunciados en las asambleas que preceden una resolución lograda por el voto de los ciudadanos presentes que los han escuchado y los han juzgado y sopesado.

Los discursos de la Oratoria deliberativa son, pues, discursos políticos que tratan de lo verosímil futuro<sup>106</sup>.

La Oratoria judicial es la que abarca los discursos pronunciados ante los tribunales de justicia para mover a los jueces –que en la Atenas de los siglos V y IV a. J. C., los siglos del nacimiento y el gran desarrollo de la Retórica y la democracia respectivamente, eran simples ciudadanos designados por sorteo para ejercer la función judicial– a pronunciar un veredicto absolutorio o condenatorio.

Los discursos de la Oratoria judicial son, pues, discursos políticos que tratan de lo verosímil pasado<sup>107</sup>.

Y la Oratoria epidíctica, demostrativa o de aparato –la más difícil de definir por estar ligada a un primitivo ritual político-social– es la de los discursos pronunciados por un ciudadano a sus conciudadanos para que se complazcan o se recreen, como espectadores, en su discurso que, como decimos, tiene mucho de político y ritual porque genera cohesión político-social al tiempo que enhechiza a los ciudadanos oyentes, que a la vez comprueban, examinan y valoran como jueces la habilidad del orador.

Los discursos de la Oratoria epidíctica son, pues, discursos políticos que tratan de lo verosímil como cualidad estética del presente<sup>108</sup>.

De los discursos retóricos (y del lenguaje con que se componen) no cabe, por tanto, sino decir que son político-sociales todos ellos, que no se conciben pronunciados en el vacío, que tienen la finalidad de persuadir a los oyentes (que son simples ciudadanos), que esta persua-

<sup>104</sup> Aristóteles, *Retórica* 1356a27.

<sup>105</sup> Aristóteles, *Retórica* 1357a24.

<sup>106</sup> Aristóteles, *Retórica* 1358b2.

<sup>107</sup> Aristóteles, *Retórica* 1358b2.

<sup>108</sup> Aristóteles, *Retórica* 1358b5.

sión no pueden ni deben llevarla a cabo más que con argumentos poco pretenciosos de veracidad y con estrategias persuasivas psicológicas, éticas y estéticas, y que están en el mismo origen del que brotaron la creación poética y la literaria, objetos, respectivamente de la Poética y de la Teoría de la Literatura<sup>109</sup>.

Así pues, según Aristóteles, queda claro, en primer lugar, que el discurso retórico, sin que importe nada de qué especie de Oratoria sea, es propio del ámbito de lo político-social, y, en segundo término, que el límite del discurso o la argumentación retórica es lo verosímil.

Ambas conclusiones son interdependientes, solidarias e inseparables pero a la vez complementarias como la cara y la cruz de una misma moneda.

La Retórica no tiene más remedio que enseñar la confección artísticamente esmerada del discurso, necesariamente «retórico», de los seres humanos, que es y será siempre un discurso político-social que no tiene sentido pronunciado por el orador en solitario y sin propósito.

El discurso del hombre, confeccionado a base de lenguaje retórico, sólo tiene razón de ser si es pronunciado en el seno de una comunidad ciudadana y con el bien definido propósito de influir sobre todos o parte de sus miembros, que son seres humanos, y que, precisamente por eso (por las connaturales limitaciones o la imposibilidad total del hombre y del lenguaje para alcanzar la verdad) no puede pretender llegar más allá de los límites de la verosimilitud y la probabilidad.

En el «juego del lenguaje», a diferencia de lo que ocurre en el juego del billar, no cabe la carambola, la carambola de la verdad, ni por casualidad, ni de carambola.

## 7. El discurso retórico como discurso verosímil y político-social

Según el sabio filósofo de Estagiros, luego Estagira, hay demostraciones en la ciencia, las cuales –contrariamente al discurso retórico– no necesitan para nada la «atención al oyente» (*pròs akroatén*) –o sea, ser dirigidas primordialmente a influir, con la mayor desvergüenza y descaro, en el oyente y doblegar su voluntad –tal y como la requiere el persuasivo discurso retórico<sup>110</sup>; hay asimismo falacias en sofística<sup>111</sup>; hay discursos deleitosos y relativamente libres en poesía aunque sí provistos de un mínimo grado exigible de verosimilitud<sup>112</sup>; y, por último, hay discursos verosímiles en Retórica que pueden ser verdaderos o solamente «parecer» verdaderos («demostrar o *parecer demostrar* con el discurso»)<sup>113</sup> y que necesitan perentoriamente de la «atención al oyente» (*pròs akroatén*)<sup>114</sup>, a quien el orador dirige las estrategias persuasivas del *êthos*, el *páthos* y la *léxis*, estrategias persuasivas de índole psicológica y estética que no tendrían razón de ser si el lenguaje se bastara por sí solo para persuadir reproduciendo la realidad, o sea, transmitiendo la verdad, o si no tuviera realmente vocación político-social, si no fuera «retórico» por naturaleza.

<sup>109</sup> A. Rivas Hernández, *De la Poética a la Teoría de la Literatura (Una Introducción)*, Salamanca, Ediciones Universidad, 2005.

<sup>110</sup> Aristóteles, *Retórica* 1404a8.

<sup>111</sup> Aristóteles, *Refutaciones sofísticas* 165a20. *Retórica* 1355b20. 1404b38.

<sup>112</sup> Aristóteles, *Poética* 1451a36.

<sup>113</sup> Aristóteles, *Retórica* 1356a4.

<sup>114</sup> Aristóteles, *Retórica* 1404a8.

Lo mejor de la Retórica de Aristóteles es la perfecta adaptación de las máximas y consejos, que en ella nos ofrece su autor, a las reales capacidades del lenguaje, que es retórico, o sea, político-social y simbólico, y por ello, afectado de congénita e incurable minusvalía, está discapacitado para reproducir la realidad.

Como el alcance de la Retórica no es más que lo verosímil, que no se confunde nunca con lo verdadero, por más que el Estagirita nos diga que «el ver lo verdadero y lo verosímil es propio de la misma capacidad»<sup>115</sup>, el área de ejercicio de este arte no es el área de la «ciencia, que, al igual que la verdad, domina el conocimiento de lo que le es propio»<sup>116</sup>, sino el área del entorno político-social inmediato, en el que se mueven los saberes de la Filosofía Práctica, a saber, la Economía, la Estrategia, la Ética y la madre de todas estas artes que «arquitectónicamente» las acoge y fundamenta, o sea, la Política.

Por eso, en Retórica nos es menester, si estamos dispuestos a suplir la nula capacidad del lenguaje para reproducir la verdad, del complemento de nuevas estrategias lingüísticas persuasivas, más psicológicas que lógicas, como la de aderezar el discurso de tal forma que parezca emitido por un orador digno de crédito, pues creemos más y más rápidamente a las personas honradas (estrategia del *êthos* o «carácter»)<sup>117</sup>; o como la de colocar a los oyentes en una determinada disposición emocional, pues nadie pronuncia los mismos veredictos, tras haber oído discursos persuasivos, si está triste o si está alegre, si odia o si ama (estrategia del *páthos* o de la emoción transmitida y contagiada)<sup>118</sup>.

También debemos afinar la forma estética del discurso, si queremos alcanzar la difícil meta de la persuasión de los oyentes que actúan como jueces, pues no hay que contentarse con saber lo que hay que decir, sino que es menester también saber cómo decirlo, porque ello, al igual que la escenificación y pronunciación del discurso<sup>119</sup>, contribuye mucho a dotarle de cierta entidad y calidad<sup>120</sup>.

Aristóteles fue el primer tratadista de Retórica que habló de la importancia de la escenificación y la pronunciación del discurso retórico, o sea, de la necesidad de procurar cierto moderado énfasis recitativo y teatral al discurso retórico, comparando estas dos facetas de la deseable realización del discurso con sus homólogas en la ejecución de la rapsodia y la tragedia<sup>121</sup>.

## 8. Los refuerzos político-sociales de la verosimilitud retórica

Sin embargo, en la primera página de su tratado de Retórica, el Estagirita, colmado de óptimas intenciones éticas, rechazaba toda estrategia retórica que, no centrándose en el discurso mismo, fuera dirigida descaradamente al juez (*pròs tòn dikastén*)<sup>122</sup> –y recordemos que

<sup>115</sup> Aristóteles, *Retórica* 1355a14.

<sup>116</sup> Aristóteles, *Retórica* 1364b10.

<sup>117</sup> Aristóteles, *Retórica* 1356a2.

<sup>118</sup> Aristóteles, *Retórica* 1356a14.

<sup>119</sup> Aristóteles, *Retórica* 1403b21.

<sup>120</sup> Aristóteles, *Retórica* 1403b15.

<sup>121</sup> Aristóteles, *Retórica* 1403b22.

<sup>122</sup> Aristóteles, *Retórica* 1354a18.

<sup>123</sup> Aristóteles, *Retórica* 1358b2.

<sup>124</sup> Aristóteles, *Retórica* 1358b2.

según el mismo Aristóteles, en Retórica todo oyente es juez<sup>123</sup> salvo el de la Oratoria epidíctica, que es al mismo tiempo juez y espectador<sup>124</sup>— con intención de seducirle o doblegar su voluntad, como el moverle a sospecha mediante insinuaciones maliciosas o prejuicios (*diabolé*), o a compasión o ira u otras pasiones semejantes, o sea, el *páthos*.

Todas estas estrategias persuasivas, de las que el filósofo, imbuido de inmejorables propósitos morales, en un principio, pensaba prescindir, luego, tras un análisis más meditado, no tuvo más remedio que acogerlas como pruebas o estrategias persuasivas y no accesorias, pues del *êthos* afirma directamente y a bocajarro, sin ambages, circunloquios o rodeos de ninguna especie, que es «la más autorizada estrategia de persuasión»<sup>125</sup>.

Y si las introdujo fue porque se percató de que con el argumento retórico basado en la lógica no bastaba, y, aunque él aduce como causa para contar con las mencionadas estrategias persuasivas suplementarias la incapacidad del oyente («aunque poseyéramos la ciencia más exacta, no sería fácil persuadirlos con ella»)<sup>126</sup> y su depravación o perversidad (*mokhthería*)<sup>127</sup>, bajo esas razones en realidad se oculta, sin duda, el convencimiento íntimo que el eminente filósofo albergaba acerca de la incapacidad del lenguaje para reproducir debidamente la realidad y de esta manera crear certezas mediante el solo raciocinio.

El lenguaje con el que se razona y argumenta en Retórica no alcanza más que verosimilitudes, plausibilidades, coincidencias con opiniones generalmente admitidas, plausibles y aceptables porque así parecen a todos los hombres o a la mayoría o a los más sabios de entre ellos<sup>128</sup>, enunciados que, sin embargo, no valen siempre sino la mayoría de las veces<sup>129</sup>, todo ello a diferencia de los principios que rigen y están vigentes en el mundo físico, donde, según Aristóteles, toda casualidad y toda indeterminación están absolutamente descartadas<sup>130</sup>.

En la Retórica aristotélica, pues, un arte que se ocupa de una parcela de la Filosofía Práctica dominada por la Política, no rige la verdad, sino lo verosímil.

Bien es verdad que, al referirnos a lo «verosímil» de la Retórica nos referimos a una verosimilitud de más alto grado o cercanía respecto de la verdad que otras verosimilitudes. Pues, por ejemplo, lo verosímil de la poesía que se estudia en la Poética es bien distinto de lo verosímil de la Retórica.

Lo verosímil que es objeto de la Poética puede definirse como lo que no es pero, no obstante, habría podido ser u ocurrir<sup>131</sup>.

Eso es la *fiction*, por decirlo con una palabra inglesa que define muy bien lo verosímil poético, una variedad de lo «verosímil estético»<sup>132</sup>, o sea, una ficción o invención literaria o poética desprovista de intención alguna de engañar a nadie ni de fingir ni simular nada en detrimento de la Moral.

<sup>125</sup> Aristóteles, *Retórica* 1356a13.

<sup>126</sup> Aristóteles, *Retórica* 1355a24.

<sup>127</sup> Aristóteles, *Retórica* 1404a8.

<sup>128</sup> Aristóteles, *Tópicos* 104a8.

<sup>129</sup> Aristóteles, *Analíticos Anteriores* 70a3. *Analíticos Posteriores* 96a11.

<sup>130</sup> Aristóteles, *Física* II, 4.

<sup>131</sup> Aristóteles, *Poética* 1456a23.

<sup>132</sup> J. M. Pozuelo Yvancos, «El acto de leer ficciones (El verosímil estético de “Continuidad de los Parques”», en I. Pepe Sarno (ed.), *Dialogo. Studi in onore di Lore Terracini*, Roma, Bulzoni, 511-32.

<sup>133</sup> Aristóteles, *Retórica* 1357a24. 1357a4. 1357a34.

En cambio, lo verosímil que es objeto de la Retórica es lo que es o ha ocurrido, pero, sin embargo, habría podido ser u ocurrir también de otra manera<sup>133</sup>.

Los objetivos que se fija la Retórica como meta de sus discursos argumentativos y persuasivos son hijos de la contingencia frente a los hijos de la necesidad derivados de la argumentación filosófica y científica.

Por eso el discurso retórico necesita de apoyos político-sociales, como la buena imagen político-social del hablante obtenida por medio del lenguaje (*êthos*), y la suscitación de emociones psicológicas y estéticas entre los oyentes a través de la palabra (*páthos* y *léxis* respectivamente).

Como el lenguaje (en principio, el lenguaje retórico) no alcanza más nivel que el de la verosimilitud, no hay más remedio que apoyarlo, si queremos que resulte persuasivo y por tanto eficaz, con refuerzos de los que él mismo dispone en cuanto entidad político-social.

Así, el sabio Estagirita, que había comenzado su libro sobre Retórica deseando fervientemente limitar las estrategias persuasivas retóricas del lenguaje (el lenguaje está bien dotado de estrategias persuasivas de índole psicológica y estética) únicamente a las racionales, o sea, a las argumentaciones, criticando de paso duramente a los tratadistas que le habían precedido en el estudio del discurso persuasivo por limitarse a considerar las estrategias persuasivas psicológicas dirigidas a seducir al juez y doblegar su voluntad<sup>134</sup>, no tardó en darse cuenta de que también él debía admitirlas como refuerzo de la argumentación, que por sí misma carecía de la suficiente fuerza para triunfar en el área político-social en la que se mueven los seres humanos verdaderos, de carne y hueso<sup>135</sup>.

De este modo, en el libro III de la *Retórica*, Aristóteles nos advierte que, refiriéndose toda la actividad de la Retórica a la opinión, lo justo sería competir con los hechos mismos, y considerar superfluo todo lo demás que quedara fuera de la demostración<sup>136</sup>, pues se puede hacer mal uso de la Retórica, como ocurre en los debates políticos debido a los vicios de las formas de gobierno y en especial a la demagogia. (Es bien sabido que, según Aristóteles, con la demagogia y los vehementes, apasionados y en exceso escenificados discursos del demagogo Cleón, que ejercía como tal a finales del siglo V a. J. C., había comenzado la decadencia de Atenas)<sup>137</sup>.

Pero –continúa argumentando–, como las cosas no son como uno quiere que sean sino como en realidad son, no hay más remedio que amoldar las filosofías, las ciencias y las artes a las realidades.

(Tiene razón, si bien nosotros añadimos a esta su enjundiosa reflexión que cuando un filósofo intenta amoldar una filosofía a los tozudos hechos reales, por más que aspire a ajustarse a la presunta realidad objetiva, siempre queden grabadas a fuego en la propia empresa indelebles huellas de la formación filosófica de quien intenta amoldarse a ella, y que en el caso de Aristóteles, un filósofo platónico-empírico, aconteció exactamente esto mismo).

En efecto, por un lado, el Estagirita, pensando filosóficamente, expone, en su magna obra sobre la elocuencia, la doctrina de que de un arte como la Retórica se debería hacer siempre buen uso, pues «no se debe persuadir de lo malo»<sup>138</sup>, por lo que a la Retórica se la debe-

<sup>134</sup> Aristóteles, *Retórica* 1354a14.

<sup>135</sup> Aristóteles, *Retórica* 1356a1.

<sup>136</sup> Aristóteles, *Retórica* 1404a1.

<sup>137</sup> Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 28, 3.

<sup>138</sup> Aristóteles, *Retórica* 1355a31.

ría subordinar a la Ética –obrando así al platónico modo– por respeto a la verdad y al conocimiento verdadero.

No obstante, en una reconsideración del asunto, Aristóteles, que, al escribir la *Retórica*, era platónico y empírico a la vez<sup>139</sup>, que estaba imbuido de ese platonismo empírico que confiere a la *Retórica* en particular y a toda su obra en general un aire de alta filosofía especulativa y teórica pero a la vez realista, moderna e innovadora<sup>140</sup>, y era por ello buen conocedor, como es bien sabido, del hecho de que de todos los bienes salvo la virtud se puede hacer mal uso<sup>141</sup>, decide, desconfiando del oyente, que por su depravación (*mokhthería*)<sup>142</sup>, podría llegar a desvirtuar y torcer los justos y morales argumentos, contar, para mayor seguridad en los debates, con todas las estrategias persuasivas político-sociales que brindaba por su naturaleza el discurso retórico.

Por consiguiente, el carácter mismo de la Retórica, en cuanto disciplina de una actividad que trata de opiniones o apariencias de saber, y el bajo nivel de formación de la mayoría de los oyentes (éstos no son, en modo alguno, excelentes filósofos ni tan siquiera filósofos a secas, sino más bien torpes y depravados, por lo que en su gran mayoría son incapaces de seguir el hilo de una argumentación larga)<sup>143</sup>, su deficiencia moral o depravación, su degeneración de gusto y juicio, le obligan al eximio filósofo a respetar y recomendar el uso de más de un aspecto de la práctica retórica que es la ejecución del discurso y a exhortar al orador en ciernes a no limitarse nunca a la argumentación como única y exclusiva estrategia retórica<sup>144</sup>:

«Pero refiriéndose toda la actividad de la retórica a la opinión, habrá que atender a este asunto, no como si estuviera bien, sino como cosa necesaria, dado que lo justo es no buscar con el discurso nada más que evitar afligir o regocijar a los oyentes; pues lo justo es competir con los hechos mismos, de manera que todo lo demás que queda fuera de la demostración es superfluo; pero, sin embargo, ese asunto tiene gran poder, tal como queda dicho, por causa de la depravación de los oyentes».

Con todos los bienes humanos (la fuerza, la salud, la riqueza, el talento estratégico, etc.), y muy en especial los más útiles –nos explica el Estagirita<sup>145</sup>–, excepción hecha de la virtud, se pueden causar grandes perjuicios, cometer tremendas injusticias, pero también puede el usuario de ellos llegar a ser de gran provecho para sus conciudadanos si los emplea con justicia y sin desear dañar nunca a nadie.

<sup>139</sup> P. Moraux, “Die Entwicklung des Aristoteles”, en P. Moraux (ed.), *Aristoteles in der neueren Forschung*, Darmstadt 1968, 67-94.

<sup>140</sup> A. López Eire, “Innovación y modernidad de la Retórica aristotélica”, en J. Ribeiro Ferreira (coord.), *Congresso–A Retórica Greco-Latina e a sua Perenidade* (Coimbra, 11-14 de Março, 1997), I-II, Porto 2000, I, 57-134.

<sup>141</sup> Aristóteles, *Retórica* 1355b4.

<sup>142</sup> Aristóteles, *Retórica* 1404a8.

<sup>143</sup> Aristóteles, *Retórica* 1355a24 «y además, en relación con algunas gentes, ni aunque poseyéramos la ciencia más exacta, sería fácil a partir de ella persuadirlos haciendo uso de la palabra, pues el discurso científico es cosa de enseñanza y eso en este nuestro propósito es imposible; antes bien, en nuestro caso es de necesidad que las argumentaciones persuasivas y los discursos se realicen a través de nociones comunes».

<sup>144</sup> Aristóteles, *Retórica* 1404a1.

<sup>145</sup> Aristóteles, *Retórica* 1355b2.

<sup>146</sup> Aristóteles, *Retórica* 1355b3.

Pues bien, como asimismo empleando la «fuerza del lenguaje», la «fuerza de los discursos» (*dúnamis tón lógon*)<sup>146</sup> se podrían cometer grandes desmanes, pues el lenguaje es político-social (depende, en el fondo, de la decisión de «oyentes-jueces» –pues el «oyente» es siempre «juez» del discurso retórico según Aristóteles–<sup>147</sup>, aunque no siempre actúan con justicia) y por desgracia no puede llegar, en principio, siempre al nivel de la verdad a título de conclusión, sino tan sólo al nivel de «lo que puede ser también de otra manera»<sup>148</sup>, no hay más remedio que emplear todas las estrategias persuasivas, o sea, retóricas, de este tan poderoso instrumento que es el lenguaje para hacer triunfar en todo momento la causa verdadera, justa y ética y por ello políticamente mejor («tienen más fuerza la verdad y la justicia que sus contrarios»)<sup>149</sup>.

El empleo de estrategias persuasivas no racionales o lógicas, como el *êthos* y el *páthos* o la *léxis*, y hasta el empleo, dentro de aquellas, de argumentaciones paralogísticas o paralogismos, siempre que sean admitidos por la mayoría de los conciudadanos, se justifican así.

Sería sumamente lastimoso –argumenta el fundador del Liceo– poder defenderse con el cuerpo de las injustas agresiones de los malvados y, en cambio, no saber hacerlo con el lenguaje, con el lenguaje-razón (*lógos*) o lenguaje racional del hombre, cuando el empleo del lenguaje es una actividad más específica del hombre que el uso de la fuerza del cuerpo, que es también propia de los animales, desprovistos de razón y lenguaje, o sea, de lenguaje-razón (*lógos*).

En el tratado titulado *La Política* desarrolla su autor, el Estagirita, esta misma idea: el hombre se diferencia del animal en que es un animal político-social que usa lenguaje, lenguaje racional (*lógos*), mientras que los animales, que no emplean lenguaje, no llegan a ser político-sociales, sino, todo lo más, gregarios<sup>150</sup>.

Merece, pues, la pena emplear todas las estrategias persuasivas del lenguaje y no sólo la consistente en la argumentación racional, añadiendo a ésta, que sigue siendo capital, central e indispensable, las estrategias persuasivas de naturaleza psicológica y estética (*êthos*, *páthos* y *léxis*), que son también capacidades del discurso, y lo son tanto como lo es el raciocinio<sup>151</sup>.

De este modo, en el libro III de la *Retórica* aristotélica, su autor, en sendos pasajes, nos recomienda, como si fuera un practicón del arte retórica, en el primero, que no hagamos entimemas a la hora de suscitar las pasiones o mover los sentimientos de los oyentes («y cuando suscites emociones, no emplees entimemas en tu discurso»)<sup>152</sup>, porque evidentemente un raciocinio y una apelación al sentimiento hechos al mismo tiempo podrían fácilmente chocar entre sí y neutralizarse; y en el segundo, que si en determinado momento nuestra intención no resulta creíble a través del discurso, añadamos la causa, y si no hay causa en que apoyarnos, digamos que es que nosotros somos así por naturaleza («y si parece increíble, entonces hay que añadir la explicación de la razón...y si no tienes la razón que lo explique,

<sup>147</sup> Aristóteles, *Retórica* 1358b2.

<sup>148</sup> Aristóteles, *Retórica* 1357a24.

<sup>149</sup> Aristóteles, *Retórica* 1355a21.

<sup>150</sup> Aristóteles, *Política* 1253a1; 1235a9-18; 1332b5.

<sup>151</sup> Aristóteles, *Retórica* 1377b23; 1403b6; *Poética* 1406b.

<sup>152</sup> Aristóteles, *Retórica* 1418a12.

<sup>153</sup> Aristóteles, *Retórica* 1417a28.



debes decir al menos que no ignoras estar diciendo cosas increíbles, pero que por naturaleza tú eres así»<sup>153</sup>.

He aquí cómo el excelente filósofo que era el Estagirita, que practicó desde los comienzos de su filosofar un método y un pensamiento calificable de platónico-empírico, o sea, platónico y empírico a la vez (pues no fue, como sugería W. Jaeger<sup>154</sup>, primeramente platónico y luego empírico), defendiendo, muy platónicamente, contra viento y marea y a todo trance la siempre exigible y requerida moralidad o ética del discurso retórico, nos aconseja, no obstante, temeroso de la deficiente conducta moral del «oyente-juez»<sup>155</sup>, que, aun reconociendo que las pruebas obtenidas por la argumentación, los «entimemas» o silogismos retóricos son «el cuerpo de la persuasión»<sup>156</sup>, no nos contentemos con emplear tan sólo esta estrategia racional del lenguaje, sino que las empleemos todas («de las estrategias persuasivas que procura el lenguaje tres son las especies»<sup>157</sup>).

## 9. La inhabilitación de la Retórica

La Retórica, en efecto, necesita defenderse con estrategias persuasivas de naturaleza psicológica y estética porque se contenta con lo verosímil, lo justo y lo útil, mientras que la Filosofía busca afanosamente la Verdad, la Justicia y el Bien absolutos.

Mientras que la Filosofía busca en el «lugar celeste» o *tópos ouránios* sus verdades, la Retórica se contenta con las verosimilitudes, que vienen a ser las verdades político-sociales o verdades propias del sublunar mundo real de las humanas comunidades político-sociales.

Lo que el ilustre filósofo Platón no perdonaba de ningún modo a los sofistas ni a los rétores o expertos en Retórica ni a los poetas, a todos los cuales los metía en el mismo saco, era que intentasen hacer parecer verdaderos, o sea, volver verosímiles unos discursos, en su opinión, carentes de verdad.

Estaba convencido de que él personalmente, en cuanto filósofo heredero de los «hombres divinos» (*theoi ándres*), maravillosos personajes como el inspirado poeta Simónides<sup>158</sup>, podía someter la Verdad al lenguaje ora mediante argumentaciones dialécticas, ora recurriendo análogicamente a bellísimos e inolvidables mitos.

Pero los sofistas, los rétores preplatónicos y los contemporáneos del «Divino Filósofo», así como su brillante discípulo el Estagirita, no dudaban de que el objetivo del discurso retórico era sencillamente el de resultar verosímil y nada más que verosímil.

La máxima aspiración de la Retórica no es, efectivamente, en suma, la Verdad, sino, sencillamente, la verosimilitud, no lo verdadero, sino lo verosímil, lo probable, y esta meta se la fija no en el restringido y minoritario ámbito de la ciencia, sino en el más amplio y general entorno de la vida ciudadana que vive el hombre como animal político-social que es.

Nunca la Retórica bien usada –no la adulterada y mal entendida Retórica cargada de connotaciones negativas– albergó más altas y ambiciosas pretensiones.

<sup>154</sup> W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlín 1923. *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, trad. esp., México, FCE, 1946. Tercera reimpresión, Madrid 1993.

<sup>155</sup> Aristóteles, *Retórica* 1358b2.

<sup>156</sup> Aristóteles, *Retórica* 1354a15.

<sup>157</sup> Aristóteles, *Retórica* 1356a1.

<sup>158</sup> Platón, *República* 331e.

Sin embargo, es bien sabido que Descartes, en su *Discours de la Méthode*, en el siglo en el que realmente arranca con ímpetu la ciencia europea, nos enseña a tener casi siempre por falso todo aquello que no sea más que verosímil (*presque pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable*), pues únicamente considera demostraciones racionales aquellas que, partiendo de ideas claras y distintas, son arrastradas inequívocamente a la aceptación por causa de esos axiomas o primeros principios («Toda cosa es igual a sí misma», «A o es A o es no-A», «Dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí») cuya axiomática «evidencia» convierte inmediatamente en teoremas las demostraciones que a ellos se ajustan.

Los axiomas son juicios tan evidentes y nítidamente verdaderos que no requieren demostración en absoluto.

Si una demostración se basa fielmente en esos axiomas, la conclusión que de ella se extraiga –piensa Descartes– no puede ser sino una verdad clara, nítida y distinta, es decir, provista de rasgos tan inequívocos que su veracidad se percibirá en ella de inmediato y con suma facilidad merced a su total transparencia.

De esta manera, el planteamiento cartesiano deja muy escasa o, mejor dicho, nula cancha al empleo de la Retórica, y por ende a la argumentación, el debate, la polémica y la controversia, todas ellas hechuras suyas y basadas por tanto en lo verosímil.

Lo dice así el propio Descartes<sup>159</sup>:

*Toutes les fois que deux hommes portent sur la même chose un jugement contraire, il est certain que l'un des deux se trompe. Il y a plus, aucun d'eux en possède la vérité; car s'il en avait une vue claire et nette, il pourrait l'exposer à son adversaire de telle sorte qu'elle finirait par forcer sa conviction.*

O lo que es lo mismo pero dicho de otra manera:

*Considérant combien il peut y avoir de diverses opinions, touchant une même matière, qui soient soutenues par des gens doctes, sans qu'il y en puisse avoir jamais plus d'une seule qui soit vraie, je réputais presque pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable.*

En la ruta hacia la verdad –nos sugiere Descartes– no hay más apoyo o báculo que nos auxilie metodológicamente a lo largo del camino que la «evidencia», pues la mera y pobre «verosimilitud», objetivo inequívoco de la Retórica– es absolutamente indigna de confianza, por lo que hay que considerar falso todo lo que nos parezca verosímil.

La demostración, pues, de la verdad no puede basarse más que en la «evidencia», pues lo «verosímil» (*vraisemblable*) es para el filósofo francés, sencilla y simplemente, falso. No merece la pena, por tanto, según él, preocuparse por lo que no es más que verosímil o probable.

Por consiguiente, el Arte de la Retórica, cuyos fundamentos, principios y estrategias persuasivas estudió tan perfectamente Aristóteles –con tanta moderación, exactitud, precisión y realismo–, no sería en realidad, según Descartes, ni tan siquiera un arte, sino tan sólo un «don del espíritu» (*un don de l'esprit*) totalmente inútil, pues si resulta que los seres humanos o sujetos hablantes son capaces de enunciar ideas claras y distintas aunque sea utilizando

<sup>159</sup> R. Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, en *Oeuvres*, t. XI, 205-6.

como lengua el bajo-bretón y aunque ellos personalmente nunca hayan estudiado Retórica (*encore qu'ils ne parlissent que bas-breton et qu'ils n'eussent jamais appris la rhétorique*), el arte de la elocuencia o Retórica vendría a ser de una inutilidad pasmosa.

Es más, ni siquiera el paralelismo que el Estagirita establece entre la Retórica y la Dialéctica es capaz de dignificar a aquella como arte o disciplina apreciable, pues la Dialéctica –arguye Descartes– respeta la opinión ajena, se fía de lo «verosímil», sin tener en cuenta ni tomar en consideración esos principios metodológicos fundamentales del Cartesianismo que son el de la «tabla rasa» (*table rase*) y el de la permanente y muy precavida «duda metódica» (*doute méthodique*), que constituyen, según el filósofo francés, el único camino que conduce certera y derechamente a la «evidencia» a través de las ideas claras y distintas.

## 10. La inviabilidad del lenguaje para la demostración científica

La limitación o reducción de la demostración a la mera «evidencia», que tanto gustaba a Pascal<sup>160</sup> –el inventor del aforismo de *la vraie éloquence est la manque de l'éloquence*–, pues Port-Royal destruía por entero la operación retórica, atacando tanto la dinámica de la invención o ideación del argumento como la de la elocución o exposición estilística del mismo por medio del lenguaje en el discurso –esas dos operaciones básicas de la Retórica que son la *inventio* y la *elocutio*–, no satisfacía, sin embargo, a una mente preclara como la de G. W. Leibnitz (1646-1716)<sup>161</sup>, que en tantos puntos se acercó incluso más que su contemporáneo Sir Isaac Newton (1642-1727) a la modernidad y a las ideas hoy día vigentes.

¿Para qué sirve –se preguntaba este ilustre filósofo– demostrar todos los axiomas derivados de los más primarios sin discernir claramente las opiniones que los hombres mantienen sobre ellos y sin preocuparse en absoluto sobre si les dan o no su aquiescencia o su consentimiento?

Lo ideal, en cambio –pensaba inocente y cándidamente–, sería descubrir o inventar unas Matemáticas Generalizadas, que él llamaba *Characteristica Universalis*, un proyecto que acarició a lo largo de toda su vida, mediante las cuales transformar el pensamiento, el raciocinio, la argumentación, el discurso, en mero cálculo, en puro y formalizado discurso matemático, de manera que se resolviesen del mismo modo, por mero y muy controlable cálculo, tanto las cuestiones de Metafísica o de Moral como las de Geometría o Análisis Matemático. ¡Excelente y atractiva empresa! ¡No fuera malo desarrollarla, llevarla a cabo y, a la postre, aplicarla con éxito!

Con este intento, trataba de salvar la inseguridad e inviabilidad del lenguaje común actuando como pensamiento para generar argumentos, demostraciones y conocimientos científicos.

Como en muchas otras ocasiones, este insigne sabio, eminente matemático, inventor del cálculo infinitesimal y fundador o pionero decisivo de la Lógica Formal, se adelantó a su tiempo, al menos en sus muy modernas y ambiciosas intenciones.

<sup>160</sup> B. Pascal, “Règles pour la démonstration”, «De l’art de persuader», en *L’Oeuvre*, «Bibliothèque de la Pléiade», Gallimard, París 1950, 380.

<sup>161</sup> G. W. Leibnitz, *Nouveaux essais sur l’entendement*, trad. fr., París, Gerhardt, vol. 5, 67.

Pues, en efecto, sólo hoy día, tres siglos después del optimista empeño de Leibnitz, sabemos definitivamente que, utilizando el lenguaje común para pensar –y pensamos con lenguaje–, hay que desconfiar, por desgracia, incluso de lo que se nos presenta como «evidencia», porque en la imagen «verdadera» (presuntamente «verdadera», tal y como deberíamos decir) de la realidad estamos también fotografiados nosotros mismos, sus presuntamente sabios escrutadores.

Vemos el mundo como en un espejo en el que aparecemos reflejados o retratados también nosotros mismos, sus curiosos y fisgones escrutadores.

Hoy parece ya por fin claro, tanto en Física como en Teoría de la Ciencia, algo que la Retórica ha venido afirmando desde antiguo respecto del hecho retórico<sup>162</sup>, a saber: que en el sistema comunicativo el sujeto (el orador) y el objeto (el discurso) no son elementos autónomos sino inseparables y que están en interacción recíproca dentro de un sistema<sup>163</sup> y que, como ha explicado muy claramente Varela<sup>164</sup>, vemos el mundo no tal cual de verdad es en una fotografía objetivable y clarísima además de fidedigna por coincidir presuntamente con la realidad, sino como en un espejo que no nos dice ni cómo el mundo es ni cómo no es, pero que sí posibilita y hace practicable la experiencia de interpretarlo y participar en él con una condición ineludible que nos viene lógicamente impuesta por la situación misma del encuentro, a saber: la de hacerlo siempre unidos el sujeto y el objeto.

En la imagen del espejo está la interpretación del mundo inseparablemente unida a nuestra participación en él<sup>165</sup>.

La objetividad indiscutible de los hechos experimentados y la verdad inamovible de los axiomas son ya dogmas del pasado. Olvidémoslos.

Por eso precisamente sabemos también que las «verdades claras y distintas» arrastradas por el peso insostenible (el *onus probandi*) de los axiomas que las hace aparecer evidentes de todo punto son unas mercancías que escasean más de lo que a primera vista pudiera parecer, ya que, como reza el «Teorema de Gödel», el «teorema de incomplitud»<sup>166</sup> –ese espléndido teorema que acabó con el optimismo de D. Hilbert (1862-1943) y puso coto definitivo al presuntamente infinito poder deductivo de la Lógica del mismo modo que el «principio de indeterminación» de Heisenberg se lo impuso a la Mecánica Cuántica–, en todo conjunto axiomático, hay por lo menos una proposición que es indemostrable.

<sup>162</sup> T. Albadalejo Mayordomo, *Retórica*, Madrid 1989, 43 “El hecho retórico está formado por el orador o productor, el destinatario o receptor, el texto retórico, el referente de éste y el contexto en el que tiene lugar”. 48 “Un elemento claramente activo del hecho retórico es el orador o constructor del discurso”. *Retórica*, trad. it., Pesaro 1991, 43 “Il fatto retorico è il fenomeno comunicativo in cui l’oratore costruisce un testo di tipo oratorio e lo presenta al destinatario con il fine di influenzarlo persuadendolo di qualcosa”.

<sup>163</sup> Cf. L. von Bartalanffy, *General Systems Theory. Essays on its Foundation and Development*, Nueva York 1968.

<sup>164</sup> F. Varela, “Il circolo creativo: abbozzo di una storia naturale della circolarità”, P. Watzlawick (ed.), *La realtà inventata*, trad. it., Milán, 1988, 259-72; cf. 270.

<sup>165</sup> Cf. S. Arduini, “Retorica come teoria generale del discorso”, *QUCC* 1992, 93-111; cf. 105-6.

<sup>166</sup> K. Gödel, “Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme, I”, *Monatshefte für Mathematik und Physik* 38 (1931), 173-198. M. Davis (ed.), *The Undecidable*, Nueva York, Raven Press, 1965.

<sup>167</sup> L. Carroll, “What the Tortoise said to Achilles”, *Mind* (NS), vol. IV (1895), 278-280.

Como la tortuga le dijo a Aquiles<sup>167</sup>, si de A se deduce B, es necesario añadir la premisa C, que afirma que de A se sigue B, y aún hace falta añadir la premisa D, que afirma que de A y C se deduce B, y, procediendo de esta guisa, la progresión hasta el infinito sería inevitable.

La única manera de parar ese loco, irrealizable e inútil viaje al inabarcable infinito consiste en decidir aceptar unos ciertos principios como reglas correctas de inferencia, pero -¡atención!- esas reglas no serían ni tendrían que ser ni verdaderas ni falsas, sino, simplemente, aceptables o no aceptables.

Ello es así porque en un proceso deductivo «la corrección de la inferencia tiene que mostrarse clara en el lugar y el terreno convenidos, y la expresión de la «ley lógica fundamental» es, por tanto, *la secuencia misma de las frases» (die Richtigkeit des Übergangs muss an Ort und Stelle einleuchten; und der Ausdruck des “logischen Grundgesetzes” is dann die Folge der Sätze selbst)*<sup>168</sup>.

Así pues, por decirlo con palabras de Ludolfo Paramio, «no hay ningún sistema de racionalidad completa que no tenga algún fundamento exterior irracional o arracional»<sup>169</sup>.

De manera que la «evidencia» innegable e irrefutable, objetiva, verdadera, no es ya tan fácil de fijar ni de señalar como tal.

«En los nidos de antaño no hay pájaros hogaño».

Sin embargo, la mentada «evidencia» cartesiana era la piedra de toque principal de la filosofía empirista de los pensadores anglosajones, de entre los cuales, por ejemplo, un filósofo de mente esclarecida como fue John Locke (1632-1704), consideraba que la Retórica era esencialmente engañadora o, mejor dicho, puro engaño, por ser una técnica verbal que, en su opinión, alejaba el espíritu de lo único verdaderamente fiable, que era la experiencia, la «evidencia».

## 11. La inviabilidad del lenguaje para las operaciones lógicas

En los tiempos modernos el ámbito operativo de la antigua Retórica como ciencia de la argumentación y del debate a través de la palabra se ha reducido todavía más, se ha alejado incluso del ámbito de la Lógica –recordemos que Aristóteles la relacionaba con la Dialéctica<sup>170</sup>–, con lo que sólo cabe decir, a modo de resumen y corolario, que la materia argumentativa de la Retórica se ha empequeñecido extraordinariamente en los actuales tiempos, porque la Lógica, que ya no es exactamente la de Aristóteles, ha quedado limitada a la Lógica Formal, es decir, al estudio de los procedimientos de prueba empleados en la Ciencia Matemática.

El libro de Bertrand Russell y Albert North Whitehead titulado *Principia Mathematica*<sup>171</sup>, la obra de Lógica más relevante del pasado siglo, con su intento de demostrar que las Matemáticas puras pueden ser reducidas a la Lógica, contribuyó a separar aún más la Lógica de la

<sup>168</sup> L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Oxford, Basil Blackwell, 1967, 9.

<sup>169</sup> L. Paramio, “Una izquierda sobre las ruinas”, en A. Attili (ed.), *La política y la izquierda de fin de siglo*, México D. F., Cal y Arena, 1997, 198.

<sup>170</sup> Aristóteles, *Retórica* 1354a1;1356a25. Cicerón, *Orator* 114, acepta el carácter correlativo o el paralelismo de ambas disciplinas. La definición de la Dialéctica puede leerse en Aristóteles, *Tópicos* 100a8.

<sup>171</sup> B. Russell-A. N. Whitehead, *Principia Mathematica*, 3 vols., Londres, Cambridge University Press, 1910-13; reed: Cambridge, Cambridge University Press, 1927.

Retórica y, sembrando serias dudas sobre la validez de esta última y de su material básico —el lenguaje—, coadyuvó a reducir, en consecuencia, considerablemente su ámbito de acción.

Para nosotros esa tremenda limitación argumentativa de la Retórica está absolutamente injustificada, no porque no estemos de acuerdo en que el lenguaje no reproduce fielmente la realidad, sino porque estamos convencidos de que los seres humanos somos animales político-sociales y no nos interesa tanto demostrar principios científicos evidentes —otra vez tropezamos con la utópica «evidencia»—, sino provocar la «adhesión» de nuestros conciudadanos a cuestiones político-sociales verosímiles o plausibles en cuyo tratamiento no hay que olvidar o relegar a segundo plano ni la opinión ni el consentimiento del prójimo.

No estamos solos en el mundo los seres humanos y es posible que no estemos hechos para la reproducción cabal del mundo mediante el lenguaje ni para dominar las leyes de la Lógica que garanticen el discurso y la argumentación fiables, pero sí para vivir en cohesión político-social mediante el lenguaje persuasivo, enhechizador, conmovedor, y, por decirlo en una sola palabra, retórico.

El lenguaje no es una herramienta muy útil ni en ciencia ni en Lógica porque es retórico, es decir, porque es esencialmente político-social, y porque, lejos de reproducir debidamente la realidad, está colmado de defectos y *handicaps* o desventajas que le condenan para siempre a la incertidumbre de lo meramente verosímil, una debilidad de la que, paradójicamente, sin embargo, proceden su fantástica riqueza poética y su temible fuerza argumentativa.

## 12. La «retoricidad» y la «politicidad» del lenguaje

Somos animales político-sociales y por ello necesitamos para vivir social y políticamente, con mucha más perentoriedad que las presuntas «evidencias» acerca de la fisión del átomo, la «adhesión»<sup>172</sup> de nuestros conciudadanos a tesis más o menos plausibles que o se han demostrado o «han parecido ser demostradas» por medio de la palabra persuasiva. En caso contrario, el mal uso de la fisión del átomo puede acabar con todos nosotros, los humanos.

El lenguaje es hasta tal punto político-social, que en virtud de su indiscutible carácter dialógico<sup>173</sup> y por obra de su carácter compulsivamente comunicativo (*You cannot not communicate*)<sup>174</sup> e interactivo (*speaking is interacting*)<sup>175</sup>, que se activan en la realización de todo

<sup>172</sup> Ch. Perelman-L. Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la argumentación. La Nueva Retórica*, trad. esp., Madrid, 5ª ed., Gredos, 1989, 39.

<sup>173</sup> M. Bajtín, *Marxism and the Philosophy of Language*, trad. ingl., Nueva York, Seminar Press, 1973. Este libro se atribuye ahora a M. Bajtín, aunque mejor deberíamos hablar del «Círculo Bajtín», incluyendo en él a sus colaboradores Medvedev y Voloshinov. *Le Marxisme et la Philosophie du langage*, trad. fr., París, Éditions de Minuit, 1977 (1ª ed. Leningrado 1929). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, trad. esp., Madrid, Alianza Editorial, 1992. *Dostoevskij. Poética e stilistica*, trad. it., Turín, Einaudi, 1968. *Problems of Dostoyevsky's Poetics*, trad. ingl., University of Minnesota Press, 1984. *Problemas de la Poética de Dostoievski*, trad. esp., México D. F., FCE, 1986. Original ruso, 1965. *Rabelais and his World*, trad. ingl., Cambridge, Mass., MIT Press, 1968 (original ruso, 1965). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, trad. esp., Madrid, Alianza, 1987. *The Dialogic Imagination: Four Essays*, trad. ingl., Austin, University of Texas Press, 1981. Original ruso: *Voprosy Literaturny I: Estetiki*, 1975. *Esthétique de la critique verbale*, préface de T. Todorov, trad. fr., París, Gallimard, 1979. *Estética de la creación verbal*, trad. esp., México D. F., Siglo XXI, 1982. *Speech Genres & Other Late Essays*, eds. C. Emerson-M. Holquist, Austin, University of Texas Press, 1986. *Teoría y estética de la novela*, trad. esp., Madrid, Taurus, 1989.

<sup>174</sup> P. Watzlawick, en P. Watzlawick-J. Helmick-Bevin-D. Jackson (comps.), *Pragmatics of Human Communication*, Nueva York, Norton, 1967, 48-51

<sup>175</sup> J. J. Gumperz, *Discourse Strategies. Studies in Interactional Sociolinguistics*, I, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, 29.

«acto de habla», siempre que se habla existe necesariamente alguien que escucha sobre el que se pretende influir.

La estructura del lenguaje es dialógica y sus funciones primarias son la comunicación y la interacción incluso cuando nos hablamos a nosotros mismos.

Nadie habla por hablar, sino para persuadir a su interlocutor, para actuar sobre él, para influir en él, con máxima frecuencia, en provecho propio.

Si el lenguaje es comunicativo, dialógico e interactivo, es evidente que el lenguaje es político-social y que nuestra sociabilidad y politicidad de seres humanos la realizamos mediante el lenguaje y hasta depende de él.

El lenguaje sirve para persuadir, embelesar e influir en los demás, para «provocar la adhesión del auditorio»<sup>176</sup> o la aquiescencia del oyente, si bien, al mismo tiempo, en contrapartida, no sirve para reconstruir o reproducir fehaciente y definitivamente la realidad del mundo.

En estos dos rasgos, uno positivo y negativo el otro, consiste la «retoricidad» del lenguaje.

Es decir, necesitamos perentoriamente el lenguaje como animales político-sociales que somos los humanos, por lo que nos servimos de él para discutir y tratar de persuadir a los conciudadanos basándonos en esa su «retoricidad» o «carácter retórico», por la que persuadimos o convencemos al auditorio sin preocuparnos ni mucho ni poco por reproducir la realidad, sino sólo argumentando hasta la línea o nivel de lo «verosímil», lo plausible, lo probable, y no más allá.

En realidad, el lenguaje no puede llegar más lejos, no puede salir fuera del dominio de la incertidumbre de lo que no es sino verosímil o probable.

Oswald Ducrot<sup>177</sup> nos ha hecho ver cómo el lenguaje es menos rico y expresivo por la literalidad de lo que dice que por la presuposición de lo que no dice pero suponemos los receptores de un mensaje.

Muchas veces –por no decir todas– las «presuposiciones» son de índole político-social, pues, por ejemplo, reflejan maneras de pensar, ideologías, creencias y presupuestos más o menos apriorísticos que están vigentes en una época determinada.

Una misma comunidad político-social de una misma época determinada posee presuposiciones análogas que están presentes como connotaciones no expresas junto a las palabras expresadas.

Por eso tiene razón Ducrot al afirmar que con frecuencia se dice más con lo que no se dice que con lo que se dice.

Marc Argenot, en «La palabra panfletaria» (*La Parole pamphlétaire*)<sup>178</sup>, habla de «ideologemas» para referirse a estas presuposiciones y nos ha mostrado cómo la palabra «judío», a comienzos del siglo XX y aun mucho antes ha sido empleada acompañada siempre de connotaciones muy fuertes y francamente peyorativas a partir de las cuales se puede reconstruir un prejuicio antijudío fuertemente arraigado en las sociedades europeas y cristianas.

El carácter fundamentalmente dialógico del lenguaje, que no es más que un aspecto de su naturaleza político-social, explica las constantes «presuposiciones» e «implicaturas» del dis-

<sup>176</sup> Ch. Perelman-L. Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la argumentación. La Nueva Retórica*, 39.

<sup>177</sup> O. Ducrot, *Dire et ne pas dire*, 3<sup>o</sup> ed., París, Hermann, 1991.

<sup>178</sup> M. Argenot, *La Parole pamphlétaire*, París, Payot, 1982.

<sup>179</sup> J. Austin, *How to do Things with Words*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1962. *Palabras y acciones. Cómo hacer cosas con palabras*, trad. esp., Buenos Aires, Paidós, 1971.

curso, esos valores añadidos por los que, en los «actos de habla» «ilocucionarios»<sup>179</sup>, las frases significan o «quieren decir» algo más de lo que literalmente sus palabras parecen significar porque están provistas de significado pragmático además del semántico<sup>180</sup>.

Como el que habla lo hace dirigiéndose en forma ostensiva al que escucha para que le entienda bien lo que «quiere decir» y éste recicla, interpreta y procesa a través del restrictivo filtro de la «relevancia»<sup>181</sup> lo que el que le habla parece que le «quiere decir» y ambos se valen de la misma «logosfera» (el lenguaje cargado de connotaciones de una sociedad y una época determinada) y de los mismos «ideologemas», no cabe duda de que el lenguaje es retórico porque es político-social.

Los filólogos saben muy bien que las mismas palabras no significan lo mismo en sociedades o comunidades político-sociales de épocas diferentes, porque en ellas son distintas las respectivas «logosferas».

Y, al contrario, una misma «logosfera», es decir, las mismas concepciones ligadas al mismo uso denotativo y connotativo de ciertas palabras, implica que dos autores que la muestren por igual (como por ejemplo, el famoso y genial crítico literario Dionisio Longino y el no tan genial crítico literario Dionisio de Halicarnaso) pertenecen a la misma comunidad político-social y a la misma época.

(Y así es, en efecto. Dionisio Longino no vivió en el siglo III d. C., como solía pensarse y hasta, impudicamente, publicarse, sino en el I d. C., al igual que su contemporáneo Dionisio de Halicarnaso)<sup>182</sup>.

El lenguaje tiene que ser retórico por ser esencialmente político-social.

Si no fuera así, si el lenguaje dispusiera de un anclaje fuerte, irrompible y definitivo que lo amarrara para siempre a la realidad, si el lenguaje fuese «verdadero» y no meramente verosímil, probable, simbólico, no sería retórico, no tendría vocación persuasiva, no sería el más eficaz instrumento para influir en los demás pacíficamente, no se le podría hacer pedagógico para ponerlo al nivel de los oyentes, no se podría discutir con él en forma dialógica, argumentando en un sentido el fiscal y en otro el abogado defensor, proponiendo unas medidas el orador de la derecha y otras muy distintas o contradictorias el de la izquierda, no se podrían contar mitos con él ni se podrían realizar rituales a base de gestos y palabras mágicas, simbólicas y miméticas<sup>183</sup>, no serviría el lenguaje para la ficción<sup>184</sup> ni como materia prima para tejer con ella los encantadores textos de la poesía.

Necesitamos que el lenguaje sea retórico, o sea, político-social y simbólico, necesitamos que el lenguaje esté adaptado a la naturaleza del hombre y no a la de los dioses.

<sup>180</sup> S. Levinson, *Pragmatics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983. "Putting Linguistics on a Proper Footing: Explorations in Goffman's Concept of Participation", en P. Drew-A. Wootton, *Erving Goffman. Exploring the Interaction Order*, Cambridge, Polity Press, 1988, 161-227.

<sup>181</sup> N. Sperber-D. Wilson, *Relevance. Communication and Cognition*, Oxford, Blackwell, 1986; Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1986. *Relevancia, comunicación y procesos cognoscitivos*, trad. esp., Madrid, Visor, 1994.

<sup>182</sup> A. López Eire, "En torno al tratado *Sobre lo sublime* de Dionisio Longino", *Myrtia* 17 (2002) 175-190.

<sup>183</sup> Th. Pavel, *Univers de la fiction*, París, Seuil, 1986.

<sup>184</sup> J. Searle, "Statuto logico della finzione narrativa", *New Literary History* 14=Versus 19 (1978), 148-162. J. M. Schaeffer, "Fiction, feinte, narration", *Critique* 1987, 555-576. S. Schmidt, "Towards a Pragmatic of «fictionality»", en T. A. v. Dijk, *Pragmatics of Language and Literature*, Amsterdam, North Holland, 1976, 161-178.



Probablemente el lenguaje de los dioses –si existen y emplean lenguaje– es verdadero. De hecho muchas son las religiones que guardan como oro en paño la palabra divina que, según sus sacerdotes y privilegiados intérpretes, no pasará porque es palabra eterna.

El lenguaje de los hombres es, en cambio, caedizo y perecedero, porque a sus palabras se les va alterando todo con el paso del tiempo y se les modifica todo de barrio en barrio y de grupo político-social en grupo político-social, se les desfiguran y cambian la forma y el contenido y las connotaciones.

Algunas voces perduran recubiertas de un prestigioso halo comparable a esa pátina de herrumbre o de óxido que da cachet a ciertas estatuas de bronce pero, al mismo tiempo, las remite inexorablemente al pasado.

El lenguaje es retórico porque es político-social y simbólico; el lenguaje humano, instrumento humano hecho a imagen y semejanza del hombre, es tan político-social y tan simbólico como el hombre mismo, y, al igual que el hombre, cuyas generaciones se suceden como las generaciones de las hojas de los árboles<sup>185</sup>, está sometido al paso del tiempo, que todo lo muda, lo altera y lo trasmuta.

El lenguaje es el fundamento de la naturaleza político-social del hombre, que no sería posible sin lenguaje.

Pero de esto quien más sabía era Aristóteles.

### 13. La definición aristotélica del hombre en La Política

Fue precisamente nuestro ya conocido Aristóteles el primer filósofo que definió al hombre, en su *Política*, diciendo que es un animal político-social por naturaleza<sup>186</sup>.

Pero, sin duda, es mucho más interesante que esta primera parte de la definición, lo que a modo de justificación, ratificación o prueba de ella añade el Estagirita.

Pues dice, en efecto, sobre poco más o menos, así:

«y como la Naturaleza no hace nada en vano, dotó al hombre de lenguaje racional (*lógos*), y así, mientras que los demás animales, que todo lo más pueden ser gregarios pero nunca político-sociales, son capaces de expresar sentimientos de placer o dolor, el hombre puede hacer algo más: el hombre puede hacer ver (*deloûn*) a sus semejantes y conciudadanos lo beneficioso y lo nocivo, lo justo y lo injusto. Luego el hombre es un animal político-social por naturaleza».

Dejando ahora de lado el pensamiento teleológico de Aristóteles, según el cual toda cosa tiende a un fin («la Naturaleza no hace nada en vano»), al fin de su propia perfección, concepción ésta que es herencia de la filosofía de la «Idea del Bien como Sol de las Ideas», de su maestro Platón, y, al mismo tiempo, de su muy amplia experiencia de biólogo en la que se inició, siendo aún muy joven, junto a su padre Nicómaco, médico del monarca macedonio Amintas II, lo importante del texto precedente es que el Estagirita relaciona estrechamente la sociabilidad y la politicidad humanas con la capacidad del lenguaje del hombre, que es supe-

<sup>185</sup> Homero, *Ilíada* VI, 145 ss «Cual la generación es de las hojas, / asimismo es la de los varones. / Unas hojas al suelo esparce el viento, / otras, en cambio, hace brotar el bosque, / al florecer con fuerza, y sobreviene / entonces la sazón de primavera; / así ocurre también con los varones: / este linaje brota, aquél fenecer».

<sup>186</sup> Aristóteles, *Política* 1253a1.

<sup>187</sup> R. Fouts, «The use of guidance in teaching sign language to a chimpanzee», *Journal of Comparative and Physiological Psychology* 80 (1972), 515-22.

rior, muy superior, a la de los animales, que por eso mismo, por su inferioridad, porque no utilizan un sistema de signos tan sofisticado como el del hombre<sup>187</sup>, no pueden ser más que gregarios, nunca político-sociales.

El ser humano, en cambio, utiliza signos, que son en realidad símbolos, en el lenguaje. Precisamente, esta estrecha conexión de la «politicidad» y «sociabilidad» humanas, por un lado, con la innegable «capacidad de simbolización» o de utilizar los símbolos del lenguaje, por otro, probaría, para Aristóteles, el «teleológico» Aristóteles alumno insigne del no menos ilustre maestro Platón y del biólogo Nicómaco –el padre del propio Estagirita–, la verdad de la existencia de una finalidad en el mundo, que no funcionaría, en tal caso, mecánicamente, como sostiene el pensamiento mecanicista.

El ser humano, tendría capacidad de simbolizar realidades no presentes ni inmediatas (como «lo beneficioso» y «lo nocivo», «lo justo» y «lo injusto») mediante el lenguaje por ser un animal político-social, de manera que la Naturaleza actuaría, siempre en opinión del Estagirita, siguiendo una finalidad y no, en modo alguno, mecánicamente o al azar o, como vulgarmente se dice, al buen tuntún.

Para ser animal gregario e ir balando en rebaño como las ovejas no hace falta poseer un lenguaje sofisticado como lo es el lenguaje humano, con el que se puede aconsejar a los ciudadanos en las asambleas a base de signos que no responden a cosas o entidades presentes sino ausentes o sencillamente inexistentes.

Los seres humanos poseen en el lenguaje un sistema de comunicación que los caracteriza frente a otras especies animales, dotado de mil ventajas y servicios, como la intercambiabilidad, la posibilidad de diálogo y diversificación, la capacidad mimética y simbólica, las múltiples opciones de diversificación contextual, la posibilidad de combinar el lenguaje con otros sistemas de signos y símbolos, el carácter ilimitado de los mensajes, etc.

Y esto a pesar de que la comunicación animal no sea ya, a estas alturas<sup>188</sup>, tan sencilla como hace unos cuantos años imaginábamos y oficialmente se concebía, cuando sólo admirábamos como extraordinarios «lenguajes» o sistemas de comunicación el de las abejas<sup>189</sup> y los delfines.

#### 14. De Aristóteles a Peirce

Según C. S. Peirce (1839-1914), el filósofo americano, lógico y matemático, creador de la Pragmática<sup>190</sup> y la Semiótica<sup>191</sup>, y, en suma, probablemente el pensador más original de los Estados Unidos<sup>192</sup>, los signos llamados *indexes* («indicios» o «síntomas»), que son aquellos indicadores naturales que se muestran asociados por contigüidad natural a la realidad que desig-

<sup>188</sup> R. Demers, "Linguistics and animal communication", en F. Newmeyer (ed.), *Linguistics; The Cambridge Survey*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, vol. III, cap. 12. *Panorama de la lingüística moderna de la Universidad de Cambridge*, trad. esp., 4 vols., Madrid, Visor, 1992.

<sup>189</sup> K. von Frisch, *The Dance Language and Orientation of Bees*, trad. ingl., Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1967.

<sup>190</sup> K.-O. Apel, *Charles S. Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1981.

<sup>191</sup> K. Ketner-C. J. W. Kloesel (eds.), *Peirce, Semeiotic and Pragmatism: Essays by Max H. Fisch*, Bloomington, Ind., Indiana University Press, 1986.

<sup>192</sup> E. Freeman (ed.), *The Relevance of Charles Peirce*, La Salle, Illinois, Monist, 1983. C. Hookway, *Peirce*, Londres, Routledge, 1985.

nan (el humo es un *index*, indicio o síntoma del fuego), son accesibles a los animales, pero no así los «símbolos», que funcionan como signos fuera de la presencia de la cosa designada.

Por ejemplo, «Dios» es un signo que apunta a una presunta realidad que nadie ha visto. Sin embargo, ha estado y sigue estando muy vivo en la cultura humana. Por eso es un «símbolo».

En el *De interpretatione* el Estagirita deja bien sentado que con su lenguaje simbólico el hombre puede afirmar y negar la presencia de lo presente y la ausencia de lo ausente y todo eso puede referirlo a tiempos que están fuera del ámbito del tiempo presente (el único que responde a una realidad controlable, pues el pasado y el futuro apuntan a circunstancias que no existen) y que lo que un hombre puede afirmar, otro puede igualmente negarlo<sup>193</sup>.

Esa capacidad implica una libertad máxima en el manejo de los signos y de los símbolos.

No existe, según Peirce, experiencia humana que no esté mediatizada por signos y, lo que es más, dado que cuando pensamos los humanos, en ese mismo momento, nosotros mismos aparecemos en calidad de signos, puede decirse que la relación entre todo signo, el objeto al que el signo apunta y el pensamiento interpretante (el concepto generado en relación con el signo y el objeto) —que en sí mismo es también un signo—, es triádica.

Esto es así porque, en realidad, todo signo transmite efectivamente una instrucción de interpretación, por lo que ésta (o sea, nosotros mismos, los intérpretes) viene o venimos a ser asimismo un signo (*when we think, then, we ourselves, as we are at that moment, appear as a sign*)<sup>194</sup>.

Ni siquiera nosotros mismos, por tanto, nos escapamos tan fácilmente de la estructura y las relaciones y las implicaciones del signo.

Por tanto, la conciencia humana, al usar signos, se hace y es «simbólica» y, por tanto, mediatizada, activa y central en relación con el significado.

Y a partir de este momento —todo hay que decirlo— los hombres dejamos de ser inocentes, pues todos nuestros actos y los ajenos están provistos de significado y por tanto de presumible intencionalidad. Todo es ya desde entonces intencional y no es concebible un acto o una actividad real o artística no intencionada<sup>195</sup>.

Peirce distingue, en su modelo triangular del signo, un ángulo constituido por el símbolo o el significante, en su terminología el *representamen*; otro ángulo formado por la referencia o el significado, en su particular jerga, el *interpretante* (el concepto generado en relación con el signo y el objeto); y, por último, el referente o la realidad denotada, a lo que él llama *objeto*.

Y además Peirce afirma que lo «social» existe dentro de cada conciencia individual del hombre, que es un animal político-social, pues lo «social» es «una especie de espíritu público localizado entre las células nerviosas» (*a sort of public spirit among the nerve cells*)<sup>196</sup>.

<sup>193</sup> Aristóteles, *Sobre la interpretación* 17a27.

<sup>194</sup> C. Hartshorne-P. Weiss, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* 1-6, Cambridge, Harvard University Press, 1931-5; 2ª ed., 1960, 5, 383.

<sup>195</sup> C. Segre, *Principios de análisis del texto literario*, trad. esp., Barcelona, Crítica, 1985, 249.

<sup>196</sup> C. Hartshorne-P. Weiss, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* 1, 354. Cf. C. S. Hardwick (ed.), *Semiotic and Signifcits*, Bloomington, Ind., Indiana University Press, 1977.

Pues bien, cuando Aristóteles dice que un ser humano, empleando lenguaje, es capaz de «hacer ver» (*deloîn*) «lo beneficioso» y «lo nocivo», «lo justo» y «lo injusto», está proclamando que el ser humano emplea «símbolos», que son signos –en este caso, palabras– alejadas de la realidad inmediata que significan. (El símbolo químico del sodio –decimos– es *Na*, aunque estas dos letritas juntas no evocan, sin embargo, para nada por vía natural el olor ni el sabor ni la textura del sodio).

No queremos (ni podemos ahora) entrar en el debate «signo/símbolo», sobre si las palabras del lenguaje son símbolos o signos, atribuyendo al símbolo mayor transparencia y mayor opacidad al signo, más arbitrariedad al signo y más iconicidad al símbolo, aunque siempre y en todo caso considerando que ambos –esto es indiscutible– son arbitrarios.

Ahora bien, teniendo en cuenta que los símbolos exigen para su interpretación, para que su significación sea transparente, conocer previamente los valores con los que esos símbolos funcionan en la sociedad o comunidad político-social en la que se emplean –lo que no ocurre con los signos lingüísticos–, y que, además, en los usos del lenguaje existe la iconicidad (*ueni, uidi, uici*) hasta los límites del determinismo físico (*physical determinism*)<sup>197</sup>, y que el lenguaje mismo se vuelve icónico en forma y contenido porque nos volcamos tanto en él que se convierte, por demanda de descripción de sus usuarios (*depictional demand*)<sup>198</sup>, en icono de sí mismo, de sus funciones y significados más que de los referentes exteriores de las palabras en la realidad, y de las actitudes y estados de ánimo de sus hablantes o usuarios (existen, por ejemplo, en el uso del lenguaje señales claras que actúan como aldabonazos de propósitos comunicativos especiales, como el volumen de voz o la rapidez del discurso)<sup>199</sup>, por todas esas razones, preferimos hablar de «símbolos» lingüísticos y de la «simbolicidad» del lenguaje humano.

Una vez metidos de lleno en la feroz y avasalladora dinámica del lenguaje, ya no es posible la marcha atrás ni el apearse en marcha, pues los humanos usuarios del lenguaje somos ya definitivamente –nos guste o no– animales simbólicos.

Hoy día se admiten una «sintaxis natural»<sup>200</sup>, una «morfología natural»<sup>201</sup> y hasta una «fonología natural»<sup>202</sup>, con todo lo que ello implica; y el adjetivo «natural» en estos sintagmas significa que a la descripción de los hechos sintácticos, morfológicos y fonológicos de una lengua hay que añadir ciertas explicaciones de innegables hechos icónicos motivados por la actuación, en la generación de los «actos de habla», de ciertos «principios reguladores de la comunicación».

La Pragmática nos ha hecho ver cómo el objetivo de realizar una comunicación cabal a base de «actos de habla» felices o afortunados es el factor decisivo y determinante que a la

<sup>197</sup> R. Simone, "Foreword: Under the Sign of Cratylus", en R. Simone (ed.), *Iconicity in Language*, Amsterdam, J. Benjamins, 1995, vii-xi; cf. x.

<sup>198</sup> R. Simone, "Foreword: Under the Sign of Cratylus", x.

<sup>199</sup> R. Simone, *Fondamenti di Linguistica*, Bari, Laterza, 1990. *Fundamentos de Lingüística*, trad. esp., Barcelona, Ariel, 1993. "Iconic Aspects of Syntax: A Pragmatic Approach", en R. Simone (ed.), *Iconicity in Language*, Amsterdam, J. Benjamins, 1995, 153-169.

<sup>200</sup> J. Haiman, *Natural Syntax*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

<sup>201</sup> W. Wurzel, *Inflectional Morphology and Naturalness*, Berlín-Dordrecht, Akademie-Verlag-Kluwer-Akademie Publishers, 1989. J. L. Bybee, *Morphology. A Study of the Relation between Meaning and Form*, Amsterdam, J. Benjamins, 1985.

<sup>202</sup> B. Hurch-R. Rhodes (eds.), *Natural Phonology; The State of the Art*, Berlín, W. de Gruyter, 1991.

postre se impone definitivamente, haciendo que espontáneamente se dote de mayor o menor grado de iconicidad a las expresiones lingüísticas.

El deseo ferviente e irreprimible (el lenguaje es político-social) de realizar una comunicación perfecta pone en marcha una serie de «principios reguladores de la comunicación», como el de «relevancia»<sup>203</sup>, el de «generalidad»<sup>204</sup>, el de «cantidad»<sup>205</sup>, el de «proximidad»<sup>206</sup>, los cuales se encargan de organizar la transparencia del mensaje, haciéndolo unas veces diáfano y otras, en cambio, haciéndolo opaco a fuerza de ocultar sus últimos y verdaderos propósitos e intenciones.

Nosotros, por tanto, nos adherimos, en esta cuestión o debate «signo/símbolo», a la línea que une a Aristóteles con Peirce.

Los signos lingüísticos son algo más que meros signos de un código; son símbolos, porque, por ejemplo, esos signos o –para entendernos mejor– esas palabras, llevan impresas en ellas mismas huellas político-sociales exclusivas de una época determinada, o huellas del usuario, como si fueran sus huellas digitales o dactilares; y además, esas palabras se convierten ellas mismas en símbolos; y además sirven para tejer los mitos; y además se convierten no sólo a sí mismas (las palabras) sino que incluso transforman las acciones humanas que las acompañan en rituales; y además generan «figuras» y ficciones deleitosas pero no para ser creídas; y además se vuelven poesía; y además producen desvergonzadamente principios lógicos apriorísticos que engañan a los más eminentes filósofos que se los creen como lo harían neófitos simplones o indocumentados catecúmenos; y, por si todo lo precedente fuera cosa de poca monta o asunto baladí, esas palabras-símbolos, de una manera general, aclaran en cierta medida los mecanismos globales de ese interesante proceso que es la cognición humana<sup>207</sup>.

Pero, después de este largo paseo por la contemporaneidad, volvamos a Aristóteles, que es siempre una ineludible referencia de todo discurso que pretenda aclarar conceptos.

## 15. La «anomalía evolucionaria»

El Estagirita, al escribir el pasaje de su *Política* que más arriba hemos comentado, estaba pensando sin duda alguna en un orador que, haciendo uso de la más noble Oratoria, que era para él la Oratoria deliberativa o política<sup>208</sup>, sobre todo inspirada –como debiera– por la Ética, aconsejara, por ejemplo, a los atenienses que no se enzarzaran en guerra con sus vecinos los tebanos, argumentando a favor de esta tesis, con «entimemas» o silogismos retóricos y con «paradigmas» o ejemplos históricos, que las guerras entre vecinos, como las guerras civiles, son siempre deplorables, nunca benefician a ningún beligerante, y que por ello habría que evi-

<sup>203</sup> N. Sperber-D. Wilson, *Relevance. Communication and Cognition*, Oxford, Blackwell 1986; Cambridge (Mass.) 1986. *Relevancia, comunicación y procesos cognoscitivos*, trad. esp., Madrid, Visor, 1994.

<sup>204</sup> J. L. Bybee, *Morphology. A Study of the Relation between Meaning and Form*, Amsterdam, J. Benjamins, 1985.

<sup>205</sup> Th. Givón, “Isomorphism in the Grammatical Code: Cognitive and Biological Considerations”, en R. Simone, (ed.), *Iconicity in Language*, Amsterdam, J. Benjamins, 1995, 47-76.

<sup>206</sup> Th. Givón, “Isomorphism in the Grammatical Code: Cognitive and Biological Considerations”, en R. Simone, (ed.), *Iconicity in Language*, Amsterdam, J. Benjamins, 1995, 47-76.

<sup>207</sup> R. Simone, *Fondamenti di Linguistica*, Bari, Laterza, 1990, 61.

<sup>208</sup> Aristóteles, *Retórica* 1354b23.

tarlas a toda costa por perjudiciales para ambos bandos contendientes y por ser con gran frecuencia evitables, casi nunca necesarias y, la mayor parte de las veces, injustas.

Pero –claro está– una guerra *posible* es sólo un ente de ficción que todavía no se ha hecho realidad, como también lo son esas abstracciones que Aristóteles cita de «lo beneficioso» y «lo nocivo», «lo justo» y «lo injusto», que, sin embargo –añade– un buen orador es capaz de «hacérselas ver» (*deloûn*) y presentárselas de forma palpable y palmaria a su auditorio<sup>209</sup>.

Mientras que el signo denominado «icono» se caracteriza por mantener una relación de semejanza con el referente, el índice o indicio o síntoma (*index*) se basa en una relación de contigüidad natural con el referente, y el signo es un elemento semiótico que mantiene una relación nada traslúcida con la realidad denotada, el «símbolo», más icónico por muy integrado en la comunidad político-social, en la que es empleado con frecuencia, está fundado, según Peirce, en una convención social, pero guarda siempre cierta transparencia que lo hace inmediatamente legible e interpretable dentro de los valores vigentes en una comunidad frente a la total opacidad del signo, sencillamente porque entre el símbolo y su referente estamos insertos nosotros mismos como animales de una comunidad político-social en la que nos hablamos unos a otros, actuamos y nos movemos con ellos y gracias a ellos y convivimos con ellos y los hacemos nuestros y los convertimos en nuestra compartida propiedad colectiva.

Aunque la diferencia entre signo y símbolo, como vemos, es mínima, porque, a la postre, ambos son básicamente arbitrarios y convencionales, si bien el símbolo está más ligado a la comunidad político-social en la que se realiza como tal, y porque, entre otras razones, los límites entre la iconicidad y la arbitrariedad son sumamente imprecisos, nosotros nos inclinamos por considerar simbólico al lenguaje y entender que en todos los sistemas comunicativos se dan mezclas en diferentes proporciones de arbitrariedad e iconicidad.

En este punto, no obstante –y esto es lo que ahora particularmente nos interesa–, la diferencia entre el hombre y el animal es enorme, es abismal, es inconmensurable.

Mientras que los índices o indicios o síntomas (*indexes*), que son signos basados en una relación de contigüidad natural, en una relación de contigüidad natural vinculada a un hecho de experiencia, son asequibles a los animales, los «símbolos», que se basan en asociaciones que únicamente se producen en ambientes o ámbitos político-sociales, son exclusivos del hombre, son emblemáticamente –y nunca mejor dicho– humanos.

Si se admite, siguiendo, al hacerlo, la lingüística de inspiración saussureana, que la exclusión del referente es una condición *sine qua non* o, más bien, absolutamente necesaria para que se ponga en juego la Semiótica, no habrá más remedio que eliminar los índices, síntomas o indicios (*indexes*) del dominio o la categoría de los signos. Pero nosotros no estamos por la labor.

Así pues, si sólo los *indexes* son los signos asequibles a los animales, mientras que los seres humanos, animales político-sociales, llegan por naturaleza a manejar en su vida comunitaria esos signos fundados en la convención político-social y provistos de cierta relevancia icónica que son los *símbolos*, la distancia que media entre hombres y animales es, en este punto, enorme, imposible de medir e inútil de calcular.

No se puede, en efecto, dudar de que, a pesar de que sea inobjetable la tesis de Darwin según la cual se dio en el reino animal una evolución progresiva desde los protozoos al hombre, no obstante entre los homínidos y el hombre mismo se produjo un salto cualitativo a

<sup>209</sup> Aristóteles, *Política* 1253a1.

modo de «anomalía evolucionaria» (*evolutionary anomaly*) traducida sobre todo en el aumento considerable del volumen del cráneo, resultado del tremendo desarrollo del cerebro, que, en el caso del hombre, alberga (concretamente, en la zona del neocórtex) dos áreas (la de Broca y la de Wernicke), precisamente las responsables del lenguaje, que se encuentran colmadas de circuitos neurales y conexiones nerviosas.

El aumento del tamaño y volumen del cerebro de los homínidos debido al incremento y mayor complicación funcional de los circuitos neurales y las conexiones nerviosas y al progresivo control cortical sobre la laringe dotaron al *homo habilis* de capacidad para la expresión y comunicación simbólica a través de sonidos articulados que dieron lugar al lenguaje humano siempre encuadrado en las comunidades político-sociales.

Los espacios cerebrales del neocórtex de esos homínidos llegaron a ser capaces de configurar estructuras y organizaciones complejas basadas en códigos simbólicos, lo que es impensable en los animales a pesar de los fervorosos etólogos que pretenden otorgar todos los próximos premios «Nobel» a los chimpancés.

El lenguaje humano –quede esto bien claro– es bien distinto del animal por cuanto que sirve para expresar libremente el pensamiento o bien para responder apropiadamente en cualquier circunstancia o contexto nuevo que se le pueda presentar al hombre, su connatural usuario.

El lenguaje humano no está en modo alguno condicionado ni determinado por ninguna asociación fija de enunciados dependientes de estímulos externos o de estados fisiológicos<sup>210</sup>.

El empleo de símbolos es una forma convencional, arbitraria (sólo muy moderadamente icónica) y aprendida a partir de la acción político-social, lo que significa necesariamente que el hombre es verdaderamente un animal político-social y que, a partir de su dominio del lenguaje, da sentido a muchas actividades específicamente humanas que se distinguen netamente de las actividades del animal.

Una larga serie de cambios, ligados a la simbolización, se operaron en las capacidades sensitivas, perceptivas y cognitivas de unos primitivos primates que pasaron a homínidos, acelerando de esta guisa el proceso que condujo a la «hominización».

Así resulta que mientras muchos aspectos de la comunicación no verbal propia de los humanos conserva todavía gran cantidad de rasgos similares a los de los repertorios faciales y de los gestos de los grandes primates, el homínido pasa de la sonrisa a la risa convirtiéndola, merced a la gran capacidad humana de simbolización, en rasgo psicológico que pone de manifiesto una íntima emoción personal y, al mismo tiempo, un acuciante y firme deseo de cohesión y estabilidad político-social.

La risa es, según Aristóteles<sup>211</sup>, exclusiva del hombre de entre todos los animales, debido a la delicadeza de la piel humana, que es susceptible de cosquilleo, lo que explica que, cuando a un hombre se le hacen cosquillas en la axila, se le caliente el diafragma y rompa a reír incluso contra su voluntad.

Pero además, como el Estagirita es, como digno platónico, un filósofo partidario de la teleología, pues está convencido de que la Naturaleza no hace nada en vano<sup>212</sup>, nos dice que el cosquilleo humano se debe en primer lugar a la delicadeza de su piel, pero en segundo lugar al

<sup>210</sup> N. Chomsky, *Cartesian Linguistics*, N. Cork, Harper, 1966, 4- 5. Trad, esp., *Lingüística cartesiana*, Madrid, Gredos, 1969.

<sup>211</sup> Aristóteles, *Partes de los animales* 673a.

<sup>212</sup> Aristóteles, *Política* 1253a.

<sup>213</sup> Aristóteles, *Política* 1253a.

hecho mismo de que el hombre es el único animal capaz de emplear lenguaje simbólico, pues la Naturaleza obsequió con este don justamente al único de entre los animales que es político-social, una cualidad que está muy por encima de la de simple animal gregario<sup>213</sup>.

No es lo mismo la risa sin lenguaje simbólico que la risa combinada con lenguaje simbólico, y, por tanto, producida por un ser provisto de capacidad simbólica.

La risa combinada con lenguaje simbólico se adorna ya con nuevas implicaciones.

La risa del animal político-social y simbólico que es el hombre es ya una risa político-social y simbólica, una risa que significa simbólicamente como el lenguaje mismo significa simbólicamente y que, además, conlleva implicaciones político-sociales.

La risa ya es, pues, como el lenguaje mismo, retórica.

El lenguaje humano es retórico, toda vez que es al mismo tiempo político-social y simbólico. El lenguaje retórico es única y exclusivamente el lenguaje humano.

A partir de la posesión del lenguaje, todas las acciones humanas –incluida la risa– son político-sociales y meramente simbólicas, y, por tanto, retóricas, por lo que con nuestro lenguaje retórico (político-social y simbólico) sólo alcanzamos el nivel de la verosimilitud, pero podemos crear miles de rituales a base de dotar de significado simbólico a no importa qué actitud o reacción humana.

Podríamos referirnos en este punto a numerosísimos rituales basados en la risa que, concebida como símbolo *apotropaico*, o sea, alejador o ahuyentador de males, ha dado lugar a géneros literarios tan gloriosos como la Comedia o las «Cantigas de Escarnio» o la poesía camavalesca.

Cuando el hombre, por emplear el lenguaje, que es retórico, o sea, político-social y simbólico, se convierte en animal simbólico que vive en comunidades político-sociales, ya la risa se carga de las mismas connotaciones y posibilidades de empleo simbólico y retórico que el lenguaje. Hasta podemos usarla irónicamente: «¡Ja, ja, ja!».

En la Sierra de Atapuerca existe la llamada «Sima de los Huesos», sin duda un cementerio en el que eran enterrados sistemática y ritualmente los muertos de la tribu primitiva que allí habitaba, lo que implica la existencia de una comunidad político-social fuertemente estructurada y cohesionada por el lenguaje simbólico generador de simbólicos mitos y rituales comunes y compartidos acerca de la vida de ultratumba de los muertos.

Con el incremento de los circuitos neurales y las conexiones nerviosas especialmente en el neocórtex frontal y prefrontal, donde se encuentran las zonas de la conciencia más íntimamente relacionadas con la capacidad mimética o imitativa y simbolizadora del hombre, no es de extrañar que surgiera el lenguaje político-social y simbólico al mismo tiempo que otras actividades simbólicas e imitativas, como la enseñanza, el aprendizaje, la organización laboral en torno al fuego mágico, articulador y ritual, y el empleo de esos instrumentos materiales, comparables a los símbolos vocales, que son las herramientas en el trabajo en grupo.

La especie animal que ha sufrido la «anomalía evolucionaria», o sea, nosotros, estamos tan condenados a ser ya para siempre político-sociales y simbólicos y rituales o necesitados del ritual en todos los hitos de nuestra vida, que poseemos un especialísimo y bien dotado instrumento, el lenguaje, para serlo cada día más y más. Con él forjamos los mitos y los rituales que nos liberan de nuestras connaturales ansiedades y angustias y que, al hacerlo, al llevar a cabo esta catártica y aliviadora función, fomentan la sociabilidad y politicidad humanas, con lo que aumenta el grado de cohesión y compacidad de las comunidades.

<sup>214</sup> Aristóteles, *Retórica* 1356a2.



La especie animal que ha sufrido la «anomalía evolucionaria», o sea, nosotros, estamos condenados a emplear un lenguaje en el que aparecemos nosotros mismos retratados (Aristóteles hablaba de *êthos* o «carácter del hablante» como estrategia persuasiva)<sup>214</sup> y con el que además proporcionamos nuestra propia instantánea –la que más nos interese en cada momento– al interlocutor, al que siempre intentamos con ella poner en una determinada disposición (Aristóteles hablaba de *páthos* o situación emocional en la que hay que «poner al oyente» para persuadirle o ganar su voto)<sup>215</sup> y seducirle con la belleza del discurso con la que le obsequiamos (Aristóteles hablaba de la importancia del buen estilo, *léxis*, para ganar la anuencia del «oyente-juez»)<sup>216</sup> que escucha y juzga los discursos del orador)<sup>217</sup>.

Todo esto, que depende de la «retoricidad del lenguaje», se lo debemos, en gran medida, a la «anomalía de la evolución» que nos transformó de homínidos en hombres.

No todo en ella es malo, pero tampoco es tan bueno.

El lenguaje, por culpa o merced a su «retoricidad» derivada de la «anomalía de la evolución» es político-social y simbólico, no está muy bien dotado para capturar la verdad de una vez por todas, sino más bien para fomentar una filosofía basada en apriorísticos principios, a la que podemos dar nuestra aquiescencia sólo si nos interesa, pero, en cambio, está muy bien pertrechado para los mitos, los rituales, las ficciones, la poesía y la literatura.

Los símbolos, puestos al servicio de una comunidad político-social, lógicamente, vuelan por encima de la realidad sin contaminarse de ella en absoluto, como pasa un rayo de luz a través de la superficie de un cristal, o sea, sin romperla ni mancharla.

## 16. La «paradoja pragmática» de la «especie simbólica»

La Antropología moderna ha descubierto, en efecto, que en los homínidos que dieron lugar a la raza humana se produjo una «anomalía evolucionaria» o *evolutionary anomaly*<sup>218</sup> que se tradujo anatómica y fisiológicamente en una enorme expansión del neocórtex y el córtex prefrontal, frontal y temporal o parietal cerebrales que, para empezar, multiplicó, por poner un par de ejemplos, el número de los circuitos neurales y las conexiones nerviosas que pueblan el «área de Broca», encargada de la expresión, un área claramente de función motora, y el «área de Wernicke», que es precisamente la encargada, en nuestro cerebro, del procesamiento y la comprensión de los símbolos y los signos de toda especie, sean palabras o acciones cargadas de significado, un área de evidente función sensorial ligada con otras áreas parietales receptoras de la estimulación auditiva indispensable para la comprensión del lenguaje.

En el primer año de vida del ser humano, las áreas cerebrales motoras del cerebro son las que logran mayor desarrollo, hecho que explica las numerosas y constantes repeticiones *ecolálicas* del niño provocadas por la imitación que hace éste del habla de las personas que lo rodean.

Una de estas áreas cerebrales motoras es la de Broca, que posteriormente se une a áreas cerebrales sensoriales, de las cuales una –y muy importante– es el área de Wernicke; y esta conjunción es la que permite ir controlando la relación que se establece entre las emisiones

<sup>215</sup> Aristóteles, *Retórica* 1356a3.

<sup>216</sup> Aristóteles, *Retórica* 1358b2.

<sup>217</sup> Aristóteles, *Retórica* 1403b15.

<sup>218</sup> T. Deacon, *The Symbolic Species: The Co-Evolution of Language and the Brain*, Nueva York, Norton, 1997.

orales, por un lado, que emanan del área de Broca, y las impresiones acústicas que, asociadas a las anteriores, comienzan a procesarse en el área de Wernicke.

A partir del segundo año de vida, se van desarrollando poco a poco las áreas frontales que se encuentran cercanas al área de Broca y están relacionadas con otras áreas que son las que regulan las emociones, las pasiones y los afectos, y de esta manera, a través de esta nueva conjunción que se establece, se van a sentar las bases que permitirán que se produzca la expresión espontánea.

El área de Broca es frontal (está, para ser más exactos, situada en el lóbulo frontal del cerebro), mientras que el área de Wernicke se encuentra en el lóbulo temporal del mismo.

Llega un momento en el que se produce una ajustada correlación entre las áreas frontal y parietal del cerebro y los procesos lingüísticos para la realización de los «actos de habla», que son, como el propio lenguaje político-social, dialógicos e interactivos.

¿Cómo se produce esta obligada y necesaria correlación?

¿Mediante cambios químicos y celulares o configuracionales en determinadas áreas concretas y particulares del cerebro que responden a cada tarea lingüística en sus distintas fases de cumplimiento?<sup>219</sup>

Los «holistas» consideran que todo el cerebro es el encargado de realizar todas las tareas individuales del funcionamiento del lenguaje.

Por el contrario, los «localizacionistas» entienden que el lenguaje funciona por medio del funcionamiento de centros y conexiones cerebrales.

El conexionismo viene a ser el arquetipo al que van a parar todas las explicaciones de los «localizacionistas»<sup>220</sup>.

Sin querer penetrar más a fondo en estas cuestiones, lo cierto es que la «especie simbólica»<sup>221</sup> que somos los humanos tiene un lenguaje que es a la vez evidentemente político-social pero al mismo tiempo posee una base material neuro-cerebral.

Debido al hecho incuestionable de esta doble dimensión del lenguaje humano, a lo largo de toda la Historia de la Lingüística nos topamos con quienes conciben el lenguaje como fenómeno esencialmente psicológico funcional, como, por ejemplo, los racionalistas, bien representados por los *modistae* medievales o los gramáticos de Port Royal en el siglo XVII; pero, al mismo tiempo, encontramos también doctrinas que subrayan las bases biológicas del lenguaje, como el «biologicismo» de Friedrich Schleicher y el «causalismo» de los «Neogramáticos» (*Junggramatiker*) en el siglo XIX<sup>222</sup>.

Por consiguiente, si el lenguaje tiene una base neuro-cerebral y es, a la vez, indudablemente político-social, nos vemos obligados a interrelacionar lo orgánico con lo político-social, o sea, una capacidad dinámica que tiene un sustrato químico y anatómico, por un lado, con la dimensión político-social, en la que necesariamente esa capacidad o habilidad de entidad psicológica se realiza, por otro.

<sup>219</sup> Agradezco a mi amigo Ángel Sánchez Rodríguez, catedrático de Medicina de la Universidad de Salamanca, sus preciosas y sabias explicaciones sobre estas cuestiones de las que aquí muy someramente trato.

<sup>220</sup> D. Caplan, *Neurolinguistics and linguistic Aphasiology. An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987. *Introducción a la Neurolingüística y al estudio de los trastornos del lenguaje*, Madrid, Visor, 1992.

<sup>221</sup> T. Deacon, *The Symbolic Species: The Co-Evolution of Language and the Brain*, Nueva York, Norton, 1997.

<sup>222</sup> Ch. Bouton, *Neurolinguistics. Historical and Theoretical Foundations*, Nueva York, Plenum, 1991.

El lenguaje es una capacidad dinámica de carácter representacional cuyos elementos son símbolos y que tiene su sede en el cerebro y se manifiesta y realiza en el ámbito socio-político propio de la comunicación.

Ahora bien, no es ni un mero proceso cerebral ni sólo una estructura social, aunque no se puede negar que su depósito material es el cerebro y su existencia real sólo se detecta en una comunidad político-social.

No tenemos, pues, más remedio que aceptar los presupuestos del monismo materialista en su versión de «materialismo emergentista» o «monismo psiconeural» que explica cómo lo mental puede perfectamente tener asiento en lo material y cómo lo psicológico (y dentro de lo psicológico lo simbólico) emerge o deriva de lo cerebral.

La razón de que así sea es que la facultad del lenguaje no está aislada sino íntimamente relacionada con otras funciones cognoscitivas, sensoriales y motrices, todas ellas propias del sistema nervioso, de la fisiología del sistema nervioso y, por esto mismo, provistas de sedes materiales bien localizadas<sup>223</sup>.

No obstante, el estudio del lenguaje no se agota con el del cerebro, que es ciertamente la base y el depósito del lenguaje, ni con el de sus peculiares características anatómicas y físico-químicas, propias de la «especie simbólica», o sea, la especie humana, sino que, para el estudio cabal y total del comportamiento humano, dentro del cual se encuadra el lenguaje, es menester añadir a las consideraciones biológicas referentes al cerebro, las concernientes a los factores circunstanciales de índole político-social, cultural, ambiental, y hasta individual del hombre<sup>224</sup>.

Somos, pues, animales político-sociales y simbólicos, dotados de un cerebro especial, sede de las actividades del lenguaje, que, sin embargo no se explican únicamente como resultado de una capacidad cerebral generadora de actividades lingüísticas, sino que, para poder ser entendidas, han de ser, además, enmarcadas en el ámbito político-social en el que se desenvuelve el comportamiento de los seres humanos, de la «especie simbólica».

La «anomalía de la evolución» (*evolutionary anomaly*), que nos caracteriza a los hombres como «especie simbólica», se debe, por tanto, al enorme desarrollo del cerebro humano, que adquirió capacidad para realizar la «referencia simbólica» (*symbolic reference*), o sea, la posibilidad de transformar, por decirlo en términos de Peirce, el *index* (indicio, síntoma) o el icono (signos cuya asociación con la cosa señalada sólo se debe, respectivamente, a la relación asociativa de la contigüidad o de la semejanza, respectivamente), en símbolo, que es un signo que ya no requiere en absoluto la presencia de la cosa significada, que puede «iconizarse» o adquirir rasgos icónicos impuestos por la configuración psicofísica de los hablantes o las compulsivas ansias humanas de descripción ostensiva y marcada de lo mentado o del carácter o la situación anímica del hablante, y que existe simplemente en tanto exista un intérprete.

Surge así en el hombre la «paradoja pragmática» (*pragmatic paradox*)<sup>225</sup>, por la que somos capaces de lucubrar sobre signos cuyos referentes ignoramos (nos hemos pasado la vida los

---

<sup>223</sup> M. Bunge, *The Mind-Body Problem. A psychobiological Approach*, Oxford, Pergamon, 1980. *El problema mente-cerebro. Un enfoque psicobiológico*, trad. esp., Madrid, Tecnos, 1985.

<sup>224</sup> O. Marin, "Brain and Language: The Rules of the Game", en M. A. Arbib-D. Caplan-J. C. Marshall (eds.), *Neural Models of Language Processes*, Nueva York, Academic Press, 45-69; cf. 48 y ss.

<sup>225</sup> E. Gans, *Signs of Paradox. Irony, Resentment, and Other Mimetic Structures*, Stanford, California, Stanford University Press, 1997.

humanos hablando de «Dios» y matándonos los unos a los otros por Él sin haberlo visto nunca) y de «redirigir» las palabras y las acciones, o sea, de decir o hacer una cosa y significar o querer decir otra, practicando, por ejemplo, la ironía, los rituales y, en general, las representaciones miméticas, de las que un claro ejemplo es el teatro y tal vez lo es asimismo toda poesía y toda literatura.

Como dice Aristóteles, somos animales capaces de afirmar y negar la presencia de lo presente y –¡más difícil todavía!– la presencia de lo ausente y, además, de referir todo lo real y lo irreal, lo posible y lo imposible, lo verdadero y lo falso, a tiempos (el pasado y el futuro) que quedan fuera, todos ellos, del ámbito del tiempo presente, que es el único real y controlable<sup>226</sup>.

Somos animales que, al utilizar el lenguaje, operamos simbólicamente, con símbolos, combinando la presencia de lo presente con la presencia de lo ausente.

Esto es lo que hacemos continuamente cuando nos las habemos y maniobramos con el mito<sup>227</sup>, y con las «implicaturas» y los «actos de habla» indirectos («¡esta sopa está pidiendo sal a gritos!», «¡no me digas!», «¡que se te ve el plumero!»)<sup>228</sup> que surgen porque muchísimas veces usamos las frases en sentido no literal y no convencional de las palabras<sup>229</sup>.

Y la misma operación simbólica detectamos en la ironía («¡eres un fenómeno, tienes treinta añitos y ya sabes sumar!»)<sup>230</sup>, en la metáfora («ni nardos ni caracolas tienen el cutis tan fino»), en la parodia (piénsese en el humanizado fantasma del *Ghost of Canterville* que utiliza disfraces para asustar a la gente), en el ritual («esto es mi cuerpo»), en el teatro («¡muerto soy! ¡Confesión!»), y en la poesía («aquella noche corrí / el mejor de los caminos / montado en potra de nácar / sin bridas y sin estribos»).

Si no pudiésemos simbolizar con el lenguaje, elevándonos a categorías que no son las comunes del lenguaje corriente, no existiría más que el «significado natural» (*natural meaning*) («esas manchas eran del sarampión», *those spots meant measles*); pero, lejos de ser ello así, en el empleo del lenguaje abunda el «significado no natural» (*unnatural meaning*), por el que hablamos con la intención de que nuestro interlocutor u oyente procese debidamente nuestro mensaje y con la seguridad de que lo hará, aunque nosotros los hablantes empleemos las palabras provistas no de un significado convencional sino conversacional: «es tan religioso y contrario al divorcio que no se atreve a vivir sin su perpetuo cilicio», frase en la que «cilicio» quiere decir «esposa».

El «significado no natural» aparece –según H. P. Grice (1913-1988)– en frases reducibles a la forma «una *x* pronunciada con la intención de inducir una creencia por medio del reconocimiento de esta intención (*A uttered x with the intention of inducing a belief by means of the recognition of this intention*)»<sup>231</sup>.

<sup>226</sup> Aristóteles, *Sobre la interpretación* 17a27.

<sup>227</sup> P. Diel, *El simbolismo de la Mitología griega*, 2ª ed., trad. esp., Barcelona, Labor, 1995.

<sup>228</sup> N. G. Leech-M. H. Short, *A Style in Fiction. A Linguistic Introduction to English Fictional Prose*, Londres, Longman 1995, 294 “the extra meanings that we infer, and which account for the gap between overt sense and pragmatic force”.

<sup>229</sup> H. P. Grice, “Logic and Conversation”, en P. Cole –R. Morgan (eds.), *Syntax and Semantics 3: Speech Acts*, Nueva York, Academic Press, 1975, 39-48. *Studies in the Way of Words*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989.

<sup>230</sup> W. Booth, *A Rhetoric of Irony*, Chicago, The University of Chicago Press, 1974.

<sup>231</sup> H. P. Grice, *Studies in the Way of Words*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989, 219.

La frase que aduce Grice como ejemplo de «implicatura» y «significado no natural» es muy parecida a la que unas líneas más arriba yo aduje («es tan religioso y contrario al divorcio que no se atreve a vivir sin su perpetuo cilicio»), explicando que la voz «cilicio» era símbolo de la voz «esposa», y dice así: *Smith couldn't get on without his trouble and strife*, que habría que interpretar como *Smith found his wife indispensable*<sup>232</sup>.

El filósofo neo-kantiano alemán Ernst Cassirer (1874-1945), que con sus trabajos contribuyó a fijar la doctrina de la moderna Semiótica, decía que la clave del lenguaje humano es su simbolicidad, o sea, esa capacidad simbólica que lo hace tan expresivo y que se aprecia en el mito que articula el mundo, en el que los sentimientos humanos aparecen expresados a través de símbolos<sup>233</sup> como los dioses, los héroes y los demonios.

Esa simbolicidad lingüística –añadía– se percibe asimismo en el lenguaje que simboliza el mundo sintácticamente a través de símbolos como los «sujetos», los «objetos», las «causalidades» y las «predicaciones», y se advierte igualmente en los símbolos que señalan relaciones abstractas del mundo en el ámbito austeramente racional de la ciencia<sup>234</sup>.

## 17. La «simbolicidad» del lenguaje humano

El lenguaje humano se compone de símbolos, como muy bien intuyó Aristóteles, porque hasta que una voz no se convierta en símbolo no estamos ante los elementos básicos del lenguaje.

No son ni pueden ser símbolos los ruidos que producen los animales, pero tampoco pueden serlo locuciones como «\*no hombre», porque una voz, para ser símbolo, tiene que estar provista de significado por convención y no por naturaleza, y la voz en cuestión ha de estar de tal forma constituida que no pueda descomponerse en partes a su vez significantes.

Si no se refiere al tiempo –continúa explicando el Estagirita– es un nombre, y si se refiere al tiempo es un verbo<sup>235</sup>.

Las palabras o voces son símbolos de las impresiones anímicas producidas por objetos exteriores.

Con ellas podemos afirmar o negar simbólicamente la presencia de lo presente así como la presencia de lo ausente, y todo ello podemos referirlo a tiempos que no existen porque el uno ya pasó (el pasado) y el otro aún no ha llegado (el futuro).

Y además, con ellas, como las cosas de la realidad aparecen simbólicamente representadas por las palabras (que, al ser simbólicas, apuntan tanto a individuos como a universales), unas veces nos referimos a una entidad universal que se puede predicar de muchos («hombre») mientras que otras veces nos referimos a una entidad individual («Calias») que sólo se puede predicar de un individuo concreto<sup>236</sup>.

En el lenguaje de la dicción elaborada, de la dicción poética, al emplear la metáfora o «traslación» –nos explica Aristóteles–, lo que hacemos es cambiar un término que indica la especie por otro que indica el género (decir, por ejemplo, «estar parada la nave» –género– en

<sup>232</sup> H. P. Grice, *Studies in the Way of Words*, 214.

<sup>233</sup> P. Diel, *El simbolismo de la Mitología griega*, 2ª ed., trad. esp., Barcelona, Labor, 1995.

<sup>234</sup> E. Cassirer, *Language and Myth*, trad. ingl., Nueva York, Dover, 1946. *The Philosophy of Symbolic Forms*, 3 vols., trad. ingl., New Haven, Yale University Press, 1953, 1955, 1957.

<sup>235</sup> Aristóteles, *Sobre la interpretación* 16a1-17b27.

<sup>236</sup> Aristóteles, *Sobre la interpretación* 17a27-17b16.

vez de «estar anclada la nave» –especie–) o, al revés, el que indica el género por el que apunta a la especie (decir, por ejemplo, «diez mil» –especie– en lugar de «innumerables» –género–), o bien realizamos el trueque entre palabras que se refieren a objetos semejantes y llamamos «escudo de Dioniso» a la «copa» que habitualmente blande este dios razonable más amigo de las copas que de las armas, e inversamente, denominamos «copa de Ares» al «escudo» que empuña tradicionalmente este funesto dios de la odiosa guerra<sup>237</sup>.

Este tipo de metáfora que se basa en la semejanza entre dos cosas, observable por el poeta, es el más frecuente y el que además nos permite comprobar cómo, gracias al carácter simbólico del lenguaje, sus símbolos se pueden «redirigir» con el fin de poner más vívidamente ante los ojos (*prò ommáton*) lo expresado.

Así, por ejemplo, al decir «convocar a los peligros para prestar ayuda en los peligros», construimos simbólicamente una frase analógica a la que podría expresarse así: «convocar nuevos peligros como se convoca a los aliados para que corran peligro socorriendo a quienes los convocan porque están en peligro», es decir, construimos una frase cuya metáfora o traslación simbólica consiste en convertir en animado lo inanimado (*peligros*)<sup>238</sup>.

Los *peligros* son, de esta guisa, tanto los temibles guerreros que están frente a la ciudad por ellos asediada como los aliados a los que se convoca para que la socorran desde dentro de sus propios muros.

Y lo mismo se hace diciendo, por ejemplo, «gritó la Hélade», personificando así a la Grecia entera, a la madre patria de todos los griegos, que, de este modo, aparece, en consecuencia, ante nuestros ojos vociferando como una mujer indignada.

De esta forma, la voz simbólica «Hélade», «redirigida» y una vez puesta así ante nuestros ojos, como si de un nombre de persona se tratase, ya no sugiere una abstracción o un concepto gentilicio, sino que, travestida, genera de inmediato un referente personal que salta a la vista y se ofrece a nuestra contemplación vociferando y en el colmo de su indignación de matrona ultrajada<sup>239</sup>.

Los símbolos tienen poder de travestimiento y de «redirección» o giro en los treinta y dos sentidos o direcciones que la rosa de los vientos marca en el horizonte.

Así de simbólico y de retórico es el lenguaje.

Por ejemplo: Cuenta el mismo Estagirita que el gran estadista Pericles, molesto con la isla de Egina, situada en el Golfo Sarónico frente a la costa de Atenas y de su puerto El Pireo, mandó destruirla y borrarla del mapa llamándola metafóricamente «legaña del Pireo»<sup>240</sup>.

¿Cómo se podría calificar a una isla con una voz tan diferente como «legaña» si el lenguaje no fuera esencialmente simbólico, si no detectáramos una relación de semejanza entre las denotaciones y connotaciones de la legaña y las antihigiénicas molestias que al ojo, que era el puerto del Pireo (y hasta al ojo mismo del estadista Pericles), la sucia isla de Egina causaba?

La rivalidad entre la isla de Egina y Atenas duró desde el siglo VI a. J. C. hasta que fue sometida al Imperio Ateniense el año 458/7 a. J. C. y obligada a pagar un tributo anual de treinta talentos. Y el año 431 a. J. C. los atenienses terminaron por desterrar a los eginetas

<sup>237</sup> Aristóteles, *Poética* 1457b6-33.

<sup>238</sup> Aristóteles, *Retórica* 1411b4.

<sup>239</sup> Aristóteles, *Retórica* 1411a26.

<sup>240</sup> Aristóteles, *Retórica* 1411a15.

<sup>241</sup> Tucídides II, 27.

de la isla e instalar en ella colonos (*kleroûkhai*) atenienses<sup>241</sup>. Egina era, verdaderamente –tenía razón Pericles–, una muy molesta legaña del Pireo para el imperialismo ateniense.

Ésta es una bonita lección sobre el carácter simbólico del lenguaje, sobre la capacidad del lenguaje para actuar con voces simbólicas «redirigidas» que sufren el mismo proceso que el «olivo» cuando es «redirigido» para significar la «paz» o la «azucena» para significar la «pureza».

En el mundo moderno fue Kenneth Burke (1897-1923) quien, a nuestro juicio, mejor entendió y con mayor claridad expuso la importancia decisiva del hecho de que los seres humanos seamos usuarios de símbolos más que de signos.

El empleo de signos simbólicos es una forma de acción político-social, aprendida en una comunidad, que es todo lo convencional y arbitraria que se quiera, pero que, al mismo tiempo, es exclusiva del ser humano en tanto que modela definitivamente su carácter, su naturaleza y su conducta específicamente humanas.

El empleo de símbolos implica por fuerza un sistema de abstracción que define, aplica e impone significados al mundo y a las diferentes actitudes, actividades y comportamientos político-sociales de los miembros de una comunidad.

La capacidad de operar con símbolos impone, reorienta y modifica la realidad del mundo y las conductas de un grupo político-social.

De modo que, gracias al carácter simbólico del lenguaje, ya no todas las actividades humanas son reducibles a su propia naturalidad o fisiología o a la particular experiencia sensorial que producen, porque quedan todas ellas tocadas de un definitivo halo de simbolismo que les impone el irremediable e insustituible empleo político-social del lenguaje, esa actividad incesante, incesable e imprescindible que opera con símbolos en el seno de una comunidad político-social.

El empleo de símbolos, en contraste con la función representativa de las habilidades que caracterizan a otras especies, es reflexivo, es decir, sirve de retroalimentación a los usuarios de símbolos de tal manera que esta retroalimentación (*feedback*) altera la comprensión y la actuación subsiguientes de los seres humanos.

No se piensa ya igual una vez nos hayamos empapado de símbolos y de simbologías, pues todo empieza a tener un valor simbólico y ya nada se escapa a la valoración simbólica.

El poder simbólico del lenguaje es tan poderoso y tan impregnados de él nos deja a sus usuarios que incluso el no decir nada, el no decir ni que sí ni que no, pasa a ser un «elocuente silencio».

El silencio, por ejemplo, pasa a convertirse en poderoso símbolo del que se podrá decir, con Heidegger –en su libro titulado *En ruta hacia el lenguaje*–, «¿quién es capaz de callar sobre el silencio?»<sup>242</sup>.

Es bien sabido, por ejemplo, que el silencio era una prueba de madurez en los «ritos de iniciación», por lo que en *La flauta mágica* de Mozart el Gran Sacerdote le dice a Tamino: *Sei standhaft, duldsam und verschwiegen. / Bedenke dies: kurz, sei ein Man* «sé firme, paciente y callado. / Piensa esto: en dos palabras, sé un hombre».

Y asimismo es bien conocido el hecho de que, frente a la falibilidad del lenguaje, el silencio se convierte en el *Antiguo Testamento* (en *Proverbios* y en el *Eclesiastés*) así como en los consejos de Lao Tse y en refranes castellanos («el buen callar llámase Sancho») en sím-

<sup>242</sup> M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Tubinga, Neske, 1959.

<sup>243</sup> *Eclesiastés* V, 5.

bolo de la prudencia y del hombre prudente. «Que tus palabras sean poco numerosas», dice el *Eclesiastés*<sup>243</sup>.

Hasta el no hablar, el guardar silencio, el no emplear el lenguaje, se vuelve un símbolo cargado de significado allí don de emplea lenguaje simbólico y político-social.

El empleo de símbolos, de este modo, a través de la retroalimentación (*feedback*), actúa sobre el modo de vida de sus usuarios de tal manera que los convierte cada vez más, a medida que vayan generalizando e incrementado el uso de los símbolos, en animales eminentemente político-sociales, constreñidos a obrar en el ámbito político-social de su comunidad. En otra distinta, sus símbolos tendrían otros valores.

Como el lenguaje es político-social, es necesariamente simbólico. Pero asimismo podríamos decir, invirtiendo los términos, que como el lenguaje es simbólico, se hace cada vez más político-social. De manera que la dimensión político-social y la simbólica del lenguaje son complementarias.

El empleo de símbolos representa y crea las motivaciones humanas y es una acción humana independiente de todas las demás pero equiparable a otra acción humana cualquiera.

El empleo de símbolos dota de «simbolicidad» a todas las acciones humanas<sup>244</sup>.

A partir del momento, por tanto, en el que se realizan «actos de habla» simbólicos, es decir, desde el momento en que comenzamos a hablar, ya no hay acto humano que no sea simbólico.

Y a partir del hecho de que los «actos de habla», que son el fruto de una manera entre otras de hacer cosas en el ámbito político-social, son simbólicos, todas las acciones humanas político-sociales lo son y el lenguaje mismo se carga de iconicidad y simbolicidad añadidas y se convierte, por ende, en símbolo de otros símbolos y así conceptualiza y categoriza motivadamente la realidad (*conceptuality*)<sup>245</sup> y las palabras se tiñen de connotaciones enfáticas y se emplean «implicaturas» y «metáforas» y «lenguaje indirecto» y «significados no naturales» y, pensando lingüísticamente, es decir, pensando simbólicamente, realizamos la extraordinaria y fantástica labor de hacer manejable para la comunidad la gran cantidad de material inclasificable, inordenable e indomesticable que la realidad nos ofrece.

Pensando lingüísticamente, simbólicamente, retóricamente, estamos conceptualizando la realidad, que, de este modo, queda definitivamente retorizada, pues deja de ser lo que es (lo que por ventura fuera) para, cifrada en símbolos político-sociales, convertirse en propiedad del hombre en cuanto animal simbólico y político-social.

A partir de ese momento el ser humano es, para bien o para mal, un animal político-social y a la vez simbólico, y, como veremos, a raíz de ello, también un animal retórico.

## 18. Ventajas e inconvenientes de la «simbolicidad»

Y ¿qué ventajas reporta al hombre esta su «simbolicidad», esta su capacidad de emplear el lenguaje, que es un sistema de signos simbólicos, un sistema de signos que pueden representar convencionalmente una cosa cualquiera, exista o no en la realidad?

<sup>244</sup> K. Burke, *Language as Symbolic Action: Essays on Life, Literature, and Method*, Berkeley, University of California Press, 1966.

<sup>245</sup> F. G. Droste-J. Fought, "Arbitrariness, iconicity, and conceptuality", *Semiotica* 94/3-4 (1993), 185-199.



Con el símbolo de la «azucena» representamos simbólicamente la «pureza», con el del «olivo» la «paz», con el «papel moneda» el valor de las cosas, con las letras «Na» el átomo de sodio; el nombre de «Lutero» simboliza la «Reforma», el de «Agustina de Aragón» el «patriotismo», el de «Don Quijote» el «idealismo»; el ritual del «bautizo» simboliza la «limpieza del pecado», el de la «confirmación», con la aplicación absolutamente simbólica del «crisma» o «unción» necesariamente incluida, se simboliza el «fortalecimiento del atleta espiritual», y la «comunión» nos sugiere el «endiosamiento» –etimológicamente el «entusiasmo» o *enthousiasmós*– o la unión mística con Dios a través de la «teofagia».

Gracias a la «retoricidad» del lenguaje, o sea a su gran poder para influir sobre los conciudadanos, a su «politicidad», y a su capacidad simbólica, a su «simbolicidad», el hombre es un animal político-social y a la vez simbólico, y, por tanto, capaz de hacer ciencia, de crear mitos y rituales, de lograr la cohesión político-social a base de mitos y de ritos, de hacer poesía y literatura, y, en general, de crear agradabilísimas ficciones.

Émile Durkheim (1858-1917), autor de *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*<sup>246</sup>, Henri Hubert y Marcel Mauss (1872-1950)<sup>247</sup>, y Mary Douglas (nacida en 1921)<sup>248</sup> han puesto de manifiesto la importancia del lenguaje simbólico y de la acción simbólica de los seres humanos para intensificar la interacción político-social y garantizar así la cohesión de las comunidades humanas.

La naturaleza político-social y simbólica del lenguaje está en la base de lo que otro eminente antropólogo, etnólogo y folclorista, Arnold van Gennep<sup>249</sup>, denominaba «ley de las secuencias» de los «ritos de paso» (*rites de passage*), en virtud de la cual los individuos de una determinada comunidad político-social se sienten obligados a mostrar sus relaciones con los demás y con la comunidad misma, por lo que recurren a ritos, mitos, poesía, música, pintura y escultura, hasta que, de esta guisa, el individuo, a través de esas realizaciones, quede bien definido y clasificado dentro de su entorno político-social a base de hacer surgir en los espectadores de la muestra toda una serie de emociones previamente deseadas<sup>250</sup>.

Sin entender el carácter simbólico del lenguaje, muy poco se podría entender de las cuestiones que configuran los temas capitales de las Humanidades, las Ciencias Sociales y las Ciencias de la Conducta, puesto que la acción simbólica (y ya hemos dicho que toda acción humana lo es) aparece en todos los niveles de la acción humana.

Decía el ya mencionado Kenneth Burke<sup>251</sup> que la esencia de la humanidad consiste en la creación, el uso y hasta el abuso de símbolos a través de los cuales las percepciones sensoriales y el conocimiento humano se estabilizan.

<sup>246</sup> E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, París, Félix Alcan, 1912. *Las formas elementales de la vida religiosa*, trad. esp., Madrid, Alianza Editorial, 1982.

<sup>247</sup> H. Hubert-M. Mauss, *Oeuvres I, Les fonctions sociales du sacré*, París, Éditions de Minuit, 1968. *Lo sagrado y lo profano: Las funciones sociales de lo sagrado*, trad. esp., Barcelona, Barral Editores, 1970.

<sup>248</sup> M. Douglas, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, trad. esp., Madrid, Siglo XXI de España, 1973.

<sup>249</sup> A. van Gennep. *Les rites de passage*, París, Émile Nourry, 1909. *Los ritos de paso*, trad. esp., Madrid, Taurus, 1986.

<sup>250</sup> N. Belmont, *Arnold van Gennep, le créateur de l'ethnographie française*, París, Payot, 1974. "La notion de rite de passage", en P. Centlivres-J. Hainard (dirs.), *Les rites de passage aujourd'hui. Actes du colloque de Neuchâtel 1981*, Lausanne, L'Age d'Homme, 9-17.

<sup>251</sup> J. R. Gusfield (ed.), *Kenneth Burke on Symbols and Society*, Chicago, Chicago University Press, 1989. S. Langer, *Philosophy in a New Key*, Nueva York, New American Library, 1958.

<sup>252</sup> K. Burke, *A Grammar of Motives*, Nueva York, Prentice, 1945.

Los símbolos son los medios a través de los cuales se produce la irrenunciable interacción humana y por ende la identificación individual y colectiva, con las que se consigue la necesaria y asimismo imprescindible fijación de creencias, mitos, valores y significados compartidos, sin la cual no es posible que exista ni subsista una comunidad político-social humana<sup>252</sup>.

Los seres humanos sienten la necesidad de crear y usar símbolos para identificarse cada uno en particular y para solidarizarse y aglutinarse con los demás miembros del grupo político-social con el fin de poder influir colectivamente sobre todos ellos, con los que comparte los susodichos símbolos, que son resultado de un proceso de abstracción que comprende tres momentos decisivos, a saber: la selección, la elección y la fijación del propósito operativo comúnmente compartido.

Los lenguajes (los naturales y los no naturales) son sistemas simbólicos de índole político-social que se crean para expresar e interpretar las afecciones anímicas de los hombres, así como la realidad vista por el hombre y las acciones humanas tanto físicas como mentales o espirituales.

Estos sistemas simbólicos son, por un lado, sumamente útiles porque permiten un alto grado de abstracción que ayuda mucho en la gestación y aplicación práctica de la metodología científica.

Pero –todo hay que decirlo– no es menos cierto que, por desgracia, introducen dentro de sus propios engranajes ciertos conceptos que son útiles en el empleo pragmático que del lenguaje natural se hace en la comunidad político-social de los seres humanos, pero justamente por ello, por ese pragmatismo acuciante que motiva los símbolos del lenguaje humano, resulta que con cierta frecuencia se comprueba que no están firmemente fundados, sino que son más bien apriorísticos o, si se prefiere, descansan sobre principios *a priori* que tienen utilidad lingüística o retórica pero no son filosóficamente defendibles con la necesaria garantía.

Los símbolos lingüísticos del lenguaje natural nos obsequian con todo un mundo formado por «agentes», «sujetos», «personas», «espacio», «tiempo», «causas», «finalidades», «acciones» de muy diversa e inclasificable índole y vistas desde puntos de vista muy variados, etc., categorías todas ellas de cuya existencia real se podría, obrando muy razonablemente, discutir largo y tendido.

Cualidades inherentes y esenciales de todo sistema simbólico, incluido el lingüístico del lenguaje natural, son la ambigüedad, el engaño y la negación, cualidades que, sin embargo, con no escasa frecuencia se desprestigian, se minimizan y se devalúan en cuanto que se consideran alejadas de una presunta verdad casi siempre ilusoria, incompatible con el carácter simbólico del lenguaje y ajena del todo a él.

No obstante, dan lugar a procesos muy positivos, como el aprendizaje, la creación de nuevas asociaciones o abstracciones o clasificaciones, así como a la constitución de nuevos órdenes jerárquicos de valores; asimismo generan «actos de habla» y acciones en general que, siendo simbólicas, están cargadas de valor estético y cumplen una importantísima función político-social (piénsese en los mitos, los rituales, las obras literarias de ficción destinadas a la lectura o la audición o a la contemplación, como, por ejemplo, las obras dramáticas, ora poéticas ora musicales, etc.).

Los seres humanos pueden ser definidos como seres simbólicos que emplean lenguaje simbólico compuesto por símbolos denotativos y connotativos, y que tan hechos están al símbolo, que necesitan de los mitos, de los rituales, que son, respectivamente, «actos de habla» simbólicos y acciones miméticas simbólicas, para formular sus experiencias y para

encuadrar sucesos y situaciones en el área de la comunidad político-social en la que ineludiblemente están afincados o en el marco cultural en el que se integran.

Ello es así porque los símbolos crean y construyen los significados, y los significados, a su vez, generan las acciones escogidas como respuestas estratégicas a cada una de las situaciones que van presentándose en la vida comunitaria y que por fuerza están dotadas de significado simbólico, pues como simbólicas son entendidas –no hay alternativa posible– en la comunidad político-social humana.

A medida que estas situaciones se van haciendo recurrentes y los individuos van compartiendo los significados y los símbolos correspondientes a estos significados, se van desarrollando las comunidades político-sociales, las sociedades, las culturas, mediante los referidos símbolos, que se van convirtiendo en colectivos, pues van siendo poco a poco cada vez más ampliamente compartidos.

Los símbolos y las acciones simbólicas, por consiguiente, se han convertido, modernamente, en la base y fundamento de todo análisis crítico de una obra escrita o de arte, así como en el ineludible punto de arranque de todas las interpretaciones sobre las producciones literarias, y en la siempre necesaria guía propedéutica de los estudios sobre Mitología, de los estudios de Retórica<sup>253</sup>, y, en general de los estudios de ciencias enteras, como la Sociología<sup>254</sup> y la Politología<sup>255</sup>, interesadas en el conocimiento de las instituciones e interacciones propias de los hombres en cuanto animales político-sociales y de las sociedades y de las culturas humanas<sup>256</sup>.

El lenguaje, simbólico y político-social al mismo tiempo, es el lenguaje retórico, o, dicho de otro modo, el lenguaje es retórico y no puede dejar de serlo porque es y será siempre simbólico y político-social.

## 19. «Simbolicidad» y capacidad de «redirección»

El hombre, dotado de lenguaje simbólico, es capaz de «redirigir» palabras y acciones, desviándolas de la referencia inmediata para convertirlas en simbólicas. Pues ésta es la prerrogativa y la gran ventaja del símbolo.

El hombre, animal político-social y simbólico, «redirige» palabras y acciones creando así mitos, rituales y poesía, productos que refuerzan la cohesión del grupo político-social en el que está integrado.

En efecto, gracias al carácter simbólico del lenguaje, el hombre puede formar grupos político-sociales estables que se mantienen cohesionados merced al hecho de compartir los mismos mitos y rituales y, combinada con ambos, la misma poesía.

Lo de menos en estas «redirecciones» es si sus resultados son verdaderos o falsos.

El lenguaje humano no da para tanto ni tiene como principal función la de demostrar o fundamentar verdades ocultas y así, por ejemplo, ilustrarnos sobre «Los Novísimos» o últimos y por tanto «escatológicos» acontecimientos que tendrán lugar al fin de los tiempos.

<sup>253</sup> R. B. Gregg, *Symbolic Inducement and Knowing: A Study in the Foundations of Rhetoric*, Columbia, University of South Carolina Press, 1984.

<sup>254</sup> H. D. Duncan, *Symbols in Society*, Nueva York, Oxford University Press, 1968.

<sup>255</sup> M. Edelman, *Politics as Symbolic Action: Mass Arousal and Quiescence*, Chicago, Markham, 1971.

<sup>256</sup> E. E. Boesch, *Symbolic Action Theory and Cultural Psychology*, Berlín, Springer-Verlag, 1991.

En cambio, es innegable que la aceptación político-social de un discurso simbólico escatológico y montado sobre presuntas realidades ultraterrenas y de ultratumba, que nos presentaba a los justos y bienaventurados a la derecha y a los pecadores y condenables a la izquierda del «Pantocrátor», una representación mítica que tenía sus evidentes conexiones con rituales y con poesía y obras de arte, ha proporcionado una cohesión más que estimable a grupos político-sociales de pasados tiempos (a las naciones de la Europa cristiana, por ejemplo).

El símbolo y la acción simbólica se pueden «redirigir» y por eso el lenguaje simbólico (y me refiero ahora a todo tipo de lenguaje provisto de código de diferentes signos y no necesariamente lingüísticos) es retórico por naturaleza.

Al símbolo se le puede administrar cierta dosis de iconicidad y se le puede «redirigir» hacia lugares insospechados que no serán ya aquellos a los que en principio los signos, en un estricto código de signos, apuntarían.

A la realidad se la conoce por la representación simbólica que de ella hace el lenguaje (el lenguaje natural y primario), que, como acabamos de decir, lo que realmente hace es representar y no informar ni aleccionar sobre ella, sino tan sólo ofrecernos un conocimiento existencial y diferenciador de la entidad representada<sup>257</sup>.

Esta representación simbólica de la realidad no sólo no es idéntica a la realidad sino que nos ofrece *aprioris* en abundancia, nos engaña con pseudo-conocimientos y con principios más o menos dudosos o creíbles y aceptables, y además es diferente en distintas lenguas y culturas, en las que se constata que las representaciones simbólicas o formalizaciones lingüísticas o conceptualizaciones de las mismas e idénticas impresiones sensoriales son francamente distintas.

Aunque la percepción de los colores, por ejemplo, es en principio y presumiblemente, la misma para los seres humanos, su conceptualización, su simbolización, su formalización lingüística difiere entre las lenguas y culturas<sup>258</sup>.

En el ámbito de la Literatura y de la Poética ocurre lo mismo. Cada cultura concibe la misma realidad con símbolos propios, construyendo así con ellos diferentes universos ideológicos, distintas «logosferas»<sup>259</sup>, que, por consiguiente, vienen a demostrar, una vez más, la esencial naturaleza retórica (político-social y simbólica) del lenguaje<sup>260</sup>.

Y cada cultura concibe de distinta manera la relación existente entre realidad y ficción, entre realidad y lenguaje, entre realidad y Literatura (en el Renacimiento, por ejemplo, las líneas fronterizas entre realidad y ficción eran sumamente laxas, desdibujadas e imprecisas)<sup>261</sup>.

La culpa de tanta irremediable variedad, así como de la imprecisión e indefinición imperante en todos los asuntos humanos la tiene el lenguaje político-social y simbólico.

<sup>257</sup> E. Coseriu, "El hombre y su lenguaje", en *El hombre y su lenguaje. Estudios de teoría y metodología lingüística*, Madrid, Gredos, 1977, 13-33. "El lenguaje y la comprensión de la existencia del hombre actual", en *El hombre y su lenguaje. Estudios de teoría y metodología lingüística*, Madrid, Gredos, 1977, 34-65.

<sup>258</sup> A. Wierzbicka, "The meaning of color terms: semantics, culture, and cognition", *Cognitive Linguistics* 1/1 (1990), 99-150.

<sup>259</sup> A. López Eire, "En torno al tratado *Sobre lo sublime* de Dionisio Longino", *Myrtia* 17 (2002) 175-190.

<sup>260</sup> E. Auerbach, *Mímesis. La representación de la realidad en la Literatura occidental*, trad. esp., México, D. F., FCE, 1979. El original alemán es de 1942.

<sup>261</sup> E. Riley, *Teoría de la novela en Cervantes*, trad. esp., Madrid, Taurus, 1971. E. Williamson, *El «Quijote» y los libros de caballerías*, trad. esp., Madrid, Taurus, 1991.

Pero, frente a esa desventaja, el símbolo posee la estupenda ventaja de ser susceptible de sufrir una «redirección» o viraje por el que se le hace apuntar a una entidad distinta a la acostumbrada, de lo que nos aprovechamos no poco los humanos a la vez que nos recreamos extraordinariamente en ello.

Así, el «olivo» significa la «paz», una vieja palabra que en griego antiguo designaba la «lana» pasó a dar lugar a la palabra para decir «paz» (*eiréne*) y los «tropos» o giros que dan las voces unas veces tan gozosamente para entrar en la poesía («Aquiles era un *león* en la batalla», «la Aurora tenía los *dedos rosados*») y otras veces tan pragmáticamente para convertirse en palabras nuevas en virtud de la catacresis («las *patas* de la mesa») nos son bien conocidos.

Y como tras el uso del lenguaje ya todo se simboliza en la vida humana, no es raro observar cómo las palabras se «redirigen» para crear el mito y cómo los «actos de habla» mezclados con las acciones convertidas asimismo en simbólicas se «redirigen» en esa acción mimética y simbólica «redirigida» que es el ritual.

## 20. Simbolicidad y politicidad del mito

El mito constituye un precioso aleccionador ejemplo de la naturaleza retórica del lenguaje porque él mismo es un fragmento de lenguaje que se mueve entre las coordenadas de la simbolicidad y la politicidad, por lo que es, como el lenguaje mismo, por mitades político-social y simbólico.

Quien cuenta un mito quiere decir algo que influya en quien lo escucha, porque en caso contrario no lo contaría (pues nadie habla por hablar), y al mismo tiempo no dice expresamente lo que quiere decir exactamente sino que lo expone simbólicamente. Por eso es al mismo tiempo político-social y simbólico.

El lenguaje del mito es sumamente poderoso y eficaz, es un lenguaje retórico del más alto nivel.

El mito se refiere siempre a temas relevantes y que causan interés e inquietud en el ámbito de la comunidad político-social en la que se cuenta, trata de asuntos que atañen a la cultura, la visión del mundo y del hombre, a la vida diaria y la educación ético-política de los ciudadanos o miembros de una comunidad o una tribu, y posee en sí mismo algunos rasgos característicos de la poesía y de la dicción simbólica.

El mito es una historia indiferente al concepto de veracidad que tiene una capital función político-social, a saber, la de promover y favorecer la cohesión de los miembros del grupo político-social que la cuenta y la escucha<sup>262</sup>.

Ésta es la gran función del mito, que es responsable de que los himnos nacionales de distintos países y los himnos autonómicos españoles estén colmados de mitos.

Los actuales himnos nacionales y autonómicos, en efecto, como ha estudiado espléndidamente F. J. Bobillo de la Peña, valiéndose del carácter retórico, es decir, político-social y simbólico del lenguaje, y elevando este su valioso potencial a la máxima intensidad, están colmados de mitos, rebosan retórica y poesía, y sirven, naturalmente, para llevar a cabo el

<sup>262</sup> R. Smith, *Mythologies of the World: A Guide to Sources*, Urbana, National Council of Teachers of English, 1981.

<sup>263</sup> F. J. Bobillo, *El sonajero de los pueblos. Himnos oficiales de las Comunidades Autónomas españolas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

ritual que busca reforzar hasta el más alto grado posible la cohesión de la ciudadanía<sup>263</sup> que los escucha.

La espléndida Mitología Griega, tan floreciente y pujante desde el punto de vista artístico y literario en nuestra cultura occidental, se divide en dos grandes capítulos que asimismo aspiran a colaborar en el benéfico propósito de configurar comunidades social y políticamente compactas y cohesionadas.

En el primero, que bien pudiéramos titular «Del Caos a Zeus», abundan los mitos que refieren cómo el mundo pasó del Caos desordenado e informe y del dominio de las descomunales, sobrehumanas e incontrolables fuerzas de Titanes y Gigantes y en general monstruosos hijos de la Tierra (*Gaya, Gé*), a estar sujeto a los dictados y voluntades, ya más humanas y filantrópicas, de un Panteón de dioses antropomórficos, los habitantes del monte Olimpo o dioses Olímpicos, agrupados en familia y presididos por Zeus, un dios que, inventado a imagen y semejanza del hombre racional y revestido del omnímodo poder del *paterfamilias* sobre los demás dioses, se esfuerza por gobernar el mundo según las siempre humanamente deseables, de continuo apetecibles, fijas e inalterables normas del orden y la justicia, un dios justiciero que, por otra parte, engendró a la mayor parte de los fundadores de las principales tribus helénicas.

El mundo, de esta guisa, una vez pasó a manos de Zeus, mejoró notablemente de acuerdo con el deseo colectivo de los griegos, que así se beneficiaron de las enseñanzas derivadas de estos sus propios mitos que les exhortaban a creer en un orden previsible e inmutable al que se ajustaba y debía ajustarse el universo y, con él, el hombre, y en una justicia cósmica que era fácil de extrapolar para aplicarla a la ideal conducta ética de los seres humanos.

Y, por otra parte, gracias a las numerosas y variadas uniones de este supremo dios con diferentes mujeres mortales (que eran relatadas por estos mismos mitos), las principales tribus helénicas, fundadas por hijos del gran dios de los Olímpicos, se sintieron hermanas y, de esta manera, el linaje «griego» frente al «bárbaro» fue emergiendo como concepto y al final quedó perfectamente definido, por la comunidad de lengua, mitos, rituales y religión que caracterizaba a los «helenos».

En el segundo capítulo, que con toda justicia podría titularse «De Zeus a los Heraclidas», los héroes, seres semidivinos procedentes del específico ritual del culto a los muertos, limpiando, con la ayuda de la divinidad, el mundo de muy dañinos, horribles y espantosos engendros que eran hijos de la Tierra (*Gaya*), divinidad femenina que era siempre un factor de inestabilidad en el mundo fundamentalmente masculino de Zeus y los Olímpicos, consiguen alcanzar inestimables cotas de bienestar para el género humano en general y para sus congéneres (los «helenos») y sus conciudadanos (los habitantes de las diferentes ciudades-estados o *póleis* helénicas) en particular, y, de esta guisa, alguno de ellos –por ejemplo, Heracles, el héroe griego por excelencia y antonomasia– logra, como premio a sus esfuerzos, trabajos y labores sobrellevados con abnegación y constante entrega a los seres humanos, la inmortalidad.

Los mitos de ambos capítulos favorecieron la cohesión de los miembros de las ciudades-estados (las *póleis*) y la de éstas entre sí, así como la creación de la conciencia de la «helenidad» de todos los griegos, que, a fuerza de aprenderlos y repetirlos una y otra vez y de escucharlos con embeleso convertidos en bellísima poesía y de contemplarlos deleitosamente plasmados, en forma de obra artística, en muy hermosas estatuas, tímpanos y frisos de los templos, se sintieron hermanos y en consecuencia respetaron y adoraron todos ellos por igual

a sus comunes héroes benefactores y sobre todo al gran dios helénico Zeus, el benemérito dios de los helenos.

Este dios presidente del Panteón de todos los dioses y, a la vez, «padre de los dioses y los hombres»<sup>264</sup>, llegó a ser el «Zeus Panhelénico» (*Helánios*, *Panhelenikós*) o de todos los griegos, el Zeus de los extranjeros (*Xénios*)<sup>265</sup>, el Zeus de los suplicantes (*Hikésios*)<sup>266</sup>, el dios Zeus que observaba y vigilaba muy atenta y estrictamente el cumplimiento de los juramentos por parte de los mortales (*Hórkiós*)<sup>267</sup>, el dios Zeus que amparaba y defendía a los huéspedes y aseguraba el cumplimiento de las rigurosas e inexorables leyes que obligaban a todos los griegos y a todos los humanos a respetar escrupulosamente los santos vínculos de la hospitalidad<sup>268</sup>, el dios Zeus que exigía a los humanos dejarse llevar por sentimientos de piedad hacia los mendigos y socorrerles sin reservas<sup>269</sup>, el dios Zeus «Liberador» (*Eleuthérios*) y el dios «Salvador» (*Sotér*)<sup>270</sup> de los «helenos» por antonomasia.

El gran dios Zeus, que se va a convertir en dios de todos los griegos y en el dios tutelar del hombre por antonomasia, el dios único y providencial de los estoicos –estoy pensando en el *Himno a Zeus* de Cleantes de Aso (III a. J. C.), ese espléndido ejemplar poético que contiene la afirmación declarada de la doctrina teológica y ética del Estoicismo–, uniéndose a muchas mujeres mortales engendró a muchos héroes griegos fundadores de tribus helénicas, con lo que reforzó el sentimiento de pertenencia de todos los «helenos» a la hermandad helénica.

El gusto por la alegoría propio y característico de los estoicos explica que a Cleantes de Aso le gustara la expresión poética de mitos a la hora de referirse a la naturaleza de los dioses, tan difícil de captar, definir y exponer por los humanos<sup>271</sup>. He aquí, una vez más, para qué sirve el lenguaje simbólico y político-social del mito.

En todo caso, los heroicos hijos y descendientes de Zeus que pueblan el segundo capítulo de la Mitología Griega, limpiaron el mundo de monstruos y endriagos, continuando así la labor benefactora de la humanidad emprendida por Zeus, e intervinieron conjuntamente, luchando codo con codo, en diferentes hazañosas empresas que tuvieron lugar dentro y fuera de Grecia, como la «Caza del Jabalí Calidonio», o el viaje de los «Argonautas» o las gestas realizadas por ellos ante los muros de la ciudad de Tebas («Los Siete contra Tebas», «Los Epígonos») y ante los de la ciudad de Troya.

Ante los muros de esta última ciudad se reunieron y acamparon juntamente todos los grandes héroes griegos menos los pertenecientes a la estirpe del más grande de ellos, Heracles, cuyos descendientes directos, los Heraclidas entraron en el escenario más importante de los acontecimientos helénicos del período heroico, o sea, el Peloponeso, unas generaciones más tarde (los mitos –tan analógicos y retóricos como el lenguaje mismo– no cuentan por años sino por generaciones) al frente de los Dorios.

<sup>264</sup> Homero, *Iliada* I, 544; IV, 235; XXI, 508 *e. a.*

<sup>265</sup> Homero, *Iliada* XIII, 625. *Odisea* IX, 271.

<sup>266</sup> Esquilo, *Las Suplicantes* 616. Sófocles, *Filoctetes* 484. Eurípides, *Hécaba* 345.

<sup>267</sup> Sófocles, *Filoctetes* 1324. Eurípides, *Hipólito* 1025. Pausanias V, 24, 9.

<sup>268</sup> Homero, *Iliada* XIII, 625. *Odisea* IX, 271; 296. Esquilo, *Agamenón* 61; 362.

<sup>269</sup> Homero, *Odisea* VI, 207 ss; XIV, 57 ss.

<sup>270</sup> Píndaro, *Olímpicas* V, 17.

<sup>271</sup> SVF I, 486. SVF=H. v. Arnim (ed.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig 1903.

Desde entonces en adelante ya estuvieron los griegos todos juntos en la Hélade, fuera y dentro del Peloponeso, y de esta guisa (en este punto se concentra el valor del mito) los griegos todos se supieron realmente juntos en Grecia, los Aqueos y los Jonios y los Eolios y los Dorios, que además se consideraban emparentados por ser miembros todos ellos de una única y gran familia –la «helénica»– común.

Y a partir de entonces expiró la Época Mítica y Heroica de los griegos, el Mítico Pasado Helénico, y empezó la Historia.

Con la mítica llegada de los rezagados Dorios comandados por los descendientes del héroe más impresionante de toda la Mitología Griega, que consiguió la inmortalidad y se casó con Hebe, la diosa de la eterna juventud, empieza, en efecto, la Historia Griega.

Sirva cuanto precede de ejemplo para explicar palpablemente cómo los mitos elaboran, con su lenguaje simbólico y político-social (y, por tanto, retórico), toda una serie de historias que en el fondo no son sino el simbólico tratamiento de la respuesta que los miembros de una comunidad político-social consideran que debe darse a temas que les preocupan o incluso los agobian e inquietan y a veces hasta les producen ansiedad y les angustian.

En los mitos uno escucha las historias que la cultura de la comunidad político-social en la que se cuentan le exhorta a que las escuche.

Los mitos, que son fragmentos de lenguaje y por tanto, político-sociales y simbólicos y retóricos, intentan dar respuesta a cuestiones que interesan a los miembros de la comunidad en la que se cuentan y se escuchan.

Y quien cuenta los mitos, en realidad está contando las historias que la comunidad en la que se cuentan ha estado previamente deseando con fervor escuchar en forma de repertorios de narraciones de innegable función pedagógica y heurística.

Los mitos son narraciones simbólicas propias de la cultura oral, provistas de la enorme energía de todo lo simbólico puesto al servicio de lo político-social, que, por ser orales, nunca pueden ser consideradas como rígidas e inmutables o absolutas ni en su forma ni en su contenido (pues en tal caso el símbolo que encierran pasaría –tristemente– de ser fecundo a ser inerte)<sup>272</sup>, por lo que son ya de entrada indiferentes al concepto de veracidad y su «felicidad» o buena fortuna como «actos de habla» que son consistirá en el favor o acogida que a la postre lleguen a alcanzar en el futuro por parte de quienes las escuchan.

La «verdad» de los mitos, por ser esencialmente simbólicos y político-sociales (y, por tanto, retóricos), no se refiere tanto a datos objetivos o basados en los hechos, sino a valores y significados comunitarios y político-sociales que tienen una ubicación precisa y una vigencia limitada en el tiempo.

Pues bien, si queremos saber cómo es el lenguaje, estudiemos los mitos.

El lenguaje en general es, como el particular lenguaje de los mitos, esencialmente político-social y simbólico, o sea retórico.

El mito no es verdadero, el lenguaje tampoco es idéntico a lo que transmite o –mejor dicho– intenta transmitir.

El mito surge acuciado por la necesidad de la comunidad que lo cuenta, el lenguaje también.

El mito es retórico; el lenguaje también.

---

<sup>272</sup> G. Stephenson, *Out of the Night and Into the Dream: A Thematic Study of the Fiction of J. G. Ballard*, Westport, Connecticut, Greenwood, 1991.



De manera que, al ser el lenguaje retórico, la presunta «verdad» expresada mediante lenguaje también hay que medirla con el parámetro de su adaptación a lo político-social.

Con ello afirmamos que la distancia entre el discurso mítico y el discurso filosófico y científico, elaborados ambos con lenguaje, que es de naturaleza retórica, no es tan enorme como a primera vista pudiera pensarse.

Al divino filósofo Platón, para aprehender y capturar las esencias universales que son –según su filosofía– el arquetipo de las cosas visibles en este mundo, le bastaba (al menos así lo creía él mismo) el lenguaje racional, pero para adentrarse en los más arcanos territorios de la creación del *cosmos* (*kósmos*) o del hombre y para penetrar en los ignotos y sobrecolegados paisajes del mundo de ultratumba necesitaba los mitos, dando a entender así que a veces, al emplear el «discurso-razón» (*lógos*) que es el lenguaje humano, es menester aspirar, no a la verdad del científico, sino a la verdad del poeta<sup>273</sup>.

Cuando, al final de la *República*, el Sócrates platónico se dispone a referirnos el «mito de Er», de Er, el armenio de la estirpe panfilia, que, por haber muerto en batalla pasó a mejor mundo, pero, depositado ya sobre la pira y a punto de ser incinerado, volvió a la vida y retornó a este mundo, mucho más imperfecto que el otro, a contarnos lo que vio en el primero, nos advierte que el relato que nos va a ofrecer no es un «relato de Alcínoo», o sea, precisamente una de esas poéticas ficciones con las que el locuaz Odiseo, buen conocedor de mitos y pertrechado de gran habilidad retórica, había regalado y entretenido a los nobles feacios que le escuchaban atentos y encandilados en las «umbrosas estancias»<sup>274</sup> del palacio del rey Alcínoo<sup>275</sup>.

Quedémonos con este precioso dato de la conexión del escatológico «mito de Er» con el poético «relato de Alcínoo» que corrió a cargo de Odiseo.

Es interesante que, a la hora de contar un mito, el Sócrates de *La República* de Platón, se compare al locuaz héroe Odiseo de la poesía, dándonos a entender con ello el carácter retórico en sumo grado, o sea político-social y simbólico al máximo, que es propio tanto del mito como de la poesía. El mito, el ritual y la poesía son diferentes texturas confeccionadas con el mismo hilo.

No es aconsejable separar las hechuras de un mismo material. Y, en realidad, tanto el mito como la filosofía, como el ritual y como la poesía son hechuras del lenguaje, que es político-social y simbólico y, por tanto, retórico.

Los derivados del lenguaje arrastran siempre con ellos mismos la amenaza de pena eterna que los acecha de continuo, pues están confeccionados con un material, el lenguaje, cuya dimensión «contrafáctica»<sup>276</sup> le proporciona gran capacidad para transmitir tanto la presunta verdad como la sabrosa ficción sin inmutarse ni alterarse en absoluto, con la misma seguridad, desvergüenza, imperturbabilidad y descaro.

## 21. Mito, ritual y poesía

<sup>273</sup> P. Frutiger, *Les mythes de Platon*, París 1930.

<sup>274</sup> Homero, *Odisea* XIII, 2.

<sup>275</sup> Platón, *La República* 614b.

<sup>276</sup> J. M. Pozuelo Yvancos, *Poética de la ficción*, Madrid, Síntesis, 1993.

<sup>277</sup> W. G. Doty, *Mythography: The Study of Myths and Rituals*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1986. W. Burkert, *Mito e rituale in Grecia*, trad. it., Bari, Laterza, 1991.

Existe, efectivamente, una íntima conexión no sólo entre mito y ritual<sup>277</sup>, sino también entre mito, ritual y poesía.

En el ámbito del área de estudio de la religión, el ritual es, aceptando la definición de W. Burkert<sup>278</sup>, un programa de actos comunicativos eminentemente demostrativos o epidícticos u ostensivos que tienen que ser realizados en una secuencia temporal estricta y en un tiempo y un lugar determinados.

Si no se cumplen con exactitud, puntualidad y rigor, los rituales generan la propia ansiedad y el sufrimiento que precisamente tratan de evitar, si bien en ese caso las angustias y pesares derivarían de la espera de inexorables sanciones.

Pero lo más importante del ritual y los actos rituales (palabras y acciones) de los que se componen es su función o finalidad, a saber: sirven para relajar la ansiedad y establecer o reforzar los lazos de solidaridad político-social de los miembros de la comunidad que los practica.

El ritual es «una acción redirigida con fines demostrativos»<sup>279</sup>. Los rituales, son, como el lenguaje mismo y como los mitos y la poesía, político-sociales y simbólicos, o sea, retóricos.

Los actos rituales, ligados a la práctica del sacrificio, que son en un principio actos miméticos redirigidos a través de la analogía y la contigüidad y resultan muy claros por ser muy enfáticos o marcados (*epidícticos* o demostrativos)<sup>280</sup>, pueden, con el paso del tiempo, sin embargo, volverse opacos y poco traslúcidos, pero no obstante siguen siendo reconocibles, y sobre todo aceptados en la forma en que se les ofrecen, por los miembros del grupo social que los practica, para quienes siguen teniendo un profundo valor y significado político-social.

Los mitos, los rituales, que son acciones miméticas y simbólicas redirigidas, y la poesía, que es también palabra redirigida, coinciden en ser, las tres, entidades simbólicas y político-sociales.

Por eso los antiguos griegos, uniendo íntima e inextricablemente mito, ritual y poesía, rememoraban y contemplaban con devoción y profunda religiosidad las filantrópicas gestas de sus héroes que contaban, representaban y escuchaban envueltas en sublime poesía y admiraban en las artes plásticas, que asimismo narraban con artístico y mimético lenguaje (aunque no a base de signos lingüísticos), por ejemplo, las míticas y rituales labores del esforzado héroe Heracles, el héroe por antonomasia de los helenos, el refundador de ese ritual funerario y heroico que era el de los «Juegos Olímpicos».

La poesía épica, lírica y dramática, que se ejecutaban en determinadas festividades de las ciudades helénicas de época arcaica y clásica a base de «redirigir» palabras (que en un principio se cantaban y bailaban) y acciones miméticas o imitativas representadas, eran auténticos rituales colmados de efectividad político-social, como también lo eran, por ejemplo, esos otros rituales en que consistían los certámenes deportivos.

De esta manera, el arte, la poesía, la literatura y los rituales en general (los «Juegos Olímpicos» eran un ritual) conectaban directamente con los mitos, y todo ello merced a la «retoricidad» del lenguaje (o sea, a su «simbolicidad» y a su enorme y eficaz capacidad

<sup>278</sup> W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, W. Kohlhammer, 1977, 32.

<sup>279</sup> W. Burkert, *Mito e rituale in Grecia*, 63.

<sup>280</sup> W. Burkert, *Mito e rituale in Grecia*, 63.

de cohesión en el ámbito político-social), por la que éste tal vez no transmite certezas, exactitudes o verdades eternas –es bien cierto–, pero sí sirve para proporcionar a sus usuarios la necesaria cohesión y compacidad político-social que toda comunidad humana requiere para terminar logrando, tras el ejercicio realizado ininterrumpidamente día a día, la ansiada configuración que garantice su supervivencia.

De esa «retoricidad» del lenguaje, o sea, de ese su gran poder para influir en los conciudadanos y de su capacidad simbólica, de su «simbolicidad», el hombre se aprovechó para poner en marcha los «rituales» que, como ese ritual recién mencionado de los «Juegos Olímpicos», que era en sus orígenes un ritual funerario en honor de los héroes, sirvieron para robustecer la cohesión de los miembros de los diferentes grupos sociales de los antiguos griegos, y asimismo reforzaron los lazos de unión entre sus tribus y ciudades-estados.

Aristóteles en varios lugares de su *Poética* nos explica cómo en los orígenes de los géneros literarios se encuentra siempre e indefectiblemente un preliterario o prepoético ritual<sup>281</sup>.

Y algo o mucho de ritual han visto los antropólogos modernos en la poesía al contemplar los géneros literarios desde la perspectiva de lo simbólico y lo político-social.

La ritualización del lenguaje poético explica que la poesía sea en principio cantada –*canta, diosa, la cólera de Aquiles*–<sup>282</sup> y mimética y analógica y recurrente y sumamente ostensiva y rítmica y hasta aparezca, en sus más antiguas manifestaciones, acompañada de danza, con lo que su mensaje se transforma en político-social, múltiple, sumamente ostensivo, repetible, solemne, muy marcado, analógico, mimético, cíclico y, por tanto, ritual<sup>283</sup>.

Y, a decir verdad, si paramos mientes en esta cuestión de la relación de la poesía con el ritual, descubriremos que ella misma es todavía hoy en alto grado analógica, solemne, ostensiva al máximo, expresiva, repetitiva, reconocible, memorizable, imitable, esperable de antemano, mimética, simbólica, indiferente al criterio de veracidad y sumamente atractiva, por su mensaje y por su misma realización, para los conciudadanos del poeta.

Entre otras razones, porque éstos sucumbirán gustosos a los efectos narcotizantes y placenteros del ritmo fijo<sup>284</sup> y la rima y el metro y la asonancia y las recurrencias, tanto fonéticas como morfológicas, sintácticas y semánticas, armónicamente distribuidas, y al alto grado de isotopía o de recurrencias semánticas que su lenguaje impudicamente exhibe, así como al placer intelectual del reconocimiento de lo representado con palabras o con acciones y palabras (el placer intelectual emanado de la contemplación de la *mímesis*)<sup>285</sup>, rasgos todos estos que nos obligan a ver en la poesía una ritualización a base de lenguaje, con el que tanto tiene en común y con el que se encuentra en estrechísima relación.

Como el hombre es un animal político-social, sabemos desde Aristóteles a Mary Douglas que el hombre es un animal ritual que no podría mantener relaciones político-sociales sin lenguaje y sin esos actos político-sociales y simbólicos que son los rituales<sup>286</sup>.

<sup>281</sup> Aristóteles, *Poética* 1448b27 (épica y lírica). 1448b32 (poesía yámbica). 1449a11 (tragedia).1449a20 (drama satírico) y 1449a10 (comedia).

<sup>282</sup> Homero, *Iliada* I, 1.

<sup>283</sup> D. Ben Amos, “Analytical categories and ethnic”, en D. Ben-Amos (ed.), *Folklore Genres*, Austin 1976, 215-42; cf. 228.

<sup>284</sup> S. J. Tambiah, “A performative Approach to Ritual”, *Proceedings of the British Accademy* 65 (1981), 113-69; cf.113.

<sup>285</sup> Aristóteles, *Poética* 1448 b 12.

<sup>286</sup> M. Douglas, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, 89.

El ritual nos es tan indispensable a los humanos como el lenguaje.

## 22. Rituales modernos

Y así resulta que también los hombres modernos estamos colmados de rituales<sup>287</sup>, aunque no lo percibamos, cuya función principal es la de consolidar la unidad de los grupos político-sociales, unos rituales que, todos ellos, proceden de esa extraordinaria capacidad de simbolización que es ya visible en el lenguaje humano, a partir del cual todos ellos arrancan, se fortalecen y se refuerzan.

Por ejemplo: el ritual o rituales de la cortesía, que nos defiende del cohibimiento, del apuro, del miedo a lo imprevisto o al cambio súbito, que nos facilita el comienzo de la conversación, la comunicación interpersonal y el contacto político-social, etc., es todo un auténtico ritual de palabras, gestos y acciones, es decir, todo un comportamiento mimético, simbólico, ostensivo y repetitivo a base de actos y palabras, o sea «actos de habla», «redirigidos», muchos de los cuales están constituidos por fórmulas estereotipadas («Perdón...excuse Usted mi intromisión.. ¿Sería Usted tan amable..?, ¿me haría Usted el favor...?, ¿me da Usted su permiso...?», etc.) que van acompañadas de gestos y actitudes anímicas corporalmente reflejadas de forma visible, ostensiva y hasta expresiva, que sirve esencialmente para fortalecer, asegurar y reforzar la cohesión de un grupo político-social.

El ritual de la cortesía define al que lo emplea como un miembro autorizado del grupo político-social en el que lo ejerce, y a él precisamente, por el mero hecho de ser «educado», por el simple hecho de someterse humildemente al ritual fijado, por querer formar parte voluntariamente del grupo de los «iniciados» en el ritual, le está permitida la contraprestación de realizar el «juego de lenguaje» (*language game*) de la comunicación político-social, porque con su «cortesía» (con su «pulcritud» político-social, su *politesse*) demuestra que acepta decididamente las «reglas del juego» que regulan la vida comunitaria y, como es debido, acata los rituales que dominan, encauzan y rigen las relaciones político-sociales<sup>288</sup>.

Obsérvese, de nuevo, la compenetración de lo simbólico y lo político-social.

El ritual es todavía en la actualidad un factor decisivo dentro de la educación simbólica y político-social sin la que no sería posible ni el lenguaje ni la mismísima vida comunitaria. En este sentido los ritos se definen como conductas que forman parte de un sistema de señalización y transmiten información no tanto en razón de la existencia de un vínculo mecánico entre los medios y los fines, sino a causa de la existencia de un código de comunicación culturalmente definido.

La función del ritual es la de facilitar el acercamiento y la interacción a los miembros de una comunidad político-social evitando los riesgos que corren los interactuantes al intentar realizar funciones comunicativas que, si se realizan ritualmente, es decir, obedeciendo a los principios de reciprocidad y colaboración, resultan sobremanera positivas por beneficiosas, ya que generan estabilidad, cohesión y paz político-social.

<sup>287</sup> M. Segalen, *Ritos y rituales modernos*, trad. esp., Madrid, Alianza Editorial, 2005.

<sup>288</sup> E. Goffman, *Les rites d'interaction*, trad. fr., París Éditions de Minuit 1974. J. Maisonneuve, *Les conduites rituelles*, París, PUF, coll. "Que sais-je?", 1995. D. Picard, *Les rituels du savoir-vivre*, París, Seuil, 1995. *Politesse, savoir-vivre et relations sociales*, París, PUF, coll. "Que sais-je?", 1998. C. Rivière, *Les rites profanes*, París, PUF, 1995.

El lenguaje es esencialmente político-social y es por ello la fuente de los rituales.

El lenguaje en exceso personalizado o individualizado sería un anti-lenguaje, un lenguaje incomprensible que, por tanto, debe ser cuidadosamente evitado.

No puede existir ni empleo de lenguaje dialógico e interactivo (que así es el lenguaje) ni ningún otro tipo de interacción político-social si no existe una previa ritualización bien fijamente establecida que opere como una requerida información simbólica que dé sentido a la comunidad y defina los papeles, las funciones, los roles y las relaciones de sus distintos miembros.

Como el lenguaje es retórico, o sea, político-social y simbólico, no pueden interactuar lingüísticamente de manera uniforme y neutra el hechicero de la tribu y el guerrero, el Papa y el Bombero Torero, el esposo y su querida suegra, sino que lo harán ritualizando siempre simbólicamente el lenguaje empleado, ritualización simbólica que, ayudando a generar símbolos nuevos (piénsese en la metáfora) y a combinarlos en secuencias productoras de nuevos significados (piénsese en la sintaxis) crea el lenguaje.

El lenguaje, por ser político-social y simbólico, o sea, retórico, tiende por sí mismo y por vocación propia a la ritualización.

En la cultura china, durante las dinastías Ming (1368-1644) y Qing (1645-1911) se impuso a todos aquellos que aspiraban a convertirse en oficiales administrativos del gobierno el aprendizaje de un discurso académico rígidamente organizado, provisto de los requeridos tópicos y redactado en un lenguaje ritual, que recibía el nombre de la «Redacción de las ocho patas» (en chino, *ba gu wen*).

El discurso se dividía en ocho partes, de las cuales la más importante era la que podríamos llamar «introducción al tema a tratar», en la que el autor tenía que presentar, en dos o tres frases, el asunto del que se disponía a escribir, así como la opinión, claramente definida, que sobre él se había formado.

El escribir un informe libremente, a título personal, sin ceñirse a las normas de la «Redacción de las ocho patas» (*ba gu wen*), expresando puntos de vista personales y aun rasgos estilísticos propios, en la China de entonces hubiera sido considerado ofensivo contra los gobernantes y la clase políticamente rectora.

Siguiendo, pues, la vocación político-social y simbólica del lenguaje, surgen los rituales y la escritura ritual, de las que las reglas de cortesía o la «Redacción de las ocho patas» (*ba gu wen*) son buen ejemplo, que consisten en reforzar el carácter político-social de los símbolos para que, por un lado, la necesaria armonía político-social se mantenga, y, por otro, los símbolos se conserven a lo largo del tiempo vírgenes, incontaminados e impolutos según los cánones de la más estricta pureza lingüística imaginable (pues con los símbolos nunca se puede estar seguro) y apunten siempre en la requerida dirección, un fervoroso deseo común a los sacerdotes, a los mandarines, los leguleyos, los legistas, los mandatarios, pero también a los poetas.

Según Sexto Pompeyo Festo, gramático latino del siglo II d. C., el rito (*ritus*) es una costumbre comprobada en la práctica de los sacrificios, y a partir de su contigüidad con el significado de «uso» y «costumbre» (*mos, consuetudo*) —continúa explicando—, el hacer las cosas según rito (*rite*) ha pasado a significar hacerlas bien, correctamente (*recte*) y como es debido<sup>289</sup>.

<sup>289</sup> Sexto Pompeyo Festo 364, 34. Cf. 337, 4.

El lenguaje tiene también mucho de ritual, pues, en caso contrario, no podríamos comunicarnos con él.

Los rituales (pensemos en los juegos deportivos regulados por las correspondientes «reglas del juego» que siempre y en todo deporte o competición deportiva que se precien están vigentes) facilitan la producción y el aprendizaje de lo ritualizado por causa de la reiteración constante y escrupulosa a la que se le somete.

La ritualidad a la que estuvo y aún está sometido y siempre lo estará el lenguaje es responsable de que, en el pasado, sus más antiguos usuarios hayan adquirido tan rápidamente destrezas y habilidades en su manejo.

La ritualidad del lenguaje, propia de todo empleo que de él se hace y muy especialmente del empleo poético en el discurso de la poesía y la literatura, donde esta cualidad de ritual resulta aún muy perceptible, es responsable de que, cuando los hablantes desautomatizaron el contacto comunicativo para dar lugar a la ritual (o redirigida) creación de ficciones con lenguaje, se percibieran a sí mismos como animales político-sociales poseedores de símbolos con los que podían no sólo crear ficciones sino también y además crear la «cultura» y la «civilización», o sea, lograr el perfeccionamiento social y el progreso científico.

Y esta ritualidad del lenguaje, tan indispensable para explicar su nacimiento, conservación y desarrollo, y tan íntimamente dependiente del carácter político-social y simbólico de sus componentes, de las palabras, a las que somete y obliga a señalar sólo en una determinada dirección, se debe, en el fondo, al deseo de hacer del lenguaje un instrumento que garantice y fomente la cohesión de los miembros de la comunidad político-social en la que se emplea y que además sea inteligible, asimilable y utilizable por las generaciones sucesivas.

Pero, por otro lado –todo tiene su contrapartida–, la ritualidad del lenguaje que permite que sea traspasable con escasos cambios y siempre inteligible a las generaciones sucesivas, dogmatiza el lenguaje, lo convierte en autoridad infalible e indiscutible de la realidad, por lo que se convierte en fuente de muchos *aprioris*, en origen de muchos conceptos apriorísticos, infundados o mal fundados, que parecen provenir de la experiencia pero en realidad –no nos engañemos– emanan del lenguaje mismo en la realización de los interactivos y dialógicos, político-sociales y simbólicos, o sea, retóricos, «actos de habla».

Evidentemente la ritualidad a la que se somete muy a gusto el lenguaje demuestra muy claramente la preeminencia en él de lo social sobre lo individual y de lo simbólico sobre lo real, ya que sólo se ritualiza lo que puede convertirse en «acción simbólica eficaz» en el ámbito de lo político-social<sup>290</sup>.

Pero no nos engañemos: la ritualidad comporta ciertos inconvenientes, de los cuales no es el menor el de la fijación de de muchos *aprioris*, de muchos conceptos apriorísticos que, como, por ejemplo, las ortodoxas prescripciones y normas rígidas proclamadas y exigidas por el ritual de la «Redacción de las ocho patas» (*ba gu wen*), sin estar fundados en la realidad, suelen aceptarse sin discusión en todos los rituales y por ello nos parecen verdades eternas.

En el ritual, simbólico, político-social y retórico «acto de habla» dialógico e interactivo, en el que un «yo» se comunica o comulga con un «tú», allí mismo, en el corazón mismo del lenguaje, lo social y político, como en todo ritual, predomina sobre lo individual y lo

<sup>290</sup> M. Douglas, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, 15; 89; 97.

simbólico sobre lo real, y por eso mismo la práctica del diálogo lingüístico con nuestro interlocutor, que nos parece tan espontáneo y natural, ha llenado el lenguaje de *aprioris*, conceptos apriorísticos mal fundados, que confundimos con conceptos filosóficos de inquebrantable solidez.

### 23. La politicidad del ritual

El ritual demuestra, en efecto, que lo político-social prima sobre lo individual y que, por tanto, tenía razón Aristóteles al afirmar que la ciudad-estado, la *pólis*, y la familia son anteriores a cada uno de nosotros, los individuos particulares que integramos la una y la otra<sup>291</sup>.

El lenguaje y el ritual se encargan de convertirnos a los humanos en animales plena y definitivamente político-sociales y simbólicos hasta la consumación de los siglos o el fin de los tiempos.

Según Jacques Lacan<sup>292</sup>, viviendo en sociedad como animales político-sociales que somos los humanos, es el mundo de las palabras el que crea el mundo de las cosas y no al revés, de manera que, incluso ya antes del nacimiento, la vida del hombre se encuentra envuelta en símbolos, en una inextricable red de símbolos de la que no se puede en modo alguno desprender o liberar, y que la va a dominar incluso cuando su vida se le acabe, por lo que el ser humano está subordinado, antes y después de llegar a la nada –su último y definitivo destino–, a un sistema de símbolos que justifican los numerosos rituales que preceden su nacimiento y que le sobreviven tras su muerte.

El hombre es un animal político-social y simbólico, y por ello un animal capaz de realizar rituales y, al mismo tiempo, necesitado de ellos para desarrollar su connatural vida comunitaria.

Y ello se debe al hecho de que el hombre posee un lenguaje, que es retórico, es decir, básicamente político-social y simbólico.

Por culpa de esta especie de lenguaje, el hombre se ve obligado a pasar la vida convertido en sujeto paciente de rituales político-sociales.

Antes de nacer el que esto escribe, su madre ya le confeccionaba faldones y patucos de color azul (por si era niño) o rosa (por si era niña), ya que por aquel entonces no se sabía de antemano el sexo –o, como se dice hoy día, género– del que iba a venir al mundo.

Y cuando el que esto escribe llegue a la meta común y exenta de gloria de todos los mortales, está convencido de que sus deudos se pondrán en contacto con una funeraria, llamarán a los periódicos para publicar su esquila y convocarán a algún sacerdote amigo de la familia para que con el ritual encamine su fatigada y sufrida alma por la senda de la salvación.

Como Peirce definió la Retórica como «el secreto de hacer eficaces los signos» (*the secret of rendering signs effective*), su Retórica Especulativa versaba sobre el lenguaje en cuanto factor mediador entre el sujeto, la realidad y la comunidad<sup>293</sup>.

<sup>291</sup> Aristóteles, *Política* 1253a19.

<sup>292</sup> J. Lacan, “The Symbolic Order” (extraído de “The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis”) (1956), en J. Rivkin-M. Ryan (eds.), *Literary Theory: An Anthology*, Londres, Blackwell, 2000, 184-9.

<sup>293</sup> Ch. S. Peirce, “Ideas, Spray or Stolen, about Scientific Writing. No. 1”, *Philosophy and Rhetoric* 11 (1978), 147-55.

Este objeto comprendía, por tanto, además del lenguaje, las normas sociales públicamente objetivadas, los modos de significación representados por los hábitos político-sociales, es decir, los mitos y rituales, y, en general, todas las relaciones que se establecen entre el intérprete y el interpretante (el concepto generado en relación con el signo y el objeto), dado que los signos o símbolos penetran, sin duda alguna, en el pensamiento y también en la conducta humana.

Esto es así porque para Peirce –con toda la razón del mundo– las palabras no son únicamente un instrumento de comunicación sino también un sistema de relaciones que se hacen visibles y palpables en el empleo del lenguaje. Por lo cual el lenguaje sería un elemento mediador en la generación de otros sistemas comunicativos político-sociales.

El lenguaje como sistema de símbolos político-sociales está, pues, en la base misma del ritual, que es, según Mary Douglas, otro símbolo, o, si se prefiere, una «acción simbólica eficaz» en el área de lo político-social<sup>294</sup>.

Roland Barthes (1915-1980), mejorando notablemente las teorías de Saussure sobre Semiótica, que él, para empezar, transformó en Semiología, haciendo de esta nueva ciencia una parte fundamental de los estudios del significado, aplicó las leyes semiológicas del lenguaje a otras instituciones político-sociales.

Siguiendo esta innovadora línea de investigación, fue autor de un tratado sobre el sistema en la moda del vestir femenino<sup>295</sup> y de otro sobre cómo se pasa de la frase a la narración<sup>296</sup>, origen claro y cierto de la moderna Narratología, así como de una autobiografía en la que separa el «Barthes real» del «Barthes-texto» o del «Barthes-*êthos*» que subyacía a la presentación que hizo de sí mismo<sup>297</sup>.

Y precisamente por esa afición tan suya a extender el sistema semiótico del lenguaje a otros productos político-sociales que en él se basan, Roland Barthes afirmó –y esto es lo que ahora más nos interesa – que la cuestión de los significados de las palabras del lenguaje no podría nunca separarse de las operaciones de los mitos y de las ideologías<sup>298</sup>.

Tenía razón, efectivamente, pues en virtud de la «retoricidad» del lenguaje, derivada de la «politicidad» y de la «simbolicidad» humanas, no podemos, por más ardientemente que lo deseemos, salirnos fuera de los límites del mito y del ritual, es decir, de las ideologías y de los actos miméticos y político-sociales guardados como oro en paño en el seno de la comunidad a la que pertenecemos, tanto aquellos rituales a los que se referían Sexto Pompeyo Festo y Jacques Lacan como esos otros que estaban obligados a aprender de memoria y respetar escrupulosamente los infelices aprendices del ritualizado texto de la «Redacción de las ocho patas» (en chino, *ba gu wen*).

Dependemos, pues, de la «retoricidad» del lenguaje, del carácter político-social y simbólico del lenguaje, mucho más de lo que creemos.

Estamos atrapados en la inextricable red del lenguaje político-social y simbólico, que nos envuelve sin permitirnos encontrar salida o liberación alguna y que, al mismo tiempo, es la que sirve de punto de partida para la configuración de los rituales de la comunidad en la que estamos insertos.

<sup>294</sup> M. Douglas, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, 15; 89; 97.

<sup>295</sup> R. Barthes, *Système de la mode*, París, Éditions du Seuil, 1967.

<sup>296</sup> R. Barthes, "An Introduction to the Structural Analysis of Narrative", *New Literary History* 6 (1975), 237-62.

<sup>297</sup> R. Barthes, *Roland Barthes par Roland Barthes*, París, Éditions du Seuil, 1975.

<sup>298</sup> R. Barthes, "Éléments de Sémiologie", *Communications* 4 (1964), París, EPHE y CECMAS, 91-135.



## 24. «Politicidad», «simbolicidad» y «retoricidad» del lenguaje

Si el hombre habla es porque previamente el símbolo, que le precede siempre, ha hecho ya de él un hombre, o sea, lo ha configurado definitivamente como animal político-social que es.

El lenguaje está, en efecto, ligando enérgica, activa y totalmente al hombre, ya desde su nacimiento, a un orden simbólico que es anterior a cualquier experiencia individual, subjetiva, suya propia. Y esto no hay quien lo evite.

Y de esta manera, el carácter simbólico y político-social del lenguaje no le suelta así como así de las garras, con las que fuertemente le atenaza.

Una vez muerto, sobre sus restos una lápida indicará su vieja y ya no vigente identidad: «Yace aquí don Antonio López Eire, que por el mero hecho de llamarse así fue sujeto paciente de la «retoricidad» del lenguaje en su doble aspecto de político-social y simbólico».

Porque así es el lenguaje en realidad: muy útil para lo político-social pero tan extremadamente simbólico, que es capaz de dar vida, de seguir dando vida y existencia a lo que ya no existe, a los pecios o restos del naufragio de la vida, como diría el genial poeta Quevedo, de quien vivió pero ya no existe (aunque con blando y aliviador eufemismo –tan desvergonzado es el lenguaje– decimos «pasó a mejor vida»): «Yace aquí don Antonio López Eire».

El lenguaje es a la vez político-social y simbólico y de estas dos cualidades deriva su consustancial «retoricidad».

A partir de ese hecho irrefutable e indiscutible, no hay acto humano desprovisto de relación con el orden simbólico del lenguaje que siempre lo precede, en el que siempre se inserta y en el que siempre cobra sentido.

Por esta razón, porque el lenguaje es anterior al hombre individual, los grupos político-sociales están sujetos en sus acciones (todas ellas inevitablemente de índole político-social y simbólica) a las reglas que regulan y enquician las relaciones por las que se rige el mencionado orden simbólico que impone el lenguaje.

Es decir, los grupos político-sociales están obligados a la realización de acciones que, por simbólicas, son rituales, y los seres humanos individuales no tienen más remedio que integrarse en los grupos político-sociales.

Así pues, los mitos y los rituales se los debemos a la naturaleza «retórica», es decir: político-social y simbólica, del lenguaje. Y, por otro lado, los mitos, los rituales y el lenguaje preceden al hombre individual, de manera que tenía razón Aristóteles al afirmar contundentemente la prioridad del grupo político-social respecto del individuo que en él se integra<sup>299</sup>.

A la hora de hacer entender a los no expertos en Teoría de la Comunicación cómo el lenguaje es retórico, o sea político-social y simbólico, y por tanto íntimamente ligado a los mitos, las ideologías y los rituales que, al igual que el lenguaje, ya existen en una comunidad antes de que los recién llegados a ella intenten modificarlos o reinventarlos, ninguna experiencia es tan pedagógica como la de mostrarle una campaña política norteamericana, con la Retórica ocupando el sitio de «Reina de la Fiesta» y, en torno a ella, todo un arsenal de símbolos políticos y un brutal y constante bombardeo de propaganda electoral a través de todos los medios de comunicación de masas (*mass media*) imaginables, junto con desfiles proce-

<sup>299</sup> Aristóteles, *Política* 1253a19.

sionales, ágapes recaudatorios de dinero en ayuda de las candidaturas, debates televisivos, y una generosa dosis de mitología ideológica por doquier, reflejada en el color de la corbata de los candidatos y en el político color de los globos, que, blancos, azules y rojos, penden del techo de las salas de las mitinescas y festivas celebraciones.

Pero debajo de todo ese festejo ya sabemos lo que hay: No siempre se realiza la elección del mejor presidente de la nación más poderosa del mundo, de cuyo sistema electoral, sin embargo, nadie discrepa.

Tanto el lenguaje como los mitos y los rituales formados a partir de la naturaleza retórica del lenguaje, que en virtud de ella es político-social y simbólico, forman una muy dura y espesa costra de hielo muy difícil de traspasar, un infrangible armazón ideológico y una bien blindada práctica operativa contra los que no cabe en modo alguno la oposición o la discrepancia individual por más racional e inteligente que sea.

Lo mismo ocurre con el lenguaje retórico, que es muy político-social, muy simbólico, muy afecto a los mitos y adicto a los rituales, pero muy retórico y por ello muy poco fiable en su aparente lógica porque bajo los vistosos oropeles de sus frecuentes falsos raciocinios y flagrantes falacias oculta muchas ideas preconcebidas desprovistas de fundamento real y una buena cantidad de conceptos que no tienen correspondencia alguna con la realidad, sino que son meros *aprioris* o vaciedades etéreas inexistentes e inaprensibles por los sentidos.

## 25. La «retoricidad» del lenguaje científico

Pero también –hay que decirlo todo y no sólo una parte de cada cuestión, lo que sería, indudablemente, una trampa entre las muchas que nos permite y hasta facilita el lenguaje retórico– a la «retoricidad» del lenguaje, al carácter simbólico del lenguaje implícito en su «retoricidad», le debemos productos tan positivos y deseables como la ciencia y la poesía.

La ciencia, porque, por ejemplo, justamente el carácter simbólico del lenguaje, uno de los puntales de su «retoricidad», es el que le permite pasar con suma facilidad de los significados concretos y primarios de palabras griegas –en la antigua Grecia se constituyó la ciencia de la cultura occidental– como *sphaîra* («pelota»), *prîsma* («corte de tronco serrado»), *kylindros* («rodillo»), a los nuevos y ya plenamente científicos y geométricos de «esfera», «prisma» y «cilindro», respectivamente.

Ahora bien, todos sabemos que en la vida real existen pelotas y trozos de troncos serrados y rodillos, pero no, en cambio, «esferas», ni «prismas» ni «cilindros», que son entes de ficción de la Geometría.

Pero, sin embargo, gracias al enorme poder de simbolización del lenguaje, que «redirige» los símbolos desde la referencia a un ente concreto a la referencia a un ente abstracto, ya Arquímedes de Siracusa, en el siglo III a. J. C., un estupendo matemático, físico y estudioso de la hidrostática, escribió un tratado titulado *Sobre la esfera y el cilindro*.

No obstante, todavía siglos más tarde, en el siglo II d. C., la voz griega *sphaîra* («pelota») seguía, naturalmente, refiriéndose al objeto con el que se practicaba (y aún hoy se hace) toda una bien conocida serie de juegos y deportes, algunos de ellos muy beneficiosos para la salud, como se encargó de demostrar Galeno de Pérgamo (129-216 d. C.), médico del emperador Marco Aurelio y autor de un tratadito titulado «Sobre los ejercicios gimnásticos con la

<sup>300</sup> Pedro Apiano, *Cosmographia*, Amberes 1539.

pelotita» (es decir, con la *smikrà sphaîra*, sintagma de adjetivo y nombre que en griego antiguo quiere decir «pequeña pelota» o «pelotita»).

El carácter simbólico del lenguaje, rasgo inevitable de la «retoricidad» del lenguaje, por el que podemos construir, a base de signos simbólicos, lo abstracto y teórico y lo que no tiene existencia real en el mundo empírico, es responsable de que, por ejemplo, hasta el siglo XVI la imagen del mundo fuera la del universo finito y homocéntrico de Aristóteles, dibujado por Pedro Apiano el año 1539<sup>300</sup>.

Según el discurso en el que se basa esta representación, el universo consta de cuatro esferas elementales del mundo sublunar (a saber: las de la tierra, el agua, el aire y el fuego) y de ocho esferas etéreas celestes (esferas que abarcan desde la de la luna hasta la de las estrellas fijas).

Con el tiempo, sin embargo, las esferas homocéntricas, matemáticamente insostenibles, fueron sustituidas por otros círculos de movimiento uniforme posibles, científicamente más aceptables y más adecuados y, por tanto, más plausibles.

Las simbólicas esferas y los simbólicos círculos, por consiguiente, cambiaron, de la noche a la mañana, de discurso a discurso.

Pero ¿cómo son las esferas y los círculos reales, si es que existen?

No me lo preguntéis a mí, que soy ignorante. Ni tampoco a los sabios oficiales de ninguna dogmática institución.

La ciencia se hace sustituyendo un discurso por otro más afinado y plausible y de ninguna otra manera, y sólo así se explica que en la Europa del siglo XVII, el estudio de la máquina natural del Universo, empleando la metodología de las Matemáticas, produjera una seria y sana reacción de escepticismo en los cerebros de muchos investigadores, que se decidieron –muy acertadamente, a nuestro juicio– a no tomar ya en serio la optimista pretensión aristotélica de alcanzar, en algún momento de la investigación, de una vez por todas el conocimiento definitivo de la verdadera naturaleza del mundo.

Los sabios astrónomos y físicos de entonces empezaron a concebir muy serias y bien fundadas dudas sobre la posibilidad de alcanzar la verdad o reproducción verdadera del universo mundo con la sola ayuda del lenguaje, que, aunque sea el lenguaje pensado y «científico», se revela tan engañoso y poco fiable como el lenguaje usual de todos los días, sin acudir a otros expedientes y estrategias.

El lenguaje, por muy «científico» que pretenda ser, termina a la postre por mostrarse lenguaje, o sea, lenguaje retórico, y así se nos exhibe haciendo gala del procedimiento de las «traslaciones» o proceso «metaforizador» que pone delante de nuestros ojos la «atracción» de los astros y los «agujeros negros» (yo los preferiría «verdes») y la «corriente eléctrica» y la «penetración y subsiguiente fecundación del óvulo por el espermatozoide», expresión esta última que suena a machismo recalcitrante y amojamado por muy científica que sea.

Mucho me temo que los «códigos genéticos» y las «reacciones en cadena» sean pura retórica y que asimismo lo sea la viril proeza del «macho» espermatozoide activo que fecunda el femenino óvulo, un elemento meramente pasivo y secundario.

Para entender la investigación científica hoy día, hay que acordarse de la inevitable e innegable dimensión retórica del lenguaje humano, con el que comunicamos y pensamos, y, en consecuencia, teniéndola bien presente en cada momento, sustituir la epistemología por la hermenéutica.

La epistemología es el tratado del firme y bien asentado conocimiento científico (*epistème* significa en griego antiguo «resultado de estar impuesto en algún saber» o, por meto-

nimia «saber bien fundado»), mientras que la hermenéutica es la labor de la interpretación de los textos, gestados y confeccionados todos a base de lenguaje, que, como es bien sabido, resulta ser un material que no es ni eterno ni portador de verdades eternas.

Si para dar a conocer nuestras brillantes ideas a los demás, los hombres utilizamos el lenguaje, no hay más remedio que admitir que todos, el humilde autor de estas líneas y los más preclaros premios Nobel nos expresamos retóricamente, o sea, con afán por persuadir e influir en quien reciba nuestro mensaje y empleando un instrumento que es básicamente político-social y simbólico, es decir, retórico.

Ya casi nadie sigue creyendo que la técnica experimental o la interpretación apoyada en documentos no sean subjetivas ni que la ciencia, frente al arte o las ciencias humanas, nos ofrezca resultados inobjetables exentos de problemas.

Todo científico, independientemente del campo al que dedique sus esfuerzos, crea su ciencia basándose en mecanismos y artefactos que son los propios del lenguaje, que, como venimos repitiendo insistente y compulsivamente, es retórico, a saber: las metáforas (por ejemplo, las «esferas», los «prismas» y los «cilindros», conceptos todos ellos metafóricos derivados de otros más prosaicos, como los de las «pelotas», los «cortes de tronco de árbol» y los «rodillos» respectivamente), los argumentos de autoridad (asimilables o comparables al recurso al *êthos* —el buen carácter o buen talante del orador— o al testimonio de los testigos o a la experiencia de los «ejemplos» en la Retórica), las apelaciones a la audiencia (similares al *páthos* del discurso retórico), y el empleo de teoremas, indicios y probabilidades, que son absolutamente parangonables a los principios comúnmente aceptados, así como a los entimemas, signos y argumentos de probabilidad que campan por sus respetos en el área de la Retórica.

Pero es que, además, en el pasado siglo se han venido abajo la base cartesiana y la superestructura kantiana de la Filosofía, entre otras razones porque, al estudiar con mayor atención el lenguaje, la línea que separaba tajantemente «lo objetivo» de «lo subjetivo» se ha debilitado tanto y se ha vuelto tan tenue, que ya no la vemos con la claridad con que en el Cartesiano se percibían las «verdades claras y distintas».

Todo se ha vuelto más oscuro y más difuso en este campo del pensamiento lógico y científico.

Friedrich Nietzsche<sup>301</sup> atacó con toda razón la pretenciosa «objetividad», que no es más que un falso concepto de un género, por un lado, y una mera antítesis que se produce y aflorea dentro de la «subjetividad», por otro.

El brillante filósofo germano criticaba brillantemente a los positivistas de su época que estúpidamente decían «he aquí los hechos, que hablan por sí mismos», cuando en realidad los hechos estaban más callados que los muertos y eran los únicos que no hablaban porque el sabio parlanchín, al contrario, lo hacía desmesuradamente por sí mismo y por ellos, dando así por sentado que los hechos eran idénticos a sus subjetivas interpretaciones.

Estos falsos sabios positivistas hablaban de más, hablaban por boca ajena y *ex abundantia cordis*, como los intoxicados por el vino presos de furor báquico.

Los hechos no hablan. Están mudos. Cuando parecen que hablan, en realidad lo hacen sólo en apariencia, como los muñecos del ventrílocuo.

---

<sup>301</sup> F. Nietzsche, *Werke: Kritische Gesamtausgabe* (ed. Giorgio Colli y Mazzino Montinari), Berlín, Walter de Gruyter, 1967 ss., cf. parte VIII, vol. 2, 17.

Los que hablan –de más– son los cómicos y risibles sabios que pretenden basarse en la inexistente locuacidad y elocuencia de los hechos.

Los hechos no hablan por sí mismos. Los hechos están calladísimos y sólo un loco puede pretender hacernos ver los hechos en sí mismos o presentárnoslos hablando de sí mismos por los codos como los personajes de la tragedia griega o interpretando graciosas tonadillas como los cantantes de la opereta bufa. Los hechos ni hablan ni cantan, están mudos.

Martin Heidegger retomó el demoleedor ataque y el mismo argumento antidogmático de Nietzsche y eliminó, en *Ser y Tiempo*, las viejas oposiciones entre sujeto y objeto, rechazando la idea de los sujetos concebidos como espectadores aislados de los objetos, e introduciendo el concepto de *Dasein* para explicar que las identidades y peculiares esencias de los sujetos no se conciben en modo alguno al margen de la interacción de los seres humanos con el mundo<sup>302</sup>.

¡Esto ya es otra cosa!

Así pues, eliminadas las fronteras que separaban con seguridad y certeza lo presuntamente objetivo de lo subjetivo, la verdad no está ya tan clara o, mejor dicho, no está ya nada clara.

No es, por tanto, extraño que Ludwig Wittgenstein (1889-1951)<sup>303</sup>, tras un intento de acomodar el lenguaje a las pretendidas certezas y exactitudes de la Lógica y las Matemáticas, terminara tirando la toalla y renunciando a tan utópica y pretenciosa empresa a cambio de la más humilde y humana de concebir los lenguajes de los hombres y sus particulares «actos de habla» como «juegos», «juegos de lenguaje» (*games, language games*) desarrollados o llevados a cabo entre hablantes, oyentes y actores.

Y así, a través de la bella metáfora del «juego» (*game*) entre ejecutantes de «actos de habla», hemos llegado de nuevo al carácter retórico del lenguaje simbólico y político-social, pues el juego implica unas reglas político-sociales y un avance y un retroceso, y un toma y un daca en la formalización de todos los argumentos. Lo que implica que caen por demolición –o por «deconstrucción»– todos los criterios filosóficos inventados para el esclarecimiento y el definitivo establecimiento de la verdad.

Un paso más adelante en el reconocimiento del carácter retórico de todo lenguaje, incluido el científico, lo dio Stanley Cavell<sup>304</sup>, que demostró que los principios o modelos por los

<sup>302</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1926; 15ª ed. 1979. *Being and Time*, trad. ingl., Nueva York, Harper and Row, 1962.

<sup>303</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. ingl., Nueva York, Harcourt, 1922. *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. esp., Madrid, Alianza Editorial, 1989. *Philosophical Investigations*, Oxford, Oxford University Press, 1953. Nueva York, Macmillan, 1953. *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations [1945-1949]*, Oxford, Blackwell, 1958. *Investigaciones filosóficas*, trad. esp., Barcelona, Crítica, 1988. *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the Philosophical Investigations*, Londres, Blackwell, 1958. *Zettel*, trad. esp., UNAM, México 1979. *Observaciones sobre los fundamentos de las Matemáticas*, Madrid, Alianza, 1987. *Sobre la certeza*, trad. esp., Barcelona, Gedisa, 1988.

<sup>304</sup> S. Cavell, *The Claim of Reason*, Nueva York, Oxford University Press, 1979.

<sup>305</sup> H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode, Grunzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960; reeds. 1965; 1972; 1975. *Verdad y Método*, trad. esp., Salamanca, Sígueme, 1977. "On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection", en *Philosophical Hermeneutics*, Berkeley, University of California Press, 1976. "Rhetoric, Hermeneutics, and Ideology-Critique", en *Rhetoric and Hermeneutics in Our Time*, Yale University Press, New Haven y Londres 1997.

<sup>306</sup> C. Bohm-H.-G. Gadamer, *Seminal: Die Hermeneutik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1976. J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit?*, Königstein, Forum Academicum, 1982. E. Lledó, *Filosofía y lenguaje*, Barcelona, Ariel, 1974. *Lenguaje e Historia*, Barcelona, Ariel, 1978. L. E. de Santiago Guervós, *Tradición, lenguaje y praxis en la Hermenéutica de H.-G. Gadamer*, Málaga, Universidad de Málaga, 1987. C. Bohm-H.-G. Gadamer, *Seminal: Die Hermeneutik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1976.

que se rigen nuestros juicios proceden de la vida diaria y son, por tanto, por muy científicos que sean, siempre retóricos, o sea, simbólicos y político-sociales.

Y asimismo Hans-Georg Gadamer<sup>305</sup> ha insistido en la importantísima e insoslayable vertiente comunitaria o político-social de la interpretación, así como en la posibilidad de redefinir la epistemología en términos de hermenéutica<sup>306</sup>, o sea, como una hermenéutica o estudio del entendimiento, perspectiva esta –la hermenéutica– que ha sido asimismo reclamada con vigor por Richard Rorty<sup>307</sup>, que nos ofrece como nueva Filosofía una Antropología Cultural del Conocimiento que está en consonancia perfecta con la tradición retórica y que reposa sobre una Filosofía que, al no intentar ser el espejo encargado de reflejar la Naturaleza (*Philosophy and the Mirror of Nature*), evita –muy racional y cautamente– considerar el alcance de la verdad como si fuera una cuestión de necesidad (*escapes seeing the attainment of truth as a matter of necessity*)<sup>308</sup>.

El lenguaje científico, por ser, pese a todo, lenguaje, no escapa a la «retoricidad», a la «retoricidad» connatural al lenguaje, pues es –y no podría ser de otro modo– lenguaje simbólico, político-social y retórico y, en consecuencia, por ello no refleja cabalmente la Naturaleza ni alcanza la verdad.

## 26. La «simbolicidad», «politicidad» y «retoricidad» del lenguaje científico

Parece claro, por lo que vamos viendo, que o la Filosofía pierde sus dogmáticas seguridades y consiguientemente, desembarazándose de muchos apriorísticos conceptos, se convierte en Retórica y Hermenéutica, o bien –éste es el caso de Jürgen Habermas (nacido en 1929)– la Retórica se introduce de lleno y sin reparos en la Filosofía, pues de hecho se incorporan a una muy moderna Filosofía de nuevo cuño los principios básicos de la Retórica.

Su concepto de «comunicación distorsionada» pone de relieve el principio fundamental de la Retórica, del que venimos hablando a lo largo de este trabajo, a saber: que el lenguaje es esencialmente político-social y simbólico, que no tiene anclaje en la realidad y que sus símbolos, por tanto, son sumamente fáciles de ser redirigidos y de sufrir con ello fuertes distorsiones y desvíos, tremendas aberraciones, e incluso definitivos extravíos.

Su obra es un estudio científico de Política y Sociología a la luz de los principios retóricos de la Teoría de la Comunicación.

Jürgen Habermas diseña, en efecto, una teoría crítica de la sociedad basada en el lenguaje y en la interacción, que, penetrando hondamente en la politicidad y retoricidad del lenguaje humano –ese instrumento responsable de la coherencia y la solidez sociales–, ofrece una alternativa a la degeneración política del Estado moderno, el cual, realmente, si bien se mira, se limita a ser un mero reductor de los problemas a su aspecto tecnológico (a los «sistemas», como el económico, el monetario, el burocrático y el institucional).

Esta alternativa que Habermas nos propone consiste justamente en acudir al «mundo real», cuyo medio dominante es el lenguaje, y restaurar las formas de comunicación, creando así una «Ética Comunicativa», una ética del discurso, una ética alternativa que bien pudiera ser considerada una «Retórica de la Comunicación» (comunicación ética, naturalmente), que

<sup>307</sup> R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979.

<sup>308</sup> R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 376.

aparecería, a guisa de ética de salvación, como medio inteligente de tratar y resolver los problemas humanos.

Con ella podríamos alcanzar la halagüeña y satisfactoria meta que viene a ser la «forma ideal de vida», *die ideale Lebensform*.

La «forma ideal de vida», *die ideale Lebensform*, consistiría para J. Habermas en restaurar éticamente los tres niveles de la comunicación interactiva (el objetivo de la «Retórica ideal»): el teórico, que exige buscar la verdad para edificar la ciencia sobre ella, independientemente del hecho de que lleguemos o no a descubrirla y poseerla definitivamente; el moral-práctico, centrado en el logro de la justicia social como objetivo definitivo y final; y el estético, que reclama la veracidad y exige la sinceridad en las relaciones interpersonales.

Con esos tres niveles alcanzados se restauraría y se reintegraría a su deseable situación de salud a ese factor esencial de la sociabilidad humana que es la indispensable comunicación interactiva, que, con el trabajo y el poder es uno de los tres fundamentos de lo social.

Y sólo con esa «Ética Comunicativa», que para nosotros sería el objeto de una ideal Retórica ética, podrían contrarrestarse los perversos efectos del opresivo pero inevitable poder<sup>309</sup>.

La asociación de la dimensión ética a la «retoricidad» del lenguaje, es decir, a su naturaleza simbólica y político-social, no es moderna, sino que ya estaba vigente en la Antigüedad Clásica. La defendieron y promovieron con entusiasmo y celo Isócrates y Cicerón entre otros.

El argumento que subyace a este propósito de asociación de lo ético con lo retórico consiste o se fundamenta en que el lenguaje no se concibe sin interlocutor, sino que, al contrario, es todo él interlocución, porque es interactivo, intencional y político (es decir, social y político) por la sencilla razón de que todos los seres humanos tenemos las mismas necesidades que intentamos remediar o saciar mediante el lenguaje: queremos gustar, caerle bien al prójimo, ser queridos, ser admirados (aunque, por pudor, vergüenza e hipocresía, este deseo nos cueste mucho admitirlo francamente en público), y a la postre adquirir autoridad (palabra que procede del latín *auctoritas*, «cualidad de *auctor*», es decir, «de acrecentador» o amplificador del mundo político-social) para de este modo lograr que el prójimo contemple el mundo a nuestra manera en interés propio nuestro<sup>310</sup>.

No es, por tanto, descabellado ligar Ética y Retórica y proponer como modelo de la vida político-social la «forma ideal de vida», *die ideale Lebensform*, que sea el objetivo final de una «Ética Comunicativa» o «Ética de la Comunicación».

No hay, efectivamente, Retórica ni comunicación posible y real sin el «otro», sin un auditorio activo que realmente influye en el propio orador y que con toda certeza le predeter-

<sup>309</sup> J. Habermas, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt am Main 1971. *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main 1973. *Historia y crítica de la opinión pública*, trad. esp., Barcelona, Gustavo Gili, 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols., Frankfurt am Main 1981. *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 vols., trad. fr., París, Fayard, 1987. *The Theory of Communicative Action*, Volume I: *Reason and the Rationalization of Society*, trad. ingl., Boston, Beacon, 1984. *The Theory of Communicative Action*, Volume II: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, trad. ingl., Boston, Beacon, 1987. *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*, trad. esp., Madrid, Cátedra, 1989. *The Philosophical Discourse of Modernity*, trad. ingl., Cambridge, Polity Press, 1987. Th. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1978.

<sup>310</sup> R. T. Lakoff, *Talking Power. The Politics of Language*, USA, BasicBooks, Harper Collins Publishers, 1990, 1.

mina a partir del «hiperdiscurso» que ambos comparten, en el que se injertará el que el orador se dispone a pronunciar.

La razón de ello es clara: El lenguaje, retórico como es, es decir, político-social además de simbólico, no puede evitar ser compartido en el ámbito político y social en el que se mueve, o sea, no puede dejar de ser a la vez intertextual y polifónico.

El carácter político-social, dialógico, simbólico, interactivo del lenguaje le fuerza a ser asimismo polifónico (en el lenguaje intervienen varias voces)<sup>311</sup> y convierte esta su connatural polifonía en una propiedad inseparable de su intertextualidad, por la que el lenguaje es un enorme texto (a modo de inmensa red o descomunal tela de araña), al que se ajustan plenamente y en el que adquieren todo su sentido los particulares textos que a partir de él han ido surgiendo en una época y una comunidad determinada.

Es más: El rétor, el orador, el escritor, el autor, el hablante en general se apropia de textos a partir del intertexto comunitario y, a su vez, dirige su discurso a la comunidad<sup>312</sup>, que es un grupo de individuos que se guía por su propio discurso, que es, a su vez, un discurso generado por las propias relaciones discursivas de sus miembros.

Y dentro de esta comunidad, el auditorio es como una especie de «lector implícito», *der implizite Leser*<sup>313</sup> (un concepto de W. Iser<sup>314</sup> que designa al lector como co-creador o co-autor del texto literario del autor dentro de la «Estética de la recepción» o *Rezeptionästhetik*)<sup>315</sup> de la comunidad.

El «lector implícito» (ora el *mock reader* o «lector fingido» de Gibson, ora el *informed reader* o «lector informado» de Fisch, ora el *intendierter Leser* o «lector pretendido» de Wolff, ora el *archilecteur* o «archilector» de Riffaterre, ora el *lettore modello* o «lector modelo» de Eco)<sup>316</sup> ayuda muchísimo a construir el sentido del texto, hasta el punto de convertirse en una estrategia textual.

A éste «lector implícito», equivalente al «oyente implícito» del discurso oral, ha de tenerlo bien presente el orador o emisor en general si quiere que su discurso sea entendido y bien acogido por el auditorio.

Ello es así porque todo «acto de habla», por ser retórico como el lenguaje con el que se fabrica, es a la vez necesariamente social, político, contextual, colaborativo, dialógico y polifónico.

<sup>311</sup> O. Ducrot, "Esquisse d'une théorie polyphonique de l'énonciation", en O. Ducrot, *Le dire et le dit*, París, Éditions de Minuit, 1984, capítulo 8. J.-C. Anscombe-O. Ducrot, *L'argumentation dans la langue*, 2ª ed., Liège, Mardaga, 1988. *La argumentación en la lengua*, trad. esp., Madrid, Gredos, 1994.

<sup>312</sup> J. E. Porter, *Audience and Rhetoric: An Archaeological Composition of the Discourse Community*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall, 1992. "Selected Bibliography: The Concept of 'Author' in Rhetoric and Literary Criticism", *Rhetoric Society Quarterly* 23 (1993) 71-5.

<sup>313</sup> W. Iser, *Der implizite Leser*, Múnich, Fink, 1972. *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*, trad. ingl., Baltimore-Londres, John Hopkins University Press, 1974.

<sup>314</sup> W. Iser, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, Múnich, Fink, 1976. *The Act of Reading. A Theory of aesthetic response*, trad. ingl., Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978. *El acto de leer*, trad. esp., Madrid, Taurus, 1987.

<sup>315</sup> A. López Eire, *Retórica Clásica y teoría literaria moderna*, Madrid, Arco/Libros, 1997; 2ª ed. 2002.

<sup>316</sup> D. Villanueva, *El polen de las ideas. Teoría, crítica, historia y literatura comparada*, Barcelona, PPU, 1991, 134-6.



Una frase como «¡Yo no estoy gordo!» sólo puede entenderse en el contexto polifónico del lenguaje político-social, dialógico, interactivo y simbólico derivado del motor del lenguaje que es el «diálogo comunicativo yo/tú».

Mi frase sólo tiene sentido como respuesta a un amigo amable y simpático que con su indecente intervención («¡Qué gordo estás!») me ha forzado a argumentar empleando a mi «enunciador contradictor» enfadado, que se pone como un energúmeno («tú me dices que yo estoy gordo, pero has de saber que yo afirmo y sostengo lo contrario, que no lo estoy», o sea, «¡Yo no estoy gordo!»).

Yo no puedo por mí mismo, con mis solas fuerzas, capacidades y recursos, ni siquiera intentar convencer a nadie, mediante lenguaje, partiendo de cero, sino que debo hacerlo pensando en mi interlocutor y ya incluso el mero hecho de pensar en hacerlo, en tratar de persuadir a alguien, y asimismo mi propia futura «identidad de interlocutor» o «identidad de orador» e incluso la propia idea de «negación tajante» o «discurso persuasivo disuasorio» no son mías, sino convenciones culturales comunitarias que yo he heredado y no he inventado en absoluto yo.

En este inevitable encuentro de discursos (el sociopolítico y el individual) que toda comunicación implica en virtud de las funciones y características del propio lenguaje, se encuentra el origen de la «Ética Comunicativa» y de la Ética en general, pues, siendo el lenguaje político-social, la conducta social del hombre es ya de por sí, por sí misma, comunicativa.

El comportamiento político-social y comunicativo del hombre implica necesariamente la dimensión ética del lenguaje.

La dimensión ética del lenguaje, por tanto, no puede ser ajena a la Retórica.

La Retórica, ciertamente, nos enseña desde sus mismos orígenes que en este ejercicio de sociabilidad y politicidad que es la comunicación lingüística o comunicación retórica merece la pena proceder éticamente («lo verdadero y lo justo son superiores por naturaleza a sus contrarios», nos previene ya Aristóteles<sup>317</sup>; y «Rhetoric..must..be conceived as both a political and an ethical instrument», nos recomiendan L. Thonssen y A. C. Baird<sup>318</sup>), reconociendo así que la comunicación es una forma de conducta humana, una muy importante forma de conducta humana, pues es nada menos que una actividad de interferencia e interacción entre hombres, y, por tanto, se mire por donde se mire, una importante actividad llevada a cabo en el ámbito de la realidad político-social.

La dimensión ética, en efecto, no tardó en adosarse a las dimensiones social y política del lenguaje.

Hay dos razones que explican este hecho:

Por un lado, la Ética en un principio se confundía con la Política, pues la necesidad de normas éticas surgía en el contexto de la vida político-social, dominada por el lenguaje, y no antes; y, por otro lado, como la argumentación filosófica de tales normas no era ni muy rigu-

<sup>317</sup> Aristóteles, *Retórica* 1355a.

<sup>318</sup> L. Thonssen-A. Craig Baird, *Speech Criticism*, Nueva York, Ronald, 1948, 467.

<sup>319</sup> V. Camps, *Ética, retórica, política*, Madrid, Alianza Editorial, 1988. 1990, 17.

<sup>320</sup> J. Habermas, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt am Main 1971. *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main 1973. *Historia y crítica de la opinión pública*, trad. esp., Barcelona, Gustavo Gili, 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols., Frankfurt am Main 1981. *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 vols., trad. fr., París, Fayard, 1987. *The Theory of Communicative Action*, Volume I: *Reason and the Rationalization of Society*, trad. ingl., Boston, Beacon, 1984. *The Theory of Communicative Action*, Volume II: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, trad. ingl., Boston, Beacon, 1987. *Teoría de la acción comunicativa*

rosa ni muy certera, la Ética, prudente y sabiamente, buscó el arrimo y amparo de la Retórica más que de la Lógica<sup>319</sup>.

En los tiempos modernos la fusión de la Pragmática sociológica y la Filosofía de la «acción comunicativa» a través del lenguaje es un hecho en la «Ética de la Comunicación» propuesta, como hemos visto, por el filósofo Jürgen Habermas<sup>320</sup>.

Ni la Ética ni la Política ni la Ciencia, por tanto, se sustraen a la «retoricidad» del lenguaje.

Resulta así que no sólo el lenguaje en general es retórico porque es político-social, simbólico y ético, sino que además el lenguaje científico, que parece el más alejado de lo político-social y lo simbólico, no lo está tanto, sino que asimismo es lenguaje retórico porque funciona como el lenguaje común y porque además los filósofos y los científicos lo consideran tal, o sea, lo ven íntimamente ligado a sus dimensiones político-social y simbólica y en modo alguno capaz de reproducir la realidad o de capturar definitivamente la verdad.

Y todavía más duros y contundentes –si cabe– contra el dogma filosófico del lenguaje como presunto capturador de la verdad y aún más favorables al lenguaje retóricamente concebido son esos hijos de Nietzsche y Heidegger que son Jacques Derrida (nacido en 1930)<sup>321</sup> y Michel Foucault (1926-84)<sup>322</sup>, para quienes todo está lleno de mitos e historias cuyo grado de veracidad ni siquiera nos lo deberíamos plantear.

Para el primero no hay nada fuera del texto, y en la opinión del segundo, el «hombre» es una invención reciente y la labor fundamental de la Filosofía es la de «describir los sucesos discursivos» (los humanos somos en cada momento «sucesos discursivos») y de este modo, investigando en el entramado de relaciones que configuran la práctica discursiva, el conocimiento, el poder y la Ética, llegar a descubrir las maquinaciones de poder que subyacen a las pretensiones de una objetividad científica o político-social que, en el fondo, nunca es más que una objetividad de bata blanca y siempre disfrazada.

En las llamadas Ciencias Humanas y Ciencias Político-Sociales, por un lado, se parte del principio de que el lenguaje es político-social, simbólico, o sea, retórico, y se añade que no es fiable, por tanto, a la hora de reproducir la realidad; y, por otro, se intenta, en consecuencia, realizar una «deconstrucción» a fondo del racionalismo de la «Ilustración» y su cultura de la liberación autoritaria (recordemos el «Despotismo Ilustrado») y, además, de la ya hoy día inadmisibile separación tajante del objeto respecto del sujeto, que constituía, sin embargo, el fundamento y principio básico del Positivismo decimonónico, del que todavía algunos «sabios durmientes», disfrutando de su letargo, no se han despegado.

tiva: *Complementos y estudios previos*, trad. esp., Madrid, Cátedra, 1989. *The Philosophical Discourse of Modernity*, trad. ingl., Cambridge, Polity Press, 1987. Th. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1978.

<sup>321</sup> J. Derrida, *De la grammatologie*, París, Éditions de Minuit, 1967. *De la gramatología*, trad. esp., Buenos Aires, Siglo XXI, 1971. *L'écriture et la différence*, París, Le Seuil, 1967. "La mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique)", *Poétique* 5 (1971), 1-52. *Positions*, París, Éditions de Minuit, 1972. *Posiciones*, trad. esp., Valencia, Pretextos, 1977. *Márgenes de la filosofía*, trad. esp., Madrid, Cátedra, 1988.

<sup>322</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses, Une archéologie des sciences humaines*, París, Gallimard, 1966. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, trad. esp., 25ª ed. (1ª de España), México D. F.-Madrid, Siglo XXI, 1968. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, trad. ingl., Nueva York, Pantheon, 1971. *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975. "What is an Author?", *The Foucault Reader* (ed. P. Rabinow), Nueva York, Pantheon, 1984, 101-20. "La Gouvernamentalité", *Actes. Les cahiers d'action juridique* 54 (1986). *El orden del discurso*, trad. esp., 3ª ed., Barcelona, Tusquets, 1987.

Pero el lenguaje retórico, con todos sus defectos, es el que sigue vigente en el pensamiento y la comunicación de la ciencia más pura y más dura que imaginarse pueda.

Los intentos de crear un «lenguaje ideal» basado en la Lógica Formal y provisto de una Gramática adaptable a todas las ciencias –un lenguaje que ya no sería por consiguiente retórico–, intentos que dieron lugar a programas pergeñados, emprendidos y llevados a cabo por Gottlob Frege (1848-1925), precedidos por los trabajos de C. Weierstrass (1815-1897) y G. Cantor (1845-1918), y continuados por los de Bertrand Russell (1872-1970) y Rudolf Carnap (1891-1970)<sup>323</sup>, basados todos ellos en el erróneo concepto de que la Física, o, mejor, una especie *sui generis* de la Física idealizada, era la coronación y la cumbre de la ciencia, fracasaron de plano y fallaron en sus propios términos y planteamientos, pues un lenguaje tan estrecho, tan aséptico, tan neutral y carente de esos rasgos más vivos que lo convierten en retórico, un lenguaje para la observación pero sin observador humano político-social, comunicador y simbólico, sencillamente, no puede existir.

Yo, personalmente, creo que la «retoricidad» del lenguaje se extiende hasta el discurso científico, por lo que confieso no haber leído nunca definición más atractiva de la «verdad» que la que, en términos de «investigación» o «búsqueda» de un discurso ajustable y compatible con la realidad, dio Peirce diciendo «la verdad es la opinión que está destinada a ser aceptada en los últimos tiempos por todos aquellos que investigan» (*Truth is the opinion which is fated to be ultimately agreed to by all who investigate*).

La «retoricidad» del lenguaje, su carácter simbólico, su «simbolicidad», ayuda, no obstante, sin duda, en la configuración de la ciencia, pues en ella es necesaria la abstracción como punto de arranque, pero, por culpa de ella, la ciencia nunca conseguirá forjar un discurso que se pueda considerar como la reproducción exacta y fiel de la realidad, ni tan siquiera aplicando al conocimiento del mundo el Método Experimental ni la rigurosa Lógica Formal, pues ambos se distorsionan al final debido al carácter retórico del lenguaje, que, como hemos visto, modifica inexorablemente todos los presupuestos de la vida humana y la visión del mundo.

La verdad es que, por ejemplo, nuestro conocimiento del mundo físico es hoy día meramente abstracto y matemático.

Nuestro empirismo ya no es en modo alguno semejante o comparable al de John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753) o David Hume (1711-1776), porque el desarrollo espectacular de la Matemática ha introducido en la ciencia una fuerte dosis de abstracción lógica.

De este modo, por ejemplo, hoy en día percibimos en los objetos físicos nada más que unas cuantas propiedades abstractas de su estructura que resultan seguras, sin que se nos permita aceptar en crudo los fenómenos que la Física pueda explicar como meramente aparentes.

La ciencia debe, pues, mucho a la capacidad simbólica del lenguaje, a la «simbolicidad» del lenguaje que le ha permitido alcanzar muy altos grados de abstracción, pero que –no nos engañemos– no le permitirá pergeñar ni ahora ni nunca un diseño definitivo y totalmente fiable de la realidad.

La ciencia surge en gran medida –no podría hacerlo de otro modo– justamente merced al hecho de que el lenguaje es «retórico», o sea, no es más que un juego (*game*) político-social que se realiza a base de signos o símbolos convencionales, signos simbólicos o fundados en una mera convención político-social.

<sup>323</sup> R. Carnap, *The Logical Syntax of Language*, trad. ingl., Londres, Routledge, 1937.

El historiador de la ciencia Thomas S. Kuhn ha examinado la manera en que el conocimiento científico ha ido brotando y alterándose en las comunidades político-sociales, y ha alcanzado la conclusión de que el conocimiento autorizado o pertrechado de autoridad y reconocimiento hasta una fecha determinada se altera «revolucionariamente» (su libro se titula *The Structure of Scientific Revolutions*)<sup>324</sup> cuando cambian los contextos socio-políticos, históricos y culturales de las comunidades en las que las alteraciones de la ciencia se producen.

Así ocurrió precisamente en los tiempos en los que Copérnico y Planck desarrollaron sus respectivas ideas<sup>325</sup>.

Los cambios científicos son procesos no de evolución, sino de revolución, de sustitución de un «paradigma» (o discurso científico) en crisis, en el que se detectan demasiados problemas para ser aceptado sin renuencia o vacilación alguna, por otro que será plenamente compartido –como lo era el anterior– por los miembros y grupos político-sociales que son los verdaderos productores y dispensadores de validación del conocimiento científico.

Cuando los miembros de una comunidad comparten un «paradigma», comparten al mismo tiempo empeños, creencias, intereses, código de valores, maneras de observar y de ver el mundo, todo lo cual les permite llevar a cabo la investigación dentro de un «paradigma», que, cuando falla o se ve colmado de anomalías, entra de inmediato en crisis, cae en picado y es sustituido por otro mediante una auténtica revolución científica.

Ese comportamiento del discurso de la ciencia es el mismo de todos los demás discursos humanos, socio-políticos, culturales, artísticos y literarios.

Así pues, el discurso científico es tan retórico como todos los demás discursos humanos tejidos con lenguaje.

## 27. La «retoricidad» del lenguaje poético

Y así acontece, en efecto, que también para la poesía o la literatura la «retoricidad» del lenguaje ha sido y es requisito indispensable, pues en virtud del carácter político-social y simbólico del lenguaje (éstos son, como ya sabemos, los dos rasgos esenciales de la «retoricidad» del lenguaje), puede el poeta o el literato construir a través del discurso –redirigiendo el lenguaje y así apartándolo o desviándolo de su primaria función de comunicación inmediata y perentoria– mundos de ficción<sup>326</sup>, ficticios<sup>327</sup>, ficcionales<sup>328</sup> o posibles<sup>329</sup> o indiferentes al cri-

<sup>324</sup> Th. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2ª ed., Chicago, University of Chicago Press, 1970.

<sup>325</sup> Th. S. Kuhn, *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1957. *Black-body Theory and the Quantum Discontinuity, 1894-1912*, Nueva York, Oxford University Press, 1978.

<sup>326</sup> F. Martínez Bonati, “Hacia una ontología formal de los mundos de ficción”, en F. Martínez Bonati, *La ficción narrativa (Su lógica y ontología)*, Murcia, Publicaciones de la Universidad, 1992, 113-128.

<sup>327</sup> T. Albaladejo Mayordomo, *Teoría de los mundos posibles y macroestructura narrativa. Análisis de las novelas cortas de Clarín*, Alicante, Universidad de Alicante, 1986. S. Allen (ed.), *Possible Worlds in Humanities, Arts and Sciences*, Berlín-Nueva York, De Gruyter, 1989.

<sup>328</sup> L. Dolezel, “Pour une typologie des mondes fictionnels”, en H. Parret-H. G. Ruprecht (eds.), *Exigences et perspectives de la sémiotique (Recueil d'Homage pour A. J. Greimas)*, Amsterdam, Benjamins, 1985, 7-23.

<sup>329</sup> L. Dolezel, “Mimesis and Possible Worlds”, *Poetics Today* 9 (1988), 475-496. “Possible Worlds in Literary Fictions”, en S. Allen (ed.), *Possible Worlds in Humanities, Arts and Sciences*, Berlín-Nueva York, De Gruyter, 1989, 221-242.

terio de veracidad que, sin embargo, cautivan, embelesan y enajenan a quienes los escuchan y les deleitan y les hacen reír o llorar o aplaudir una propuesta y rechazar otra.

Aristóteles, en su *Poética*, insiste en el hecho de que en los orígenes de toda forma de poesía se encuentra el ritual, que, como hemos visto, está íntimamente ligado, por un lado, al carácter político-social del ser humano, y, por otro, a la «simbolicidad» del hombre, a su esencia simbólica en general, que, en nuestra opinión, tanto debe al carácter simbólico, a la «simbolicidad» del lenguaje y, por tanto –combinando lo simbólico con lo político-social, que es el otro rasgo fundamental del lenguaje–, a su «retoricidad».

Como el lenguaje humano es simbólico y, al mismo tiempo, es el fundamento de la naturaleza político-social del hombre («el hombre es un animal político-social»)<sup>330</sup>, puede el hombre con actuaciones y lenguaje redirigir ciertos actos convirtiéndolos en rituales, o sea, en actos miméticos («imitaciones», *miméseis*)<sup>331</sup> colmados de simbolicidad y provistos de eficacia político-social pues se dirigen a los miembros de la *pólis* o «ciudad-estado».

Sólo el lenguaje humano –dice Aristóteles– es simbólico, o sea, es capaz de afirmar y negar la presencia de lo presente y la presencia de lo ausente y, además, de referir todo eso a tiempos que quedan fuera del ámbito del controlable tiempo presente, el único real; y, para colmo de males o de bienes (según se mire), con ese mismo simbólico lenguaje –sigue explicando– lo que un hombre puede afirmar otro puede igualmente negarlo de forma en apariencia razonable<sup>332</sup>.

Si el lenguaje no fuera retórico no habría poesía ni ficción ni literatura (la literatura, la poesía –sin exclusión de género<sup>333</sup>– necesitan la ficción como los humanos necesitamos el aire que respiramos). Y sin el lenguaje simbólico no habría rituales y, sin rituales, según Aristóteles, no habría brotado la poesía, pues en su opinión, detrás de cada género poético nos topamos con un ritual.

En efecto, la épica y la lírica, según el Estagirita, proceden de los cantos o himnos o encomios en honor de los héroes y los dioses<sup>334</sup> respectivamente, los yambos proceden de los ritos de la fertilidad en los que los participantes se «yambizaban» –así nos lo dice el fundador del Liceo empleando un neologismo inventado por él mismo–, o sea, se insultaban, vituperaban y, en medio de chanzas y obscenidades, se lanzaban pullas, los unos a los otros empleando el metro yámbico<sup>335</sup>; y la tragedia procede del rito del canto y somera escenificación del ditirambo<sup>336</sup>, y el drama satírico es el resultado de la evolución del ritual canto coral llamado *satyrikón*<sup>337</sup>, y la comedia lo es de los procesionales «cantos fálicos», que –añade el eximio filósofo griego– «aún siguen celebrándose en muchas ciudades»<sup>338</sup>.

<sup>330</sup> Aristóteles, *Política* 1253a1.

<sup>331</sup> Aristóteles, *Poética* 14477a16.

<sup>332</sup> Aristóteles, *Sobre la interpretación* 17a27.

<sup>333</sup> J. M. Pozuelo Yvancos, «Lirica e finzione (in margine a Ch. Batteux), *Strumenti Critici* XV, 1 (1991), 63-93.

<sup>334</sup> Aristóteles, *Poética* 1448b27.

<sup>335</sup> Aristóteles, *Poética* 1448b32.

<sup>336</sup> Aristóteles, *Poética* 1449a11.

<sup>337</sup> Aristóteles, *Poética* 1449a20.

<sup>338</sup> Aristóteles, *Poética* 1449a10.

Por tanto, el lenguaje de la poesía, que tiene tras de sí todo un ritual, debe poseer las características de éste, los rasgos propios de todo ritual, es decir: ha de ser simbólico, mimético, redirigido, político-social, y, en una palabra, retórico.

Quede, pues, constancia de ello basándonos en referencias a la Antigüedad Griega, una época histórica ya muy apartada de nosotros pero que aún –a la vista está– sigue resultando sumamente instructiva, magistral y aleccionadora.

Tomando a los antiguos griegos –en especial a Aristóteles– como punto de partida, no podemos ignorar cómo en el capítulo de la Retórica dedicado al discurso retórico que requiere aparecer estéticamente adornado se vierten conceptos de indudable tradición y raigambre poética, como el de los tropos o el de las estructuras lingüísticas recurrentes.

Pero, por otro lado, una Poética que se precie no puede prescindir del tratamiento de ciertos temas que son de naturaleza retórica, como el de los efectos psicológicos que, a través del discurso, el carácter de los personajes (*êthos*) o las emociones vertidas a lo largo del discurso (*páthos*), pueden producirse en la audiencia expectante y afectarla fuertemente, o, por poner otro ejemplo, el tema de los límites de la verosimilitud en un discurso que, como el poético, más que la persuasión pragmática e interesada de un auditorio, pretende su desinteresado y catártico o purificador enhechizamiento.

Desde los más antiguos textos de la Literatura Griega antigua la poesía se ha relacionado estrechamente con la dicción retórica y ninguna de las dos hechuras del lenguaje se ha sentido incómoda conviviendo con la otra.

Recuerdo unos versos de Hesíodo (700 a. J. C.)<sup>339</sup> en los que el inspirado vate nos explica poéticamente que la más distinguida de las Musas, Calíope, «la de la bella voz», la protectora y patrona de la poesía épica, acompaña y favorece desde su nacimiento a los muy respetables reyes, que luego, como consecuencia de ese tan inefable favor de la diosa, a la hora de dirimir procesos judiciales y emitir los veredictos, cosechan la general admiración y el aplauso del pueblo circunstante por causa de su meliflua y mesurada elocuencia.

En realidad estas divinidades, las Musas, según el mismo poeta griego, cantan con la misma enamoradora voz de siempre lo que es verdad y lo que es mentira («sabemos decir muchas mentiras / a cosas verdaderas parecidas, / pero también sabemos / verdades proclamar cuando queremos»)<sup>340</sup>, sin hacer distinciones a propósito de la veracidad de lo que en cada ocasión ellas mismas cantan o por lo general se canta o se puede cantar.

Y la verdad es que, si el lenguaje es así, si el lenguaje es retórico, o sea, fundamentalmente político-social y simbólico, la distinción entre lo que reproduce cabalmente la realidad –lo que es imposible– y lo que solamente es política y socialmente aceptable (como el mito o el ritual o la poesía) es una diferencia únicamente de grado y circunstancia y finalidad, pero no esencial.

Gracias a esa «retoricidad» del lenguaje es posible la poesía, es posible el discurso retórico y persuasivo y es posible la convivencia de retórica, ritual y poesía.

Uno de los más grandes poetas líricos que conozco, Píndaro de Cinoscéfalos, localidad de Beocia (518-440 a. J. C.), componía canciones llamadas «epinicios», propias de la Lírica Coral, interpretadas –cantadas y bailadas por un coro–, de cuyo originario carácter sagrado y

<sup>339</sup> Hesíodo, *Teogonía* 79 ss.

<sup>340</sup> Hesíodo, *Teogonía* 2 y 28.

<sup>341</sup> Sófocles, *Edipo en Colono* 896.

ritual no cabe dudar, pues, entre otros testimonios y limitándonos a la danza, el baile –dice Sófocles– quiere decir veneración a la divinidad<sup>341</sup>.

En estas composiciones el poeta ejerce realmente de poeta, es decir, de vate inspirado que maneja admirablemente las palabras de la tribu alcanzando con ellas altísimas cotas de poética sublimidad, pero también hace política alabando al vencedor de unos rituales y religiosos juegos gimnásticos o deportivos (como diríamos hoy) y a la familia y la ciudad del vencedor.

Y, además, en su función de vate o sacerdote, ejerce de maestro del ritual religioso contando de forma resumida y entrecortada un mito del que sabe extraer provechosas lecciones morales que transmite persuasiva y poéticamente (con poesía, música y danza, lo que en griego antiguo se llamaba *mousiké*) a su auditorio a través de un lenguaje retórico, político-social y simbólico, es decir, empleado poéticamente a base de redirigir sus signos hasta hacerlos alcanzar los altos niveles de simbolicidad propios del ritual y la poesía.

El lenguaje poético, el ritual lenguaje poético que era acompañado en sus orígenes por la música y la danza, es, por tanto, también él, lenguaje retórico como asimismo lo es el lenguaje normal de todos los días y por ende todas las variedades del lenguaje humano, como, por ejemplo –dejando ahora de lado el lenguaje de la ciencia–, el lenguaje del mito, del ritual y de la poesía.

Es, imposible que el lenguaje no sea lo que es y lo que en virtud de su naturaleza está llamado a ser, es decir, político-social y simbólico, o sea, retórico.

## 28. La naturaleza ritual del lenguaje poético

En los tiempos modernos todos recordamos cómo Roman Jakobson<sup>342</sup> afirmaba que el principio de similitud o semejanza por analogía que rige la metáfora está en la base de la poesía, mientras que el principio de similitud o semejanza por contigüidad, que configura la esencia de la metonimia, está en los fundamentos mismos de la prosa literaria.

Ahora bien, nosotros sabemos desde Nietzsche que el lenguaje, por ser retórico, es fundamentalmente trópico, y que, por tanto, las palabras surgen por procesos de traslación o transposición (*Übertragung*) de impresiones anímicas que intercambian y pactan los interlocutores en los «actos de habla» de los diferentes «juegos de lenguaje» –empleando términos de Wittgenstein<sup>343</sup>– que realizan<sup>344</sup>.

Esto implica que el gran crítico literario que fue Roman Jakobson acertó al ver en los usos literarios del lenguaje la sobreabundancia de procesos trópicos por analogía y por contigüidad que son comunes en el lenguaje usado sin intención literaria.

<sup>342</sup> R. Jakobson, “Two aspects of Language” (1956), en *On Language*, Harvard University Press, 1990=J. Rivkin-M. Ryan (eds.), *Literary Theory: An Anthology*, Londres, Blackwell, 2000, 91-5. “Linguistics and Poetics”, en T. Sebeok, *Style in language*, Nueva York-Londres, The MIT Press & J. Wiley, 1960, 350-77. Versión esp. parcial en *Estilo en el lenguaje*, Madrid, Cátedra, 1974.

<sup>343</sup> L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations [1945-1949]*, Oxford, Blackwell, 1958. *Investigaciones filosóficas*, trad. esp., Barcelona, Crítica, 1988.

<sup>344</sup> F. Nietzsche, *Darstellung der antiken Rhetorik*, p. 91 (cito por la traducción de L. E. Guervós).

<sup>345</sup> W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart-Berlín-Köln-Mainz, W. Kohlhammer, 1977, 32.

Dicho de otra manera: Roman Jakobson acertó a ver en el lenguaje poético un uso redirigido de él, en virtud del cual se exageran y se hacen sobremanera ostensivos, llamativos y marcados, como en los rituales, los procedimientos normales del uso lingüístico.

Recordemos que, según la espléndida definición de ritual confeccionada por W. Burkert<sup>345</sup>, éste es, sobre todo y ante todo, un programa de actos comunicativos eminentemente demostrativos o epidícticos u ostensivos.

A esto hay que añadir otro acierto del gran «formalista ruso» del «Círculo de Praga», a saber, el hecho de que asimismo notó –e hizo hincapié en ello– las muy perceptibles, numerosas y marcadas «recurrencias» propias del lenguaje de la poesía<sup>346</sup>.

Esa sobreabundancia se debe a que los «actos de habla» literarios o poéticos, que tienen muy mermada o casi anulada su primaria función dialógica, característica del «acto de habla» ordinario que debieran ser pero que no son, refuerzan notablemente su «retoricidad».

Los «actos de habla» literarios o poéticos, originados en el ritual, incrementan y refuerzan sobremanera y elevan a su máxima potencia esa capacidad del lenguaje que denominamos la «retoricidad».

O sea, los «actos de habla» literarios o poéticos fomentan, acrecientan, aumentan, agigantan notablemente su connatural carácter político-social y simbólico, hasta el punto de «redirigirse» a sí mismos, pues ya no son propiedad exclusiva de dos interlocutores enmarcados dentro de un mismo contexto al que dirigir los símbolos.

Y de este modo, los «actos de habla» poéticos marcan ostensivamente las hechuras del lenguaje retórico que es su materia prima, como también lo hacen tanto los rituales (que son actos comunicativos eminentemente demostrativos o epidícticos u ostensivos)<sup>347</sup> como el lenguaje en ellos empleado, que son, por esta razón, máximamente político-sociales y simbólicos y miméticos.

Las palabras del poema tienden a ritualizarse para lograr los mágicos efectos del «mágico poder de la palabra»:

Las palabras que en la frase desempeñan funciones similares se colocan en posiciones paralelas de los miembros de frase, que también son semejantes entre sí por el número de sílabas y por el ritmo acentual, para reforzar de esta suerte las palabras mismas y los enunciados –las mágicas y vivificantes palabras de los hechizadores enunciados– mediante el paralelismo semántico y sintáctico, por ejemplo:

«*Aquél* entre los héroes es contado / *que* el premio *mereció*, no *quien* le *alcanza*».

Formal y semánticamente los signos equivalentes se colocan *ritualmente* en posiciones equivalentes, formando así los «emparejamientos», «apareamientos» o *couplings*<sup>348</sup>:

«Acto de habla» ritual: «En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo».

«Acto de habla poético»: «en la tierra, en el aire y en el cielo».

La analógica magia mimética de los rituales hace presa también en el lenguaje de la poesía.

Así podemos decir que el lenguaje de la poesía y de la prosa literaria es lenguaje «redirigido», es decir, lenguaje «ritualizado», concebido no para ser empleado pragmáticamente en

<sup>346</sup> R. Jakobson, *Estilo en el lenguaje*, trad. esp., Madrid, Cátedra, 1974.

<sup>347</sup> W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, 32.

<sup>348</sup> S. R. Levin, *Linguistic Structures of Poetry*, La Haya, N. V. Uitgeverij Mouton & Co., 1962. *Estructuras lingüísticas en la poesía*, trad. esp., Madrid, Cátedra 1974.



su uso dialógico más elemental y perentorio entre dos interlocutores («te estás poniendo muy guapa»), sino para ser contemplado, en empleo mimético y fuertemente simbólico, fuera de la realidad inmediata y de operativos contextos reales que impongan sus inevitables condicionamientos («el dulce lamentar de dos pastores»).

Y es por ello por lo que el lenguaje de la poesía aparece dominado por las traslaciones basadas en la analogía metafórica y la contigüidad metonímica, que, como es bien sabido, son dos procedimientos propios del lenguaje en general pero que están abundante y marcadamente presentes en los rituales mágicos («el vino es sangre» y «la cruz está indisolublemente adherida a Jesucristo») y en esos rituales poéticos que son los poemas, en los que –sobrenaturalmente– la lengua misma (¡tanta fuerza simbólica tiene el lenguaje!), al nombrar las cosas y las acciones y las situaciones, «decreta»<sup>349</sup> y «pone en acto ante nuestros ojos»<sup>350</sup> la naturaleza de las acciones y de los objetos y de las situaciones que nombra.

¡Qué maravilla poder nombrar y así manejar las cosas con autoridad mediante símbolos en determinados y específicos «actos de habla» y rituales mágicos y que nuestros conciudadanos nos lo permitan y se aprovechen de la magia poética!

Decía Aristóteles con toda la razón que una maravilla de la metáfora era la de «poner las cosas mentadas delante de los ojos», ponerlas «en acto», sin preocuparse el presentador ni poco ni mucho por la literalidad de lo expresado pero sí, en cambio, de ofrecer las cosas inanimadas en acción y reducidas mágicamente a la naturaleza del hombre gracias a ese poder extraordinario (¡tan retórico!) de la naturaleza simbólica del lenguaje, como, por ejemplo, decir, con Homero: «de nuevo iba rodando a la llanura la desvergonzada piedra»<sup>351</sup>.

La «piedra» puede ser tan «desvergonzada», tan impúdica, como esos colegas a los que no se quita uno de encima y que nos hacen padecer, literalmente, el tormento de Sísifo.

La mágica traslación de la piedra al mundo humano es, en gran medida, mérito del lenguaje político-social y simbólico que nos permite, gracias a su ficcionalidad<sup>352</sup> –resultante de su retórica naturaleza–, crear mundos nuevos que tengan como referente último, no el mundo real, sino el mundo construido por el lenguaje humano, o sea, con símbolos que están al servicio de una comunidad.

Sólo así se pueden violar tan flagrantemente las fronteras que en principio nos pudieran parecer, a primera vista, inviolables.

La dimensión ritual de la poesía, de la fictiva obra poética o literaria nacida de la ficcionalidad del lenguaje retórico<sup>353</sup>, nos enfrenta, más tarde o más temprano, a la *mimesis* o modelización o estilización o representación de una acción humana –así lo entendió Aristóteles («puesto que los que imitan representan en sus imitaciones a hombres en acción»)<sup>354</sup>–, pues, si nos fijamos bien, hasta la poesía o literatura fantástica, utópica, fabulística y mágica es siempre una creación imitativa de acciones humanas y personajes humanos o, cuando menos, antropomórficos o parecidos al hombre.

<sup>349</sup> K. Burke, *Language as Symbolic Action: Essays on Life, Literature, and Method*, Berkeley, University of California Press, 1966.

<sup>350</sup> Aristóteles, *Retórica* 1411b23.

<sup>351</sup> Homero, *Odisea* XI, 598.

<sup>352</sup> J. M. Schaeffer, "Fiction, feinte, narration", *Critique* 1987, 555-576. S. Schmidt, "Towards a Pragmatic of Fictionality", en T. A. v. Dijk, *Pragmatics of Language and Literature*, Amsterdam, North Holland, 1976, 161-178.

<sup>353</sup> W. Booth, *Retórica de la ficción*, trad. esp., Barcelona, Bosch, 1974.

<sup>354</sup> Aristóteles, *Poética* 1448a1.

La retoricidad del lenguaje genera la ficcionalidad de la obra poética o literaria de la misma manera que produce los actos y las fórmulas mágicas de los rituales.

La visión mágica y religiosa del mundo que caracterizó a nuestros predecesores encontró en el lenguaje político-social y simbólico, habituado a proceder por traslaciones simbólicas y por tanto muy capaz de hacerse mágico y poético, su mejor aliado.

Esta capacidad del lenguaje mágico y poético sería imposible de concebir si el lenguaje no fuera retórico, o sea, político-social (es la sociedad la que acepta, determina y pone en práctica el poder de la magia, de la poesía y de la retórica)<sup>355</sup> y simbólico (sin símbolos potentes capaces de hacer animado lo inanimado o de llevar a cabo trasposiciones por analogía o contigüidad no habría ni lenguaje, ni lenguaje retórico –así es necesariamente el lenguaje– ni poesía ni rituales).

Si el lenguaje parece mágico, ello se debe a su carácter retórico, a su disponibilidad político-social y, al mismo tiempo, a su posibilidad de ritualizarse, de «redirigirse», dejando así de ser un instrumento simbólico destinado a influir en el interlocutor con el fin de resolver, complimentar o evacuar las cuestiones más elementales, perentorias, urgentes e inaplazables –que es la función que primariamente le corresponde– para, potenciando sus atractivos y marcando enérgicamente sus hechas, es decir, elevando a la máxima potencia sus capacidades derivadas de la «retoricidad» o naturaleza retórica del lenguaje, convertirse en hechizador de las masas.

La creencia en el mágico poder de la palabra no es nueva.

Remonta a tiempos remotos en los que se empleaban «encantamientos», palabras cantadas –como cantada era la más antigua poesía– para curar heridas o detener y estancar el flujo de la sangre<sup>356</sup>.

En los encantamientos las palabras se ritualizaban, se «redirigían», porque servían para un fin concreto que no era el normal de todos los días, ya que con ellas se realizaban actos miméticos y fuertemente simbólicos y por tanto provistos de poder en el nivel de lo político-social.

Las palabras de estos encantamientos, que por lo general configuraban fórmulas muy recurrentes y reproducían muy ostensiva y exhibicionistamente la fuerza misma del lenguaje a través de sus retóricas capacidades, se conservaban en la memoria y se cantaban o recitaban con escrupuloso respeto al texto.

Así, en la *Odisea*, los hijos de Autólico curaron la herida de Odiseo cortando con ensalmos el flujo de la sangre que de ella manaba<sup>357</sup>.

No tardaron los ensalmos o encantamientos en servir de modelo para la poesía.

De hecho, en la lengua griega antigua, el «ensalmo» o «encantamiento» se dice *epaoidé*, «canción que se canta sobre algo o alguien para obtener unos resultados» y la voz *epaoidós*, de la misma raíz y de análoga formación, significa, literalmente, «cantado después», y más ampliamente, «epodo», o sea, parte de la oda lírica cantada después de la estrofa y de la antístrofa<sup>358</sup>.

<sup>355</sup> D. L. O'Keefe, *Stolen Lightning: The Social Theory of Magic*, Nueva York, Continuum, 1982.

<sup>356</sup> Homero, *Odisea* XIX, 457.

<sup>357</sup> Homero, *Odisea* XIX, 457.

<sup>358</sup> Dionisio de Halicarnaso, *Sobre la composición de las palabras* 19.

<sup>359</sup> Gorgias de Leontinos, *Encomio de Helena*, 10 =B11, 10D-K.

En tiempos de Homero convivían los «ensalmos» o «encantamientos» (*epaoidai*) con los «epodos» (*epaoidoi*). Eran los tiempos en los que todavía la poesía estaba muy cerca del ritual y se palpaba tal proximidad.

Cuando más tarde Gorgias de Leontinos (ca. 485-380 a. J. C.)<sup>359</sup>, en un texto en prosa poética colmado de figuras y altamente recurrente, cuya misma forma reproducía en la práctica la idea que su autor trataba de exponer en el plano teórico, afirmaba que el lenguaje actúa sobre los oyentes persuadiéndoles y doblegándoles el alma de la misma manera que los ensalmos y las brujerías, no estaba diciendo nada extraño a las creencias, supersticiones y concepciones de la palabra mágica vigentes en su tiempo<sup>360</sup>.

Se creía en efecto que un retazo de lenguaje muy recurrente y elaborado y rico en figuras –como el que reproducía él mismo al explicarnos la lección («los encantamientos son inductores de placer, desviadores de penas»)<sup>361</sup>– podría hacer realidad lo enunciado, razón por la que el propio Gorgias, como maestro de magia y de Retórica concebida como una especie de magia, hacía uso de ese ritual y casi poético estilo, es decir, del estilo similar al de los ensalmos y encantamientos, del estilo apropiado al «mágico poder de la palabra», en el que la primitiva Retórica, recién creada e inaugurada por su maestro Empédocles (492-32 a. J. C.), creía firmemente.

Parece, pues, evidente que, en aquellos remotos tiempos, aprovechando la capacidad retórica (político-social y simbólica) o «retoricidad» del lenguaje, se reorientan o «redirigen» determinados «actos de habla» del lenguaje en una determinada dirección muy marcadamente de índole político-social, como el del ritual regido por la magia y la religión, el de la poesía, que es sucesora del ritual, o el del discurso retórico a la vez hechizador y persuasivo de los oyentes porque, por un lado, está cargado de solemnidad y argumentación (aunque todavía no muy desarrollada y reducida prácticamente al *eikós* o «argumento de probabilidad» y al argumento apagógico o de «reducción al absurdo» o *apagogé*) y, por otro, está colmado de traslaciones o «giros» (*tropos*) y de recurrencias.

Las características propias del lenguaje poético y literario, de la poesía y la prosa, o sea, de la literatura, señaladas y estudiadas por Roman Jakobson, vienen a ser el resultado de un especial manejo al que se somete a esos símbolos del lenguaje que son las palabras.

O sea, los rasgos característicos de la poesía y la literatura en general son el resultado de la capacidad político-social (pues se escribe poesía y prosa para alguien, para que las interprete una comunidad político-social como un «acto de habla» especial) y simbólica del lenguaje (o sea, de su capacidad de referencia, meramente convencional y nada obligada, a objetos reales o irreales reflejados mediante símbolos que, en el mejor de los casos, sólo son semejantes a las cosas por analogía o contigüidad), pero –eso sí– puestas ambas capacidades a funcionar a la máxima potencia y explotadas muy a fondo.

Dicho en otros términos, la poesía y la prosa literaria son, en última instancia, resultados bien patentes y claros de la «retoricidad» del lenguaje, que conllevan, no obstante, un alto grado de «retoricidad», muy superior al que se registra en los «actos de habla» consuetudinarios.

<sup>360</sup> J. de Romilly, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1975.

<sup>361</sup> Gorgias de Leontinos, *Encomio de Helena*, 10 =B11, 10D-K.

La literatura necesita inexcusablemente de la «retoricidad» del lenguaje, pues el mensaje literario es un mensaje «redirigido», un mensaje fictivo resultante de la connatural ficcionalidad del lenguaje retórico, pero a la vez dirigido a receptores que se deleitan con las similitudes por contigüidad o por analogía de signos que, por ser símbolos (el lenguaje poético está «redirigido»), no importa en absoluto que carezcan de referentes conocidos o que aparezcan distorsionados o muy «redirigidos» o reorientados y revirados de la realidad o «ficcionalizados», empleados, pues, con una amplia y generosa libertad que permite la elaboración de muy deleitosas, cautivadoras y atractivas obras de ficción.

En usos normales del lenguaje los interlocutores tratan de influirse mutuamente transmitiéndose emociones y aprehensiones subjetivas a base de un lenguaje que es ya por eso mismo retórico, porque se da en un proceso dialógico (el lenguaje es político-social) de transmisión de pura subjetividad con propósito de impresionar (el lenguaje es simbólico).

Si ahora imaginamos que un uso normal del lenguaje, un «acto de habla» común y corriente, se ritualiza o «redirige» y –por explicarlo más plásticamente– se pone en escena, se teatraliza, o sea, se hace poético o literario, entenderemos perfectamente que en el momento de su realización se subrayen y amplifiquen los procedimientos normales del lenguaje, los rasgos de su connatural «retoricidad», de forma que den lugar a un «acto de habla» nuevo que es ya una *mimesis* marcada de una acción no real sino simulada, fictiva, que hay que contemplar, por tanto, en sí misma, en su propia simbolicidad, en su propia *mimesis*.

¡Qué razón tenía Aristóteles cuando en su *Poética* concibe la poesía como algo teatralizado y afirma que Homero fue superior a los demás poetas en todo entre otras cosas porque, aun siendo poeta épico, sabía muy bien lo que tenía que hacer<sup>362</sup> y por ello supo hacer «teatrales» sus imitaciones u obras poéticas<sup>363</sup>, por lo que es digno de muchos elogios!<sup>364</sup>

En la obra poética, por tanto, la «retoricidad» del lenguaje actúa ostensiblemente a la más alta potencia.

Lo mismo ocurre con el mito, que es una historia que no conecta directamente al que la cuenta con el que la escucha dentro de un común «acto de habla» contextualizado, porque sus símbolos no apuntan a la realidad del contexto inmediato a ambos agentes de la conversación, sino que, por el contrario, los símbolos o palabras del mito se presentan como componentes o integrantes de un «acto de habla» «redirigido» que apunta, al estar fuera de las coordenadas de espacio y de tiempo que engloban al narrador y a sus oyentes y al realizarse de forma indiferente al criterio de veracidad, a un universo fictivo, irreal y exterior a la situación en la que se narra.

El mito es tan consustancial a la poesía, que Aristóteles en su *Poética* emplea la palabra «mito» en griego (*mûthos*) para referirse al «argumento»<sup>365</sup> de las obras poéticas, y en un determinado lugar de este excelente tratado de poesía afirma que con los «mitos» (*mûthoi*) –en este contexto significa ya esta voz griega lo mismo que la española «mitos»– de unas cuantas casas reales se confeccionaron los argumentos de las muy hermosas y muy numerosas tragedias griegas<sup>366</sup>.

<sup>362</sup> Aristóteles, *Poética* 1449b35.

<sup>363</sup> Aristóteles, *Poética* 1460a5.

<sup>364</sup> Aristóteles, *Poética* 1460a5.

<sup>365</sup> Aristóteles, *Poética* 1449b5. 1450a4. 1451a16.

<sup>366</sup> Aristóteles, *Poética* 1453a19.

Son muchos –a la vista está– los lazos de unión que mantienen íntimamente asociados y aglutinados el mito, el ritual y la poesía.

## 29. La magia ritual y la esencia mítica del lenguaje poético

Para empezar, la poesía es un «acto de habla» del lenguaje, y, por tanto, como el lenguaje es simbólico, la poesía implica una acción simbólica en la que los símbolos están «redirigidos» y, a juzgar por su función, dado que nadie habla por hablar y el lenguaje es esencialmente político-social, remonta a una época en la que se creía en «el mágico poder de la palabra», por lo que aparece en los más remotos tiempos asociada a los ceremoniales y a los rituales religiosos y político-sociales.

A pesar de que, dicho así sin más, pudiera parecer mentira, los símbolos (y las palabras lo son), aunque sean sólo «el mapa y no el territorio» real que sobre la faz de la tierra corresponde a un lugar que se señala<sup>367</sup>, poseen muchas veces más fuerza que las presuntas realidades que a ellos se asocian mentalmente, pues, como los significados de los símbolos son político-sociales en cuanto generados en simples y arbitrarios «juegos de lenguaje» (*language games*), con frecuencia contienen una fuerte dosis emocional que unifica, conmueve y hasta a veces estremece a los miembros de una comunidad político-social.

La poesía es, en efecto, poseedora de la magia –mejor dicho, de todas las magias– del ritual y, al mismo tiempo, posee todas las indiferencias y desapegos o desafectos respecto del criterio de veracidad propios también del mito, que es otro «acto de habla» simbólico dotado de tremenda fuerza político-social en cuanto que los mitos favorecen la cohesión político-social de la comunidad en la que se cuentan y cuyos miembros los escuchan.

El mito es, en efecto, una de las realizaciones más eficaces del lenguaje, es decir, es sumamente retórico, o sea, político-social y simbólico.

Justamente porque el mito es un «acto de habla» que carece, aparentemente, de practicidad inmediata, al igual que la poesía y la ficción literaria, es considerado –muy peyorativamente– o bien falso, o mero estereotipo, o relato inadmisibles desde el punto de vista racional o científico que aparentemente impera en los tiempos modernos. Sin embargo, su fuerte carácter simbólico y su indiferencia al criterio de veracidad lo convierten en un discurso fundamental desde el punto de vista político-social.

Y es natural que así sea, porque debido a su fuerte carácter simbólico y su indiferencia al criterio de veracidad, de hecho el mito recoge todas las creencias pactadas de una determinada colectividad político-social en un momento determinado y –lo que es más importante– intenta educar con esas creencias a los jóvenes de ella, que son la generación futura, y, precisamente por eso, con su contenido trata de dar respuesta a las cuestiones comunitarias más acuciantes para así resolver y eliminar las angustias y ansiedades que gravitan sobre los miembros de la comunidad en la que se narra.

Cuando Fénix, el ayo de Aquiles, intenta persuadir a este héroe a que deponga su actitud de enfado que le mantiene alejado de la guerra y vuelva al campo de batalla a combatir contra los troyanos luchando codo a codo con los aqueos, le cuenta el «mito de Meleagro», que, entre otras lecciones, encierra la de que es impropio mantener el enfado demasiado largo

---

<sup>367</sup> A. Korzibski, *Science and Sanity*, Lakeville, Connecticut, The International Non-Aristotelian Library, 1958.

tiempo, importantísima lección desde el punto de vista político-social que debería ser obligatoria en Politología.

Pues bien, la simbolicidad mágica y mimética del ritual y la simbolicidad indiferente al criterio de veracidad del mito son dos características que conserva la poesía, que en lejanos tiempos era un «acto de habla» consanguíneo y compañero de los mitos y los rituales.

Veámoslo:

La poesía es una mágica imitación o mimesis dramática debido a su originario carácter ritual. La poesía es un «acto de habla» oficiado por el vate.

El poeta chileno llamado de nombre real Nefalí, por ejemplo, que nos había hablado en *Confieso que he vivido* de sus particularmente abundantes, variadas, múltiples y enrevesadas aventuras amorosas, se pone la máscara del vate oficiante del ritual poético que adoptó el consagrado nombre de «Pablo Neruda» y pronuncia, con el requerido tono ceremonial, estas mágicas ritualizadas palabras:

«Puedo escribir los versos más tristes esta noche. / Escribir, por ejemplo: «el cielo está estrellado / y tiritan, azules, los astros a lo lejos»... Porque en noches como ésta la tuve entre mis brazos, / mi alma no se contenta con haberla perdido».

La poesía, al igual que el mito, es indiferente al criterio de veracidad:

«A las cinco de la tarde. / Eran las cinco en punto de la tarde... ¡Ay qué terribles cinco de la tarde! / ¡Eran las cinco en todos los relojes! / ¡Eran las cinco en sombra de la tarde!».

Tanta exactitud horaria es increíble, o, más que increíble, indiferente, porque ya no se trata de creer o no creer.

Las palabras, una vez emitidas por el consagrado vate, han salido definitivamente del círculo de su empleo pragmático y cotidiano. Ya no están sometidas a la acción de la gravedad que domina el diálogo consuetudinario.

Esas palabras son ya, desde ese mismo momento en que las emitió mágicamente el inspirado vate, palabras «aladas» -como las homéricas<sup>368</sup>-, etéreas y fugaces que, en el caso de la magia, se cumplen o aspiran a ello, y en poesía revolotean por encima de los límites del contexto del «acto de habla» poético.

La poesía, al igual que el mito, es, asimismo, indiferente al criterio de coherencia:

«Verde que te quiero verde. / Verde viento. Verdes ramas. / El barco sobre la mar / y el caballo en la montaña».

Nadie podría llegarse al quiosco de la esquina a comprar chicle de clorofila y extasiarse, en presencia del quiosquero, ante tan deliciosa y refrescante golosina exclamando: «¡Verde que te quiero verde!»

En cambio, en el ritual y en el mito, acciones ambas en las que se toleran las más intensas redirecciones de las acciones y todos los «actos de habla» posibles a base de lenguaje retórico, o sea, político-social y simbólico, que por ello mismo resulta muy apto para perpetrar todo «acto de habla» de ficción o fictivo, cosas más raras se ven y se permiten.

<sup>368</sup> Homero, *Ilíada* I, 201, *al.*

Veamos otro ejemplo:

«Yo no la quiero, es cierto, pero tal vez la quiero. / Es tan corto el amor y es tan largo el olvido».

Contradicciones de este género o los oxímoros del tipo del verso quevedesco «y *muerte viva* es, Lico, nuestra *vida*» harían temblar a los lógicos matemáticos y echar humo a las computadoras programadas para controlar el lenguaje poético de acuerdo con las estrictas normas y cánones de la Lógica más depurada. ¿Cómo puede la vida ser muerte?

Pero el lenguaje es el lenguaje (¡otra frasecita que se las trae! ¡Menuda tautología!). ¡Qué le vamos a hacer! Hay que dejar al lenguaje que funcione de acuerdo con su naturaleza y no como nosotros quisiéramos que funcionara.

El lenguaje es una caja de herramientas –como proponía L. Wittgenstein–, o, mejor dicho, a lo que más se parece es a una caja de herramientas provista de martillo, tenazas, regla, cola, clavos, etc., con los que realizar operaciones<sup>369</sup>, pero que sólo contiene las que realmente contiene y ninguna más.

El lenguaje es tan retórico que es capaz de dar realidad o nacimiento a frases desprovistas de situación comunicativa<sup>370</sup>, es capaz –en virtud de su naturaleza simbólica– de hacer presente lo imaginario concediendo un especial «estatuto de realidad» a lo literario o poético<sup>371</sup>, a las representaciones poéticas inseparables de la «ficcionalidad» que deriva de la «retoricidad» del lenguaje.

La poesía, al igual que el mito, es indiferente al criterio de transparencia informativa o, si se prefiere, ajeno a la comunicación informativa diáfana y concreta.

Por ejemplo:

Aunque por otras fuentes sabemos del amor de Garcilaso por Isabel Freyre, la hermosa dama portuguesa –cuidadosamente celada por el poeta portugués Sa de Miranda bajo el nombre literario y ocultador de «Celia» y por el poeta español bajo el de «Elisa»– que se casó con don Antonio de Fonseca, apodado «el Gordo», nada de esto ni de los pormenores de la muerte de su amada sabemos por los versos salidos de la pluma del propio poeta, que a veces alude, siempre discretamente oculto bajo su sagrada máscara de vate, a ello, pero sin darnos claves reales («¡Oh dulces prendas por mi mal halladas, / dulces y alegres cuando Dios quería, / juntas estáis en la memoria mía / y con ella en mi muerte conjuradas!»), y en otras ocasiones pone sus sentimientos en la boca de personajes de «ficción» (más exactamente lo diríamos en inglés empleando la voz *fiction*) que no son más que sus propias máscaras (*prósopa, personae*), como Nemoroso:

«¿Quién me dijera, Elisa, vida mía, / cuando en aqueste valle al fresco viento / andábamos cogiendo tiernas flores, / que habría de ver con largo apartamiento / venir el triste y solitario día / que diese amargo fin a mis amores?»

<sup>369</sup> L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, trad. esp., Crítica, Barcelona 1988, § 11, § 18 y § 203.

<sup>370</sup> F. Martínez Bonati, *Fictive Discourse and the Structure of Literature*, Ithaca, Cornell University Press, 1981.

<sup>371</sup> F. Martínez Bonati, *La ficción narrativa (Su lógica y ontología)*, Murcia, Publicaciones de la Universidad, 1992.

<sup>372</sup> Aristóteles, *Poética* 1451b.

<sup>373</sup> Aristóteles, *Poética* 1448a1.

Decía Aristóteles con razón una vez más, en uno de los famosos pasajes de su *Poética*, que la poesía es más filosófica que la Historia, porque no cuenta lo que hizo o dejó de hacer Alcibíades un día determinado, sino lo que un ser humano hubiera podido hacer o padecer en virtud de la necesidad o la probabilidad<sup>372</sup>.

Como el lenguaje es político-social, al emplearse en literatura tiende siempre al hombre, y, como es simbólico, apunta siempre, sobre todo en poesía, al subjetivo mundo del hombre.

Y así, la *mímesis* poética, que es siempre estilización o representación de una acción humana –así lo entendió Aristóteles («puesto que los que imitan representan en sus imitaciones a hombres en acción»)<sup>373</sup>–, siempre termina reflejando con lenguaje retórico (político-social y simbólico) el mundo al humano modo, pues, si nos fijamos bien, hasta la poesía o literatura fantástica, utópica, fabulística resulta ser una creación imitativa de acciones humanas y personajes humanos o, cuando menos, antropomórficos.

La poesía es, efectivamente, más filosófica que la historia. Es una pre-filosofía que interpreta el mundo desde el lenguaje simbólico y político-social convertido en instrumento mágico y ritual del ser humano sociable y comunitario.

La poesía, al igual que el mito, es, asimismo, indiferente a las coordenadas concretas de espacio y tiempo:

«Señores guardias civiles: / aquí pasó lo de siempre. / Han muerto cuatro romanos /y cinco cartagineses».

La poesía, al igual que el mito, es indiferente al criterio de autoría, por el que se pudiera identificar al narrador en la historia narrada, sencillamente porque el vate ya no es del todo ni exactamente la persona individual y concreta que oficia el ritual:

«Y que yo me la llevé al río / creyendo que era mozueta, / pero tenía marido... Y no quise enamorarme, / porque teniendo marido, / me dijo que era mozueta / cuando la llevaba al río».

No es necesariamente el poeta quien se llevó al río a la mozueta –no hace falta que así haya sido–, como tampoco es real muchas veces el protagonista de un mito o como tampoco el sacerdote que oficia la Santa Misa es el protagonista de la recordada Santa Cena.

En poesía y literatura –siendo el lenguaje tan retórico como es– no podemos nunca estar seguros de quién habla, si el autor o uno de sus personajes o los dos a la vez o, sencillamente, ninguno de los dos.

Según Michel Foucault<sup>374</sup>, el nombre del autor de una obra poética o literaria es un nombre propio que no funciona en absoluto como los demás nombres propios o nombres de persona de la Onomástica universal, pues los pseudónimos y los heterónimos están tan íntima-

<sup>374</sup> M. Foucault, “Qu’est-ce que un auteur?”, *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 64 (1969), 75-104.

<sup>375</sup> H. R. Jauss, *Experiencia estética y hermenéutica literaria*, trad. esp., Madrid, Taurus, 1986. W. Tatarkiewicz, *Historia de seis ideas*, trad. esp., Madrid, Tecnos, 1987.



mente ligados a la tradición literaria que tenemos sobrado derecho a plantearnos si el nombre del autor no remite tal vez a un individuo parcialmente real y parcialmente imaginario.

El autor, el *auctor* o «acrecentador» con garantía, lo es sólo del texto de su poema y su «autoría» depende de los conceptos acerca de creación poética y originalidad imperantes en la comunidad y la época en que le haya tocado vivir<sup>375</sup>.

Por último, la poesía, como el mito y el ritual, es el vehículo con el que el poeta, presentándose ante sus oyentes como vate, da lustre a las «palabras de la tribu», a las verdaderas y hermosas visiones del mundo y de la vida, a sus sentimientos íntimos que, en el fondo, considera universales o asumibles por todos, y a los generales conceptos que alberga y admite la tribu.

Así hay que entender estas poéticas palabras del poeta-vate panteísta Claudio Rodríguez en *El don de la embriaguez*, con las que, previniéndonos, mediante el ritual «acto de habla» poético, de falsas interpretaciones sobre su poesía, que no quiere que sea –nos alecciona– palabra propia suya sino palabra de la tribu diseminada al aire para que se confunda con los ecos del viento, y de este modo se impregne de un significado más puro (el mismo objetivo al que aspiraba Mallarmé : *donner un sens plus pur aux mots de la tribu*)<sup>376</sup>, nos dice:

«Como si nunca hubiera sido mía, / dad al aire mi voz / y que en el aire / sea de todos y la sepan todos, / como una mañana o una tarde».

### 30. Politicidad, simbolicidad y capacidad argumentativa del lenguaje

Es, pues, realmente, fantástica la «retoricidad» del lenguaje en sus dos facetas, la de su capacidad «político-social», por la que dirigimos al conciudadano o al prójimo palabras que nos permiten «comulgar» con él (esto es, exactamente, «comunicar») persuadiéndolo, enhechizándolo, convenciéndolo y de este modo logrando su adhesión a determinados grupos político-sociales, y la de su capacidad «simbólica» que nos permite «redirigir» las palabras para convertirlas en símbolos de lo que existe y de lo que no existe, para hacer con ellas muy sutiles virguerías, como hacer ciencia y contar mitos, educativos desde la perspectiva político-social y a la vez estéticamente placenteros, y para realizar imitativos y simbólicos rituales en los que acciones y «actos de habla» se entreveran, como la poesía, tan útiles en la vida sociopolítica como reconfortantes y mitigadores de la inextinguible sed humana de purificación pasional (*kátharsis*) y de belleza<sup>377</sup>.

Todo ello se lo debemos a la «retoricidad» del lenguaje, a su naturaleza retórica, que, en contrapartida –todo lo humano es de esta guisa, o sea, tiene sus pros y sus contras– ofrece bien visibles flancos débiles en cuanto que jamás podemos estar seguros de poseer una verdad o conocimiento definitivo y estable si –como es obligado– lo formulamos con lenguaje.

Por eso cuanto más leo la *Retórica* de Aristóteles, más admirable me parece por el espléndido y realista planteamiento que en ella se hace de las verdaderas posibilidades del lenguaje empleado en la comunidad político-social con vistas a la persuasión, que se tiene que contentar con lo verosímil y olvidarse de la inasequible meta de lo verdadero.

<sup>376</sup> J. A. Valente, *Las palabras de la tribu*, Barcelona, Siglo XXI, 1971; 2ª ed., Tusquets Editores, 1994.

<sup>377</sup> Aristóteles, *Poética* 1449b28.

<sup>378</sup> Aristóteles, *Retórica* 1355a15.

Parece mentira que el estupendo pensador que la compuso, un filósofo a la vez platónico y empírico que estaba convencido de la capacidad del ser humano para encontrar la verdad («los seres humanos se encuentran bien dotados para la verdad»)<sup>378</sup> y que era por eso él mismo un buscador de verdades absolutas, nos legara, sin embargo, un fantástico tratado de Retórica en el que establece con claridad meridiana que el objeto de la argumentación retórica no es la verdad sino lo verosímil, y que el ámbito de empleo del arte de la elocuencia por él diseñado no es el de la ciencia, que se nutre de la demostración, sino el área de lo político-social, que se alimenta de argumentaciones que no arrancan de postulados necesarios sino de los que «pueden ser también de otra manera», que son, por cierto, los que más abundan e interesan en la vida político-social de ciudadanos que deliberan y examinan sus posibilidades de acción y actúan en consecuencia en el seno de su comunidad política, en el caso de la antigua Grecia, dentro de la ciudad-estado o *pólis*<sup>379</sup>.

Aristóteles cree en las muchas posibilidades de hacer, con el lenguaje, ciencia dotada de conocimientos ciertos, pero afirma que el discurso retórico que se elabora y obtiene precisamente con ese mismo lenguaje y se pronuncia en el ámbito de la ciudad-estado, de la *pólis*, y que se refiere al pasado y al futuro, como si ambos tiempos fueran reales, no es más que verosímil o plausible o probable.

El lenguaje es tan extraordinario, según el Estagirita, que nos permite deliberar y generar un discurso persuasivo «sobre cualquier cosa dada»<sup>380</sup>, «sobre asuntos o cuestiones –que son la mayoría– sobre las que los juicios y consideraciones admiten ser también de otra manera»<sup>381</sup> (obsérvese la simbolicidad o carácter meramente simbólico del lenguaje) y sobre las que nos dirigimos «a oyentes de tal condición que no pueden contemplar en su conjunto raciocinios colmados de inferencias ni pueden razonar arrancando de lejanas premisas»<sup>382</sup>, es decir, a nuestros conciudadanos (obsérvese la politicidad o naturaleza político-social del lenguaje).

Teniendo en cuenta el carácter político-social y simbólico del lenguaje (o sea, su «retoricidad»), podemos argumentar con él siempre dentro de unos límites, como, para empezar, haciendo caso omiso de las normas de la Lógica Formal, que resultan inaplicables a la práctica del empleo del lenguaje retórico usado como lenguaje argumentativo.

En segundo término, debemos disponernos a argumentar albergando en nuestra mente la idea clara de que, dada la naturaleza del lenguaje, con el que argumentamos, la conclusión se desgajará de las premisas no «necesariamente», sino tan sólo «probablemente», «verosímelmente».

La argumentación posee una función justificativa de una tesis propuesta que se somete a debate político-social. Por consiguiente, presentada y expuesta en público la «pretensión» (*Claim*) del hablante u orador, éste busca, según Stephen Toulmin (nacido en 1922)<sup>383</sup>, lograr el consenso de los oyentes basándose en argumentos de buena calidad y por ello aceptables sin más por los destinatarios del discurso argumentativo en cuestión.

Son seis las categorías o funciones argumentativas según Toulmin (*Data, Claim, Warrant, Backing, Qualifier y Rebuttal*), de las cuales nos vamos a fijar solamente en tres, a saber, en la «tesis propuesta» o «hipótesis avanzada» o *Claim*, la «regla general» o «garan-

<sup>379</sup> Aristóteles, *Retórica* 1356a22.

<sup>380</sup> Aristóteles, *Retórica* 1355b32.

<sup>381</sup> Aristóteles, *Retórica* 1357a23.

<sup>382</sup> Aristóteles, *Retórica* 1357a1.

<sup>383</sup> St. Toulmin, *The Uses of Argument*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958.

tías» o *Warrant*, y el «argumento» o «fuente» o «respaldo» o *Backing*, que permiten garantizar la hipótesis o tesis propuesta.

«Opino que mis vecinos están en casa. Porque cuando se oyen jadeos en ella es que mis vecinos, que son una pareja muy jaranera, se encuentran allí tratando de perpetuar la especie. Estoy oyendo jadeos inconfundibles, luego no hay más que hablar».

A partir de la «regla general» o «garantías» o *Warrant*, que está siempre ligada a ideologías, usos, costumbres, maneras de ver el mundo, presupuestos aceptados en ciencias diversas o áreas semánticas precisas, se miden y juzgan los razonamientos, los «argumentos» o «fuentes» o «respaldos» o *Backings*, que permiten garantizar la hipótesis o tesis propuesta.

Si están en vigor las «reglas generales» o «garantías» o *Warrants* de la argumentación porque el discurso es de tipo lógico, la justificación argumentativa es superflua.

Pero en la vida ordinaria, en la que se emplea la argumentación retórica, las «reglas generales» o «garantías» o *Warrants* de la argumentación pueden ser subjetivas, a falta de una comprobación fehaciente de la objetividad de las mismas.

Por consiguiente, para que la argumentación del discurso retórico sea afortunada y válida es necesario que los protagonistas de ella, el hablante y el oyente, el argumentador y el juez de la argumentación, compartan el mismo universo ideológico y cultural (pongan en relación los jadeos con la propagación de la especie) y lleguen más o menos tácitamente al acuerdo de asumir las «reglas generales» o «garantías» o *Warrants* de la argumentación.

Para que un argumento pueda ser considerado afortunado o bueno, tiene que ser «analítico», es decir, tiene que estar formado por unas premisas que conduzcan necesaria e inevitablemente a la conclusión, a la manera del modelo de la geometría euclidiana, una especie de razonamiento (*more geometrico*) que impulsó y puso en marcha el imparable y enorme avance de la ciencia europea que se produjo en el siglo XVII.

En cambio, aquellos argumentos cuyas premisas conducen a una conclusión meramente probable pero en ningún caso totalmente segura, a los que Toulmin denomina «sustantivos», no pueden ser considerados afortunados o exitosos o logrados.

Pues bien, por un lado, los argumentos genuinos y prácticos difícilmente pueden llegar a ser «analíticos», y, por otra parte, la argumentación aceptable es un fenómeno dependiente de cada una de las áreas científicas individuales y concretas a las que haya que aplicarla.

Es decir, la argumentación depende en muy gran medida de los diferentes parámetros de cada ciencia en particular, pues los argumentos basados en premisas montadas sobre el conocimiento absoluto e intemporal, tal y como lo exige la Lógica Formal, organizada y modelada de acuerdo con el procedimiento y método por el que se obtienen las deducciones matemáticas, no se acomodan nunca plenamente a las necesidades de las distintas ciencias concretas. Son, a decir verdad, demasiado abstractos.

En consecuencia, sólo y exclusivamente los expertos en cada una de las distintas ciencias pueden abrigar la esperanza de poder contar con un argumento adecuado.

Los presuntamente universales cánones de la validez deductiva fijados por la Lógica Formal no son, por tanto, tan invulnerables como a primera vista pudiera suponerse y como todavía cree la malhadada especie de los dogmáticos irredentos<sup>384</sup>.

<sup>384</sup> St. Toulmin, "Logic and The Criticism of Arguments", en J. L. Golden-G. F. Berquist-W. E. Coleman (eds.), *The Rhetoric of Western Thought*, Dubuque, IA, Kendall/Hunt, 1989, 374-48.

<sup>385</sup> K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Nueva York, Harper, 1965, 41.

La capacidad argumentativa del lenguaje se mueve, por consiguiente, entre las coordenadas de lo político-social y la capacidad simbólica, por lo que el discurso retórico no alcanza mayor nivel que el de la verosimilitud y tampoco la ciencia llega mucho más allá<sup>385</sup>.

### 31. Politicidad y simbolicidad del lenguaje retórico

Se contaba en la Antigüedad una anécdota referente a los más o menos míticos (yo creo que totalmente míticos) fundadores de la Retórica, los siracusanos llamados Córax y Tisias, que revela ya hasta qué punto se tenía conciencia de que el lenguaje era «retórico», o sea, a la vez político-social, es decir, dotado de enorme potencial de acción en la sociedad, y simbólico, o sea, muy moldeable y reorientable o redirigible en detrimento de la ansiada reconstrucción exacta de la realidad entera y verdadera<sup>386</sup>.

El discípulo de la pareja de fundadores de la Retórica, Tisias, se negó a pagar a su maestro Córax el salario fijado y previamente pactado y acordado por ambos a cambio de la instrucción retórica recibida.

El maestro, entonces, llevó a su discípulo ante los tribunales (la Retórica griega empezó siendo en sus comienzos una Retórica volcada fundamentalmente sobre el género de la Oratoria judicial).

Pero Tisias, el aventajado alumno que ya sabía muy bien que el arte que había aprendido le servía o para ganar los veredictos de los jueces (dimensión político-social del lenguaje) o para argumentar mediante símbolos fáciles de reorientar o redirigir o revirar (dimensión simbólica del lenguaje), adujo como defensa que si los jueces le absolvían no pagaría a su maestro –como sería natural, al ser declarado inocente–, y que si lo condenaban, tampoco lo haría, pues el desfavorable veredicto estaría probando muy a las claras la inutilidad del arte aprendido y la deficiente instrucción recibida.

Pero cuando llegó el turno del maestro, de Córax, más avezado, como era de esperar, en el arte de reorientar las palabras y con ellas los conceptos, éste dio la vuelta a los argumentos de su discípulo, los reorientó, redirigió o reviró, diciendo, más o menos, así:

Si los jueces votaban a su favor condenando al mal pagador, al discípulo, éste no tendría más remedio, a la postre, que pagar (dimensión político-social del lenguaje), y si él perdía el pleito, el demandado, Tisias, su alumno, se vería obligado asimismo a saldar su deuda por haber puesto de manifiesto con su triunfo, ante los tribunales de justicia y ante la ciudad entera (dimensión político-social del lenguaje), hasta qué punto le había resultado útil la enseñanza que había recibido de su maestro, que era quien se la había impartido y a quien se había comprometido a pagar por el aleccionamiento recibido y, en cambio, ahora, de forma tan vergonzosa e injusta se negaba a desembolsar el dinero correspondiente al salario pactado (dimensión simbólica del lenguaje).

También los avisados jueces que juzgaron, según la leyenda, aquel legendario y enrevesado caso, con su veredicto dejaron constancia de entender perfectamente las dos dimensiones de la «retoricidad» del lenguaje, pues les echaron a ambos fuera del tribunal (dimensión político-social) recitándoles una máxima o adagio contra el artero e insidioso retorcimiento que,

<sup>386</sup> Cf. H. Rabe, *Prolegomenon Sylloge*, Leipzig 1931, 26-7; 52-3; 67; 272. C. Walz, *Rhetores Graeci*, Stuttgart-Tübingen 1832-36, V, 6-7.

mediante el arte recién inventado, los rétores hacían del lenguaje (dimensión simbólica del lenguaje) para ganar las causas.

La máxima rezaba así: «Un mal huevo de un mal cuervo», y daba a entender –como en nuestro refrán español que dice «cría cuervos y te sacarán los ojos»– que de un maestro que era un cuervo (*Córax*, o sea, *Kórax*, quiere decir en griego «cuervo») el huevo –es decir, su hechura, su descendencia, es decir, el discípulo, o sea, Tisias– daría lugar a otro cuervo y no podría dar lugar sino a otro cuervo.

Tanto *Córax* como Tisias, en la referida anécdota del litigio, aparecen reflejados como hábiles conocedores del poder persuasivo del lenguaje en una comunidad (dimensión político-social del lenguaje) y del poder de argumentación simbólica del mismo, es decir, del poder que tiene el lenguaje para argumentar con meras palabras respecto de meras probabilidades, que pueden a la postre, después de un sutil y bien estudiado retorcimiento, distorsión o desvío, apuntar indiferentemente en un sentido o en el contrario de la presunta realidad (dimensión simbólica del lenguaje).

Y los jueces que muy acertadamente despacharon a ambos litigantes con viento fresco sabían también que el lenguaje es un instrumento espléndido para persuadir a los jueces (dimensión político-social del lenguaje), pero también para embaucarlos, porque las palabras que los oradores usan para exponer sus propios argumentos y para debatir y para discutir o desmontar los del adversario son nada más que meras palabras, puros símbolos, y no las cosas mismas a las que se refieren (dimensión simbólica del lenguaje), y de este modo pueden –como señaló el propio Estagirita refiriéndose al lenguaje– afirmar y negar tanto la presencia de lo presente como la presencia de lo ausente y referir todo acontecimiento a tiempos que están fuera del ámbito del único tiempo realmente existente, el presente, y además permiten que lo que un hombre puede afirmar otro pueda igualmente negarlo de forma en apariencia razonable<sup>387</sup>.

Debido al carácter fundamentalmente político-social y simbólico del lenguaje, que, como facetas solidarias e interdependientes, le procuran una gran debilidad para la argumentación, las argumentaciones que cotidianamente hacemos con lenguaje resultan con harta frecuencia ilegítimas y falsas por la carencia en muchas ocasiones de una cohesión inobjetable entre la tesis presentada, el subsiguiente despliegue de la argumentación y la conclusión finalmente alcanzada, fatal defecto claramente explicable por la absoluta dependencia del lenguaje respecto de lo político-social, así como por su carácter meramente simbólico y por tanto en gran medida manipulable.

Aristóteles se refería a esas dos facetas inseparables del lenguaje, la político-social y la simbólica, diciendo que efectivamente debilitan los argumentos, dado que éstos se basan por lo general en opiniones y nunca en certezas y dado que el ser humano se inclina a la depravación con más frecuencia de lo que sería deseable<sup>388</sup>, por lo que continuamente manipula, para el engaño, para hacer el mal y lograr su particular provecho, esos símbolos del lenguaje que son las palabras, unos signos ya de por sí, desgraciadamente, muy fáciles de manipular.

<sup>387</sup> Aristóteles, *Sobre la interpretación* 17a27.

<sup>388</sup> Aristóteles, *Retórica* 1404a1. 1404a8.

<sup>389</sup> Aristóteles, *Retórica* 1358b2.

<sup>390</sup> Aristóteles, *Retórica* 1356a4.1403b20.

Y ofrecía como remedio para contrarrestar el nefasto efecto de esas dos facetas del lenguaje retórico el empleo de suplementarias «estrategias de persuasión» o *písteis* no basadas en la argumentación, sino, primeramente, en el atractivo que ejerce el buen carácter (*êthos*) del hablante plasmado en el discurso, y, luego, en la disposición anímica de los oyentes promovida por el discurso (*páthos*) antes de llegar al momento culminante del veredicto, o sea, del voto que esos mismos oyentes («los oyentes-jueces»)<sup>389</sup> han de emitir, y, por último, en el encanto de una dicción elegante y esmerada que siempre resulta grata de escuchar (*léxis*)<sup>390</sup> y por ello mismo predispone favorablemente la voluntad y el designio de los jueces.

Es cierto que las dos señaladas facetas del lenguaje íntimamente unidas son un auténtico *handicap* o una funesta desventaja para él mismo a la hora de emprender una argumentación racional y basada en los principios lógicos, pues la experiencia nos enseña que, por ejemplo, en los debates entre candidatos a presidente de gobierno, todos ellos, casi siempre, olvidándose del contenido del razonamiento con el que podrían contestar al tema propuesto por el moderador, se alejan de él y argumentan deslizándose más o menos subrepticamente hacia el más gratificante objetivo de la descalificación y la anulación de la credibilidad del adversario, pues el tirón del carácter político-social del lenguaje es muy fuerte en todo momento.

Ésta es una falacia que se conoce como *argumentum ad personam* y que, a la vista está, se debe a un vicio argumentativo que en el fondo depende de la imprescindible dimensión político-social del lenguaje tan ligada a la condición del hombre, que es justamente un animal político-social.

Por otro lado, podemos echar mano en cualquier momento de la debilidad inherente al carácter simbólico del lenguaje, y dado que con él normalmente, en nuestros «actos de habla» cotidianos, argumentamos de tal manera que confundimos la «secuencia temporal» con la «causa» (que en el fondo es un *a priori*), podemos, en el fondo, hacer lo mismo al debatir y de hecho lo hacemos muy a menudo.

Pero no por ello hay que dejar de reconocer que este argumento consistente en confundir la «secuencia temporal» con la «causa», denominado *post hoc ergo propter hoc* («tras esto, luego a causa de esto»), es, en la Lógica del lenguaje, una falacia de hondo calado y mucho preocupar que se basa en que el lenguaje, simbólico y retórico como es, crea y confunde necesariamente conceptos *a priori* (como, por ejemplo, el concepto de «causa») que pasan desapercibidos en el empleo cotidiano que de él hacemos.

Como nuestra lógica es la Lógica del lenguaje, el confundir la «secuencia temporal» con la «causa» pasa por ser una tremenda falacia muy frecuente y, por tanto, argumentando con lenguaje, no hay más remedio que atenerse a este distinguo.

La «politicidad» y la «simbolicidad» del lenguaje, facetas que, inseparablemente apegadas una a la otra como las dos caras o la cara y la cruz de una misma moneda, le acompañan por naturaleza convirtiéndolo en retórico, son tan dificultadoras de la argumentación, que las posibilidades de incurrir en falacias<sup>391</sup>, o sea paralogismos o engañosos argumentos aparentemente correctos, son muchísimas y de hecho se sigue incurriendo en ellas con admirable tozu-

<sup>391</sup> F. Van Emeren-R. Grootendorst, «Fallacies in Pragma-Dialectical Perspectives», en *Argumentation* (monografía bajo el título *Fallacies*, editado por J. Woods), vol. 1, 3 (1987), 283-301.

<sup>392</sup> F. Van Emeren-R. Grootendorst, *Speech Acts in Argumentative Discussions*, Dordrecht, Foris Publications, 1984.

<sup>393</sup> V. Lo Cascio, *Gramática de la argumentación*, trad. esp., Madrid 1991, Alianza Editorial, 298.

dez y virtuosa tenacidad a pesar de que se haya generalizado el conocimiento de las «diez reglas» propuestas por los estudiosos holandeses Van Emeren y Grootendorst<sup>392</sup>, que, por sí mismas, constituyen un buen «código de argumentación», aunque, a pesar de todo, por desgracia, sufran y sigan sufriendo en el futuro constantes infracciones<sup>393</sup>.

Con su penosa carga de «politicidad» y la «simbolicidad» auestas, el lenguaje nos enseña la «Lógica de las falacias», en la que todo modelo argumentativo engañoso tiene su conatural asiento.

El lenguaje es político-social, y por tanto dialógico, y, al mismo tiempo, este rasgo de su «politicidad» va indisolublemente unido al de su carácter simbólico, como se puede comprobar a partir del hecho de que la significación de los enunciados que emitimos está constituida por una especie de diálogo.

El lenguaje no es informativo o doctoral o didáctico, sino argumentativo, dialógico e interactivo.

Ello es natural, porque el lenguaje no existe como un gas noble siempre inerte y localizado en la estratosfera durmiendo una siesta eterna, sino que está aquí mismo, sobre la faz de la tierra, a nuestra altura y en nosotros mismos, sus usuarios, en continuo movimiento y constante intercambio dialógico, siempre activo en los hablantes que a cada momento e incesantemente lo emplean comunicándose unos con otros y tratando los unos de influir en los otros.

Supongamos que digo «Antonio no está gordo».

En tal caso yo, el hablante, me presento como «locutor» que realizo hábilmente una especie de función de teatrillo de guiñol esgrimiendo en mis manos dos muñequitos que son mis «enunciadores»<sup>394</sup>, uno –el que tengo cogido con mi mano derecha– que niega lo que antes ha tenido que decir otro (ahora o antes) –el de mi mano izquierda– cuya voz aún tiene que estar de algún modo presente.

Pues, en caso contrario, ¿a santo de qué mi enunciadador de la mano derecha –con el que me identifico más (yo soy «Antonio»)– ha tenido que salir a la palestra a defender el buen tipo de Antonio?

Compruébese, a la vista de estos hechos, hasta qué punto es remota la posibilidad de que el lenguaje no sea retórico, si es cierto que ni siquiera cuando uno mismo habla es el autor directo del enunciado aunque él piense lo contrario.

La frase «no señor, te equivocas, todavía nos queda media botellita de vino» del enunciadador optimista –el muñequito que manejo con la mano derecha– significa porque se opone a la del pesimista –el títere o muñequito de guiñol que esgrimo con la mano izquierda– que dice «ya sólo nos queda media botella de vino».

Es muy difícil explicar las frases negativas si no se considera que argumentan replicando a otros argumentos («¡No señor, yo no tengo cuernos...todavía!»). Y lo mismo podría decirse de todas las demás frases del lenguaje, retórico como es, o sea, político-social y simbólico.

Si yo digo «voy a seguir trabajando a fondo en Teoría de la Comunicación, que es un área de conocimiento que me apasiona», en realidad presento a dos muñequitos enunciadadores (los «enunciadores») argumentando, uno de los cuales (el de mi mano izquierda), que es un correveidile y no me guarda ningún secreto, cuenta que yo ya antes trabajaba a fondo en ese

<sup>394</sup> O. Ducrot, «La notion de sujet parlant», *Recherches sur la philosophie et le langage* 2 (1982), Université

interesante tema y el otro (el de mi mano derecha), que es un valiente («puedo prometer y prometo»), promete que va a continuar trabajando en el futuro.

En realidad, cuando hablamos, argumentamos con modelos argumentativos –absolutamente indignos de confianza– que obtenemos de los «actos de habla» dialógicos y que terminan inscritos en el lenguaje mismo. Nos fiamos de los muñequitos de guiñol sin darnos cuenta de ello, creyendo que nuestras argumentaciones lingüísticas son superferrolíticas y merecedoras del Premio Nobel.

Pero, en realidad, esto no es así, sino que actuamos teatralmente moviendo con los dedos de las manos los muñequitos de guiñol y hasta cambiando de voz según los casos, y con tal actuación el lenguaje que generamos no puede ser más que teatral.

Los papeles de nuestra representación teatral están ya escritos de antemano, por lo que puede decirse confiadamente que la argumentación que empleamos al hablar es intralingüística, o sea, está en el mismísimo empleo del lenguaje en cuanto que dirige encadenamientos lingüísticos previsibles y en cuanto que el raciocinio y su inferencia (si es que existe) hacen intervenir, en todo caso, creencias, supuestos y *a priori* relativos a la realidad para hacer posibles las deducciones contextuales.

Por eso –y esto es muy importante– el hecho de que la lengua «argumente» no significa en modo alguno que presente pruebas o que demuestre la validez de un aserto, sino que presenta razones para obtener esta o aquella conclusión o para forjar enunciados que se puedan encadenar fácilmente por la vía del propio lenguaje, del *lógos*.

Si yo pregunto a un amigo «¿ha venido tu mujer?», como «locutor» estoy argumentando con la ayuda de mis «enunciadores», de los cuales uno –el de la mano izquierda, un atrevido, un osado– hace una aserción previa («tu mujer ha venido») y el otro –el de la mano derecha, más cauto y prudente– lo pone en duda y solicita que se le resuelva el problema que le plantea su incertidumbre («¿ha venido tu mujer?, dímelo»).

Hay aquí un planteamiento realizado mediante un aserto seguido de una incertidumbre (éste es el aspecto temático de la argumentación) y, a continuación, de una conclusión en forma de «acto de habla» que solicita una respuesta, que puede estar en consonancia o bien con el aspecto argumentativo («tu mujer no ha venido» [«razones tenía entonces para no estar seguro y por eso pregunté», dice mi enunciador favorito, el de la mano derecha]) o bien con el aspecto temático y argumentativo a un tiempo si la respuesta es positiva («sí, *mi* mujer ha venido», dice mi amigo el interpelado), en cuyo caso el enunciador temático y el argumentativo y dubitativo coincidirían («sí, tu mujer ha venido» [«como se ve, coincidimos» –podrían decir ambos muñequitos, el audaz y el precavido – pues coinciden lo argumentativo y lo temático]).

En cualquier caso, como se ve, las argumentaciones lingüísticas no son muy fiables epistemológicamente porque se basan en la estructura lingüística de los enunciados (*C'est*

---

de Grenoble, 1982.

<sup>395</sup> O. Ducrot, *Les échelles argumentatives*, París, Éditions de Minuit, 1980, 10.

<sup>396</sup> O. Ducrot, “Esquisse d’une théorie polyphonique de l’énonciation”, en O. Ducrot, *Le dire et le dit*, París, Éditions de Minuit, 1984, capítulo 8. J.-C. Anscombe-O. Ducrot, *L’argumentation dans la langue*, 2ª ed., Liège, Mardaga 1988. *La argumentación en la lengua*, trad. esp., Madrid, Gredos, 1994.

<sup>397</sup> O. Ducrot, *Étude des actes de langage indirects dans les copules question-réponse en Français*, tes. doct. París, Université Paris VIII, 1980.



*pourquoi, dans un raisonnement, l'enchaînement des énoncés n'est pas fondé sur les énoncés eux-mêmes mais sur les propositions véhiculées par eux, sur ce qu'ils disent ou sup-posent du monde*<sup>395</sup>.

Todos estos ejemplos derivados de la *Teoría polifónica de la enunciación* propuesta por Ducrot y la *Teoría de la argumentación* concebida por Anscombe y Ducrot, al final conducen directamente y sin remisión a la ruptura del dogma según el cual tras cada frase sólo hay una persona que habla<sup>396</sup>.

Otra conclusión que deriva de estas teorías es la de que el autor de un enunciado, aunque él personalmente crea lo contrario, nunca se expresa directamente, sino siempre a través de «actos de habla» indirectos<sup>397</sup>.

En tercer lugar, estas teorías echan por tierra los análisis «horizontales» de los enunciados que realizan los filósofos del lenguaje a la hora de estudiar el significado y las relaciones lógicas entre las frases, y los sustituyen por análisis «verticales» que tienen en cuenta a los diferentes «enunciadores» que aparecen argumentando<sup>398</sup> en los enunciados en virtud de la *Teoría polifónica de la enunciación* y la *Teoría de la argumentación*.

Por último, si el sentido de un enunciado consiste en la descripción que el enunciado mismo da de su propia enunciación, resulta que el lenguaje es retórico en el más alto grado imaginable, pues no posee referencialidad al mundo exterior sino sólo a sí mismo, a sus propios «actos de habla» con los que en cada enunciado argumentan los «enunciadores» presentados por el «locutor».

«Politicidad» máxima y «simbolicidad» máxima también en el ámbito del lenguaje pero nula, en cambio, fuera de la lengua misma.

O sea, que el lenguaje es retórico porque sólo se mueve en términos dialógicos dentro de una comunidad político-social y porque las palabras del lenguaje son autorreferenciales, reflexivas y por consiguiente toda concepción veritativa de los enunciados realizados con el lenguaje humano, que es retórico por ser político-social en sumo grado y estar, en cambio, pertrechado de símbolos (símbolos de otros símbolos) nada referenciales del mundo exterior, debe quedar excluida.

Es cierto. La sensación de realidad o de descripción de realidad que nos asalta al hacer uso del lenguaje hablando y escuchando, departiendo con nuestro interlocutor, es un mero espejismo.

En realidad, el lenguaje lleva consigo una serie de instrucciones —entre ellas los *topoi*<sup>399</sup>— que nos obligan a insertar de determinada manera, cuando actuamos de «locutores» al realizar nuestros «actos de habla», los enunciados de nuestros «enunciadores» en la dinámica del discurso.

<sup>398</sup> O. Ducrot, *Dire et ne pas dire. Principes de Sémantique Linguistique*, París, Hermann, 1972. *La Preuve et le dire*, París, Mame, 1973. “Notion sur l’argumentation”, *Cahiers de linguistique française* 4 (1982), Ginebra 143-153.

<sup>399</sup> O. Ducrot, “Topoi et formes topiques”, *Bulletin d’études de linguistique française*, Tokio, 22 (1988), 1-14. “Topoi et sens”, *Actes du 9<sup>e</sup> Colloque d’Albi*, 1-22. “Les topoi dans la théorie de l’argumentation”, en Ch. Plantin (ed.), *Lieux communs, topoi, stéréotypes, clichés*, París, Kimé, 1993.

<sup>400</sup> Homero, *Iliada* XII, 25. *Odisea* XIV, 457. Hesíodo, *Los Trabajos y los Días* 488.

<sup>401</sup> Homero, *Iliada* XII, 280.

<sup>402</sup> Píndaro, *Ístmicas* VII, 5.

<sup>403</sup> Apolodoro, *Biblioteca* II, 34-36; 45; 47. Diodoro Sículo IV, 9, 1. Estrabón X, 487. Pausanias II, 23, 7. X, 5, 11. Higino, *Fábulas* 155; 224.

El lenguaje ejerce sobre nuestro pensamiento mayor tiranía de lo que nos imaginamos. Nos impone conceptos de cuya realidad hay razones para sospechar, de la misma manera que se puede y se debe desconfiar de la existencia del dios Zeus al que el antiguo lenguaje de los antiguos griegos (¡tan inteligentes ellos!) convertía en causante de la lluvia y de la nieve, pues decían: «Zeus llueve»<sup>400</sup> y «Zeus nieva»<sup>401</sup>.

A partir de esas expresiones lingüísticas, que tenían su reflejo en el mito, el excelso poeta Píndaro se refirió muy hermosamente a la unión de Zeus con Alcmena, contando cómo, descendiendo el padre de los dioses en medio de la noche en forma de nieve de oro, llegó hasta el palacio y el lecho de la heroína en Tebas<sup>402</sup>.

Otro mito contaba que Dánae, hija de Acrisio, rey de Argos, y de Aganipe, fue fecundada por Zeus en forma de lluvia de oro<sup>403</sup>.

Ya que el lenguaje no nos da mucho más, disfrutemos de los poéticos mitos que con él se forjan.

El lenguaje es tan sumamente «simbólico» (en el peor sentido de la palabra «simbólico»), que llega a ser hasta mítico.

Pero lo es no sólo porque transmite concepciones tan primitivamente míticas como el de la fecundación de la Tierra o de alguna que otra bella heroína por el Cielo o por obra de un más o menos antropomórfico dios del Cielo que eyacula en forma de lluvia o nieve. Si sólo lo fuera por eso...

No. No es sólo por eso. El lenguaje es también y sobre todo retórico hasta llegar a mítico porque nos impone palabras (o sea, conceptos) y estructuras sintácticas que son auténticos «soplos de la voz», *flatus vocis*, y únicamente «soplos de la voz» que no cuentan con apoyo ninguno en la realidad.

### 32. La «filosofía» del lenguaje retórico

La reflexión sobre el lenguaje y su «retoricidad» nos fuerza a oponernos a todo tipo de saberes teológicos y metafísicos y a superar, por trasnochados, falsos planteamientos como el de la oposición secular establecida entre materialismo e idealismo, cuerpo y alma, y otros pares de conceptos polares que configuran hermosísimas dicotomías de la misma especie que las mencionadas.

La actual Filosofía es muy reacia a aceptar el concepto de «verdad» referido a las ideas humanas y a la existencia de un mundo objetivo que sea tal como nos lo ilumina el lenguaje, un mundo verbal que inspira mucha desconfianza merecida y justa, ya que, por ser retórico, concede *status* de realidad a «universales» y entidades mentales/verbales derivadas de nuestras más concretas y elementales sensaciones o percepciones sensoriales, un mundo verbal, el del lenguaje, en el que están inscritas sus propias reglas, las reglas del lenguaje, las reglas del «juego del lenguaje» (*language game*) para que yo inserte de una determinada manera mis «enunciadores» en el discurso y éste me produzca la sensación (falsa sensación o espejismo) de que calca perfectamente la realidad.

Las palabras, el lenguaje, no existen en la estratosfera, sino en sus usuarios que son los hablantes y los oyentes, los actualizadores del «yo» y del «tú», esos signos del lenguaje que, muy a las claras, no tienen más realidad que la lingüística, la realidad misma del discurso inte-

<sup>404</sup> E. Benveniste, "La nature des pronoms", 1966, 251-7.

ractivo en el que se realizan («Yo te pido disculpas, desconocido y sufrido lector, *ahora* mismo, *aquí* mismo, por castigarte inmerecidamente con la lectura de este libro que tú bondadosamente estás realizando»).

La realidad objetiva de las palabras *yo*, *te*, *aquí* y *ahora* no es más que discursiva<sup>404</sup>.

Es discurso, es mero *lógos*, puro lenguaje.

El *yo*, el *tú*, el *aquí* y el *ahora*, no cobran realidad más que en este preciso momento. Su realidad, por tanto, depende del discurso y no está predeterminada con antelación o previamente a él.

Todo lo que se dice resulta de que el «locutor» se planta como sujeto (*yo*) porque en ese mismo instante se dirige a un *no-yo* al que llama *tú*, el cual, a su vez, se convertirá en *yo* para dirigirse a él con la voz *tú*.

En ese acto, del que brota la subjetividad a chorros y borbotones, ¿qué objetividad puede tener su connatural asiento?

Sin el *yo* dirigiéndose al *tú*, el lenguaje no es posible, y entonces, ¿cómo de la subjetividad por antonomasia –que es la capacidad de decir *yo*– puede nacer nada objetivo?

¿A qué objeto real puede remitir un *yo* que es mera expresión de la subjetividad y que no puede ser identificado como término más que en la instancia del discurso y que sólo apunta a la realidad del discurso realizado al alimón entre *yo* y *tú*?<sup>405</sup>

Yo no creo que la lengua, esa lengua cuyo corazón o centro circulatorio es el *yo* hablando con el *tú*, remita a más cosa que a sí misma.

Todo enunciado no es más que discurso, ensamblaje de discurso concatenado, una especie de argumentación que no tiene como función primaria la referencial ni es, por consiguiente, una representación de la realidad, por lo que no se puede juzgar en términos de verdad o falsedad.

«Los tres ángulos de un triángulo son tres», esto es lo que *yo te* digo a *ti*.

La aseveración precedente («esto es lo que *yo te* digo a *ti*») resulta de informaciones procedentes de anteriores argumentaciones («tres son tres») inscritas en las frases mismas, pues el lenguaje, que los antiguos griegos llamaban *lógos*, o sea, «lenguaje-razón», es fundamentalmente argumentativo.

Pero esa su argumentación es una argumentación meramente lingüística, que no tiene nada que ver con la realidad y de la que haríamos bien no fiándonos demasiado basándonos, de forma estúpida, en que aparentemente muestra una conformidad con la realidad que deriva del hecho de que la frase «Los tres ángulos de un triángulo son tres» es una copia de la realidad del mundo exterior a mí (*yo*) y a mi interlocutor (*tú*, *te*, *ti*).

Todo lo que no es infable se puede decir y pensar. Sólo lo infable no tiene palabras, no es lingüístico, pero eso es cosa de místicos, que aun así se colocan paradójicamente entre el silencio y la locuacidad<sup>406</sup> y a veces manejan el lenguaje con tanta eficacia y soltura que nos hacen sentir lo que quieren decir y hasta nos persuaden<sup>407</sup>.

<sup>405</sup> E. Benveniste, «La nature des pronoms», 1966, 258-66.

<sup>406</sup> J. A. Valente, *Ensayo sobre Miguel de Molinos. Miguel de Molinos, Guía espiritual. Defensa de la contemplación*, Barcelona, Barral Editores, 1974, 11.

<sup>407</sup> J. Cornand de la Croze, *Recueil de diverses pièces concernant le quiétisme*, Amsterdam, 1688.

<sup>408</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. ingl., Nueva York, Harcourt, 1922. *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. esp., Madrid, Alianza Editorial 1989.

Para los demás hombres, los que comemos pan, rige todavía la frase-apotegma de Ludwig Wittgenstein que se encuentra en la máxima VII de su *Tractatus* y dice así: *Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*, «de lo que no se puede hablar, sobre eso no hay más remedio que callar»<sup>408</sup>.

Todo lo que no es inefable se somete a expresión lingüística y entonces, una vez algo está lingüísticamente expresado, es ya lenguaje, y en cuanto tal, como lenguaje que es, en virtud de su potencial argumentativo, inscribe en sus frases una serie de constricciones y dibuja *topoi* o «lugares» que, por ser creencias comunes a toda la colectividad de hablantes, vinculan el argumento y así, por ejemplo, decimos «la miel es amarilla y dulce» y «la Quimera es un animal terrorífico compuesto de partes de otros animales, como la cabra, el león y la serpiente».

Todas las palabras de la primera frase se agrupan en un *topos* común y lo mismo podemos decir respecto de las de la segunda.

La dulzura y el color amarillo están en el mismo *topos* que la palabra «miel» y la Quimera, desde que la describió por vez primera el poeta Hesíodo, es un animal que infunde pavor o terror y que tiene aglutinados en sí misma rasgos de tres animales diferentes, a saber: o bien tres cabezas, una de cabra, otra de león y otra de serpiente<sup>409</sup>, o bien cabeza de cabra, cuerpo de león y cola de serpiente<sup>410</sup>. A elegir. En cualquier caso, la Quimera, por más que el lenguaje se empeñe en darle vida, no existe realmente.

La «filosofía» del lenguaje que mantiene como punto de partida la Retórica moderna consiste en que concibe al lenguaje como retórico, es decir, político-social y simbólico, o sea, provisto de símbolos, pero –eso sí– de símbolos que apuntan no tanto a una realidad externa cuanto a sí mismos en el contexto de una comunidad político-social.

«Hablar el lenguaje» –dice Wittgenstein– «forma parte de una actividad o de una forma de vida»<sup>411</sup>, «remite a un modo de vida»<sup>412</sup>.

El lenguaje–añade–, que es el requisito indispensable de nuestro conocimiento, pues lo que no se puede construir lingüísticamente no puede ser pensado<sup>413</sup>, a lo que más se parece es a una caja de herramientas provista de martillo, tenazas, regla, cola, clavos, etc., con los que realizar operaciones<sup>414</sup>.

<sup>409</sup> Hesíodo, *Teogonía* 319 s.

<sup>410</sup> Apolodoro, *Biblioteca* I, 9, 3; II, 3, 1. Higino, *Fábulas* 57.

<sup>411</sup> L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, Oxford University Press, 1953. Nueva York, Macmillan, 1953. *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations [1945-1949]*, Oxford, Blackwell, 1958. *Investigaciones filosóficas*, trad. esp., Barcelona, Crítica, 1988. Cito por esta traducción: cf. § 23. C. McGinn, *Wittgenstein on Meaning*, Oxford, Basil Blackwell, 1985.

<sup>412</sup> L. Wittgenstein, *Observaciones sobre los fundamentos de las Matemáticas*, trad. esp., Madrid, Alianza Editorial, 1987, 282.

<sup>413</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. ingl., Nueva York, Harcourt 1922. *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. esp., Madrid, Alianza Editorial, 1989.

<sup>414</sup> L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, trad. esp., Barcelona, Crítica, 1988, § 11, § 18 y § 203.

<sup>415</sup> L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, trad. esp., Barcelona, Crítica, 1988, § 23.

<sup>416</sup> L. Wittgenstein, *Observaciones sobre los fundamentos de las Matemáticas*, trad. esp., Madrid, Alianza Editorial, 1987, 7.

<sup>417</sup> L. Wittgenstein, *Sobre la certeza*, trad. esp., Barcelona, Gedisa, 1988, 204.

<sup>418</sup> L. Wittgenstein, *Sobre la certeza*, 289.

<sup>419</sup> L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations [1945-1949]*, Oxford, Blackwell, 1958. *Investigaciones filosóficas*, trad. esp., Barcelona, Crítica, 1988. *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 1958.

No existe la esencia del lenguaje ni en sí misma ni en paralelo con la esencia de la realidad, sino que lo que existe más bien, por el contrario, son los meros o simples «juegos de lenguaje» (*language games*)<sup>415</sup>, que consisten en combinaciones muy bien entrelazadas de lenguaje o fragmentos de lenguaje y acciones<sup>416</sup>.

Es nuestra actuación la que sirve de contexto o telón de fondo de nuestros «juegos de lenguaje»<sup>417</sup>, de tal modo que sólo en la práctica, en la acción concreta dentro de una comunidad político-social, puede tener significado una palabra<sup>418</sup>.

Y la palabra y la acción conjuntas y bien ensambladas presuponen que el lenguaje es esencialmente político, es decir, político-social, que «lenguaje privado» es un sintagma que contiene una *contradictio in adiecto* o contradicción por el concepto añadido<sup>419</sup> y es, por tanto, en pura lógica, si empleamos el sentido común para pensar, inadmisibile.

No hay un significado de la palabra situado entre el objeto al que se refiere y su representación en la mente. Eso es un puro espejismo.

Ni hay un orden fijo y tajante preestablecido que permita determinar *a priori* el significado de las palabras, antes de ser empleadas por los hablantes, porque el lenguaje es ante todo un comportamiento que sólo puede ser entendido y estudiado correctamente estando en acto, estando «de servicio», es decir, en pleno desarrollo activo. Al igual que «sólo se hace camino al andar» –por citar el precioso verso machadiano–, asimismo sólo se hace lenguaje al hablar.

Ludwig Wittgenstein, que todavía en su *Tractatus Logico-Philosophicus* admite que el lenguaje es representación de la realidad, sin atreverse aún a dar el salto desde de la Antropología a la Lingüística, ya en su obra posterior ataca frontalmente la doctrina metafísica que ve en el lenguaje un tipo de presencia mental, arremetiendo así muy lúcidamente contra la radical falsedad de que el lenguaje sea una representación y formulación de la mente que ésta lee y percibe directamente.

Si el lenguaje es el único modo de relacionarme con el mundo y la dualidad lenguaje/mundo debe ser superada porque lo que no puedo formular lingüísticamente no lo puedo ni tan siquiera pensar (pensamos con palabras), entonces resulta que nuestro objeto, el objeto de nuestro pensamiento, no es la realidad, sino el lenguaje.

Y como, por otra parte, el lenguaje es un conjunto de «juegos» y «usos» en los que el *yo* se comunica con el *tú* y aquél (el *yo*) unas veces manda o lleva la voz cantante y otras calla y obedece, de acuerdo con la dinámica propia de los dialógicos y alternativos «actos de habla» que en cada momento realiza, ese *yo* no tiene identidad propia y se desvanece con suma facilidad al ahogarse en las fluctuantes aguas marinas del propio lenguaje del que emerge y en el que, con idéntica facilidad, se vuelve a sumergir para permanecer engullido durante un tiempo más o menos largo en las profundidades en las que reside la fauna abisal de los pronombres personales *yo* y *tú*, los motores del lenguaje.

Los significados no son más que productos de los usos del lenguaje dentro de los «juegos de lenguaje» («*language games*») que realizamos, meros resultados de los contextos y las circunstancias en los que brotan.

---

<sup>420</sup> S. Kripke, *El nombrar y la necesidad*, trad. esp., México, UNAM, 1985. El original en D. Davidson-G. Harman (comps.), *Semantics of Natural Language*, Dordrecht, Reidel, 1972, 102 «nuestra referencia no sólo depende de lo que nosotros pensamos, sino de otras personas de la comunidad, de la historia de cómo llegó el nombre y cosas por el estilo». M. Devitt, *Designation*, Nueva York, Columbia University Press, 1981.

No sé con exactitud lo que es un «gaznápiro», pero sí sé aplicar esta palabra a un individuo medio tonto o medio majadero.

Cuando realice el «juego de lenguaje» consistente en emplear el *yo* para dirigirme al *tú* «majadero» y llamarle (*llamarte*) «gaznápiro», ya sé lo que tengo que hacer.

El significado no se puede explicar en términos de categorías mentales o estructuras gramaticales de aplicación universal. Pero sí en términos concretos de «juegos de lenguaje» empleados en una determinada comunidad político-social.

Por ejemplo, «gaznápiro» es un insulto benévolo que no me haría perder *êthos* o consideración favorable como orador o hablante, si se lo dirijo a un niño al que estoy dispuesto a ayudar a pesar de su contumaz resistencia.

Partidarios de esta doctrina causal, dinámica y político-social del lenguaje, en vez y en sustitución de la metafísica o teológica y referencial, son entre otros S. Kripke y M. Devitt<sup>420</sup>.

Se ve que, al igual que ocurriera antaño en la Sofística, cuando la Filosofía empezaba a concebir el lenguaje como intermediario entre el hombre y la realidad, haciéndose de este modo antropológica y rompiendo con la Metafísica pura y dura, también ahora, hartos, como vamos estando, ya de tanta Metafísica y de tanto alimento espiritual de inaprensibles esencias, nos dirigimos al lenguaje considerándolo no como portador de universales y valores eternos, sino retórico, es decir, político-social y simbólico.

El lenguaje tiene capacidad para determinar el pensamiento, pues es el lenguaje el que organiza el mundo (el complicado conjunto de las imágenes del mundo) para toda una comunidad político-social de hablantes, de manera que el mundo queda, así, codificado en las estructuras de las lenguas concretas y la organización de los conocimientos viene determinada directamente por la estructura lingüística.

En consecuencia, siempre siguiendo la pauta de la «hipótesis Sapir-Whorf»<sup>421</sup>, al crear el lenguaje la realidad del pensamiento, la estructura lingüística es una forma de experiencia por la que se conoce el mundo y las diferentes comunidades político-sociales reflejan en sus respectivas lenguas mundos distintos y no el mismo mundo rotulado con diferentes etiquetas<sup>422</sup>.

No existen, por tanto, nociones universales de origen intuitivo<sup>423</sup>, sino, todo lo más, «prototipos» (un concepto derivado de la Psicología Cognitiva), en torno a los cuales se organizan las palabras en las diferentes lenguas, por lo que lenguas diferentes pueden compartir «prototipos», pero no significados lingüísticos<sup>424</sup>.

El lenguaje, como retórico, es político-social y simbólico, porque es el producto de una praxis social que determina la visión que una sociedad de una comunidad socio-política determinada tiene del mundo, una visión creada a base de símbolos que de alguna manera intentan reflejar la susodicha realidad («teoría del reflejo»)<sup>425</sup>.

En consecuencia, se piensa con lenguaje y todo pensamiento, en el fondo y en la superficie, es hablado y la forma en que se piensa depende de la experiencia político-social impre-

<sup>421</sup> F. Moreno Fernández, *Principios de sociolingüística y sociología del lenguaje*, Barcelona, Ariel, 1998, 196.

<sup>422</sup> K. Rotaetxe, *Sociolingüística*, Madrid, Síntesis, 1988, 83.

<sup>423</sup> B. L. Whorf, *Language, Thought and Reality*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1969, 5.

<sup>424</sup> R. A. Hudson, *La sociolingüística*, trad. esp., Barcelona, Anagrama, 1981, 88 ss.

<sup>425</sup> A. Schaff, *Lenguaje y conocimiento*, 2ª ed., trad. esp., México, Grijalbo, 1975.

<sup>426</sup> A. Schaff, *Lenguaje y conocimiento*, 209-42.

sa en la lengua que les ha transmitido, mediante un proceso de educación hablada, a los que piensan, la comunidad político-social a la que pertenecen<sup>426</sup>.

No cabe, pues, duda al respecto: El lenguaje es –digámoslo una vez más, por si no lo hubiéramos dicho ya suficientemente– político-social (dialógico) y simbólico, puramente simbólico. Yo diría incluso, con Ducrot, que sus símbolos son reflexivos o autorreferenciales.

Pero el primer filósofo que tuvo conciencia clara de esas dos dimensiones del lenguaje que constituyen su «retoricidad» (es decir, su naturaleza a la vez político-social y simbólica) y, además, la expuso no sólo sin ambages ni circunloquios, sino, más bien, incluso con ejemplar contundencia y absoluta claridad, fue Gorgias de Leontinos.

Efectivamente, la capacidad político-social del lenguaje como elemento sumamente apto para fraguar la cohesión de los miembros de un grupo social o de comunidades político-sociales, la percibió muy nítidamente este sofista griego del siglo V a. J. C., Gorgias de Leontinos, que nos legó esta espléndida, poética y a la vez acertada definición del lenguaje<sup>427</sup>:

«el lenguaje es un gran soberano que con un cuerpo insignificante es capaz de llevar a cabo divinísimas obras, pues es, en efecto, capaz de acabar con los miedos, quitar las penas, producir alegrías, incrementar la piedad...El lenguaje enhechiza, persuade y hace cambiar de opinión».

Esta definición es tan certera y oportuna, tan acertada y tan redonda, tan afortunada y ejemplar, que confirma su contenido con el ejemplo mismo de su forma, pues afirma y confirma a la vez, valiéndose para hacerlo de una forma francamente atractiva y embelesadora, que el lenguaje posee un atractivo especial que embelesa y cautiva a quienes lo perciben, es decir, a los conciudadanos, cuyas opiniones el propio lenguaje, realizador de «divinísimas» obras a pesar de su menudencia e insignificancia aparente, es capaz de alterar.

Pero por otro lado –esto también lo sabía muy bien Gorgias– al innegable gran poder político-social del lenguaje es preciso añadirle su capacidad simbólica, ese su fabuloso poder de «simbolización», que si bien nos regala con el don de la «ficción» (en el sentido de la palabra inglesa *fiction*), del mito, y de la poesía –que indudablemente son bienes valiosos y por ello muy estimables–, también es cierto que, sin embargo, tiene su lado negativo –especialmente para los dogmáticos que desearían tener a su disposición la realidad envasada en lenguaje o al menos debidamente etiquetada por él– que no debemos ni podemos omitir.

Efectivamente, debido al carácter de convención social que caracteriza a los signos del lenguaje y a la independencia de ellos con respecto a la realidad (lo que es típico del símbolo), nunca podemos (ni debemos) estar del todo seguros ni fiarnos totalmente de él operando con sus simbólicos signos, ni, mucho menos, podemos nunca jactarnos de, gracias a él, a sus endebles e inconstantes simbólicos signos, haber conquistado o reproducido la realidad.

<sup>427</sup> Gorgias de Leontinos, *Encomio de Helena*, B11, 6 ss. D-K.

<sup>428</sup> P. Ricoeur, *La métaphore vive*, París, Seuil, 1975. *La metáfora viva*, trad. esp., Madrid, Europa, 1980.

<sup>429</sup> H.-G. Gadamer, "Symbol und Allegorie", en E. Castelli (ed.), *Umanesimo e simbolismo. Atti del IV convegno internazionale di studi umanistici, Venezia 19-21 settembre 1958*, Padua, Cedam. P. Ricoeur, "Herméneutique et reflexion", en E. Castelli (ed.), *Demittizzazione e immagine. Atti del VII convegno internazionale di studi umanistici Roma 1962*, Padua, Cedam, 19-42. P. Ricoeur, "Rhétorique-Poétique-Herméneutique", en M. Meyer (ed.), *De la métaphysique à la rhétorique*, Bruselas, Universidad de Bruselas, 1986. M. Beuchot, "Acerca de la Argumentación Filosófico-Metafísica", *Crítica* 53 (1986), 57-66. *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM, 1997. "Filosofía, Retórica y Analogía", en H. Beristáin-M. Beuchot (eds.), *Filosofía, Retórica e Interpretación*, México, UNAM, 2000, 113-128.

Al contrario, debemos sospechar continuamente que el lenguaje nos engaña o nos puede engañar, que cada dos por tres somos o podemos ser víctimas de una falacia o «paralogismo» del lenguaje, bien se trate de lenguaje pensado (el pensamiento) o de lenguaje comunicado y percibido (la comunicación).

Gorgias intuyó maravillosamente, como lo hicieron en los tiempos modernos H. G. Gadamer (nacido en 1900) y P. Ricoeur (nacido en 1913), que en el lenguaje, en todo lenguaje, existe una cierta ambigüedad, una cierta metafóricidad o un cierto aire o toque metafórico<sup>428</sup> muy perceptible que, por un lado, nos hace desconfiar de él como instrumento apropiado para reproducir la realidad, pero, por otro, se nos muestra como magnífico instrumento para generar el discurso retórico y la poesía hechizadora y para poner la filosofía ontológica o la Metafísica en su sitio o, si se prefiere, para hacer surgir –como aconteció por obra de Gadamer y Ricoeur– la Hermenéutica como sustituta de la Metafísica<sup>429</sup>.

### 33. La capacidad fabuladora del lenguaje retórico

El mismo Gorgias de Leontinos, ya en el siglo V a. J. C., nos persuadió plenamente de ello también con gran exactitud y notable rigor.

Si con el lenguaje –argumenta– podemos pensar y comunicar lo que sabemos que no existe ni es posible que exista, como, por ejemplo, un hombre volando o una carrera de carros que tiene lugar sobre la superficie del mar o la existencia de la Quimera –fabuloso y «quimérico» (nunca mejor dicho) animal–, o de dos aterradores y míticos monstruos, dos abominables brujas como Escila y Caribdis, que, situadas cada una de ellas en uno de los promontorios de un estrecho, engullían a los malhadados navíos que por él pasaban, ¿cómo podemos fiarnos del lenguaje en general, si es el mismo lenguaje que resulta a veces tan fabuloso y tan fabulador, tan mítico, tan capaz de tramar tanto engaño y tanta ficción, y por tanto tan desacreditado para los filósofos empeñados en formular con él la esencia de la realidad a base de palabras?

¿No cabe sospechar que el lenguaje es, o por lo menos puede ser, igualmente mentiroso, falaz, indigno de crédito, enredador y trapacero en los demás casos, en los que parece, a primera vista, que es veraz y sincero?<sup>430</sup>

¿No habría que desconfiar de un instrumento, el lenguaje, que tan bien se presta a fabricar tan bellos, encantadores y notables embustes, enredos y patrañas?

Pensamos con lenguaje –arguye el Sofista de Leontinos– y comunicamos con lenguaje muchas cosas que sabemos que no existen, pero que, aún sabiéndolo, otras veces consideramos que sí existen o reaccionamos ante su mención como si existieran por el mero hecho de que las nombramos, como si los símbolos que son las palabras fuesen idénticos a las cosas a las que refieren.

<sup>430</sup> Gorgias de Leontinos, *Sobre la naturaleza, o sea, sobre el no-ser*, B3, 80 D-K “También se piensan la Escila y la Quimera y muchas cosas que no existen. Luego el ser no se piensa”.

<sup>431</sup> Gorgias de Leontinos, *Sobre la naturaleza, o sea, sobre el no-ser*, B3, 84 D-K “luego no comunicamos a los demás las cosas reales, sino discursos, que son una realidad distinta de las cosas de las que se habla”.

<sup>432</sup> Ch. P. Segal, “Gorgias and the Psychology of Logos”, *Harvard Studies of Classical Philology* 66 (1962), 99-155.



Muchas veces comunicamos, efectivamente, a los demás, mediante discursos, cosas sólo presuntamente reales por el mero hecho de nombrarlas pero que en realidad no existen, por lo que los discursos que a ellas se refieren no son sino eso, meros discursos<sup>431</sup>.

Gorgias da preeminencia al lenguaje, a las palabras, *verba*, porque es lo único que de verdad poseemos, frente a la realidad, frente a las cosas, *res*, que nos son inaccesibles pero son concebidas por nosotros, al nombrarlas, equivocadamente como «las cosas que son», como si el mundo fuera inalterable, incambiable y siempre el mismo.

La configuración del mundo se realiza en las almas de los seres humanos que, como muy bien dice Ch. P. Segal, son enormemente maleables y susceptibles a los deslumbrantes efectos del centelleante lenguaje (*in the human psyche and its malleability and susceptibility to the effects of linguistic coruscation*)<sup>432</sup>.

El lenguaje no es exactamente –según Gorgias– un sistema de símbolos capaces de representar una presunta realidad situada más allá de ellos, sino un mundo aparte que funciona con poder externo e independiente, un poder especial similar al de la droga y los encantamientos.

Dotado de este gran poder de enhechizamiento, el lenguaje seduce a la vez que comunica cosas engañosas, fingidas o irreales o inexactas, pero no con intención de engañar ni tan siquiera de mentir voluntariamente.

El lenguaje no incurre nunca en engaño ni en mentira moralmente reprobables, sino que el engaño propio del lenguaje no es, en modo alguno, un engaño cargado de maldad, sino un engaño necesario (*apáte*) y a veces placentero, pues el lenguaje no puede hacer otra cosa sino engañar y, en el mejor de los casos, el lenguaje es capaz de evocar una presunta realidad pero nunca de reproducirla.

El lenguaje puede evocar o bien la presunta realidad o bien directamente y sin ambages lo que sabemos que es mera fantasía, cautivándonos en ambos casos con su enorme poder psicagógico o capacidad de arrastre del alma humana, pues el lenguaje, tal como lo concibe Gorgias, tiene la facultad de superponer su propio mundo, el mundo del *lógos* o lenguaje racional, sobre el mundo épico de las cosas (*the supersession of the world of logos over the epic world of things*)<sup>433</sup>, sustituyendo así el mundo suyo propio por el ajeno.

Nadie ha explicado tan bien como Gorgias el poder inmenso para la fabulación encantadora, para la «ficción» (en el sentido de la voz inglesa *fiction*) hechizadora, del lenguaje. Nadie ha explicado tan bien como Gorgias la capacidad psicagógica o de arrastre de almas que posee el lenguaje.

Parece que, en opinión de este importante sofista, no somos nosotros quienes empleamos el lenguaje para pensar la realidad y descubrir de este modo la esencia de las cosas, para enseñorearnos del mundo que nos rodea, sino que es más bien el lenguaje el que nos emplea, el que nos seduce, nos domina, nos esclaviza, nos hace cambiar de opinión o parecer (*dóxa*) y nos enhechiza con sus múltiples encantos de índole más psicológica que lógica y con su inmensa capacidad estética a la hora de fabular.

En el *Encomio de Helena*, ese espléndido discurso «demostrativo» y didáctico de Gorgias, se afirma por vez primera que el lenguaje afecta fuertemente al alma humana hacién-

<sup>433</sup> Th. G. Rosenmeyer, "Gorgias, Aeschylus, and Apaté", *American Journal of Philology* 76 (1955), 225-260.

<sup>434</sup> Ch. P. Segal, "Gorgias and the Psychology of Logos", 105.

<sup>435</sup> Gorgias de Leontinos, *Encomio de Helena*, B11, 8 D-K.

dola cambiar de opinión o haciéndola reaccionar pasionalmente o proporcionándole mediante la ficción un placer catártico o purificador y restaurador<sup>434</sup>.

Según el Sofista de Leontinos, a la hora de realizar actividades político-sociales con el lenguaje, con el *lógos*, es más importante la estrategia persuasiva psicagógica (o sea, la función psicológica y estética del lenguaje) que la lógica, toda vez que para el ser humano es nula la posibilidad de captar y comunicar la realidad tal cual es y, por tanto, la argumentación lógica es poco probativa, por lo que esa actividad termina revelándose más bien como una lamentable pérdida de tiempo que no conduce a ningún resultado aprovechable.

En consecuencia, el lenguaje pragmático, capaz de realizar o «llevar a cabo acciones muy divinas»<sup>435</sup>, con el que se intenta influir en los conciudadanos, debe ser fundamentalmente psicagógico, ha de actuar preferentemente sobre los sentimientos y las pasiones y la capacidad estética de los oyentes, y así ha de ser, por tanto, no sólo el empleado en el discurso retórico, sino también el usual en la poesía, por ser el discurso retórico y la obra poética las dos realizaciones supremas del lenguaje.

En poesía, y más concretamente, en el drama trágico o tragedia, la producción poética más importante de la Atenas del siglo V a. J. C., el siglo en que Gorgias vivió, los poetas que engañan –dice el sofista– son más justos que los que no lo hacen y los espectadores que se dejan engañar son más sabios que los que no resultan engañados<sup>436</sup>.

En la prearistotélica poética gorgiana es fundamental el concepto de «engaño», *apáte*, que la poesía transmite con vistas a la producción de placer.

Plantea así Gorgias lo que modernamente se llama «suspensión de incredulidad y de juicio crítico acerca de la veracidad y la coherencia lógica de la obra literaria», que es condición previa al disfrute de la poesía y equivale a la conformidad, mediante implícita, generalizada y previa convención, del receptor del mensaje literario con el hecho de dejarse incluso engañar al percibirlo con tal de disfrutar del placentero «engaño» (*apáte*) que necesariamente conlleva y entraña la ficción (*fiction*).

Este «engaño», *apáte*, como hemos dicho, no es ni un malicioso dolo ni una burda y malintencionada «falsedad» (que en griego se diría *pseûdos*) ni una perversa añagaza, sino un momentáneo «desvío» del imperio de la presunta Verdad, un fingimiento de una acción que pudiera haber sido real y verdadera (pues a veces, como decía el poeta trágico Agatón, es verosímil que ocurra hasta lo más inverosímil<sup>437</sup>), con el fin de proporcionar placer a quienes por voluntad propia en él incurren, a quienes voluntariamente se dejan engañar.

Gorgias descubre de este modo el «engaño» (*apáte*) de la seducción que lleva a efecto la palabra, fundamento de la Poética y de la Retórica y generador de las especiales delicias de la poesía.

El mismo lenguaje, incapaz de reproducir la realidad, es un continuo «engaño» (*apáte*) que psicagógicamente orientado puede hacer cambiar de opinión al conciudadano (finalidad del discurso retórico) o enhechizarlo con sus encantos (finalidad de la poesía). Gorgias ha descubierto la dimensión contrafáctica del lenguaje en virtud de la cual, por ser éste retórico, pasa a estar muy fácilmente poseído por la ficción sin alterar en absoluto su fisonomía, sin enrojecer de vergüenza al transmitir puras mentiras, sin modificar ni cambiar mínimamente su connatural estructura.

<sup>436</sup> Plutarco, *Sobre la gloria de los atenienses* 348c.

<sup>437</sup> Aristóteles, *Poética* 1456a24.

<sup>438</sup> Gorgias de Leontinos, *Sobre el No Ser, o Sobre la Naturaleza*, B3, 84 D-K.

<sup>439</sup> San Pablo, *Epístola a los Romanos*, I, 25.

Y el discurso literario, como el real, tampoco es ni verdadero ni falso, sino todo lo contrario. Lo importante es que cumpla su función a base de «actos de habla» afortunados.

El discurso literario, como todo discurso, literario o no, en realidad, no es más que eso: discurso. Y el discurso tiene que producir efectos psicagógicos o de arrastre de almas sobre los conciudadanos a los que lo dirige quien lo compone y lo hace circular.

Todo lo demás sobra, puesto que el lenguaje siempre miente, ya que no concede diferente *status* lingüístico a los resultados de percepciones absolutamente distintas y realizadas con muy diferentes órganos sensoriales<sup>438</sup> («hablas tan *alto* como *alto* veo que eres»).

Los antiguos griegos distinguían muy bien –insistamos en este punto– entre la falsedad de lo errado, del engaño, de la mentira consciente y premeditada en cuanto contraria a la verdad (*pseûdos*), por un lado, y la de la historia inventada que es mucho más ficción (en el sentido de la palabra inglesa *fiction*) que oposición a la verdad (*apáte*).

Cuando San Pablo<sup>439</sup> tiene que utilizar una palabra para designar el error o falsedad que se opone a la verdad religiosa u ortodoxia, utiliza la voz *pseûdos*, mientras que las *apátai*, en griego antiguo, son las continuas fingidas historias con las que Odiseo –un experto y consumado orador y tramador de útiles embustes y encantadoras fabulaciones– se fue abriendo camino astutamente, a lo largo de su penoso peregrinar, en los comprometidos encuentros que le fueron deparando las peligrosas andanzas de su vagabundeo.

El lenguaje, que, en opinión de Gorgias, sólo transmite opiniones (*dóxai*), está más bien del lado de la *apáte*, de la ficción indiferente a su verdad o falsedad.

En la *Odisea*, la diosa Atenea le reprochaba a Odiseo que no cesara jamás de inventar patrañas, de trenzar embustes y de tramar continuamente falsas e inventadas historias que le servían al astuto héroe para realizar con éxito sus planes y cumplir de este modo sus propósitos<sup>440</sup>.

Y en un fragmento de los dramas de Esquilo (un autor que era tan piadoso teólogo como sublime poeta) he leído la siguiente frase: «de una *apáte* justa no se aparta Dios»<sup>441</sup>.

¿Cómo puede haber un engaño (*apáte*) justo, del que, a juicio de un poeta sumamente devoto y religioso, ni la mismísima divinidad se aparta o abstiene?

Pues porque ese engaño es ficción (en el sentido del término inglés *fiction*) y no es ni verdadero ni falso, como tampoco la poesía es ni verdadera ni falsa y tampoco lo es en sí mismo el lenguaje.

Como decía el gran Aristóteles, la poesía, la creación poética o literaria es más filosófica y seria que la historia, porque no se interesa en lo que tal día o tal otro hizo Alcibíades, sino en lo que hizo o pudo haber hecho el mismo sujeto, transferido ya al campo del lenguaje simbólico y político social y por ello mismo convertido de inmediato para siempre en un universal representante del ser humano, en virtud de las leyes de la necesidad o la verosimilitud<sup>442</sup>.

<sup>440</sup> Homero, *Odisea* XIII, 294.

<sup>441</sup> Esquilo, *Fragmentos* 301. Cito por la edición de Radt.

<sup>442</sup> Aristóteles, *Poética* 1451b5.

<sup>443</sup> Aristóteles, *Poética* 1451b 5.

<sup>444</sup> Aristóteles, *Poética* 1456a24.

<sup>445</sup> Aristóteles, *Retórica* 1355a14.

<sup>446</sup> Aristóteles, *Poética* 1460b13.

Al lenguaje le va bien la verosimilitud (en griego antiguo, *eikós*), que es lo que por naturaleza le corresponde y lo que le permite fundir, en el discurso poético, lo real y lo imaginado y así forjar Edipos y Quijotes indiferentes al criterio de veracidad y definitivamente apartados y largamente alejados de la Historia, que es menos universal, seria y filosófica que la Poesía<sup>443</sup>.

La verosimilitud está en el difícil lugar del filo de la navaja en el que se encuentran y al que confluyen la realidad (o presunta realidad) y la ficción, pues, como decía Agatón, es verosímil que ocurra hasta lo que más inverosímil nos parece<sup>444</sup>.

Ahora bien, la verosimilitud –no lo olvidemos– no es la verdad o lo verdadero. Tal vez se le parezca mucho, tal vez sea propio de la misma facultad el capturar a la una y a lo otro<sup>445</sup>, y tal vez ambas cosas se localicen por los mismos o muy próximos parajes o andurriales, pero lo verosímil no es en modo alguno la verdad.

Por eso, la poesía –sigue argumentando el sabio filósofo de Estagira– hay que juzgarla, no con criterios morales o políticos, sino con criterios poéticos<sup>446</sup>.

Y con criterios poéticos, no hace falta llegar a lo verdadero, sino que basta con alcanzar lo coherente, lo aceptable, lo verosímil, que es lo que se parece a lo verdadero aunque no lo sea. Verosímiles eran las historias falsas que contaba Odiseo. También hoy en día la categoría de lo verosímil es la que mejor explica la ficcionalidad literaria, la ficcionalidad inherente a toda poesía (no hay literatura sin ficcionalidad)<sup>447</sup>.

Y tampoco la Retórica –así lo dice Aristóteles en la obra que sobre ella compuso– pretende la conquista de la verdad, sino de lo verosímil<sup>448</sup>.

Si la poesía es una imitación (*mímesis*) de las acciones y los caracteres como eran o son, o como los hombres dicen y creen que son, o como deberían ser, con el fin de producir placer, la poesía no debe medirse o juzgarse o valorarse por ningún criterio de verdad o realidad o moralidad<sup>449</sup>.

La poesía ni reproduce ni tiene por qué reproducir la realidad, por lo que ni miente ni dice la verdad. La poesía es fabulación, ficción de lo verosímil<sup>450</sup>.

Y en Retórica ocurre más o menos lo mismo.

La Retórica –dice Aristóteles– no pretende persuadir a nadie de lo que nadie duda ni de lo que se considera «verdad necesaria» (lo que hasta para el Estagirita no es materia abundante)<sup>451</sup>, sino de lo que, bien pensado, «podría ser también de otra manera»<sup>452</sup>, que es el material de cuestiones humanas y, por tanto, político-sociales, más abundante, tan abundante que configura un inmenso *dossier* y continuará siempre configurándolo, pues los hombres deliberando, reflexionando discutiendo y juzgando con lenguaje no alcanzarán tan fácilmente la indiscutible verdad de una buena vez por todas<sup>453</sup>.

<sup>447</sup> J. M. Pozuelo Yvancos, *Poética de la ficción*, 1993.

<sup>448</sup> Aristóteles, *Retórica* 1357a24.

<sup>449</sup> Aristóteles, *Poética* 1460b8.

<sup>450</sup> Aristóteles, *Retórica* 1357a22.

<sup>451</sup> Aristóteles, *Retórica* 1357a23.

<sup>452</sup> Aristóteles, *Retórica* 1357a24.

<sup>453</sup> Aristóteles, *Retórica* 1357a23.

<sup>454</sup> Aristóteles, *Retórica* 1357a24.

<sup>455</sup> Aristóteles, *Retórica* 1357a1.

<sup>456</sup> Aristóteles, *Retórica* 1357a2.

La Retórica aristotélica, a diferencia de la platónica expuesta en el *Fedro*, se contenta con lo verosímil y no sirve para probar las verdades eternas, pues la Retórica versa únicamente sobre las opiniones (*dóxai*, en griego antiguo), sobre los asuntos opinables, sobre «las cosas que pueden ser también de otra manera»<sup>454</sup>, «sobre las cuestiones de las que es costumbre deliberar»<sup>455</sup> en la ciudad-estado, en la comunidad a la que pertenezcamos, es decir, en nuestro común marco político-social, «y de las que, sin embargo, no tenemos artes»<sup>456</sup>.

En conclusión, tanto en Retórica como en Poética, si leemos con atención las obras que sobre sendas artes compuso el indiscutible maestro en ambas que fue Aristóteles, apreciamos que, en el fondo, al lenguaje se le considera como realmente es, o sea, retórico, es decir, político-social y simbólico o –lo que es lo mismo– provisto de símbolos que, dentro del escueto y recoleto ámbito político-social de una comunidad determinada, apuntan con idéntica eficacia e imperturbabilidad a lo que existe y a lo que no existe.

#### 34. La incapacidad del lenguaje retórico para reproducir distintamente las diferentes sensaciones

Y, por otro lado, ¿cómo va a ser fiable el lenguaje si se atreve a enunciar por igual, con idéntico descaro y similar imprecisión, los resultados de percepciones de sentidos tan diferentes, tan dispares, tan imposibles de equiparar y tan inasimilables el uno al otro como el gusto («la miel es dulce») y la vista («la sangre es roja»)?<sup>457</sup>

«Los cuerpos visibles difieren grandemente de las palabras con las que los designamos»<sup>458</sup> –nos alecciona el maestro Gorgias de Leontinos–, y lo mismo podríamos decir en general refiriéndonos a lo visible en relación con lo audible, entidades que ciertamente se perciben mediante sensaciones que no son en absoluto intercambiables<sup>459</sup>. El que diga lo contrario miente.

No hay ni puede haber exactitud o correspondencia exacta entre la percepción de lo real, que captamos por la intervención de muy diferentes sentidos, y su pensamiento o su expresión verbales, si ocurre que los resultados de muy distintas percepciones de sentidos muy dispares a la postre se neutralizan y equiparan todas ellas unas a otras al convertirse en meros símbolos audibles.

De hecho transmitimos al oído ajeno o nuestros interlocutores nos transmiten al propio sensaciones percibidas por el tacto, la vista o el gusto, sin pararnos ni nosotros ni nuestros comunicadores a pensar que las sensaciones que transmitimos o nos transmiten, captadas por el gusto, la vista o el tacto, pese a ser tan diferentes y hasta incomparables e inasimilables unas a otras, las reducimos y las reducen desvergonzadamente y por las buenas a mera sensación auditiva, que es, a la postre a lo que todas ellas, pese a su originaria variedad, quedan reducidas.

<sup>457</sup> Gorgias de Leontinos, *Sobre el No Ser, o Sobre la Naturaleza*, B3, 84 D-K.

<sup>458</sup> Gorgias de Leontinos, *Sobre el No Ser, o Sobre la Naturaleza*, B3, 86 D-K.

<sup>459</sup> Gorgias de Leontinos, *Sobre el No Ser, o Sobre la Naturaleza*, B3, 84 D-K.

<sup>460</sup> Gorgias de Leontinos, *Sobre el No Ser, o Sobre la Naturaleza*, B3, 84 D-K.

<sup>461</sup> R. L. Enos, "The Epistemology of Gorgias' Rhetoric: A Re-examination", *Southern Speech Communication Journal* 42 (1976), 35-51. J. Poulakos, "Toward a Sophistic Definition of Rhetoric", *Philosophy and Rhetoric* 16 (1983), 35-48. S. C. Jarratt, *Rereading the Sophists: Classical Rhetoric Refigured*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1991.

No obstante, cuando empleamos el lenguaje pretendemos identificar el dulzor de la miel en nuestra boca con la sensación que la palabra «dulce» produce en nuestro oído o en el de nuestro interlocutor.

Sin embargo, el desfase o desacuerdo que media entre ambas percepciones incomparables e irreductibles una a otra –la del gusto y la del oído– es más que evidente. Es mucho más dulce la «miel» que la palabra «dulce» o la frase entera «la miel es dulce».

Hay, pues razones y motivos muy justificados y más que suficientes para dudar de la fiabilidad del lenguaje como reproductor fiel de la realidad.

La realidad no es aprehensible por el discurso (*lógos*) y por tanto tampoco es reproducible ni comunicable a través del lenguaje (*lógos*), ya que «aquello con lo que nosotros informamos es lenguaje-discurso (*lógos*) y el lenguaje-discurso no es ni las sustancias ni las cosas mismas que existen»<sup>460</sup>. Así de claro.

Grande es, pues, la osadía de ese «gran soberano» que es el lenguaje, y fiarse de él como si reprodujera la realidad tal cual y como si fuese, por tanto, portador de la verdad, sería –en opinión de Gorgias– un error considerable y una imperdonable necedad<sup>461</sup>.

El lenguaje, por tanto, al hacer caso omiso de la diferencia que media entre las sensaciones y al neutralizarlas, se encamina en derechura hacia la manifestación palmaria y la constatación definitiva de su indiscutible «retoricidad». No nos deja argumentos para negar que el lenguaje sea retórico, que sus símbolos sean dignos de la mayor desconfianza posible.

Pero no paran en este punto todas las desventuras. El lenguaje indujo a una mente privilegiada como la de Platón a suponer que los universales existían; que, como el lenguaje no sólo se compone de nombres propios («Antonio», «Juan», etc.) que corresponden a individuos reales de carne y hueso, también palabras como «hombre», «perro» y «gato» deberían tener su correlato real, de modo que si digo «Antonio es un hombre» y «Juan es un hombre», al igual que «Antonio» y «Juan» existen, también «hombre» tendría que existir.

Pero resulta que «hombre», en las frases «Antonio es un hombre» y «Juan es un hombre», es un genérico y no es en modo alguno comparable a los nombres propios «Antonio» y «Juan».

Pero Platón –que no era en absoluto un tonto– no se percató, sin embargo, del abismo absoluto que media entre los universales y los particulares a pesar de que el lenguaje –que por eso no es nada fiable– los confunda formalmente.

Si leemos detenidamente el diálogo platónico titulado *Parménides*, nos percataremos de lo incómodo, enrevesado, escurridizo, intrincado y perverso que resulta el lenguaje como instrumento del que valerse para filosofar con él. Ya de por sí la filosofía implica una muy ardua labor. Pero con la imprecisión del lenguaje se vuelve difícilísima y sumamente peligrosa, resbaladiza, engañosa e insegura.

El joven Sócrates, por cuya boca habla Platón, expone que sin ideas nuestra mente no podrá descansar nunca en ninguna base sólida o asidero firme para razonar e ir descubriendo la realidad. Pero, por otro lado, el suponer que «hombre» es una idea que responde a una realidad de la que participan «Antonio» y «Juan» plantea no pocos problemas.

La culpa la tiene, decididamente, el lenguaje, el cual, con sus símbolos, tan inquietos, movedizos, inestables, imprecisos y redirigibles, no sólo equipara los resultados de muy diferentes sensaciones (por lo que habría que incapacitarlo para la exploración empírica del mundo), sino que además nos confunde empleando un mismo símbolo para designar lo individual («el *hombre* que manda y reside en la Casa Blanca se llama Bush») y lo universal («el *hombre* es un animal político-social») y nos induce a continuos errores al referirnos a térmi-

nos relativos empleando universales para referirnos a particulares («cuatro es la *mitad* de ocho pero el *doble* de dos»).

Platón se escandalizaba al comprobar que una misma entidad era y pudiera ser al mismo tiempo *doble* y *mitad*.

El lenguaje, retórico como es, no es de gran ayuda ni para la indagación del mundo empírico ni para lucubrar en el mundo de la abstracción.

### 35. Capacidades e incapacidades del lenguaje retórico

La incapacidad del lenguaje para reproducir fiel, cabal y definitivamente la realidad, alcanzando con ello la verdad, explica que los sabios físicos –dice el sofista de Leontinos– estén cambiando de continuo sus explicaciones del mundo, transformando o retocando viejas teorías o sustituyéndolas por otras nuevas, mientras que, al contrario, es un hecho seguro e inalterable que la palabra es seductora, hechizadora, y consta, respecto de ella, que, aunque su cuerpo es minúsculo e insignificante, produce «efectos divinos» en el área o campo de lo político-social<sup>462</sup>.

Para lo que sirve el lenguaje sobre todo es para influir en los miembros de una comunidad político-social, para influir sobre los conciudadanos, embelesándoles, infundiendo e instilando en ellos diferentes estados de ánimo y haciéndoles, consiguientemente, cambiar de opinión.

La gran eficacia de la palabra reside en su potencialidad psicológica, estética y político-social, en su capacidad para arrastrar las almas o seducir la voluntad de los conciudadanos, pero no, en cambio, en su poder para comunicar fiablemente la realidad.

El efecto de la palabra sobre el ánimo de los oyentes es comparable al de la droga o del fármaco sobre el cuerpo<sup>463</sup>.

Ésta era la opinión del sofista Gorgias de Leontinos.

Pero hasta el mismo Platón, tan enemigo de la Retórica de los Sofistas y los rétores que menudearon en la Atenas de los siglos V y IV a. J. C., al bosquejar en su diálogo *Fedro* la Retórica ideal, filosófica y moral, se acerca a ella en varios de sus puntos esenciales, ya que no olvida ni su carácter político-social (pues no podría y de hecho parte de la idea de una Retórica básicamente dialógica y dialéctica) ni su fuerte carácter psicológico, al ver en la capacidad de «arrastrar del alma» o *psicagogía* (un «arrastrar del alma» a través de las emociones y la belleza del discurso) una muy importante capacidad del lenguaje.

Y así, frente a la idea de Fedro, que, como era opinión generalizada en su tiempo, reducía la retórica a la Oratoria judicial y a la deliberativa, Sócrates (el Sócrates platónico que interviene en el diálogo *Fedro*) propone una Retórica que se pueda aplicar a las conversaciones privadas sobre temas más o menos serios e importantes y que no se desentienda nunca de la verdad pero tampoco de su esencial carácter de «arrastradora de almas» a través de las palabras, pues eso es la Retórica, a saber: «una suerte de arrastre de almas a través de los discursos», *psukhagogía tis dià lógon*<sup>464</sup>.

<sup>462</sup> Gorgias de Leontinos, *Encomio de Helena*, B11, 8 D-K.

<sup>463</sup> Gorgias de Leontinos, *Encomio de Helena*, B11, 14 D-K.

<sup>464</sup> Platón, *Fedro* 261A7.

<sup>465</sup> Platón, *Fedro* 271C10.

Aparte del hecho, indiscutible según el «Divino Filósofo», de que un discurso retórico debe transmitir la verdad con buena lógica y de que, por ello y en consonancia con ello, su forma externa reflejará estéticamente la compacidad y organicidad del discurso lógico, el rétor de la nueva Retórica platónica debe saber que «la fuerza del discurso viene a ser una especie de arrastre de almas» (*lógou dúnamis tugkhánei psukhagogía oûsa*)<sup>465</sup>, lo que no es sino la aceptación plena y sin cortapisas de la gran capacidad psicagógica o psicológica del lenguaje.

O sea, en conclusión: según el sofista Gorgias de Leontinos y según vamos comprobando también nosotros mismos, el lenguaje tiene un poder extraordinario para seducir, pero no es fiable para trazar con él un esbozo que sea copia de la realidad o la reproduzca, ni tampoco lo es como transmisor del boceto del mundo real previamente bosquejado a base de pensarlo asimismo con lenguaje.

El lenguaje es más «psicagógico», más «arrastrador de almas», más psicológico que lógico.

Para cerciorarnos de ello no tenemos más que comprobar cómo el mensaje publicitario moderno rebosa psicologismo y está muy influido por las doctrinas de la Psicología en general y la Psicología de Masas o Psicología Social en particular.

Concretamente, por ejemplo, el asociacionismo de las sensaciones y la freudiana omnipresencia del sexo subconsciente y reprimido en lo más hondo del inconsciente humano son dos doctrinas que, combinadas, imperan hoy en día en la Publicística.

En efecto, la influencia de Pavlov y Freud en la moderna ciencia de la publicidad es innegable<sup>466</sup>.

Las teorías y experimentos de Iván P. Pavlov convirtieron en doctrina sólidamente implantada, a través del estudio y la experimentación de los condicionamientos o reflejos condicionados, el gran poder de las asociaciones instintivas (recordemos el perrito al que se le acostumbraba a asociar el sonido de un timbre o una campana o la luz de una bombilla a la deglución de su comida, por lo que, al percibir el ruido y la luminosidad de esos artefactos y realizar la susodicha asociación, su estómago segregaba jugos gástricos)<sup>467</sup>.

Por otro lado, en la teoría del subconsciente o inconsciente y la Psicología de Masas de S. Freud<sup>468</sup> encontró la Publicística una auténtica mina.

El instinto sexual, que permanece durante largo tiempo reprimido y como en letargo en nuestro interior, se activa y sale espontáneamente a la superficie comunicando placer en los sueños que contemplamos estando dormidos e inconscientes y asimismo puede brotar y hacerse presente merced a asociaciones que pueden ser condicionadas y dirigidas por el psiquiatra a través de símbolos varios como la palabra hablada o escrita o bien imágenes o iconos.

El mensaje publicitario, en razón de su propia modernidad, está sometido al inevitable psicologismo de nuestro tiempo, es decir, tanto al principio, enunciado por Pavlov, del enorme poder de las asociaciones instintivas (recordemos al perrito segregando saliva y jugos gástricos cuando incluso inoportunamente sonaba la campana y se encendía la luz que señalaban

<sup>466</sup> A. López Eire, *La Retórica en la publicidad*, 2ª ed., Madrid, Arco/Libros, 1998. "Esencia retórica del mensaje publicitario", *TÓPICOS* 17 (1999), 129-152. "Retórica y Publicística", *Tropelías* 9 y 10 (1998-9) 295-312. "Sobre la esencia retórica del mensaje publicitario", *Castilla* 25 (2000), 97-111. "Retórica y Publicidad en la Era de la Globalización", *LOGO* 3 (2004), 95-121.

<sup>467</sup> Y. P. Pavlov, *Leçons sur l'activité du cortex cérébral*, trad. fr., París, Legrand, 1929.

<sup>468</sup> S. Freud, "Psychologie des foules et analyse du moi", (1921), *Essays de psychanalyse*, trad. fr., París, Payot, 1983.

<sup>469</sup> D. Victoroff, *La publicidad y la imagen. La imagen de la publicidad*, trad. esp., Barcelona, G. Gili, 1981.



sus horas de comida), como a la inolvidable lección freudiana de lo agradable que resulta la relajación del subconsciente, especialmente del fondo subconsciente o inconsciente del ser humano, en el que está latente –nos guste o no– la ineludible e indefectible sexualidad.

La publicidad, con el fin de obtener la aceptación del objeto de su promoción por parte del potencial cliente, intenta reproducir en sus sujetos pacientes o receptores conductas similares a comportamientos oníricos inconscientes o subconscientes, pero introduciendo siempre en sus anuncios o mensajes publicitarios la asociación de nuestros íntimos deseos a los deseos de posesión de lo publicitado. Se genera así una nueva especie de erotismo que podríamos llamar «erótica de la posesión».

La publicidad, en especial la publicidad visual e icónica, emplea procedimientos que se verifican y comprueban asimismo en los sueños<sup>469</sup>.

La publicidad, en efecto, busca despertar en nuestro inconsciente deseos normalmente reprimidos que se liberan y se asocian con los inspirados por los objetos que se promocionan, y para ello recurre al simbolismo y la persuasión comunicativa, así como al atractivo, con frecuencia de índole sexual, que emanan o bien de los mismos productos publicitados o bien de otros elementos a ellos asociados<sup>470</sup>.

No cabe, pues, duda, de que el lenguaje, retórico como es, o sea, volcado en la relación del «yo» con el «tú» por cumplir su primordial función político-social y dialógica, posee una enorme capacidad para la seducción psicológica, para la *psicagogía* o «atracción seductora de las almas», para el «arrastre de las almas», mediante la exhibición de la virtud y el atractivo carácter del hablante (lo que los antiguos griegos denominaban *êthos*), la suscitación de las pasiones del oyente (lo que los antiguos griegos llamaban *páthos*) o mediante la autocomplaciente exhibición estética y placentera de sus propias hechuras (lo que los antiguos griegos designaban con el nombre de *léxis*).

La preeminencia de lo psicológico y político-social sobre el aspecto lógico del lenguaje ha sido puesto de manifiesto recientemente por L. S. Vigotsky (1896-1934), para quien el lenguaje y el pensamiento maduros que dan lugar al desarrollo cognitivo del niño comienzan cuando el niño transfiere formas de conducta sociales y basadas en la colaboración a la esfera de sus funciones psíquicas interiores y personales (*the primary function of speech, in both children and adults, is communication, social contact... the child transfers social, collaborative forms of behavior to the sphere of inner-personal psychic functions*)<sup>471</sup>.

Para Vigotsky el lenguaje interior o monológico es claramente posterior al dialógico y surge de una evolución diferenciadora a partir del lenguaje social; y hoy está fuera de toda duda que el lenguaje es esencialmente dialógico –como sostuvo Bajtín– y que el monólogo que mantenemos con nosotros mismos no es más que el resultado de la introyección de nuestro lenguaje comunicativo social, del que se mantienen incólumes todas sus propiedades a lo largo del transcurso entero del soliloquio.

<sup>470</sup> E. Dichter, *La estrategia del deseo*, Buenos Aires, Huemul, 1963.

<sup>471</sup> L. S. Vigotsky, *Thought and Language*, Cambridge, Mass., MIT, 1983, 34 y 35. *Pensamiento y lenguaje*, trad. esp., Buenos Aires, La Pléyade, 1973. *Pensamiento y Lenguaje*, Barcelona, Paidós, 1995.

<sup>472</sup> L. S. Vigotsky, *Thought and Language*, 34-5.

<sup>473</sup> L. S. Vigotsky, *The Psychology of Art*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1971. *The Development of Higher Psychological Processes*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978.

Aunque el niño posee, ya antes de romper a hablar, una inteligencia, anterior al uso de la palabra, ligada a su motricidad sensorial, al llegar a los dos años, las curvas del desarrollo de su inteligencia y de su habla, hasta entonces separadas, se juntan, convergencia que no hubiera sido posible sin las interacciones del niño con su entorno a través del lenguaje político-social y dialógico hablado por la comunidad en la que está inserto<sup>472</sup>.

Y lo más importante: a partir de este momento crucial de la convergencia y conjunción de inteligencia y habla, el lenguaje y el pensamiento no podrán ya caminar jamás por separado, a través de sendas diferentes y distanciadas, situadas una al margen de la otra. El niño piensa, desde el momento mismo en que rompe a hablar, con palabras y lo seguirá haciendo, a lo largo de su evolución personal, hasta el fin de sus días.

Por consiguiente, las dos más importantes capacidades del lenguaje, por el hecho de ser retórico, son la psicológica<sup>473</sup> y la político-social, frente a la lógica, por lo que el niño, al aprender la lengua, no se fija tanto en el pensamiento que las palabras evocan, como en los objetos percibidos y en el paso de su percepción sin palabra –actividad psicológica– a la percepción acompañada de palabra que le guía –percepción psicológica y político-social– (*the child is not conscious of concepts...guided from primitive wordless perception to perception of objects guided by and expressed in words*)<sup>474</sup>.

Es más importante, pues, el lenguaje en su dimensión político-social y psicológica que en la racional y lógica que busca la verdad entendida como coincidencia de la palabra con la cosa que designa.

Así, pues, dentro de su esencial carácter político-social, el lenguaje retórico es más capaz y eficaz en el área de actividad de lo psicológico que en la de lo lógico.

Ya Demócrito de Abdera, ciudad de Tracia (nacido en el 460 a. J. C.), que vivió en la Grecia de pleno siglo V a. J. C., afirmaba, apuntando en la misma dirección, que los discursos conviven con las acciones político-sociales, que las palabras son meras sombras de las cosas y que la verdad está en un insondable abismo<sup>475</sup>.

Consideraba, en efecto, que el lenguaje lleva impresa una dimensión político-social por estar al mismo nivel que la acción dentro de la comunidad, pues afirmaba que un buen discurso no puede oscurecer una mala acción hasta borrarla ni tampoco una acción buena puede ser dañada por obra de un discurso calumnioso<sup>476</sup>.

Por tanto, en su opinión, el lenguaje es político-social, pero además está compuesto por palabras tan meramente simbólicas que son como las sombras de las cosas, que no reflejan debidamente su realidad, lo que las cosas en realidad son, por lo que la verdad no puede obtenerse o descubrirse valiéndose uno del lenguaje, pues se encuentra en abismales fondos de insondable profundidad.

Efectivamente, según este mismo filósofo, tan interesante, Demócrito el Abderita, se puede realmente percibir, que las palabras son meras sombras de la realidad de las cosas o de los hechos<sup>477</sup>, mientras que la verdad yace, lejos de nuestro lenguaje, muy lejos de nuestro lenguaje, en profundidades abisales<sup>478</sup> a las que no nos es dado llegar, ni luego penetrar en ellas, a los humanos.

<sup>474</sup> L. S. Vigotsky, *Thought and Language*, 170 y 171.

<sup>475</sup> Demócrito B117 D-K.

<sup>476</sup> Demócrito B177 D-K.

<sup>477</sup> Demócrito B145 D-K.

<sup>478</sup> Demócrito B117 D-K.

<sup>479</sup> Demócrito B156 D-K.

Así, por ejemplo –nos explica el sabio filósofo–, si analizamos la palabra griega *medén* («nada»), resulta que la segunda sílaba o sea, *dén*, no coincide con la realidad en mayor grado que la palabra toda entera *medén*, «nada»<sup>479</sup>.

En griego antiguo *mé* significaba «no», y, por consiguiente, si el lenguaje fuese lógico, *dén* en la palabra *medén* («nada»), debería significar «algo». Pero éste no es el caso.

El lenguaje, por consiguiente –arguye el filósofo de Abdera–, está plagado de defectos, incoherencias, faltas y errores, que nos impiden alcanzar la verdad y reproducirla pensando y comunicando con él.

Estos defectos son: la «polisemia», la «identidad de significado» que muestran unas palabras con otras a pesar de exhibir formas distintas, la «metonimia» o «cambio de una palabra por otra» o «cambio de un nombre por otro» (por ejemplo, el empleo de apodos) y la «falta de palabra» o «falta de nombre».

De manera que –concluye con toda la razón del mundo el inteligente Abderita–, el lenguaje no es «por naturaleza», sino más bien es un objeto que funciona «por convención» y resulta ser de uso absolutamente arbitrario y sin conexión ninguna con la naturaleza de lo nombrado<sup>480</sup>.

La «verdad», por tanto, no la aprehendemos ni la apresamos con el lenguaje, y, por tanto, no la capturamos en absoluto, porque se encuentra en el fondo de un pozo de insondable hondura, adonde la palabra no llega.

Por consiguiente, si usamos el lenguaje para pensar y para exponer teorías, no podemos nunca estar seguros de que con él pensamos o exponemos algo que pueda ser tenido por verdadero, por lo que no es ninguna exageración decir que la «verdad» yace, de una vez por todas, en las profundidades del abismo, en lo hondo de un insondable abismo del que nunca, aunque nos duela decirlo, la podremos rescatar<sup>481</sup>.

### 36. La invención de la Retórica

Este convencimiento acerca de la naturaleza insondable, y por tanto inaprensible, inabordable e inasequible para el lenguaje, de la realidad, de la «verdad», es responsable de la prioridad de la Retórica no sólo respecto de la Gramática, sino incluso con relación a la Dialéctica y la Lógica.

Si los griegos inventaron la Retórica antes de la Gramática, eso debe explicarse por el hecho de que descubrieron antes que nada la «retoricidad» del lenguaje, es decir, porque acertaron a percibir que para lo que el lenguaje sirve realmente es para persuadir y enhechizar en el área de lo político-social y que con el lenguaje como instrumento jamás llegaremos a reproducir el mundo real o alcanzar la verdad, por lo que el lenguaje es esencialmente político-social y a la vez, al estar compuesto por meros símbolos o sombras (las palabras) de las cosas, puramente simbólico y, por ende, productor de discursos nunca inmutables, definitivos e imperecederos, sino siempre susceptibles de revisión, alteración o cambio y continuamente abiertos a la discusión, a la polémica o la controversia.

<sup>480</sup> Demócrito B26 D-K.

<sup>481</sup> Demócrito B117 D-K.

<sup>482</sup> Aristóteles, *Retórica* 1355a15.

<sup>483</sup> Aristóteles, *Retórica* 1356a35.

Estos dos principios fueron los pilares fundamentales y básicos sobre los que se construyó la Retórica en la antigua Grecia.

Bien es verdad que en el siglo IV a. J. C. Aristóteles, filósofo convencido de la capacidad del ser humano para alcanzar la «verdad» («los hombres están suficientemente dotados para la verdad y la mayor parte de las veces alcanzan la verdad») <sup>482</sup>, en un principio, pretendió hacer de la Retórica un arte basado exclusivamente en la Dialéctica al menos en lo que se refiere a una parte de las estrategias persuasivas que debe conocer el orador, lo que explica las relaciones de la *Retórica* con otras obras suyas de Dialéctica y Lógica, como los *Analíticos*, los *Tópicos* <sup>483</sup> y las *Refutaciones Sofísticas*.

Pero la Retórica ya se había constituido un siglo antes en torno al lenguaje en su totalidad, ese lenguaje que, al constar de dos dimensiones básicas, la eminentemente político-social, por la que se dirige siempre a los conciudadanos, y la derivada de su capacidad simbólica, que no le permite nunca absolutas certezas, las dos dimensiones que configuran su «retoricidad», tenía que ser necesariamente investigado como tal.

En virtud de este indiscutible carácter del lenguaje, a la vez político-social y simbólico, el Estagirita no tuvo más remedio que ceder a la tradición y dar cabida en su tratado al estudio de las estrategias persuasivas del lenguaje basadas en el carácter del que habla (*êthos*), la emoción suscitada por el discurso en el auditorio (*páthos*), y la elegancia estilística (*léxis*) del discurso mismo. Es más, llega a decir que carácter del que habla (*êthos*) es la estrategia persuasiva más acreditada y de mayor autoridad de toda la Retórica <sup>484</sup>.

Para aclarar la forma en que Aristóteles armoniza –nunca demasiado bien– sus dos proyectos, el primero, de una Retórica basada exclusivamente en la Dialéctica, con el segundo y definitivo de una Retórica más permisiva que permitiera el recurso a otras estrategias persuasivas no basadas en la lógica ni en el raciocinio, como el *êthos*, el *páthos* y la *léxis*, surgieron en los dos pasados siglos, el XIX y el XX, numerosos intentos de explicación <sup>485</sup>.

Pero a nosotros lo que ahora nos interesa es confirmar el hecho de que tanto cuando la Retórica se inventa en la antigua Grecia en el siglo V a. J. C. por obra de los pre-aristotélicos tratadistas a los que el Estagirita se refiere desdeñosamente en su tratado sobre el arte de la elocuencia, como cuando se reinventa por obra del magnífico tratado de Aristóteles, en ambos casos no hay duda alguna sobre la fragilidad del lenguaje para persuadir racionalmente, por lo que se proclama la ineludible e imperiosa necesidad de adjuntar a la argumentación que intente ser persuasiva estrategias de índole psicológica y estética, como lo son, por un lado, el *êthos* y el *páthos*, y, por otro, la *léxis*, respectivamente.

No podía ser de otra manera porque el lenguaje es, como venimos diciendo, político-social y simbólico, es decir, retórico.

<sup>484</sup> Aristóteles, *Retórica* 1356a13.

<sup>485</sup> H. Diels, “Über das Dritte Buch der aristotelischen Rhetorik”, *Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Philologisch-Historische Klasse, vol. IV (1886), 3-34; reproduc. en R. Stark (ed.), *Rhetorika. Schriften zur aristotelischen und hellenistischen Rhetorik*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968. F. Marx, “Aristoteles’ Rhetorik”, *Sb. Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig* 52 (1910) 241-328; reproduc. en R. Stark (ed.), *Rhetorika. Schriften zur aristotelischen und hellenistischen Rhetorik*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968, 36-123. A. Kantelhardt, *De Aristotelis rhetoricis*, tes. doct., Göttingen 1911, reproduc. en R. Stark (ed.), *Rhetorika. Schriften zur aristotelischen und hellenistischen Rhetorik*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1968, 124-183. F. Solmsen, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Neue Philologische Untersuchungen, 4, Berlin 1929.

<sup>486</sup> Aristóteles, *Retórica* 1357a18.

Y si el lenguaje es «retórico», o sea, político-social y simbólico, la Retórica o arte de la persuasión por medio del lenguaje ha de contentarse con argumentos verosímiles, que, por no ser suficientemente probatorios, deben ser apoyados siempre y en todo caso por estrategias lingüísticas (propias del lenguaje) persuasivas pero no lógicas, sino de índole psicológica (*êthos* y *páthos*) y estética (*léxis*).

### 37. La naturaleza del lenguaje como clave de la Retórica

Así que Aristóteles, aunque al comienzo de su tratado titulado *Retórica*, se queja de que los anteriores tratadistas del tema sólo hubieran atendido a las estrategias retóricas persuasivas dirigidas a poner al juez (*pròs tôn dikastén*)<sup>486</sup> en una determinada disposición anímica (*páthos*)<sup>487</sup>, él no sólo las estudia también, sino que además, al igual que ellos, introduce en su Retórica un sistema de estrategias persuasivas racionales que se contentan con lo «verosímil» y por ello se basan, no en los argumentos demostrativos derivados de premisas «necesarias»<sup>488</sup>, de los que hace uso la ciencia, sino en los «argumentos de probabilidad» (*eikóta*) y en los «signos» (*seméia*). Así lo expone y hace saber inequívocamente el Estagirita en la *Retórica* y en los *Tópicos*<sup>489</sup>.

Los «argumentos de probabilidad» (*eikóta*) son generalizaciones que sin duda admiten excepciones y que son, por otra parte, bien conocidas de la audiencia, de modo que dejarse arrastrar por generalizaciones –lo que ocurre con mayor frecuencia de lo deseable– es como dejarse engañar a voluntad y a gusto.

Por ejemplo, decir que «los jóvenes son impulsivos» es una de esas abusivas generalizaciones, y, pese a todo, con ella –así lo entendía Aristóteles– se puede construir un «entimema» o silogismo retórico a base de añadir a esa premisa generalizadora que acabamos de mentar («los jóvenes son impulsivos») la particular premisa de «Juan es un joven», con lo que obtendríamos la siguiente conclusión del «entimema» o silogismo retórico: «luego Juan es impulsivo».

Podríamos objetar al Estagirita que un «entimema» que parte de una primera premisa o premisa mayor que no es sino una generalización no inspira, ya de entrada, confianza ninguna, dado que la conclusión nunca puede ser ya necesaria.

Pero él respondería que ésa no es más que una objeción aparente y en ningún caso una objeción real, pues precisamente sólo demuestra que la conclusión no es necesaria pero no que no pueda ser en algún caso verdadera, no que no sea en absoluto probable. Y con esto le basta a la Retórica.

En efecto, no se puede ir más allá, pero esto le resulta suficiente al arte de la elocuencia, pues, como la Retórica es fundamentalmente político-social, tiene que basarse por fuerza, en gran medida y en la mayoría –por no decir la totalidad– de los casos, únicamente en argumentos de los que sólo pueden extraerse conclusiones probables («pues el juez no debe juzgar partiendo sólo de lo necesario, sino también de lo probable, ya que en esto consiste el “juzgar con el mejor espíritu”»)<sup>490</sup>.

<sup>487</sup> Aristóteles, *Retórica* 1354a11.

<sup>488</sup> Aristóteles, *Retórica* 1357b5.

<sup>489</sup> Aristóteles, *Retórica* 1357a32.

<sup>490</sup> Aristóteles, *Retórica* 1402b32.

<sup>491</sup> Aristóteles, *Retórica* 1357a23.

«La mayor parte de los asuntos sobre los que se requieren los juicios y las consideraciones admiten ser también resueltos de otra manera» —dice el Estagirita<sup>491</sup>—, «pues los hombres deliberan y hacen sus reflexiones sobre los asuntos que llevan a cabo en su gestión política (*práttousi*), y todas las acciones políticas (*tà prattómēna*) son de esta especie, de modo que ninguna de ellas procede de algo necesario».

No se puede decir más claramente que la Retórica se centra sobre discursos político-sociales que argumentan fundándose no en lo necesario, sino sólo en lo verosímil o probable, y que esas dos dimensiones, que se complementan, la político-social y la simbólica, son las que hacen que el lenguaje sea retórico, son la causa de la «retoricidad» del lenguaje.

La Retórica versa, en efecto, sobre discursos que se contentan con emplear el lenguaje en su forma más natural, es decir, dotado de la dimensión político-social y satisfecho con esa su limitación irreparable de poder sólo alcanzar probabilidades, por lo que elige definitivamente ese camino sin incurrir en la imprudencia de aventurarse a forjar premisas necesarias para obtener de ellas las presuntas certezas propias de la ciencia.

El lenguaje, en su empleo habitual, no puede ir más allá, pues, por un lado, su principal misión es reforzar la sociabilidad y politicidad del hombre, y, por otra parte y en segundo término, tal vez debido al hecho mismo de ser eminentemente político-social, debe contentarse con cumplir el objetivo de persuadir con argumentos y estrategias meramente probables, pues no es más que un sistema de símbolos o meros signos convencionales de las cosas y de las afecciones o impresiones del alma de sus hablantes o usuarios<sup>492</sup>.

### 38. La naturaleza retórica del lenguaje en los tiempos modernos

Todas estas consideraciones sobre la «retoricidad» del lenguaje (derivada de su carácter político-social y su carácter simbólico) remontan a la Antigüedad.

En los tiempos modernos se reconocen también como esenciales esos dos rasgos del lenguaje que los antiguos griegos del siglo V a. J. C. convirtieron en los pilares de la Retórica, a saber, su carácter político-social, o sea, el hecho de que el lenguaje sirve sobre todo para emplearlo realizando «actos de habla» (*speech acts*) en el ámbito de lo político-social, y su carácter simbólico, o sea, que el significado de cada uno de estos actos es —como dejó muy claro Ludwig Wittgenstein<sup>493</sup>— sólo un símbolo derivado del uso político-social («el significado es el uso») justificable únicamente en el contexto del «juego de lenguaje» (*language game*) en que consiste el «acto de habla» (*speech act*), es decir, ese fenómeno real que John Austin entendía como «el acto de habla total en la situación de habla total»<sup>494</sup>, que es, sencillamente, lo que en cada ocasión realizan los seres humanos al comunicarse con sus conciudadanos.

<sup>492</sup> Aristóteles, *Sobre la interpretación* 16a4.

<sup>493</sup> L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, Oxford University Press, 1953. Nueva York, Macmillan, 1953. *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations [1945-1949]*, Oxford, Blackwell, 1958. *Investigaciones filosóficas*, trad. esp., Barcelona, Crítica, 1988.

<sup>494</sup> J. Austin, *How to do Things with Words*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1962. *Palabras y acciones. Cómo hacer cosas con palabras*, trad. esp., Buenos Aires, Paidós, 1971, 196.

<sup>495</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. ingl., Nueva York, Harcourt, 1922. *Tractatus Logico-Philosophicus*, edic. biling., trad. esp., Madrid, Alianza Editorial, 1989.

Recordemos que el mismo filósofo vienés dejó escrito en su *Tractatus Logico-philosophicus* la famosa máxima o sentencia que reza: *Von man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*, «de aquello sobre que no se puede hablar, no hay más remedio que guardar silencio», indicando con ella que sólo se puede hablar de lo que no es inefable, es decir, de lo que ya tiene un nombre, está por ello sometido a las hormas del lenguaje simbólico y circula en el ámbito político-social en el que se mueven los hablantes de una lengua determinada.

Ello implica que tras el lenguaje no hay nada más que «juego» político-social y que el mundo lo vemos y lo juzgamos exclusivamente a través del lenguaje<sup>495</sup>.

Ello implica igualmente que los símbolos del lenguaje de los que usamos en nuestros «actos de habla» no son ni pueden ser en absoluto rígidos, sino que tienen que estar necesariamente al servicio de los distintos y muy variados «juegos de lenguaje» (*language games*) que puedan realizarse en una comunidad político-social determinada.

Es decir, el lenguaje tiene que ser retórico y no hay forma humana de que no lo sea.

Hace unos años, en un libro titulado *Actualidad de la Retórica*<sup>496</sup>, me esforcé por hacer ver cómo el lenguaje es fundamentalmente una acción, una importantísima acción en el ámbito de lo político-social, un conjunto muy variado de «actos de habla» a base de signos que nunca son completamente transparentes ni están prefijados porque su naturaleza y función no consisten en ser radiografías exactas de la realidad, sino en aparecer –como de hecho aparecen– siempre íntimamente unidos a la dimensión sobreañadida del «contexto» cada vez variable.

Además, el signo lingüístico, o, mejor, el símbolo lingüístico, que es el elemento-unidad del lenguaje, en el momento de ser empleado en un «acto de habla», no sólo se refiere al mundo sino también a sí mismo, o sea, a la intención que alberga su usuario cuando lo emplea, y a las expectativas del oyente que lo percibe, y al contexto, que es la circunstancia común –física, temporal y cognitiva– que los acoge juntamente, que engloba a un tiempo al hablante y al oyente, al uno al lado del otro, para que la compartan y no dejen ni puedan dejar de hacerlo.

El signo lingüístico, pues, no es nada sencillo, pues es simbólico o simbolizable. El signo lingüístico, al ser empleado en un «acto de habla», puede alejarse leguas y leguas de la presunta realidad a la que en principio apuntaría («ese pelo que luces está *bautizado* (entiéndase: «teñido»)).

Y con el signo lingüístico, pragmáticamente considerado, se dicen más cosas que las que aparentemente parece que se dicen. Al hablar trasladamos siempre información sobre nosotros mismos y también dirigimos un intencional toque de atención a nuestro interlocutor.

Nadie habla por hablar. Todo «acto de habla» lo lleva a cabo el «locutor» con «intencionalidad ostensiva» para que lo descifre fácilmente el oyente, su interlocutor, que no es considerado por el hablante como un imbécil o un mero trozo de carne, sino como un ser humano capaz de descifrar, a base de inferencias que eliminan ambigüedades y equívocos, lo que él, con su «acto de habla» quiere comunicarle, o sea, pretende participarle. Ni siquiera el «acto de habla» literario o poético es no intencional<sup>497</sup>.

«Comunicar» es «comulgar», es compartir con alguien algo o participar con alguien en algo, es o bien fundirse con Dios en la «comunidad» («comulgar») o fundirse con el prójimo,

<sup>496</sup> A. López Eire, *Actualidad de la Retórica*, Salamanca, Hespérides, 1995.

<sup>497</sup> C. Segre, *Principios de análisis del texto literario*, trad. esp., Barcelona, Crítica, 1985, 249.

compartiendo sus intenciones en la «comunicación» («comunicar») lingüística, a través del lenguaje.

Todo donjuanesco acto de seducción e intimidad amorosa debe dar comienzo con un afortunado «acto de habla» comunicativo y persuasivo.

Si esto es así, no hay «acto de habla» sin un interés por comunicar y participar, sin «fuerza ilocucionaria», sin intención.

Así pues, el lenguaje es retórico porque, al ser empleado, se pone al servicio de las intencionalidades de los interlocutores, que se mueven en contextos muy diferentes y que se valen de unos símbolos que, lejos de ser rígidos o de una sola pieza, les permiten cumplimentar distintas funciones y realizar con ellos «actos de habla» indirectos así como exteriorizar todo tipo de manifestación no literal mediante expresiones cuyo significado se deja a la inferencia del oyente.

Reconducibles al carácter esencialmente «retórico» del lenguaje (el lenguaje es político-social y simbólico) son el hecho de que con el lenguaje, que es esencialmente pragmático y político-social, realizamos con frecuencia «actos de habla» que resultan muy felices o afortunados, y, asimismo, el hecho de que el lenguaje funciona muy a gusto y a plena satisfacción cuando se ve provisto de los valores añadidos de las «implicaturas», por las que las frases significan o «quieren decir» algo más de lo que literalmente sus palabras parecen significar, porque están provistas de significado pragmático además del indefectible significado semántico<sup>498</sup>.

Y esto es así porque el lenguaje, retórico como es, no se agota en las palabras, sino que, para estudiarlo en su auténtica realidad, hay que contemplarlo en su ser natural, es decir, estableciendo una relación político-social (dialógica) entre dos interlocutores, empleando para ello símbolos o signos convencionales que sirven para realizar una larga serie de distintas funciones.

Además de los factores de la comunicación señalados en 1934 por K. Bühler<sup>499</sup>, que tienen su base en el mismo proceso de la comunicación y que ponen en su lugar debido al emisor (con sus emociones, creencias, concepciones y actitudes), al receptor (interlocutor provisto de su corazoncito, de su sesera procesadora de palabras y conceptos, y de su capacidad para ejecutar acciones derivadas del mensaje) y el mensaje mismo (orientado y guiado por determinado propósito concreto), son esenciales otros factores que colaboran en el momento de la realización y culminación del «acto de habla», como el contexto o situación y el propósito o meta informativa<sup>500</sup>.

Sea cual sea el propósito que nos mueva a utilizar el lenguaje, siempre tenemos que hacer referencia a las categorías de nuestra experiencia comunes con las de nuestros oyentes y tenemos que presentarnos desempeñando un determinado papel en la relación interpersonal con nuestro interlocutor, y todo ello lo incluimos (porque así debemos hacerlo) en un texto lingüístico que no es nunca una mera reflexión sobre la naturaleza de las cosas (*de rerum natura*), sino siempre –aunque hablemos sobre un muy abstruso tema– un instrumento funda-

<sup>498</sup> H. P. Grice, "Meaning", *Philosophical Review* 67 (1957), 12-24. Reimpresión en P. F. Strawson (ed.), *Philosophical Logic*, Oxford, Oxford University Press, 39-48.

<sup>499</sup> K. Bühler, *Sprachtheorie*, Stuttgart, G. Fischer Verlag, 1934. *Teoría del Lenguaje*, trad. esp., Madrid, Alianza Editorial, 1979.

<sup>500</sup> M. A. K. Halliday, *An Introduction to Functional Grammar*, Londres, E. Arnold, 1985.

<sup>501</sup> M. A. K. Halliday, *An Introduction to Functional Grammar*, 318.



mental en el proceso de influir sobre los demás, sobre nuestros conciudadanos, para intentar cambiar a través de ellos la realidad<sup>501</sup>.

Son muchos los factores del lenguaje que lo convierten necesariamente (a él y a todo «acto de habla» realizado con lenguaje) en político-social y simbólico, o sea retórico.

Las intenciones comunicativas, el carácter y la condición del emisor, el propósito de la interacción, la condición del receptor o destinatario, el grado de eficacia comunicativa que se pretende lograr, el mayor o menor número de estrategias persuasivas que se proyecta inscribir en el lenguaje, son, todos ellos, rasgos que convierten el en apariencia insignificante «acto de habla» en un proceso multidimensional que no sería posible si el lenguaje no fuera retórico.

El lenguaje no se agota con la función referencial o representativa, por la que me refiero a una silla diciendo «silla», sino que está siempre rebosante de funciones –gracias a la naturaleza simbólica y político-social del lenguaje– por las que los símbolos que configuran el lenguaje apuntan (los símbolos son libérrimos) en muchísimas y muy variadas direcciones.

Existen, en efecto, una función expresiva, una función emotiva, una función ideativa, una función interpersonal, una función metatextual o metafunción textual del lenguaje<sup>502</sup> («este libro se va haciendo ya *sin duda* demasiado largo»), por la que mi certeza o carencia de dudas se mete dentro del texto emitido como si yo, el hablante, y el texto fuésemos de una sola pieza. Porque no es el libro el que *no tiene dudas* (*sin duda*), sino yo mismo, el «locutor» de la precedente frase, que me he metido de lleno en el texto del libro y me he confundido con él.

Con símbolos tan abiertos, tan variopintos, tan movedizos, tan juguetones, tan consentidos (pues se benefician y gozan de gran permisividad funcional, de una enorme licencia para ejercer las más variadas funciones), ¿cómo no va a ser retórico el lenguaje?

Y esto es así porque una palabra, una expresión, una frase, un adverbio, una partícula, etc. son todos ellos símbolos muy libres que se mueven a sus anchas en el ámbito del lenguaje político-social, y por tanto son pragmáticos, son retóricos, es decir, pueden significar no literalmente lo que significan fuera de un texto concreto sino otra cosa más acorde con el contexto, o pueden poseer significados no referenciales que no transmiten información de tipo factual pero contribuyen al establecimiento de relaciones entre los interlocutores o ayudan a revelar la actitud del hablante o a ganarse la adhesión del oyente o a afianzar la cohesión de ambos, de los interlocutores, a lo largo de la realización del «acto de habla» dialógico, un «acto de habla», por tanto, siempre político-social y realizado con símbolos, es decir, un «acto de habla» siempre y en todo caso retórico.

Son muchas las funciones del lenguaje a la hora de realizar con él un «acto de habla» dialógico, comunicativo, a la hora de construir un texto que se acomode a él perfectamente: el lenguaje sirve para transmitir información, para mostrar la actitud o la condición del hablante, para mover emocionalmente al oyente, para configurar el propio mensaje como texto, para realzar las propias hechuras del texto, para darle una determinada forma al texto según la intención del usuario, etc. Ahí tenemos ya material suficiente para un largo curso de postgrado o doctorado sobre Retórica o Teoría de la Comunicación.

No hablamos como los robots o como lo hace el «locutor» de la torre de control de un aeropuerto transmitiendo datos a los pilotos de las aeronaves («velocidad del viento cien kiló-

<sup>501</sup> M. A. K. Halliday, "Language structure and language function", en J. Lyons (ed.), *New Horizons in Linguistics*, Harmondsworth, Penguin Books, 1970, 78-113.

metros por hora»), sino operando con todas las funciones recién señaladas y adaptando el mensaje al contexto, entendiendo por «contexto» tanto el conjunto de texto que acompaña a una unidad sintagmática, como el conjunto de nociones comunes a los interlocutores que precede y hace posible la interpretación del sintagma y, asimismo, la situación en la que ambos se encuentran en el momento de la realización del «acto de habla».

Son muchas las funciones del lenguaje (gracias a la versatilidad de sus símbolos) que actúan para conseguir la «felicidad» de un «acto de habla» y con ella la eficacia de la comunicación (que es el fin que mueve todo uso del lenguaje por ser éste fundamentalmente político-social).

Con tanta función, el lenguaje no puede ser más que retórico, es decir político-social y fuertemente simbólico (o sea, pertrechado de símbolos muy fáciles de reorientar, muy versátiles y maleables).

Y así, con un lenguaje de tales condiciones, los seres humanos lo que menos hacemos –a Dios gracias– es generar «actos de habla» asertivos del tipo de «los puntos cardinales son cuatro: Norte, Sur, Este y Oeste», que también, aunque no lo parezca, es fruto de una intencionalidad, sino «actos de habla» en los que las intenciones del hablante se combinan siempre de forma más clara con el propósito informativo, regulando así –gracias a la gran versatilidad de los símbolos lingüísticos– las formas diferentes de los mensajes.

Para lograr el propósito de que alguien cierre una ventana por la que penetra un estremecedor frío, podemos decir empleando en cada frase un tono de relación político-social diferente: *¡cierra la ventana!*, *¿podrías cerrar la ventana, por favor?*, *¡hace mucho frío, la ventana está abierta!*, *¡con este frío que pela y la ventana está abierta!*, etc.

En estas cuatro formas diferentes se suceden la imposición, la cortesía, la constatación sin acercamiento al oyente y la constatación con cierta intención de proximidad del hablante al oyente. En todas ellas la fusión de lo político-social con la facilidad de adaptación del símbolo a cada intención comunicativa y propósito informativo llaman poderosamente la atención.

Felizmente, los hablantes no somos computadoras que nos limitemos a codificar y decodificar, sino que, para apropiarnos de los significados de las palabras en los «juegos de lenguaje» (*language games*) que de continuo realizamos con nuestros interlocutores, nos vemos obligados a obtener inferencias de lo dicho por las palabras y de lo que las palabras quieren decir en virtud de su adaptación al contexto.

Ch. Morris<sup>503</sup> hablaba de la dimensión «biótica» de los signos lingüísticos, del lenguaje, pues, gracias a sus ágiles, maleables, versátiles y muy acomodables símbolos, lo que decimos se convierte automáticamente en lo que realmente queremos decir –que es lo que importa– por la adaptación de lo dicho al contexto, adaptación que el receptor del mensaje comprueba para averiguar la intención del hablante.

La «implicatura» se produce por la perfecta combinación y simbiosis del presunto sentido literal del mensaje y del contexto o situación imprescindible en toda realización del lenguaje o «acto de habla».

El «paso de las lecheras» repartiendo la leche por las casas, cuando todos los españoles éramos más pobres, más rústicos y estábamos aún sin industrializar ni globalizar, indicaba

---

<sup>503</sup> Ch. Morris, “Foundation of the theory of signs”, en C. Neurath-R. Carnap-Ch. Morris (eds.), *International Encyclopaedia of Unified Science*, Chicago, Chicago University Press, 1938; reimpresso en Ch. Morris (ed.), *Writings on the general Theory of Signs*, La Haya, Mouton, 1971, 17-71

la hora en que un estudiante decente debía –como muy tarde– levantarse de la cama obedeciendo a nuestros mayores, que simplemente se acercaban a nuestro lecho y –haciendo un nada simpático «juego de lenguaje» (*language game*)– decían: «Ya han pasado las lecheras. ¡Arriba!».

No existe la conducta definida e invariable del lenguaje, o sea, el hablar, en abstracto, pues hablar es siempre «hacer algo» con un interlocutor (por ejemplo despertarle invocando el «paso de las lecheras») y el lenguaje o es un comportamiento político-social o yo no sé qué otra cosa puede ser.

La principal función del lenguaje es comunicar, comulgar con un interlocutor, con un conciudadano, con un semejante con el que vivimos en una comunidad político-social.

Y, por consiguiente, en el lenguaje lo de menos es saber hasta qué punto una frase como «los arcángeles usan corbata» coincide con la realidad o saber si en una «frase mortecina» como «Juan ama a María» (*John loves Mary*) el sujeto es «Juan» y el objeto directo «María» o si esta frase poco vivaz se puede transformar en la frase todavía más «cadavérica» de «María es amada por Juan», que no pronunciaría ningún adolescente hispanohablante.

No es el criterio de verdad ni la capacidad transformativa de las frases lo que puede brindarnos la comprensión del lenguaje humano, que –gracias a Dios– no sólo genera «proposiciones» o «enunciados asertivos (*constatives*)», confirmativos o aseverativos<sup>504</sup>, del tipo de «las rectas paralelas son aquellas que, situadas en el mismo plano, por mucho que se prolonguen, nunca se encuentran».

Tampoco nos dirá ni una sola palabra o algo nuevo acerca de lo fundamental del lenguaje el experimento consistente en someter a riguroso estudio anatómico-forense las «frases cadáveres» que, *more transformativo*, inventa el lingüista pero que nadie dice («María es amada por Juan»).

Para entender el lenguaje hay que preferir a todo lo demás el estudio de las condiciones de «felicidad» en que desenvolvemos nuestra creatividad lingüística<sup>505</sup>, esa creatividad que día a día desarrollamos en la comunidad político-social a la que pertenecemos, dando por supuesto de forma más o menos explícita y declarada que el lenguaje es «retórico», es decir, fundamentalmente político-social y tan sumamente apartado de toda posibilidad de reproducir la realidad que hasta nos permite la realización de «actos de habla indirectos», por los que para afirmar negamos y para pedir o dar órdenes preguntamos.

¡Qué maravilla esta posibilidad, que nos regala el lenguaje, de negar para afirmar y de preguntar para pedir y para mandar! ¡Y todo ello sin hacer previamente un master en «Diplomacia Vaticana»!

En cualquier caso, el lenguaje, empleado en «actos de habla» felices o infelices, es siempre político-social, no es nuestro nunca en exclusiva, es siempre compartido, es cosa de dos al menos, es únicamente comprensible si se dirige a otro enunciadador aunque este otro sea el mismo «locutor», es indirecto porque nunca –por mucho que se esfuerce– da plenamente en la diana de la realidad, y es simbólico porque más que «decir», «quiere decir», y más que «reproducir», «sugiere».

<sup>504</sup> Aristóteles, *Sobre la interpretación* 17a.

<sup>505</sup> J. Austin, *Palabras y acciones. Cómo hacer cosas con palabras*, 97-194.

<sup>506</sup> H. P. Grice, «Logic and Conversation», en P. Cole –R. Morgan (eds.), *Syntax and Semantics 3: Speech Acts*, Nueva York, Academic Press, 1975, 39-48.

### 39. La naturaleza política del lenguaje retórico

El lenguaje, que nos precede siempre en la comunidad a la que pertenecemos, y con el que nos movemos siempre en ella identificándonos, gracias a él, como conciudadanos a base de realizar continuamente «actos de habla» en el ámbito político-social a lo largo de toda nuestra vida; el lenguaje, que exige para ponerse en marcha en condiciones de «felicidad» un acuerdo tácito y sobreentendido de «colaboración» o «cooperación»<sup>506</sup> entre los hablantes, para poder de este modo dar cuenta no tanto de lo que se «dice» como de lo que se «quiere decir», de las «implicaturas», para dar a entender significados que no están propiamente en las palabras pero que, aun así, los hablantes interpretan con facilidad y «felicidad», o es un uso político-social o no hay ni habrá quien lo entienda<sup>507</sup>.

Nuestra comunicación no se produce a nuestro libre albedrío, sino constreñida por una ley político-social sumamente exigente: la «ley de la relevancia»<sup>508</sup>, por la que estamos obligados a proporcionar a nuestro interlocutor un mínimo de información que contenga el mayor número de efectos cognitivos, procurando con ello que el mensaje emitido por nosotros le informe suficientemente pero, al mismo tiempo, que el descifrarlo le resulte fácil, o sea, le suponga un mínimo esfuerzo de procesamiento.

Sólo así, cada vez que hablamos, o sea, cada vez que hablamos a un necesario u obligado interlocutor, intuimos que podremos ser entendidos por él y que por tanto nuestro trabajo al realizar un «acto de habla» que pretende ser dialógico y comunicativo, de pura raza político-social, no es inútil ni será semilla caída en terreno baldío ni resultará en una lamentable pérdida de tiempo.

La obligatoriedad de la «ley de la relevancia» que ordena ser máximamente ostensivos en el mensaje dirigido a los hablantes para que de este modo éste sea mejor entendido en su intencionalidad por los oyentes, que obtendrán de él inferencias, es una prueba definitiva de la naturaleza interactiva, dialógica y político-social del lenguaje.

Si yo digo «Juan aprobó dos asignaturas», se sobreentendiendo que las demás (imaginemos que fueran ocho) las suspendió.

Y es que, aunque matemáticamente el que aprueba el conjunto de 8 asignaturas aprueba cada uno de los 4 subconjuntos de 2, nosotros, los humanos, al hablar, somos de Letras, nos olvidamos de la Matemática o la Lógica Matemática y exigimos a nuestro interlocutor que sea «relevante», económico, lo más informador u ostensivo posible, es decir, que con un mínimo de información nos proporcione el requerido número de conocimientos pertinentes con los que nosotros seamos capaces de inferir el significado de sus palabras, la «fuerza ilocucionaria» de su mensaje (lo que «quiere decir»), sin hacer previamente un máster en el Instituto Tecnológico de Massachussets (MIT).

<sup>507</sup> A. López Eire-J. de Santiago Guervós, *Retórica y comunicación política*, Madrid, Cátedra, 2000. “Retórica y Política”, en J. A. Hernández Guerrero (ed.), *Emilio Castelar y su época. Ideología, Retórica y Política*, Cadiz, Universidad de Cádiz, 2001. F. Cortés Gabaudan-G. Hinojo Andrés-A. López Eire (eds.), *Retórica, Política e Ideología. Desde la antigüedad a nuestros días*, Ponencias, vol. III, Actas del segundo Congreso Internacional, Salamanca, Noviembre 1997, Salamanca, LOGO, 2000.

<sup>508</sup> N. Sperber-D. Wilson, *Relevance. Communication and Cognition*, Oxford, Blackwell, 1986; Cambridge (Mass.), 1986. *Relevancia, comunicación y procesos cognoscitivos*, trad. esp., Madrid, Visor, 1994.

<sup>509</sup> R. T. Lakoff, *Talking Power. The Politics of Language*, BasicBooks, Harper Collins Publishers, USA, 1990.

#### 40. La política del lenguaje

Con el lenguaje, con los «actos de habla» del lenguaje, no hacemos más que política, «micropolítica», de manera que podemos hablar de «poder del habla» (*Talking Power*) en particular y de «política del lenguaje» (*Politics of Language*) en general.

Justamente estos dos conceptos aparecen yuxtapuestos en el título del libro de R. T. Lakoff<sup>509</sup>, que reza así: *Talking Power. The Politics of Language*.

Nos pasamos la vida haciendo política con la comunicación interactiva, que siempre y necesariamente es política y funciona a base de símbolos o signos social y políticamente convencionales, muy alejados de la presunta esencia de la realidad; o sea, nos pasamos la vida practicando siempre y en todo momento una especie de comunicación que es una comunicación interactiva y «retórica».

En el mundo de nuestra cultura occidental, el enfoque más antiguo que se le dio al lenguaje fue el «retórico», el de la Retórica, un arte que trató de explotar la capacidad persuasiva del lenguaje en cuestiones de solución sólo probable o susceptibles de conclusiones meramente verosímiles dentro del ámbito de la vida político-social, donde se da el «juego de poder» (*game of power*), que es lo que realmente la «política» es.

La política es un «juego de poder» (*game of power*) y el «acto de habla» comunicativo es un «juego de lenguaje» (*language game*), de manera que nuestro destino es el de pasarnos la vida jugando, realizando «juegos» de poder y lenguaje —que con gran frecuencia van juntos— en el «Gran Teatro del Mundo».

La «política» consiste en un «juego de poder» (*game of power*), que podría definirse como el trasvase del poder físico a una forma psicológica para aplicarla en la interacción humana a través del lenguaje.

El poder informa todas las relaciones humanas y la «política» es el instrumento mediante el cual el poder crea y define las relaciones humanas. Nos pasamos la vida manipulando a los demás con el lenguaje, tanto los «políticos» que son (o se creen) dignos representantes del pueblo, al hacer su «macropolítica» o política a gran escala, como nosotros los sacrificados contribuyentes, al hacer «micropolítica» en casa o en nuestro lugar de trabajo.

En nuestra vida de ciudadanos, aunque lo hagamos sin darnos cuenta, manipulamos constantemente al prójimo con lenguaje para lograr de él una particular relación o para identificarnos con él por considerarlo un ser necesitado de nuestra colaboración; y a nuestra vez, también somos constantemente manipulados por conciudadanos que actúan movidos por los dos mencionados motivos; y todos, unos y otros, somos manipulados por los gestores de la más alta «macropolítica» de la sociedad capitalista de producción y consumo, a saber: por los políticos y los empresarios, que en la actualidad actúan con el poderosísimo artefacto de la «publicidad», que cuenta con el potentísimo e inescapable instrumento que es el conjunto de los «medios de comunicación de masas» (*mass media*)<sup>510</sup>.

Nadie escapa a los «juegos de poder» (*games of power*) realizados mediante los «juegos de lenguaje» (*language games*).

<sup>510</sup> A. López Eire, *La Retórica en la publicidad*, 2ª ed., Madrid, Arco/Libros, 1998. “Esencia retórica del mensaje publicitario”, *TÓPICOS* 17 (1999), 129-152. “Retórica y publicística”, *Tropelías* 9 y 10 (1998-9) 295-312. “Sobre la esencia retórica del mensaje publicitario”, *Castilla* 25 (2000), 97-111. “Retórica y Publicidad en la Era de la Globalización”, *LOGO* 3 (2004), 95-121.

El lenguaje es un producto más bien espiritual, dotado –como decía Gorgias de Leontinos– de un cuerpo insignificante y minúsculo–, pero capaz de conmovernos y de servir de instrumento a la «política», esa capacidad o actividad que determina las relaciones de poder e impone el poder, más o menos brutal según los casos, sobre las mentes y los corazones de los humanos.

Todos deseamos ser tenidos en cuenta, todos necesitamos realizarnos como seres político-sociales, necesitamos alcanzar ciertos propósitos y metas de felicidad en el marco político-social en el que se desarrolla nuestra vida, necesitamos compañía, requerimos informaciones básicas procedentes de otras personas (familiares, amigos, conciudadanos) para vivir o seguir viviendo, aspiramos perentoriamente a contemplarnos en el amigo o la compañera o el hijo, no desvivimos porque se nos quiera, se nos considere, se nos estime, se nos aprecie, se nos respete, todos deseamos realizar «juegos de poder» mediante «juegos de lenguaje» para persuadir a nuestro interlocutor, para que las cosas se hagan como nosotros queremos. Y por eso hablamos. En caso contrario, nadie hablaría, pues hablar desgasta y es cierto el refrán gallego que, en traducción al español, reza: «en boca cerrada no entran moscas».

Desde el saludo al portero del inmueble al deferente y obsequioso discurso dirigido al jefe, pasando por otros «actos de habla» con los que buscamos la realización de un propósito concreto o bien transmitimos una imagen de poder o de sumisión o de amistad o de camaradería o de carácter y manera de ser políticamente correctos, no hacemos a lo largo de nuestra vida sino «política retórica», política («micropolítica») a través del lenguaje comunicativo, que es simbólico, que no reproduce la realidad, que no transmite meros significados literales arrancados del diccionario, sino establecidos en los «juegos de lenguaje» que son expresiones de los «juegos de poder», que usa y abusa de «implicaturas» y que, en suma, se mueve por las muy concretas intenciones que abriga el hablante de ejercer influencia sobre el interlocutor y se expresa mediante muy indirectos «actos de habla».

«Margarita.-Toma un bombón. / Antonio.-¿Cómo quieres que te diga que estoy a régimen? / Margarita.- Pero si este pequeñito no te llega a la uña del pie. /Antonio.- (*Cogiendo un par de bombones*) ¡Mira que sois mandonas las mujeres!»

#### 41. La política del lenguaje y los actos de habla indirectos

El buen «Don Juan» sabe muy bien que a los hechos por él tan apetecidos y deseados sólo se llega al final, tras unas excelentes y bien medidas dosis previas de eficaz comunicación, de comunicación acertada y «feliz», de «actos de habla» ejecutados en condiciones de «felicidad», de «actos de habla» que sean a la vez muy políticos, muy participativos, muy comunicativos, muy acertados y «felices», muy relevantes y fáciles de entender, muy ostensivos (de «relevancia» muy marcada) y por ello muy persuasivos, y muy gratos y hasta enajenadores para «doña Inés», por muy alejados que estén de la realidad y muy indirectos y hasta redirigidos, trópicos y poéticos que sean («¿No es verdad, ángel de amor, / que en esta apartada orilla...?»).

Pues no, no es verdad «que en esta apartada orilla...se respire mejor», tal cual dice el actor teatral que encarna a Don Juan, como tampoco es verdad la poesía en general, ni falta que hace

<sup>511</sup> J. M. Pozuelo Yvancos, «El acto de leer ficciones (El verosímil estético de “Continuidad de los Parques”)», en I. Pepe Sarno (ed.), *Dialogo. Studi in onore di Lore Terracini*, Roma, Bulzoni, 511-32.

que lo sea. Nada es tan capaz de ficción como el lenguaje<sup>511</sup> operando con esos símbolos tan redirigibles y reorientables que en realidad apuntan adonde nosotros queramos que apunten.

Ello es así porque el lenguaje es retórico y esa su «retoricidad» implica que es político-social (que sirve para alcanzar logros en lo político-social) y que para ello, dado que no hay «correspondencia» entre lenguaje y realidad y la «verdad» es incapturable mediante el lenguaje, toda vez que no hay lenguaje «verdadero», vale todo, o (dicho con los retóricos símbolos lingüísticos), «de perdidos, al río».

Y si este lenguaje político-social nos permite decir «de perdidos, al río» para querer decir que cuando no podemos hacer nada por salvarnos de sus inevitables peligros, hay que arriesgarse y huir hacia adelante, eso es lo que, justamente, tenemos que hacer con el lenguaje, a saber: explotar su libertad y tolerancia simbólica que nos permite realizar, además de raciocinios de menguada fuerza que apuntan a la verosimilitud basados en funciones referenciales o denotativas, también otras actividades basadas en funciones más subjetivas y destinadas u orientadas al receptor (Aristóteles diría «dirigidas al oyente» (*pròs akroatén*<sup>512</sup>), que son capaces de lograr que el lenguaje resulte persuasivo, simpático, atractivo, emocionante y hasta hechizador y enamorador, y todo ello en beneficio del hablante.

Como, visto lo visto, el lenguaje es incorregiblemente retórico, cualquier coincidencia del lenguaje con la realidad es pura coincidencia y se sale del ámbito de lo específicamente retórico, de lo esperable, en virtud de la dimensión retórica del lenguaje. Sólo cuenta la «felicidad» o el acierto de la interacción político-social.

Y así, vale todo: vale emplear una interrogación para afirmar, una negación para realizar una afirmación rotunda, vale hacer una pregunta para pedir algo o para dar una orden, vale realizar una afirmación para dar a entender —mediante la ironía— justamente lo contrario de lo que se está diciendo, vale contar hechos irreales con el único propósito de hacer reír a nuestro interlocutor a medida que le vamos contando un chiste y vamos al mismo tiempo conquistando palmo a palmo su benevolencia y accesibilidad, etc., es decir, vale todo con tal de que el hablante, empleando unos símbolos de manga muy ancha, de muy amplio espectro y de vastísimo campo de uso, por lo que sirven tanto para un roto como para un descosido, pueda conseguir con «felicidad» y acierto el propósito político-social que le ha movido a realizar el «acto de habla».

Pero tanta permisividad, condescendencia y tolerancia implícitas en la «retoricidad» del lenguaje, que se hacen patentes en sus símbolos tan sumamente versátiles, inestables, move-dizos y lábiles, no podían dejar de tener sus consecuencias negativas.

Y claro que las tienen: el lenguaje, por ser retórico, no sirve para hacer ciencia.

## 42. La incapacidad de la idólatra Retórica para el progreso de la ciencia

En la ciencia europea de la Edad Moderna ya no figuran ni los entimemas ni los silogismos ni los ejemplos ni los signos (*seméia*) ni las probabilidades (*eikóta*) ni las verosi-

<sup>512</sup> Aristóteles, *Retórica* 1404a8.

<sup>513</sup> L. Jardine, *Francis Bacon: Discovery and the Art of Discourse*, Londres, Cambridge University Press, 1974.

<sup>514</sup> J. C. Briggs, *Francis Bacon and the Rhetoric of Nature*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989.

militudes (*hómoia toi aletheî*), que, por ser estrategias persuasivas propias del lenguaje en su primordial función –la político-social–, Aristóteles había introducido en su *Retórica*.

Un personaje tan importante de la Edad Moderna como Francis Bacon (1561-1626) distinguía un estilo retórico exotérico y magistral para comunicar la ciencia al universo mundo y ponerla en circulación entre las masas, y otro iniciático y acroamático, destinado exclusivamente a los iniciados y oyentes frequentadores de los conciliábulos de los sabios, y específicamente diseñado para progresar en ella<sup>513</sup>.

Mientras este segundo es llano, breve, claro, preciso y conciso, sirve a la ciencia, y tiende no tanto al dominio de la naturaleza como a encauzar las carencias y necesidades humanas<sup>514</sup>, el primero es fundamentalmente útil, benéfico y provechoso en la vida activa, en la vida política, consiste en «aplicar la Razón a la Imaginación para así mejor mover la voluntad» (*to apply reason to imagination for the better moving of the will*)<sup>515</sup>, y sus principales modelos –nos informa– son los discursos judiciales y deliberativos de Demóstenes y Cicerón.

La Retórica seguía siendo, en tiempos de Francis Bacon, esencialmente política, político-social.

Pues bien, este Francis Bacon fue el fundador del método inductivo de la ciencia moderna y realizó el primer intento de sistematización de lo que podría ser llamado un método científico<sup>516</sup>.

Para empezar, proclamó abiertamente la mayor importancia de la inducción en comparación con la deducción, con lo que atacaba de lleno el silogismo aristotélico, que, a todas luces, era muy escasamente experimental y por ello un pésimo instrumento para hacer progresar las ciencias<sup>517</sup>.

En la aplicación de la moderna metodología científica por él propuesta deberíamos ser –nos aconseja– no como las arañas, que extraen la tela de sus propias entrañas, ni como las hormigas, siempre activas en obsesivas recolecciones y avituallamientos, sino como la abeja, buena obrera y ejemplar artesana, que recoge polen y liba néctar de las flores y con él, dando un estupendo ejemplo de espíritu práctico y afán de productividad, confecciona los nuevos productos de la miel y la cera.

Y por ello deberíamos de olvidar esos malos hábitos que inducen siempre al error y que él llama «ídolos» (*idols*) o sea «falsos dioses», cuya adoración o devoción irracional nos lleva por malos y aberrantes caminos.

Estos ídolos eran, a juicio de Bacon, de cinco especies: los «ídolos de la tribu» (*idols of the tribe*), como el de esperar más de lo que la humana naturaleza puede darnos; los «ídolos de la caverna» (*idols of the cave*), que no son sino los siempre nocivos prejuicios; los «ídolos del mercado» (*idols of the market-place*), que son los que se deben a la tiranía de la palabra, a la «retoricidad» del lenguaje; los «ídolos del teatro» (*idols of the theatre*), que simbolizan el pensamiento heredado, y, por último los «ídolos de la escuela» (*idols of school*), o sea, los escolásticos silogismos que ponen trabas al progreso de la ciencia.

### 43. Verosimilitud político-social frente a verdad eterna

<sup>513</sup> F. Bacon, *The Works of Francis Bacon*, ed. J. Spedding-R. L. Ellis-D. D. Heath, Hurd, 15 vols., Nueva York 1869. Reedic. 1986, VI, 297.

<sup>516</sup> J. Stephens, *Francis Bacon and the Style of Science*, Chicago, Chicago University Press, 1975.

<sup>517</sup> Ch. Whitney, *Francis Bacon and Modernity*, New Haven, New Haven, Yale University Press, 1986.



Desde entonces habría debido quedar claro que con el lenguaje hay que tener sumo cuidado a la hora de hacer ciencia y que en realidad la «retoricidad» del lenguaje nos aconseja emplearlo, más bien, en el tratamiento de cuestiones éticas y político-sociales, para acercarnos a esas «verosimilitudes» (pero muy importantes «verosimilitudes») que son las «verosímiles verdades sociales», que puede admitirse que tienen una vigencia limitada en el espacio y en el tiempo pero que, mientras están vigentes, son muy útiles para la cohesión político-social de los ciudadanos de la comunidad que las admite independientemente del grado de presunta «verdad» o admisible «verosimilitud» que encierren; unas «verosímiles verdades sociales» que hasta pueden alterarse ligeramente en su planteamiento y de este modo diferir someramente en su formulación según sea el auditorio al que se dirigen, sin que nadie se avergüence, se arredre o se sonroje por ello.

El año 1958, Chaïm Perelman publicó, en colaboración con Lucie Olbrechts-Tyteca, un «Tratado de la argumentación» (*Traité de l'argumentation*) siguiendo la gran tradición retórica de Aristóteles, esa gran tradición del pensamiento occidental consistente en no desdeñar en absoluto lo «verosímil», lo probable, lo plausible, lo que parece ser así a la mayoría de los conciudadanos o a la mayor parte de los hombres o a los más sabios de entre ellos.

Ese moderno «Tratado de la argumentación», que respeta lo «verosímil» y no hace caso omiso ni tabla rasa de ello, emprendió esa singular singladura porque atendía sobre todo a un campo en el que sólo lo «verosímil» y lo «retórico» pueden ser de gran utilidad, a saber, el campo de la «Lógica de los Valores», que debe ser el esencial y básico en la Filosofía del Derecho, disciplina en la que no hay más principios o fundamentos que los éticos y político-sociales, y en la que no es posible especular con la mera «evidencia» ni con las premisas «necesarias» de Aristóteles ni con las famosas «verdades claras y distintas» o la «visión clara y nítida (*vue claire et nette*) del Cartesianismo» ni con los principios de la Lógica Formal o la Lógica Matemática.

Las cartesianas ideas claras y distintas obtenidas mediante el «método geométrico» y comunicadas a través de un lenguaje transparente deberían desterrar de sobre la faz de la tierra –pensaban los cartesianos– todo el cúmulo de probabilidades que se habían venido aceptando por obra de la Retórica.

Les parecía a los cartesianos que el método verdadero para demostrar y formular verdades eternas estaba descubierto y que a partir del feliz momento de la publicación del *Discurso del Método* de Descartes todo era ya cuestión de paciente pero continua progresión por el camino de la ciencia.

Pero, en realidad, la fundamentación metafísica<sup>518</sup> de la certeza que Descartes elaboró para la ciencia basándose en el *cogito ergo sum* es sumamente paradójica por cuanto que el sujeto impersonal que requiere la frasecilla latina (que, por cierto, procede de una comedia plautina) niega todo el empirismo y los rasgos autobiográficos que la preceden dentro del *Discours de la Méthode*, que, por haber sido redactado con lenguaje, no escapa –es imposible– al estigma de la «retoricidad»<sup>519</sup>.

<sup>518</sup> H. Gouthier, *La pensée métaphysique de Descartes*, París, Vrin, 1962.

<sup>519</sup> D. Judovitz, *Subjectivity and Representation in Descartes*, Nueva York, Cambridge University Press, 1988. M. Fumaroli, “Ego scriptor: Rhétorique et philosophie dans le Discours de la méthode”, en H. Méchoulan (ed.), *Problématique et réception du Discours de la Méthode et des Essais*, París, Vrin, 1988, 31-46.

#### 44. La naturaleza dialógica del lenguaje

El origen de toda argumentación o debate se encuentra en el lenguaje, y el lenguaje es esencialmente «retórico», lo que significa que, en primer lugar, es comunicativo, dialógico y por tanto, político-social, es decir, un instrumento de enorme valor político y social que está muy bien dotado para influir en los demás, o sea, en el prójimo o el conciudadano, creando mitos y rituales y valores y verosimilitudes que promueven, refuerzan y garantizan la cohesión de un grupo político-social.

Pero la frase «el lenguaje es retórico» significa también, en segundo lugar, que el lenguaje es incapaz de reproducir cabalmente la realidad por ser un sistema simbólico muy relajado, basado en símbolos muy versátiles y escurridizos.

En consecuencia, tales símbolos no sólo no pueden ni deben confundirse nunca con las realidades que representan, sino que, además, si somos sensatos, deberíamos tenerlos siempre bajo sospecha y someterlos a rigurosa y prudente cuarentena antes de emplearlos.

Los símbolos del lenguaje reproducen muy laxamente la realidad, pues lo hacen recurriendo a la analogía (metáfora) y a la contigüidad (metonimia) para transmitir al oyente impresiones de la realidad, meras impresiones de la realidad, es decir, efectos causados en los sentidos por las cosas reales, y estableciendo parámetros, inventados o supuestos, basados exclusivamente en los requisitos del diálogo «yo/tú», sin que podamos decir con seguridad que tales apriorísticas categorías se basan en datos certeros verificables en la realidad.

Siendo siempre y en todo caso el diálogo «yo/tú» el punto de partida del lenguaje, el motor de los «actos de habla», el contexto indispensable en el que se forjan las metáforas («toma una *perla* de regaliz») y las metonimias («respeto mis *canas*») y la deixis pronominal («¿prefieres *éste* o *aquel*») y donde surgen las partículas<sup>520</sup>, que son voces que realizan la función metatextual o metafunción textual del lenguaje<sup>521</sup> («*aquí donde me ves*, soy el rey del mambo», «¿Qué tú eres el rey del mambo? ¡*Anda ya!*»), y donde se requiere perentoriamente para todo ulterior desarrollo un «espacio» («*come closer to me*»), un «tiempo» («¡*a buenas horas*, mangas verdes!») y una «causalidad» («¿*cuánto me pagas* si me cargo a tu suegra?») como indispensables condiciones para poner en marcha toda la actividad dialógica de los «actos de habla», la «retoricidad» de toda expresión está asegurada.

El lenguaje es tan político-social como simbólico a base de símbolos muy alterables y versátiles por el hecho de ser empleados en el «juego de lenguaje» (*language game*) realizado al alimón –nunca mejor dicho– por el que habla y el que escucha.

De este doble aspecto de la «retoricidad» del lenguaje, el político-social y el simbólico, nunca podemos prescindir, ni al tratar de la argumentación ni de ninguna otra realización del lenguaje, como el mito o la poesía o incluso la parte de la ciencia más especulativa, menos experimental y menos sometida al rigor de la Lógica Formal o la Matemática.

Ello es así, entre otras razones, porque toda argumentación implica una voluntad de adhesión de individuos, de conciudadanos. Es decir, es una operación lingüística y, como tal, al

<sup>520</sup> L. Santos Río, *Diccionario de partículas*, Salamanca, Luso-Española de Ediciones, 2003.

<sup>521</sup> M. A. K. Halliday, "Language structure and language function", en J. Lyons (ed.), *New Horizons in Linguistics*, Harmondsworth, Penguin Books, 1970, 78-113.

<sup>522</sup> M. Bajtín, *Marxism and the Philosophy of Language*, Nueva York, Seminar Press, 1973. Este libro se atribuye ahora a M. Bajtín, *Le Marxisme et la Philosophie du langage*, trad. fr., París, Éditions de Minuit, 1977 (1ª ed. Leningrado 1929). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, trad. esp., Madrid, Alianza Editorial, 1992. *Dostoyevskij. Poética e stilistica*, trad. it., Turín, Einaudi, 1968. *Problems of Dostoyevsky's Poetics*, trad. ingl., University of Min-

ser el lenguaje dialógico y comunicativo, es, ya de entrada, fundamentalmente político-social y está pertrechada de símbolos muy volátiles.

Siempre se habla a alguien, se habla para influir en alguien, nadie habla porque sí, sin causa, motivo ni propósito, a ciegas, o a tontas y a locas, o al aire puro y libre, o para las mesas y los bancos, sino para ser oído, para contactar con el interlocutor e influir de algún modo sobre él.

El hablarse a uno mismo –cosa que hacemos al pensar– es un despliegue esquizofrénico de la personalidad calcado sobre el «habla natural», que es la que se realiza con el interlocutor, que es la acción que configura o constituye el «habla» por antonomasia, el «habla natural» y primaria en la que se emplea debidamente el lenguaje, cuyas hechuras mismas demuestran –ya nos lo explicó Bajtín<sup>522</sup>– su connatural carácter dialógico.

La mejor argumentación es la del debate o argumentación dialéctica o retórica que se produce en la intervención dialógica de un hablante u orador y su adversario interlocutor mediante discursos largos o intervenciones breves en forma de preguntas y respuestas de claro corte dialógico.

El «Divino Filósofo», o sea, Platón, colocaba el monólogo-diálogo esquizofrénico del pensamiento de un solo individuo, en clara contraposición al natural empleo dialéctico del lenguaje a base de preguntas y respuestas de dos interlocutores que dialogan el uno con el otro, entre esas actividades negativas que conducen inexorablemente a las apariencias engañosas, las artimañas retóricas y los conocimientos espurios.

La fuente del filosofar para encontrar la verdad estaba para Platón en el diálogo, en la Dialéctica, la forma más antigua y fidedigna de reflexionar, empleando lenguaje, con ciertas garantías, evitando así las infinitas trampas que nos pone constantemente el lenguaje por culpa de sus peculiares hechuras.

En el empleo dialógico del lenguaje siempre se cuenta con un censor de las emisiones de cada interlocutor que en determinados puntos va sometiendo a acerba crítica lo por cada uno manifestado, expresado y expuesto, haciendo así variar el rumbo inicial de la discusión.

Frente a los «Discursos dobles» de los sofistas, que abusaban de la laxitud tremenda de los símbolos del lenguaje para defender tesis contradictorias mediante amaños discursos que eran siempre de una sola voz, Platón proponía una Retórica filosófica y ética que enseñase el discurso dialógico como la forma más controlable del lenguaje que, al estar sometida a la supervisión y el acuerdo de los interlocutores, les permitiría evitar lamentables confusiones como la consistente en considerar verdad (*alétheia*) inamovible y eterna lo que era no más que una caediza opinión (*dóxa*) vigente única y exclusivamente en el ámbito político-social.

---

nesota Press, 1984. Original ruso, 1965. *Rabelais and his World*, trad. ingl., Cambridge, Mass., MIT Press, 1968. Original ruso, 1965. *The Dialogic Imagination: Four Essays*, trad. ingl., Austin, University of Texas Press, 1981. Original ruso: *Voprosy Literaturny I: Estetiki*, 1975. *Esthétique de la critique verbale*, préface de T. Todorov, trad. fr., París, Gallimard, 1979. *Estética de la creación verbal*, trad. esp., México D. F., Siglo XXI, 1982. *Speech Genres & Other Late Essays*, eds. C. Emerson-M. Holquist, Austin, University of Texas Press, 1986. *Teoría y estética de la novela*, trad. esp., Madrid, Taurus, 1989.

<sup>523</sup> Homero, *Odisea* I, 528 ss. Hesíodo, *Teogonía* 507 ss. Esquilo, *Prometeo Encadenado* 348; 425. Píndaro, *Píticas* IV, 288 ss. Apolodoro, *Biblioteca* I, 2, 3. II, 5, 11. Higino, *Fábulas* 150.

<sup>524</sup> G. Lloyd, *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.

El problema era entonces y sigue siendo hoy día el saber si el lenguaje, con sus símbolos tan versátiles, dirigibles y cambiantes, tiene la fuerza y el poder suficiente para rondar la verdad (Platón creía que sí y le contagió este encomiable optimismo y fervoroso entusiasmo a su discípulo Aristóteles) o si, más modesta y realistamente consideramos que el lenguaje carece de tanto vigor y fortaleza como para llevar sobre sus hombros, al igual que el mítico gigante Atlante<sup>523</sup> soportaba sobre los suyos la bóveda celeste, el peso de la realidad tal cual es.

En cualquier caso, el pensamiento fiable de los griegos, desde los Presocráticos, se realiza siempre a través de la argumentación de tintes dialógicos implícitos basada en las antítesis y los paralelismos que se generan mediante los procesos de «polaridad» y «analogía»<sup>524</sup>, como si siempre, en cada deliberación anexa a cada argumentación, existiesen un abogado defensor de una tesis y un fiscal acusador, un *advocatus diaboli*, empeñado en buscarle los puntos flacos o débiles para desacreditarla, abolirla y desprestigiarla. Por ejemplo: «Aunque la Palabra-Razón es común, la mayoría de los hombres viven como si tuvieran su propia inteligencia»<sup>525</sup>.

Es decir, se realiza a base de secuencias calcadas sobre la discusión o el debate retórico y político-social que se desarrolla en las asambleas políticas y judiciales (que también son político-sociales).

El lenguaje es siempre dialógico y político-social y por ello mismo retórico.

#### 45. La «retoricidad» del lenguaje y los aprioris lingüísticos

En realidad, toda argumentación se hace con lenguaje y por eso mismo es retórica y dialógica y político-social y está llena de *aprioris*, sencillamente porque el lenguaje, por ser retórico, también lo está.

¿Cómo podría existir la comunicación entre el «yo» y el «tú» sin *aprioris*?

La lógica en todo debate o argumentación sólo se pone en marcha después de una elección inicial que no tiene en principio un fundamento lógico necesario y que no se puede demostrar, como no se pueden demostrar los axiomas o primeros principios del raciocinio.

En la mayoría de nuestras decisiones, efectivamente, por muy sopesadas que estén, hay siempre un principio autoevidente, presuntamente evidente por sí mismo, alejado de la lógica, en el que sólo cree quien lo considera indiscutible.

El que tal hecho acontezca se debe en gran medida a la naturaleza misma de nuestro instrumento para argumentar, o sea, del lenguaje, que está –nos guste o no– colmado de *aprioris* sencillamente porque su función fundamental es la comunicación político-social y no la fijación de verdades metafísicas (si es que esos símbolos «verdades» y «metafísicas» son algo más que soplos de la voz o *flatus vocis*).

El lenguaje, por ser retórico, –o, si se prefiere, la práctica de la Retórica– nos conduce inevitablemente a una Ontología o Metafísica acorde con la Hermenéutica y con la Poética,

<sup>523</sup> Heráclito, B2 D-K.

<sup>524</sup> P. Ricoeur, “Rhétorique-Poétique-Herméneutique”, en M. Meyer (ed.), *De la métaphysique à la rhétorique*, Bruselas, Universidad de Bruselas, 1986. M. Beuchot, “Acerca de la Argumentación Filosófico-Metafísica”, *Crítica* 53 (1986), 57-66. *Tratado de Hermenéutica Analógica*, México D. F., UNAM, 1997. “Filosofía, Retórica y Analogía”, en H. Beristáin-M. Beuchot (eds.), *Filosofía, Retórica e Interpretación*, México D. F., UNAM, 2000, 113-128.

sobre todo si se trata de una Retórica Analógica que es la que vive la tensión metafórica y proporcional entre el sentido literal y el simbólico<sup>526</sup>.

La presencia en el lenguaje argumentativo de *aprioris* lingüísticos es inevitable porque las palabras sólo adquieren un sentido a partir de un entramado de *aprioris* implícitos, como, por ejemplo y para empezar, el de que toda frase tiene que tener un sentido o el de que en todo razonamiento o argumentación el sentido de las palabras es constante, como si fuese metafísicamente imposible, al emplearse el lenguaje en cualquiera de sus funciones, el más mínimo deslizamiento semántico de los por desgracia tan inconstantes, versátiles y resbaladizos vocablos.

Por el contrario, la experiencia nos enseña que el lenguaje está colmado de *aprioris* porque es dialógico, político-social, simbólico y, en una palabra, retórico, de forma que si yo digo «el profesor es un tigre de Bengala», en primer lugar mi oyente o interlocutor, obligado a entender mi mensaje, convencido de que una frase inteligible y sensata ha salido fuera del «cerco de mis dientes» (por decirlo al homérico modo y jugando con los símbolos), lo procesará en el sentido de que el profesor es cruel, inhumano y feroz a la hora de calificar a sus alumnos, de donde un sofista pudiera deducir –identificando realidad y lenguaje por negarle a este su carácter simbólico– que los tigres de Bengala califican a sus alumnos en todas las asignaturas que anualmente cursan.

Por ello, aunque en un debate se intente de buena fe argumentar con la Lógica pura, es decir, esforzándose uno en fraguar un discurso que no tenga en cuenta las singularidades propias del interlocutor adversario o del juez ni los deslizamientos semánticos de las palabras, tantas veces indetectables por pasar desapercibidos a los más avezados y astutos litigantes y pleiteadores, para que la argumentación resulte ser así un discurso válido en todo tiempo y lugar y construido a base de Lógica Matemática pura y abstracta y despegada de las circunstancias y por tanto de aplicación ubicua e intemporal, el proyecto fracasará y no llegará a buen puerto porque el ser humano habla y piensa y razona y argumenta siempre con palabras, con las vulnerables palabras, con lenguaje, con lenguaje que es retórico y no puede dejar de serlo.

Se habla y se piensa con lenguaje, que es retórico, político-social y simbólico.

L. S. Vigotsky demostró, derrumbando con ello las tesis de J. Piaget<sup>527</sup>, para quien el desarrollo cognitivo del niño va del lenguaje interior al lenguaje social, que, muy al contrario, «la función primaria del lenguaje tanto en niños como en adultos es la comunicación, el contacto social» y que sólo más tarde el niño transfiere las formas político-sociales o formas colaborativas de conducta, típicas de la esfera político-social, a las funciones personales e interiores de su psiquismo<sup>528</sup>.

Para Vigotsky el lenguaje interior o monológico surge de una evolución diferenciadora a partir del lenguaje social y hoy está fuera de duda que el lenguaje es esencialmente dialógico –como sostuvo Bajtín– y que el monólogo que mantenemos con nosotros mismos no es más

<sup>527</sup> J. Piaget, *The Language and Thought of the Child*, trad. ingl., Nueva York, Harcourt, 1926. *Judgement and Reasoning of the Child*, trad. ingl., Nueva York, Harcourt, 1928. *The Origins of Intelligence in Children*, trad. ingl., Nueva York, International University Press, 1952. B. J. Wadsworth, B. J., *Piaget's Theory of Cognitive Development*, Nueva York, Longman, 1977.

<sup>528</sup> L. S. Vigotsky, *Thought and Language*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1962; 1983, 34-5.

<sup>529</sup> A. Silvestri-G. Blanck, *Bajtín y Vigotsky. La organización semiótica de la conciencia*, trad. esp., Barcelona, Anthropos, 1993.

que el resultado de la introyección de nuestro lenguaje comunicativo social, del que se mantienen incólumes todas sus propiedades en el transcurso del soliloquio.

Cuando realizamos esa introyección, surge la conciencia, que de este modo no es más que una forma o variedad de «contacto social» ejercido con uno mismo<sup>529</sup>.

Aunque el niño posee una inteligencia anterior al uso de la palabra, que le mueve a adquirir los resortes para ejercitar el habla, la fundamental y ya a partir de entonces definitiva conexión de la inteligencia con el lenguaje, que se produce en el entorno político-social del niño inmerso en el lenguaje hablado por la comunidad a la que pertenece, es el punto cero desde el que hay que contar el desarrollo de su inteligencia, de su pensamiento y de todas sus operaciones mentales.

Sin la dimensión político-social del lenguaje es, pues, inconcebible el pensamiento.

El pensamiento no puede configurarse sin el descubrimiento previo de que los símbolos de que se compone no se emplean indiscriminadamente sino asociados a un significado al que da validez el común acuerdo de la comunidad político-social en la que el lenguaje se habla.

Sólo cuando el lenguaje, esencial y primariamente político-social, se interioriza psicológicamente como lenguaje interno, es cuando se puede hablar de pensamiento.

El crecimiento intelectual del niño que aprende a hablar y pensar depende del lenguaje<sup>530</sup>.

No es, por tanto, extraño, que del lenguaje mismo deriven *aprioris* que nosotros consideramos acendradas y acrisoladas verdades metafísicas.

El ser humano emplea lenguaje interactivo para influir sobre sus conciudadanos y lo hace manipulando política y simbólicamente el lenguaje, que ya de por sí, al ser retórico, es simbólico y político-social, es decir, sumamente manipulable.

Es, pues, razonable que del lenguaje mismo, retórico como es, surjan en gran cantidad *aprioris* lingüísticos que, apresados como estamos los seres humanos en las inextricables redes del lenguaje político-social y simbólico, y condenados para siempre a ver por doquier símbolos interpretables como infalibles correlatos de la realidad, en virtud de una especie de espejismo los consideramos auténticas realidades sin someterlos a crítica.

#### 46. El apriorístico lenguaje político-social

El carácter esencialmente dialógico, comunicativo y pragmático en el área de lo político-social, que define al lenguaje, o sea, el fundamental carácter político-social del lenguaje, está hoy en día fuera de toda duda razonable. Y también es cosa clara que argumentamos con lenguaje.

Así pues, quien expone sus meditaciones argumentativas y sus conclusiones hablando como un lógico asume al hacerlo la máscara y el atuendo de un personaje abstracto que vendría a ser un portavoz del espíritu del universal género humano.

Realizando un «juego de lenguaje» (*language game*) asume su disfraz, sale al escenario y larga su discurso a sabiendas del contexto en el que actúa o realiza su actuación o «juego» (*game*) político-social.

Por tanto, también la argumentación, que presupone la existencia de un lenguaje común a quienes argumentan y quienes se dejan persuadir, es un fenómeno político-social, de la

<sup>530</sup> L. S. Vigotsky, *Pensamiento y Lenguaje*, trad. esp., Barcelona, Paidós, 1995, 115.

misma naturaleza del lenguaje con el que se argumenta, ese lenguaje al que consideramos retórico precisamente porque su función es político-social (la de influir sobre los conciudadanos) y porque a la vez siempre deja resquicios a la discusión, ya que en ningún caso reproduce ni puede reproducir la realidad, dado su carácter simbólico.

Argumentar es realizar un «juego del lenguaje» (*language game*), que es retórico y por ello esencialmente político-social. Y aquí está el problema: Nos podemos poner la máscara de argumentador puro y duro sin hacer concesiones más que a la pura Lógica o a la Lógica Matemática o a la Verdad de los Evangelios, pero ¿qué pasa con el lenguaje?

Pues que –nos guste o no– es siempre político-social, por lo que sus muy etéreos y muy móviles símbolos están siempre al servicio de los interlocutores y usuarios del lenguaje y no es un instrumento exclusivo y propio del hablante, del orador que pretende argumentar con la Lógica pura, realizando así un «juego de lenguaje» *ad libitum*, que, naturalmente, no será siempre y en todos los casos admitido.

El gran problema que tiene Alicia en el País de las Maravillas (*Alice in Wonderland*) es el de iniciar el contacto con unos seres que entienden a duras penas su lenguaje, y con los que, por tanto, para empezar a dialogar, no puede poner en práctica las normas político-sociales que rigen la conversación en ese nuevo y maravilloso universo que visita.

Como Alicia, uno descubre, con el paso del tiempo, que el valor de las palabras depende de nosotros sus usuarios, o, más que de uno, de los jefes o de quienes ya antes mandaban en la sociedad o «País de las Maravillas» al que uno vino a vivir sin haberlo solicitado previamente.

O, dicho de otro modo y con el propósito de reproducir un sabroso diálogo entre Alicia en el «País de las Maravillas» y Humpty Dumpty (en *Through the Looking Glass*), al reflexionar sobre el lenguaje, uno descubre que el valor o significado de las palabras es político-social, pues una comunidad político-social puede hacer que las palabras signifiquen muchas cosas diferentes (*You can make words mean so many different things*), pero siempre a condición de que se tenga el poder político-social para hacerlo (*The question is which is to be the master*).

No es, pues, extraño, que el lenguaje, siendo fundamentalmente político-social, esté colmado de *aprioris*, pues sin *aprioris* no se configura ninguna sociedad ni se puede vivir políticamente.

#### 47. Los aprioris del lenguaje político-social

El lenguaje retórico nos va forzando imperceptiblemente a estar de acuerdo los hablantes, sus usuarios, en los *aprioris* lingüísticos, de los que derivan los *aprioris* lógicos que empleamos sin darnos cuenta de su apriorística y por tanto inválida naturaleza.

Nuestra comunicación, nuestra argumentación, nuestro diálogo consuetudinario, el uso pragmático que hacemos todos los días del lenguaje, del diálogo «yo/tú», fuente y origen del lenguaje, están regulados por normas tan político-sociales como el lenguaje mismo, que es retórico porque es esencialmente político-social.

Lo de menos –dado que el lenguaje es político-social y dialógico y está provisto de capacidad simbólica o, si se prefiere, es la suma de estas tres cualidades, o sea, retórico– es la presunta realidad que pueda existir tras las palabras, más allá del lenguaje mismo.

Lo importante es que el lenguaje crea y fomenta y ejercita, para empezar, la sociabilidad y la politicidad del ser humano y todo esto lo hace y lo logra educando al hombre para que admita una gran cantidad de *aprioris* de los que, una vez empieza a comunicarse mediante el lenguaje, no va a poder liberarse ya nunca.

El lenguaje es un «juego», hablar es realizar un «juego de lenguaje» (*language game*), pero de una tremenda enjundia a juzgar por los resultados que de ese nada inocente o inocuo «juego» se desprenden.

Para empezar, los significados de las palabras no están adheridos a ellas previamente al empleo del lenguaje en el diálogo «yo/tú», sino que nacen precisamente en el mismo momento en que se hace uso del lenguaje, y, si tenemos en cuenta que esos «juegos de lenguaje» son muy diferentes unos de otros, nos podemos imaginar la multiplicidad de significados de una misma palabra, que sólo dejará de ser ambigua al ser contrastada con cada uno de los diferentes contextos en que aparece.

Así las cosas, estamos como para creer en las esencias o significados absolutos de las palabras extraídas de todo contexto. No, no podemos creer en semejante entelequia.

Sólo los Inmortales (o los que se creen Inmortales) son capaces de definir los significados de las palabras fuera de sus contextos concretos, cuando, en realidad, la presunta esencia semántica de las voces del lenguaje no responde sino a reglas del uso político-social.

Nada hay tan gracioso como contemplar a dos insignes teólogos o moralistas fundamentalistas del Derecho Natural argumentando al alimón y de igual a igual, sobre cuestiones de su especialidad, a base de enunciados compuestos por palabras cuyo significado ellos consideran –como sabios mandarines expertos que son– que se mantiene inalterable a lo largo de toda la discusión, y procediendo así de forma nada crítica, sin tan siquiera pararse a pensar ni el uno ni el otro en que de entre las palabras que utilizan unas tienen un referente empírico («me aprieta la puntera del zapato del pie izquierdo») y otras no, porque no existe ni puede existir tal referente o porque uno no puede pronunciarse así como así, a bote pronto, sobre su existencia, y olvidando que hay muchos y muy variados tipos de palabras y que aún las más claras y en apariencia inocentes de entre ellas pueden ser indefinibles, como expuso magistralmente Wittgenstein<sup>531</sup>, y que la definición de una palabra no corresponde nunca, como mostraron Waismann y Hesse<sup>532</sup>, a todos sus usos. Y así podríamos seguir planteando objeciones al «diálogo de sabios expertos mandarines» hasta completar las páginas de un voluminoso libro.

#### 48. La esencial naturaleza político-social del lenguaje

Después de todo lo visto, no hay más remedio que concluir que el lenguaje es retórico por naturaleza, está dotado de «retoricidad», y por ello es sustancialmente político-social y no debería pretender nunca la demostración de la Verdad o sea la reproducción perfecta de las cosas a las que apunta –¿cómo podría pretenderlo siendo simbólico?–, sino que debería contentarse con la adhesión del auditorio, esos conciudadanos o copartícipes del lenguaje en quienes el

<sup>531</sup> L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984 (1945).

<sup>532</sup> F. Waismann, “Verifiability”, en R. Flew (ed.), *Essays in Logic and Language*, Londres, Blackwell 1951, 120. M. Hesse, *The Structure of Scientific Inference*, Berkeley, University of California Press, 1974.



orador debe pensar siempre antes de comenzar a hablar, con el fin de adaptar oportunamente a ellos su discurso.

La adaptación oportuna del discurso a un auditorio, lo que los antiguos griegos que descubrieron la «retoricidad» del lenguaje llamaban *kairós*, «momento oportuno», «oportunidad», es el principio normativo básico que, en Retórica, rige el contacto comunicativo a través del lenguaje de un hablante con su oyente, con su auditorio o con su interlocutor.

De este concepto deriva el de lo *prépon* –por decirlo a la griega– o lo *aptum* –si preferimos decirlo en latín–, que es la adaptación perfecta y la adecuación total a las circunstancias y a sí mismo que debe exhibir todo discurso «retórico», o sea, político-social y simbólico, que se precie.

Un buen discurso «retórico» es el que, aprovechando al máximo la «retoricidad» del lenguaje, se adapta a las circunstancias político-sociales del auditorio, es decir, tiene en cuenta la naturaleza, los valores y el contexto político-social de los conciudadanos que son sus receptores, sus oyentes, se adapta a ellos y, al mismo tiempo, muestra una total coherencia en su contenido, en su forma y en la relación del uno con la otra.

Y éste es claramente un principio normativo (el del *kairós* y lo *prépon*) que se adapta muy bien a la «retoricidad» del lenguaje, pues, por un lado, exige la coherencia de forma y contenido del discurso, ya que, dado el carácter simbólico del lenguaje, no se puede exigir más de un discurso, construido a base de símbolos, para que parezca verdadero; y, por otro, es, a la vez, un principio de índole político-social, pues, al solicitar el estudio del auditorio, presupone y da por supuesta la labor de estratificación, por parte del orador, de la ciudadanía.

Hoy día para el orador moderno este principio supondría preguntarse: ¿cómo son mis conciudadanos psicológica y socio-políticamente para poder dirigirme a ellos con éxito, es decir, con posibilidades de alcanzar su aquiescencia o conformidad, o sea, mi triunfo político-social (pues mejoraría mi situación como ciudadano o miembro de un grupo social) a través de mi «acto de habla» persuasivo?

#### 49. La subordinación de la Retórica a la Política

No hay Retórica ni discurso retórico sin Politología ni sin Política ni sin Sociopolítica y Psicología Político-social o Psicología de Masas.

No en vano Aristóteles en su *Retórica* clasifica los posibles auditorios de un orador según la edad, la fortuna y los regímenes políticos a los que están sometidos los oyentes –entiéndase: los ciudadanos– a los que un orador se dirige<sup>533</sup>.

El discurso retórico, que es un discurso persuasivo, no puede ni debe quedar plasmado en el papiro o grabado en la mente del orador, sino que ha de ejecutarse en un proceso en el que entran en juego las sensibilidades, conceptos y percepciones del orador que habla y las de sus conciudadanos que le escuchan.

La Retórica, a partir de este momento, siguiéndole la pista al discurso retórico, se reviste de las mejores galas de la Política, es decir, de la ciencia de la sociabilidad humana y, por tanto, de la Ética y de la ciencia de las «almas» (lo que más tarde será la Psicología), para penetrar en el estudio complejo de la comunicación retórica.

<sup>533</sup> Aristóteles, *Retórica* 1388b1ss.

<sup>534</sup> Aristóteles, *Retórica* 1356a27.

<sup>535</sup> Aristóteles, *Retórica* 1356a28.

Se hablaba de «almas», en aquellos lejanos tiempos, de acuerdo con el dualismo antropológico «cuerpo/alma» todavía imperante.

Si en ese punto los modernos podemos enseñarles algo a los antiguos, en el de la relación estrecha del lenguaje retórico con la politicidad humana y, por tanto de la Retórica con la Política, hay que admitir que se nos adelantaron.

Creo que la metáfora clave para entender el giro que experimenta la *Retórica* del Estagirita en este determinado momento es la que dice que «la Retórica se reviste con el atuendo de la Política»<sup>534</sup>.

Y de este mismo atuendo –añade Aristóteles– se apropian también unos por falta de formación, otros por fanfarronería u otras causas poco confesables, pero, en realidad –insiste el filósofo de Estagira–, la Retórica posee un núcleo similar al de la Dialéctica, o bien, sencillamente, es una parte de ella<sup>535</sup>.

La Retórica desnuda que se apoya en la Dialéctica le sirve para justificarse como «arte», como conjunto sistemático de conocimientos teórico-prácticos, pero luego se reviste con el atuendo de la Política y se deja influir muy a gusto por la Ética, o sea, la ciencia de los caracteres, y por la Ciencia de las almas, que, en la actualidad, alejados ya del dualismo «cuerpo/alma», denominamos Psicología<sup>536</sup>.

Esto es así porque el hombre es un animal político y pronuncia sus discursos retóricos persuasivos en la sociedad y, al ser político, es necesariamente ético (la Ética y la Política son inseparables una de otra, pues la primera se subordina necesariamente a la segunda por ser el hombre un animal político-social)<sup>537</sup>, y, por consiguiente, la Retórica se presenta normalmente revestida de las galas de la Política y de la Ética o Ciencia de los caracteres, y, por ende, de la Ciencia de las almas, esa ciencia que Platón reclamaba como indispensable auxiliar del «arte retórica»<sup>538</sup>.

¡Qué duda cabe de que en la actividad retórica, a la hora de componer el orador un discurso retórico persuasivo, el empírico Aristóteles reconocía la existencia de la tensión de almas entre éste y su auditorio, de la misma manera que su maestro Platón y él mismo reconocían la fuerza «arrastradora de las almas», *psicagógica*, de la obra poética!<sup>539</sup>

Considerando el lenguaje como instrumento propio del hombre como animal político-social que es, no hay más remedio que subordinar todas las ciencias prácticas, versen o no sobre el lenguaje (la Retórica, la Ética, la Medicina, la Economía, la Estrategia, etc.), a la Política.

Según la visión del Estagirita, efectivamente, la Política es la ciencia «arquitectónica»<sup>540</sup> que engloba a todas las demás ciencias de la acción o ciencias prácticas, tanto a la Ética, como a la Medicina, que se propone como objeto la salud, o como a la Retórica, o como a la Economía, que aspira a la apropiada y conveniente gestión de la riqueza casera, y como a la Estrategia o arte de la buena gestión de las campañas militares<sup>541</sup>.

<sup>536</sup> Aristóteles, *Retórica* 1356a25.

<sup>537</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1094a27.

<sup>538</sup> Platón, *Fedro* 271b.

<sup>539</sup> Platón, *Minos* 321a; Aristóteles, *Poética* 1450b17.

<sup>540</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1094a14.

<sup>541</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1094a ss.

<sup>542</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1095b.

<sup>543</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1094b.

Ello es así porque, según Platón y Aristóteles, todas las artes o ciencias prácticas aspiran a un fin y el fin definitivo del hombre debe ser el bien y no puede ser más que el bien.

Ahora bien, como dentro de los bienes, el bien supremo es el que domina y comprende o abarca y engloba bajo él todos los demás bienes, y éste es la felicidad entendida como el «bien vivir» (*tò eû zên*) o el que «a uno le vaya bien» (*eû práttein*)<sup>542</sup>, y el hombre es un animal político-social por Naturaleza, el bien supremo al que aspira el hombre, que es sobre todo y ante todo «animal político-social», *zôon politikón*, no es el de su felicidad como individuo, sino el de su felicidad como ciudadano.

Del estudio de las maneras de alcanzar ese fin de la felicidad del hombre como animal político-social se encarga la Política, que tiene por objeto el bien del Estado (de la «ciudad-estado», de la *pólis*), que siempre es más alto y más perfecto que el bien particular o individual de cada hombre<sup>543</sup>.

Aristóteles afirma tajantemente que la «ciudad-estado», la *pólis* y la familia son anteriores a los individuos particulares<sup>544</sup>.

Por eso, desde la óptica que se desgaja de la doctrina que expone en la *Política*, el Estagirita examina al auditorio en su tratado sobre la Retórica.

Y así—muy coherentemente—hace calas en la ciudadanía susceptible de constituir el auditorio de un discurso.

No es lo mismo argumentar—expone—ante jóvenes que ante viejos, ante ricos que ante pobres, ante demócratas que ante aristócratas, cuando con el discurso que pronunciamos queremos persuadir a esos diferentes auditorios cuyos caracteres, conceptos, relaciones con otros grupos, reacciones y valores son tan distintos desde el punto de vista político-social.

Por obra de Aristóteles, la figura del «oyente-juez» es fundamental en Retórica. Este hallazgo fantástico del «oyente-juez» es algo que todavía hoy los modernos le debemos al Estagirita. El que, a la postre, juzga y decide con su veredicto sobre el asunto persuasivamente tratado en el discurso retórico es el auditorio.

El discurso retórico, como el lenguaje mismo, es político-social y por ello nada se puede hacer en Retórica poniéndonos de espaldas a los conciudadanos, porque ellos son los que, en último término, como «oyentes-jueces» que son, dirán la última palabra sobre la validez del discurso.

El estudio de la figura del «oyente-juez» desde el punto de vista psicológico, ético y—comprendiendo a los otros dos—político-social, es esencial para el orador que pretenda la eficacia y efectividad de su discurso retórico persuasivo.

Lo es tanto—y así lo entendió muy bien el gran filósofo—, que es muy considerable el número de páginas que en su *Retórica* dedica al análisis de las emociones o estados de ánimo pasajeros que el orador, para su provecho, puede hacer surgir en sus oyentes, en las almas de sus oyentes (dimensión psicológica), a lo largo de su discurso, y asimismo lo es el de las que asigna al estudio de los caracteres de los miembros de su auditorio (dimensión ética) aten-

<sup>544</sup> Aristóteles, *Política* 1253a19.

<sup>545</sup> Aristóteles, *Retórica* II, 2-17.

<sup>546</sup> Aristóteles, *Retórica* II, 12-17.

<sup>547</sup> Aristóteles, *Retórica* II, 2-11.

<sup>548</sup> Aristóteles, *Retórica* 1389a3.

<sup>549</sup> Aristóteles, *Retórica* 1389a3.

diendo a su edad, su clase social, su riqueza y su poder (rasgos todos ellos del ámbito de lo político-social).

Dieciséis capítulos del libro segundo de la *Retórica* aristotélica<sup>545</sup> tratan de los caracteres<sup>546</sup> y las pasiones<sup>547</sup>, que, convenientemente manipulados por el orador experto, pueden fácilmente convertirse en estrategias persuasivas empleadas a lo largo de su discurso para su particular provecho y beneficio.

Todo este estudio es de una modernidad pasmosa.

Me encanta leer, por poner un ejemplo, la descripción del carácter de los jóvenes<sup>548</sup>.

Jamás la olvido cuando tengo que hablar a un auditorio en el que predomina la juventud. Con ese fin precisamente –para que sus enseñanzas fueran utilizadas por los oradores estudiosos de su obra– compuso el Estagirita ese capítulo de su *Retórica*.

Los jóvenes –dice nuestro maestro–son concupiscentes de carácter y les encanta hacer siempre lo que desean. Son muy adictos a las pasiones venéreas<sup>549</sup>.

Son variables y se hartan con facilidad, son fuertemente concupiscentes, pero sus deseos son agudos pero no prolongados, pues se les pasa la pasión deprisa, se les consume enseguida, como la sed y el hambre de los enfermos<sup>550</sup>.

Son apasionados, de cólera pronta, y se dejan arrastrar con facilidad por los impulsos. Se dejan llevar por la ira, no soportan ser tenidos en poca consideración y se irritan sobremanera si se consideran víctimas de la injusticia<sup>551</sup>.

Les gusta el honor, la victoria, el sobresalir. En cambio, no son avaros ni codiciosos, porque nunca han pasado necesidades<sup>552</sup>.

No son malvados de carácter, sino más bien cándidos e inocentes, porque les falta la experiencia, el no haber visto, a lo largo de su aún corta vida, muchas maldades<sup>553</sup>.

Son confiados por no haber sido todavía engañados muchas veces. Y son bienesperanzados como los borrachos, porque a ellos también los caldea, si no el vino como a los beodos, sí su propia fogosa y acalorada naturaleza<sup>554</sup>.

Y viven, en su mayor parte, llenos de esperanza, porque la esperanza es lo propio del futuro como el recuerdo es lo propio del pasado, y resulta que los jóvenes tienen ante sí, en principio, un largo futuro y tras de sí, en cambio, un muy breve pasado<sup>555</sup>.

Son fáciles de engañar porque esperan con facilidad y son crédulos y confiados, pues a todo el mundo creen y en cualquiera confían, y son, además, sobremanera valerosos, arriesgados y valientes, porque están todavía llenos de esperanza<sup>556</sup>.

Son más bien valientes, porque son animosos y esperanzados<sup>557</sup>.

<sup>550</sup> Aristóteles, *Retórica* 1389a6.

<sup>551</sup> Aristóteles, *Retórica* 1389a9.

<sup>552</sup> Aristóteles, *Retórica* 1389a11.

<sup>553</sup> Aristóteles, *Retórica* 1389a16.

<sup>554</sup> Aristóteles, *Retórica* 1389a17.

<sup>555</sup> Aristóteles, *Retórica* 1389a20.

<sup>556</sup> Aristóteles, *Retórica* 1389a24.

<sup>557</sup> Aristóteles, *Retórica* 1389a25.

<sup>558</sup> Aristóteles, *Retórica* 1389a28.

<sup>559</sup> Aristóteles, *Retórica* 1389a29.

<sup>560</sup> Aristóteles, *Retórica* 1389a32.

<sup>561</sup> Aristóteles, *Retórica* 1389a35.

Son vergonzosos, pues todavía no conciben otros bienes sino los de su convencional educación<sup>558</sup>.

Son magnánimos y generosos porque la vida todavía no los ha humillado ni doblegado o revolcado suficientemente y porque justamente por eso mismo están aún llenos de esperanza<sup>559</sup>.

Se lanzan a hacer el bien con más facilidad que a llevar a cabo lo que les conviene, pues viven más de acuerdo con su carácter que con su reflexiva razón, que aún no tienen del todo madura, ya que prefieren la virtud de lo bueno al cálculo de lo conveniente<sup>560</sup>.

Son más amigos de sus amigos y compañeros de sus compañeros que los que tienen edad más avanzada, porque les complace y hasta embelesa la convivencia y para nada piensan nunca en la utilidad o el personal provecho ni, por tanto, tampoco cuando escogen a los amigos<sup>561</sup>.

Se pasan en todo, todo lo hacen exageradamente y sin limitación ni templanza, lo suyo es por doquier la demasía, pecan por exceso, aman con exceso, odian en exceso, y no tienen ni conocen término medio ni mesura<sup>562</sup>.

Se creen que lo saben todo y hacen siempre afirmaciones tajantes, contundentes y categóricas, de lo que deriva su conducta frecuentemente exorbitante y descomedida<sup>563</sup>.

Son compasivos por creer que todos los demás son buenos y aun mejores que ellos mismos, dado que miden al prójimo con la carencia de maldad que a ellos mismos les es propia<sup>564</sup>.

Les encanta la risa y la chanza, pues la chanza no es sino la insolencia educada<sup>565</sup>.

Toda esta serie de reflexiones –magníficas, hay que reconocerlo– sobre el carácter, las pasiones, los estados y movimientos anímicos más característicos, típicos y frecuentes de los jóvenes ayuda –y mucho– a los oradores que se ven en la necesidad de dirigir su discurso retórico a un auditorio compuesto por conciudadanos de edad y comportamiento juvenil.

El conocimiento de la clase social, económica y política, o sea, de los recursos materiales y de la consecuente orientación política de los «oyentes-jueces», puede ser sumamente importante para el orador, pues le proporcionará pistas que le indicarán cómo pergeñar el discurso con vistas a ganar el favor del auditorio.

Los nobles –nos alecciona Aristóteles– son ambiciosos, despreciativos, altaneros, orgullosos, presumidos por su pertenencia a una estirpe determinada y por ser descendientes de prestigiosos ancestros, y por todo ello son jactanciosos, aunque la mayor parte de ellos son vulgares<sup>566</sup>.

Los ricos son insolentes y orgullosos, todo lo miden por la riqueza, con la que creen que pueden comprar todas las cosas y ser dignos de mandar. Son asimismo fastuosos, derrochadores, ostentosos y caprichosos y, por decirlo sucintamente, poseen el típico carácter del afortunado insensato o –por decirlo con terminología moderna– del nuevo rico<sup>567</sup>.

<sup>562</sup> Aristóteles, *Retórica* 1389b2.

<sup>563</sup> Aristóteles, *Retórica* 1389b5.

<sup>564</sup> Aristóteles, *Retórica* 1389b8.

<sup>565</sup> Aristóteles, *Retórica* 1389b10.

<sup>566</sup> Aristóteles, *Retórica* 1390b16.

<sup>567</sup> Aristóteles, *Retórica* 1390b33.

<sup>568</sup> Aristóteles, *Retórica* 1391a20.

<sup>569</sup> Aristóteles, *Retórica* 1365b23.

Los poderosos son más amantes de la honra, más varoniles, más diligentes, más dignos y moderados que los ricos, porque para conservar el poder prefieren la dignidad a la arrogancia y porque la categoría de egregio en lo político-social es una arrogancia blanda y decorosa que les confiere una jactancia digna y bien distinta del insolente orgullo de los por azar ricos<sup>568</sup>.

Tampoco son idénticos los «oyentes-jueces» que viven en los diferentes regímenes políticos o constituciones o *politeíai*: la democrática o democracia, la oligárquica u oligarquía, la monárquica o monarquía (o su versión sin límite, a saber, la de la tiranía) y la aristocrática o aristocracia (la que más complacía al Estagirita).

Y es que toda forma de gobierno aspira a un fin distinto e inasimilable al fin de las demás, y por esta razón el orador político, teniendo en cuenta ese peculiar, privativo y específico fin, así debe preparar su discurso retórico, persuasivo y político, y, por tanto, enderezado siempre a mostrar «lo conveniente», *tò sumphéron*<sup>569</sup>.

El fin de la democracia es la libertad, el de la oligarquía la riqueza, el de la aristocracia la educación establecida por ley y las instituciones, y el de la tiranía la salvaguarda personal.

Como el orador político tiene que aconsejar a los conciudadanos «lo conveniente», *tò sumphéron*<sup>570</sup>, en cada caso, conviene que no se olvide del régimen político bajo el que éstos, que van a ser los «oyentes-jueces» de su discurso, se encuentran<sup>571</sup>. Olvidarlo le acarrearía y ocasionaría muy graves consecuencias.

No es lo mismo hablar para ciudadanos educados por ley bajo un régimen aristocrático que para ciudadanos ineducados y vulgares, favorecedores y sustentadores a ultranza de esa forma de gobierno de la mayoría (*tò plêthos*) que aspira sobre todo a la libertad y se llama democracia (así, al menos, pensaban Platón y Aristóteles).

Cada forma de gobierno tiene su carácter que repercute en la configuración de la mentalidad y del carácter de los de los «oyentes-jueces», a los que el orador tiene que persuadir adaptándose precisamente a su concreto y definido código de valores, del que podrá tener una idea clara teniendo presente el fin de cada una de las constituciones políticas a las que los «oyentes-jueces» se encuentran sometidos<sup>572</sup>.

No es lo mismo –argumenta en la misma línea político-social el magistral orador Cicerón<sup>573</sup>– dirigir la palabra persuasiva a gente ignorante y vulgar que prefiere siempre lo útil a lo honrado, que hacerlo a un auditorio selecto de oyentes que son ilustrados y extremadamente morales y por tanto anteponen la dignidad ética a toda ganancia o provecho.

En cualquier caso –añade– esta diferencia debe conocerla el orador de antemano para confeccionar un discurso oportuno y adaptado a las circunstancias o apropiado.

Los diferentes caracteres de los oyentes –nos previene Quintiliano<sup>574</sup>– deben ser tenidos en cuenta por el orador si éste de verdad pretende alcanzar el triunfo, objetivo supremo de todo orador, que consiste en persuadir al auditorio con su apropiado, adecuado y ajustado discurso.

Como el lenguaje es «retórico» y por tanto político-social, el orador no tiene más remedio que adaptarse a su auditorio o a su interlocutor para lograr conectar con él en un contex-

<sup>570</sup> Aristóteles, *Retórica* 1365b23.

<sup>571</sup> Aristóteles, *Retórica* 1366a3.

<sup>572</sup> Aristóteles, *Retórica* 1366a16. En este punto remite Aristóteles a su tratado titulado *Política*, en concreto a los libros III y IV de esta obra.

<sup>573</sup> Cicerón, *Particiones oratorias* 90.

<sup>574</sup> Quintiliano, *Institución Oratoria* III, VIII, 38 ss.

to común, para comunicar (en el sentido de «comulgar») con él en circunstancias propicias, bajo los mejores agüeros y compartiendo los más favorables auspicios.

## 50. El lenguaje es más político y poético que científico

El lenguaje sirve fundamentalmente para emplearlo en el ámbito político-social, o sea –entendámonos bien–, no para encontrar y transmitir con él, pensando y comunicando, la verdad del universo mundo o los axiomas claros y distintos e indubitables de la Geometría, sino para aconsejar una medida de acción política que puede resultar acertada o equivocada, espléndida o fatal (Oratoria deliberativa), y para acusar o defender a un acusado en un juicio cuyo veredicto puede ser favorable o desfavorable, acertado o desacertado (Oratoria judicial), y para aunar las voluntades y las conciencias de los ciudadanos de una comunidad a base de regalarles el oído, en medio de un acto ritual o sacramental, con mitos poéticamente contados y elocuentemente expuestos y mediante argumentaciones enderezadas a la alabanza de la patria común y al fomento del sentimiento de cohesión íntima y estrecha de sus patrióticos ciudadanos (Oratoria epidíctica).

Dentro de esta última variedad de Oratoria podemos incluir también el realizar simulacros verbales, «actos de habla» miméticos o imitadores del lenguaje mismo centrado en el núcleo comunicativo del «yo/tú», que llamamos discursos literarios y que son también, como los anteriores, en su origen, «actos de habla» rituales. Esto último lo vio muy acertadamente Aristóteles y lo expuso con claridad en su *Poética*<sup>575</sup>.

Con el lenguaje, simbólico como es, además de realizar funciones político-sociales, podemos también hacer poesía.

La diferencia entre los productos oratorios y poéticos del lenguaje es cuestión de gradación. El simbolismo del lenguaje exhibe distintos grados de simbolización.

El sabio Bertrand Russell<sup>576</sup> trató de resolver con su «teoría de las descripciones»<sup>577</sup> (*theory of descriptions*) el problema insoluble de ciertas proposiciones generadas por ese instrumento tan poco fiable que es el lenguaje, recorrido de un extremo a otro por su connatural «retoricidad», que le permite asignar el mismo grado de existencia simbólica a lo que existe que a lo que no existe.

Al lenguaje le da lo mismo decir «el actual presidente de los Estados Unidos» (*the present President of the United States*) que «el actual Rey de Francia» (*the present King of France*), con lo que hay que ser muy ciego para no darse cuenta de la facilidad con la que el lenguaje nos induce a error al dar la impresión –y además, de verdad– de afirmar de forma apodíctica o asertoria la existencia de entidades inexistentes.

Aunque, según Russell, esas proposiciones del tipo de la del «el actual Rey de Francia» (*the present King of France*), que es toda una ofensa descarada e injusta a los republicanos franceses, o «Cervantes fue el autor de *El Quijote*», podrían analizarse lógicamente de forma que no hubiera lugar a la aparente afirmación de una falsa existencia camuflada en ellas,

<sup>575</sup> Aristóteles, *Poética* 1448b27; 1448b32; 1449a11; 1449a20; 1449a10.

<sup>576</sup> B. Russell-A. N. Whitehead, *Mathematica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1927.

<sup>577</sup> T. J. Smiley, "The Theory of Descriptions", *Proceedings of the British Academy* 67 (1981), 321-37.

<sup>578</sup> Ch. Crittenden, *Unreality. The Metaphysics of Fictional Objects*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, 4

diciendo algo así como «en “un hombre y sólo un hombre autor de *El Quijote* y ese hombre fue Cervantes” o existe una entidad *c* tal que si, en la proposición “*x* fue autor de *El Quijote*”, *x* es igual a *c*, la proposición es verdadera, y, en caso contrario, es falsa», no se me negará que ese galimatías (yo no me atrevería a dar un mitin empleando esa jerga, que es el antídoto de la persuasión) nada tiene que ver con el lenguaje, del que, por su carácter retórico, arrancan ciertamente tantas y tantas falacias.

El lenguaje, retórico como es, proporciona por igual verosimilitud o ficción o bien ficción y verosimilitud pactadas, pero nunca, en cambio, podrá jactarse de poseer verdad infalible ni inalterable o inamovible.

Con el lenguaje hay que andarse con cuidado, toda vez que genera frases gramaticalmente correctas que fácilmente pasan por verdaderas y como expresiones de irrefutables verdades<sup>578</sup>.

El lenguaje sirve más para fines político-sociales (entre los que contamos la producción de poesía y de literatura) que para fines científicos.

Con el lenguaje podemos decir verdades empleando palabras que no tienen referentes reales, por ejemplo: «El caballo Pegaso tiene alas». Es verdad que las tiene, pero el caballo Pegaso, en realidad, no existe<sup>579</sup>.

¿Qué diferencia existe entre la finalidad política y la científica del lenguaje?

La política, la dimensión político-social del hombre, es aquella que, buscando la cohesión de la comunidad, regula las acciones del ciudadano simple que no aspira a más verdad que a ser feliz viviendo en una comunidad político-social.

La ciencia, la actividad científica, en cambio, aspira a encontrar la verdad mediante la acción de mentes preclaras y selectas y hace hincapié en ello para separar muy limpia y nítidamente sus elitistas y elevados objetivos de las elementales y modestas aspiraciones de la tribu. El lenguaje de la ciencia se tiene que concretizar en una «lengua especial», en una jerga específica para iniciados y entendidos.

El lenguaje empleado en la dimensión político-social es sencillamente el lenguaje retórico, porque sus usuarios son conscientes de que con este instrumento que manejan no podrán nunca jactarse de haber encontrado la verdad, sino sólo lo verosímil, pero sí podrán cumplir y dar cabal realización a otras funciones lingüísticas sumamente rentables en el ámbito de la ciudadanía.

Por esa razón, contentándose con lo que tiene, el usuario de lenguaje político puede, si quiere, hacerle lucir todas sus galas, exhibir sin recato sus hermosas hechuras, explotar al máximo todas sus capacidades, como la psicológica y la estética, y no poner freno a la simbolicidad compulsiva y máximamente ficcional, una simbolicidad imparables, irreducible e incoercible, que sabe bien que el lenguaje posee, sino más bien darle libre cauce o rienda suelta.

El usuario del lenguaje científico, en cambio, vigila con gran atención el inmenso poder de los movedizos e inconstantes símbolos para evitar las siempre posibles confusiones, y así rechaza las homonimias y las sinonimias como si fueran auténticas pestes, crea un vocabulario especial, un vocabulario artificial, disecado, muerto e inalterable, a base de un pacto realizado dentro del círculo de los iniciados, le obliga a engendrar contra natura combinaciones nuevas de morfemas, a otorgar valores concretos y específicos a expresiones usuales de sig-

---

<sup>579</sup> W. Mignolo, “Semantización de la ficción narrativa”, *Dispositio* V-VI (1981)85-127. Th. Pavel, *Univers de la fiction*, París, Seuil, 1986, 40-45.



nificado más general, violentando así su naturaleza, y le inculca e instila el horror a las connotaciones.

No pueden coexistir en el lenguaje científico voces como «padre» y «papá», «madre» y «mamá», «criticar» y «despellejar», «obrero agrícola» y «destripaterrones», «úvula» y «campanilla», «copular» y «follar», ni, en general, pueden existir palabras provistas de adornos connotativos. Las segundas de cada pareja sobran en el lenguaje científico.

Por el contrario, el lenguaje científico exige que sus palabras aparezcan siempre pertrechadas únicamente de su significado preciso referido a la realidad o a un concepto inamovible.

Las originarias metáforas y metonimias propias del vocabulario científico se congelan y se convierten en fotos fijadas que reproducen conceptos inmutables. La palabra del griego antiguo *kéntron*, que significaba «pincho», «aguijón», pasó a convertirse en indicador denotativo puro y duro, y, por tanto, ya inalterable e inmutable hasta la consumación de los siglos, del concepto geométrico de «centro».

Sin embargo, en el lenguaje político-social y simbólico, y por tanto retórico, que usamos todos los días, lo connotativo precedió a lo denotativo y el paso de una categoría a la otra aconteció en virtud de procesos trópicos (metafóricos o metonímicos), al igual que ocurrió más tarde al crearse también mediante tropos (la metáfora o la metonimia) el lenguaje científico, una creación que no fue sino un proceso mimético o imitador del proceso general de la creación del lenguaje.

En efecto, como el lenguaje surge en un espacio en el que, frente a la realidad muda, se interfieren el sujeto hablante y la comunidad a la que pertenece, la historia de la formación del lenguaje humano está dominada —no podría ser de otra manera— por una evolución constante y declarada desde lo connotativo hacia lo denotativo.

El discurso y el pensamiento a base de símbolos, o sea, las dos formas del lenguaje, hunden sus raíces en la analogía y en la metáfora («el lenguaje se desarrolla por extensión metafórica», *language develops by metaphorical extension*)<sup>580</sup>, y, por tanto, en el mundo de las connotaciones y de la comunicación no verbal, de los valores, de la intuición, del arte, de los mitos y la primitiva cultura popular<sup>581</sup>.

En principio, efectivamente, el valor del símbolo era connotativo, estaba íntimamente ligado a la situación global en la que había surgido, y, poco a poco, merced a la incesante interacción propia del lenguaje dialógico político-social, se fue haciendo independiente de la situación y volviéndose así denotativo, consciente, premeditado, conceptual y proposicional.

Lo connotativo se percibe como un significado adicional o secundario, ligado a asociaciones emocionales que acompañan al significado denotativo de las palabras, a matizaciones semánticas y estilísticas, lo cual prueba definitivamente el carácter complejo del símbolo que hace que el lenguaje, retórico por naturaleza, sea más apto para la confección del discurso político-social y poético que para la del discurso científico.

La configuración del lenguaje científico exige la previa inmolación y embalsamamiento del lenguaje «natural».

Así pues, cuando en el marco de un acto de creación poética o literaria, se hacen simulacros lingüísticos<sup>582</sup> a base de desarraigar «actos de habla» del núcleo originario de la comunicación, o sea, del núcleo del «yo/tú», «aquí/ahí», «ahora/luego», etc., del que partió el pri-

<sup>580</sup> E. Burke, *A Grammar of Motives*, Nueva York, Prentice, 1945, 506.

<sup>581</sup> R. Barthes, «Éléments de Sémiologie», *Communications* 4 (1964), París, EPHE y CECMAS, 91-135.

<sup>582</sup> G. Reyes, *Polifonía Textual. La citación en el relato literario*, Madrid, Gredos, 1984, 9.

mitivo lenguaje connotativo, se procede a reproducir miméticamente, ritualmente, pero a la inversa, el proceso primigenio por el que las palabras pasaron de símbolos connotativos a símbolos denotativos, de términos emocionales, expresivos, mágicos, intensivos, a términos objetivos, referenciales, informativos y extensivos. El poeta o literato es el vate inspirado y consagrado que realiza un sacrosanto y sacramental ritual con el lenguaje.

Con la función poética o literaria del lenguaje, las palabras pasan de símbolos denotativos a símbolos connotativos, de términos objetivos, referenciales, informativos y extensivos, a términos emocionales, expresivos, mágicos e intensivos.

De esta manera se retrotraen los símbolos a su uso más antiguo, se muestra la lengua en sus mismos orígenes, en los míticos tiempos en los que las relaciones entre los símbolos y sus intérpretes eran tan estrechas que en ellos brillaba lo connotativo, es decir, lo emocional, lo expresivo y lo estilístico, a expensas de lo denotativo que aún no había surgido.

La poesía es un regreso a la primitiva ritualidad del lenguaje, a la época mágica en que las palabras eran símbolos analógicos ritualmente empleados para intentar dominar la realidad.

## 51. El lenguaje da la espalda a la realidad

El lenguaje no es fiable pues no reproduce cabalmente la realidad, dado que es retórico.

Aunque el mismo Russell<sup>583</sup> intentó hacer coincidir las proposiciones con la experiencia de la realidad, obviando así las interpretaciones metafísicas subyacentes a la representación de las entidades del mundo empíricamente perceptible, tampoco este intento de desplazar el lenguaje natural como «mundo intermedio» o *Zwischenwelt* entre la realidad y las representaciones de los seres humanos tuvo éxito.

No existe todavía –ni existirá nunca– un lenguaje humano ideal que tenga una estructura idéntica a la presunta estructura de la realidad. Entre otras razones, porque de la realidad todo lo que sabemos está en el lenguaje aunque muy imperfecta y arbitrariamente representado.

No funcionan todavía ni habrán de funcionar nunca –¡abandonemos toda esperanza!– las reproducciones lógicas del mundo a base de proposiciones que versen acerca de la experiencia de la realidad y que hayan sido construidas mediante subproposiciones o proposiciones subordinadas irreducibles o atomísticas, lo que implicaría, si tales engendros llegaran a existir, que las referencias a los objetos pasarían a ser –¡qué bonito deseo de tan difícil cumplimiento!– sus exactas reproducciones lógicas.

No. Ese intento, aunque muy loable y plausible, no ha funcionado ni ha dado frutos hasta ahora, ni los dará en el futuro. Por ello, tendremos que seguir empleando las proposiciones lingüísticas de toda la vida, las retóricas, para referirnos a los objetos físicos en vez de emplear para ello las ansiadas proposiciones lógicas, propuestas por Russell, que al menos tendrían la ventaja de que sólo apuntarían a sus apariencias y no construirían absurdas e inexistentes metafísicas sobre la mera base de la experiencia del mundo real.

Pero se ve que el lenguaje –retórico como es–, gusta de las etéreas y metafísicas especulaciones desprovistas de toda base real.

<sup>583</sup> B. Russell, *Our Knowledge of the External World*, Londres, Open Court, 1914.

<sup>584</sup> E. Burke, “Variations on Providence”, *Notre Dame English Journal* 13 (1981), 155-183; cf. 181-2.

No existe ni existirá el lenguaje ideal cuya estructura sea idéntica a la de la realidad, y no existe ni existirá precisamente porque el lenguaje es retórico.

Los símbolos del lenguaje, como están al servicio de la dimensión político-social del ser humano, se aplican, de forma mostrenca, repetitiva, descuidada y desprovista de todo rigor, a diferentes contextos, de lo que deriva su inevitable carácter metafórico y su enorme e incorregible labilidad, rasgos que los incapacitan para ejercer de reproducciones fieles de la realidad.

En toda aplicación de una palabra –dice Burke<sup>584</sup>– a un contexto distinto hay implícito un proceso metafórico.

En efecto, si el lenguaje no fuera retórico y las palabras fuesen reproducciones fiables de la realidad, ese su constante trasiego a diferentes contextos –lo que les da la mala imagen de servir tanto para un roto como para un descosido– no se produciría y las voces del lenguaje se nos presentarían siempre invariables, inhabilitadas para cambiarse unas por otras con juvenil desenfado y desparpajo, siempre idénticas y firmes, inmutables e incapaces de variar de contexto, un objetivo al que aspira el lenguaje científico.

En cambio, en el lenguaje tal y como nosotros lo conocemos, por ser retórico, ocurre todo lo contrario, a saber: que las palabras son siempre mudables e intercambiables porque nunca fondean de forma estable, echando el ancla, sobre ninguna realidad segura. Siempre andan moviéndose a la deriva, al gairete.

Cada vez que con lenguaje comunicado o pensado nos referimos a hechos abstractos, sería difícil de saber a qué hechos reales nos estamos refiriendo. A ninguno –digo yo– cuya existencia real pueda probarse<sup>585</sup>.

Lo que hacemos es metaforizar determinados hechos de experiencia introduciéndolos, a nuestro gusto, en un espacio y un tiempo inexistentes, también metafóricamente imaginados, para emplearlos a nuestro gusto en los diferentes contextos que se nos vayan presentando.

El lenguaje no sólo lo «iconiza» todo, lo convierte todo en icono, sino que además nos enseña a «iconizarlo» todo, palabras, cosas, conceptos, valores, actitudes.

Por el mero hecho de estar una cosa «iconizada» por una palabra, la misma cosa se convierte en icono, se «iconiza».

El lenguaje, pues, se retroalimenta y da la espalda a la realidad.

## 52. El lenguaje está repleto de trampas

Cuando llovía, los atenienses del siglo V a. J. C. decían «Zeus llueve».

Hoy sabemos que no llueve ni Zeus ni ningún dios ni santo. Ya ni las monjitas se comprometen a pronosticar ni garantizar que no caerá la lluvia en determinada fecha (en la que se piensa celebrar una boda) a cambio de la ofrenda, hecha con la debida devoción, de una docena de huevos (de huevos provistos de sus correspondientes claras) a la milagrosa Santa Clara.

<sup>585</sup> E. Burke, *Permanence and Change: An Anatomy of Purpose*, 2ª ed., Indianapolis, Indiana, Bobbs-Merrill, 1954.

<sup>586</sup> T. Kuhn, *Scientific Development and Lexical Change*, Thalheimer Lectures, Baltimore, The John Hopkins University, 1984.

Pero hoy día sabemos muchas más cosas a propósito de lo engañoso que puede llegar a ser el lenguaje.

Sabemos, por ejemplo, para enlazar con cuanto precede, que, como el lenguaje es retórico, o sea, político-social y simbólico, la palabra «movimiento» no significa lo mismo empleada por mí (o por el mismísimo Aristóteles, cuando la Física estaba en pañales) que usada científicamente por Galileo (1564-1642)<sup>586</sup>.

Tampoco hago uso yo de la palabra «velocidad» pensando que es una relación del espacio con el tiempo que se puede formular científicamente diciendo que «velocidad es igual a espacio partido por tiempo», ni mi concepto de la voz «amarillo», cuando canto «amarillo el submarino es (*yellow submarine*)» tiene nada que ver con ninguna banda de frecuencias del espectro solar.

Es, pues, verdad que el lenguaje es político-social y además simbólico y por eso retórico.

Y así, con la misma desvergüenza y descaro empleo yo palabras como «rojo», «verde» y «azul», que intentan reproducir cualidades visibles, que «fuerza», «inteligencia» y «voluntad», que son invisibles, y que «fe», «esperanza» y «caridad», que son virtudes teológicas que nos abren las puertas del Cielo.

Yo doy realidad (al menos un cierto *status* de realidad político-social) a todo lo que suelto por mi boca y a todo lo que percibo por mis oídos emitido por mis conciudadanos. Y los que me escuchan hacen, a su vez, lo mismo y de esta manera reforzamos nuestra solidaridad político-social, pero no garantizamos ni ellos ni yo la existencia o realidad o verdad o veracidad de lo expresado.

Con el lenguaje nos referimos tanto a la presencia de lo presente como a la presencia de lo ausente<sup>587</sup>. Y esto es grave. Esto es la madre de todas las argucias, de todos los sofismas y falacias y de todas las metafísicas y demás espiritualidades.

### 53. Una tremenda trampa del lenguaje

Una de las trampas más desvergonzadas del lenguaje, retórico como es, consiste en que sus usuarios regalamos por lo menos una porción de realidad a todo aquello que revestimos con lenguaje.

Si decimos, por ejemplo, «El Coco no existe, pues lo hemos inventado los papás y las mamás para que se asusten los niños, cojan miedo y se duerman de una buena vez», estamos obsequiando al «Coco», aun sin desearlo, con una cierta dosis del plasma sanguíneo de la realidad.

Alguien podría preguntarme: «¿cómo decías que se llamaba el personaje ese inventado por los papás y las mamás para hacer dormir a los niños?» y yo le respondería diciendo: «el Coco».

Del mismo modo, al emplear los nombres abstractos o de cualidades, nos movemos por un terreno en el que damos realidad y existencia a lo que no la tiene.

---

<sup>587</sup> Aristóteles, *Sobre la interpretación* 17a27.

Si es verdad, por ejemplo, que no existe un cuadrado redondo, tampoco existe la «cuadratura del círculo», pero tampoco existe la mera «cuadratura» ni el «cuadrado» ni el «círculo» ni la «circularidad», sino objetos o dibujos que son cuadrados o circulares.

La trampa arranca del hecho de que damos el mismo estatuto de «palabra» a la voz «silla» que a la voz «progreso», a la voz «tiñoso» que a la voz «sicalíptico», a la voz «húmedo» que a la voz «humedad».

En efecto, con las palabras –el lenguaje es simbólico y puede por ello volar a muchos pies de altura sobre la faz de la Tierra nombrando con las palabras lo que existe y lo que no existe– podemos hacer maravillas, podemos denominar lo que no sabemos si existe o no, o lo que sabemos con certeza absoluta que no existe, podemos trasladarlas de la designación de un objeto a la de otro y, una vez metafóricas, convertirlas en denominaciones regulares otra vez de un objeto nuevo, y, por decirlo escuetamente, podemos alterarlas a gusto, previo pacto más o menos explícito con nuestro interlocutor.

El lenguaje inventa la realidad<sup>588</sup>.

Con el lenguaje, retórico como es, podemos pasar de lo abstracto a lo concreto, de lo concreto a lo abstracto, de las teorías a los hechos, de los hechos a las teorías, de los valores a los hechos, de los hechos a los valores, de las generalizaciones a las realizaciones concretas y de las realizaciones concretas a las generalizaciones. Y así, todo lo mentado viene a ser, a la postre, igualmente real.

Con el lenguaje, retórico como es, podemos poner al mismo nivel, al nivel del lenguaje retórico y de sus palabras, que poseen la muy cómoda cualidad de una muy acomodaticia «simbolicidad», los principios y los hechos concretos, la abstracción intemporal y eterna y los fenómenos observables que suceden en el espacio y en el tiempo.

«Los matrimonios entre homosexuales no se pueden legalizar porque están prohibidos por la ley y legalizarlos sería legalizar lo antinatural y contrario a las normas, usos y costumbres que por naturaleza imperan en nuestra comunidad»<sup>589</sup>.

«Los matrimonios entre homosexuales se pueden legalizar porque también antes estaban prohibidos por la ley los matrimonios interraciales y hoy están legalizados sin que por ello se haya legalizado lo antinatural ni se hayan quebrantado las normas, usos y costumbres que por naturaleza imperan en nuestra comunidad».

Las palabras-símbolo sirven para todo, son connaturalmente mansuetas, no hay problema con ellas.

¿A qué nos atenemos, con qué nos quedamos, con los hechos o con las teorías, con los principios o con las experiencias?

¿Por qué es posible este tipo de argumentación?

Porque, desde el punto de vista del lenguaje retórico, tanta realidad ontológica tiene el concepto de «árbol» como este arbolito real y concreto, un nogal de mi querida tierra gallega bajo cuyas frondosas ramas estoy escribiendo estas líneas valiéndome de un ordenador portátil.

<sup>588</sup> P. Watzlawick, (comp.) *How real is real?*, Nueva York 1976. *La realtà inventata*, trad. it., Milán 1988. F. Varela, "Il circolo creativo: abbozzo di una storia naturale della circolarità", P. Watzlawick (ed.), *La realtà inventata*, Milán 1988, 259-72; cf. 270. *La realidad inventada. ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?*, trad. esp., Barcelona, Gedisa, 2000.

<sup>589</sup> A. Cattani, *Los usos de la Retórica*, trad. esp., Madrid, Alianza Editorial, 2001, 98.

#### 54. La falsedad ontológica del lenguaje

El lenguaje, con su capacidad para la expresión de lo abstracto y pese a ella o tal vez por culpa de ella, no puede alcanzar ni de hecho alcanza la realidad de las cosas reales.

No hay puente tendido entre el lenguaje y la realidad.

Al lenguaje, político-social y simbólico como es, se le va la fuerza por la boca (nunca mejor dicho, dado que el lenguaje es primordialmente oral) y se pierde en forma de fuegos artificiales en el «lugar celeste» o *tópos ouránios* de Platón, en el que habitan las ideas (así dio lugar el lenguaje al montaje de toda una filosofía especulativa).

A San Anselmo (1093-1109), que llegó a ser arzobispo de Canterbury, se le ocurrió demostrar la existencia de Dios de esta guisa:

Cuando nos decimos la palabra «Dios» hablándonos a nosotros mismos, es decir, utilizando lenguaje pensado, pensamos en el ser más grande que pensarse pueda.

Y, así las cosas, ese ser tiene que existir, pues, en caso contrario, otro ser exactamente igual a él y que además existiera lo superaría en magnitud, perfección y grandeza. Ya está.

Si podemos pensar con palabras algo, ¿cómo no va a existir ese algo?

Cuando, en la lobreguez de un cuarto de estudio se piensa, hablándose uno a sí mismo con lenguaje en la intimidad y en medio de un esquizofrénico soliloquio –obsérvese la escasa higiene de semejante práctica–, en vez de salir al campo a observar los fenómenos de la Naturaleza respirando aire puro para ensanchar los pulmones y abrir el apetito, se incurre con mucha frecuencia en argumentos y planteamientos de tal categoría.

Muchos argumentos de sesudos filósofos son racionales, pero como están realizados con lenguaje, son retóricos, o sea, dignos de toda la desconfianza del mundo.

René Descartes consideró válido el Argumento Ontológico por antonomasia, o sea, el argumento ontológico de San Anselmo: Si Dios es la suma de todas las perfecciones y la existencia es una perfección, Dios tiene que existir.

Y lo aceptó porque se acomodaba perfectamente a su teoría sobre la racionalidad, según la cual es absolutamente racional derivar deducciones de «ideas claras y distintas», como para él lo era la idea de Dios.

Pero, en realidad, la causa de esas erráticas teorías es el lenguaje.

Desde Parménides de Elea (nació el 515 a. J. C.) el discurso filosófico no ha dejado de caer en alguna de las trampas del lenguaje, pero especialmente en la que consiste en tener por cierto que lo que se emite lingüísticamente, mediante voz lanzada al aire libre o contra las paredes de nuestro cerebro, tiene que poseer necesariamente un correlato en la realidad.

De esta manera, si yo digo, al parmenídeo modo, «sólo es lo que es», o sea, «sólo el ser existe», y «lo que no es, no es», o sea, «la nada no existe», tengo todo el derecho del mundo a creerme en posesión de la verdad. De este modo, puedo proclamar y proclamo, con absoluta seguridad y total convencimiento de estar en lo cierto y sin la menor sombra de duda que oscurezca mi radiante y alegre certeza, que “sólo existe el ser y la nada no existe”.

Y así, como todo movimiento o cambio implica un proceso de «ser» a «ser» pasando por un momento de «no ser» (el del cambio de una cosa en otra), y como el «no ser» no existe, concluyo que el movimiento y el cambio no existen y que si nos parece que sí que existen, esa impresión se debe exclusivamente a engaño o ilusión de nuestros sentidos.

Tampoco puede existir diversidad en el mundo, aunque los hechos nos certifiquen justamente lo contrario, pues entre dos cosas distintas tiene que haber un espacio que «no sea» ni una cosa ni la otra, pero eso de que algo «no sea» es imposible porque el lenguaje, que todo

lo ilumina y certifica con su luz generadora de evidencias, nos dice que no se puede decir sin contradicción \*\*«lo que no es, es».

Asimismo y por la misma teoría basada en el lenguaje, el ser tiene que ser único, sin secciones ni divisiones posibles, todo entero, como una esfera sin huecos, ajeno al tiempo, al cambio, a la diversidad, a la fragmentación espacial y al movimiento.

Por consiguiente, las impresiones de los sentidos, en las que se basan las opiniones del común de los mortales son engañosas, y estas mismas humanas opiniones, en las que todo es diferencia, separación, movimiento, disociación y desmembración espacial y temporal de las cosas y los sucesos, son falsas.

La realidad es única porque sólo puede existir el ser y no puede existir la nada, ya que sólo tiene sentido la frase «lo que es, es» y no tiene ninguno la frase \*\*«lo que no es, es» y si estas pruebas definitivas del lenguaje, del *lógos*, que reproduce la realidad, no nos parecen definitivamente probatorias, estamos equivocados.

Si los hechos están en contra de las teorías, peor para los hechos. ¡Que se fastidien y se amolen y aguanten los hechos!

La Teoría de las Ideas o de las «Formas» (*eide*) de Platón también es una aberración inducida por el lenguaje.

¿Qué hay en común entre la «forma» (*eídos*) de Calias y de Menón y de Fedro y de Sócrates? La «forma» o idea de «hombre».

Si existe la forma del hombre reflejada en la palabra «hombre», es porque existe la «forma» o idea de «hombre».

Es como si nosotros dijéramos: «tiene que existir la «forma» de la “fruta” porque la manzana y la granada son “fruta”».

Ahora bien, como argumenta Parménides, un personaje del diálogo platónico que lleva por título precisamente su propio nombre (el *Parménides*), llevando la teoría platónica al absurdo, si la idea o «forma» del hombre es necesaria para dar razón del hombre, será menester otra «forma» o idea para explicar lo que es común al hombre y a la «forma» del hombre, y así podríamos continuar sin parar hasta configurar una serie infinita de formas o ideas del hombre.

Aristóteles, que, a pesar de las diferencias de su filosofía respecto de la de su maestro, fue el mejor discípulo de Platón, salvó la doctrina de éste del *impasse* o callejón sin salida en que se encontraba a raíz de la objeción de Parménides, argumentando que la predicación a base de la «forma» «hombre» («Calias es hombre», «Sócrates es hombre», «Menón es hombre», «Fedro es hombre») no es exactamente la adjudicación de una «forma» o idea a un individuo, sino más bien la extracción de un predicado que ya estaba presente en el individuo y que además era inseparable de él.

O sea, que en Calias y en Sócrates y en Menón y en Fedro está ya la «forma» o idea de «hombre» y no hay más que extraerla.

Todo esto no es más que convertir el lenguaje en metafísica, o sea, identificar el lenguaje o las palabras con las esencias, o, mejor aún, con las presuntas esencias de lo por tales palabras mencionado.

<sup>590</sup> B. Russell, “On the Notion of Cause”, *Mysticism and Logic*, Garden City, NY, Doubleday, 1957.

Como el lenguaje no puede lidiar con las series infinitas o encadenamientos sin límite, pues no puede ni expresarlas ni concebirlas ni comunicarlas y tampoco puede habérselas con los efectos sin causa, Aristóteles postuló la existencia de una causa última que debe ser causa de ella misma y pone en marcha toda la serie de una larguísima cadena de «causación»<sup>590</sup>, de una inexorable, necesaria, imparabile y repetitiva secuencia de causas y efectos, que David Hume puso en su sitio interpretándola como una simple secuencia espacio-temporal de fenómenos que se suceden.

Y héteme aquí que, además, en la Teoría Cuántica pueden existir efectos sin causas. Los fenómenos físicos son esencialmente discontinuos y, de este modo, en un átomo persiste durante cierto tiempo un determinado estado de eventos que de repente es sustituido por otro totalmente diferente.

La vieja idea de la continuidad e inmutabilidad de la moción no es ya más que un rancio prejuicio. Debemos apartarnos de las doctrinas tradicionales del espacio y del tiempo en un trecho mucho más largo todavía que el exigido por la «Teoría de la Relatividad».

El lenguaje, por consiguiente, visto lo visto –y esto no ha hecho nada más que empezar–, ayuda más bien poco al discurso filosófico en su utópica empresa de conquistar la realidad convirtiéndola en lenguaje verdadero.

## 55. Las arenas movedizas del lenguaje

La filosofía de San Anselmo procedía de la de San Agustín (354-430 d. C.), que, a su vez, se originaba en la de Platón y los Neoplatónicos, y era, por tanto, una filosofía tan convencida de la fortaleza y la resistencia de los sólidos y firmes puentes que unen las palabras a las existencias, que en la doctrina del eximio pensador ateniense las ideas existen separadas de las cosas, en la de Plotino (205-270 d. C.), el filósofo por antonomasia del Neoplatonismo, existe una Trinidad (formada por el Uno, el Intelecto y el Alma) de la que emana todo lo demás, y en la del obispo de Hipona se prueba con argumentos neoplatónicos no sólo la existencia de Dios, sino hasta la de la Santísima Trinidad.

El lenguaje es sumamente peligroso si se considera que tras toda palabra (el «Coco», la «Verdad», la «Montaña de Oro», la «Suma Perfección», «El Dorado», el «Motor Inmóvil») existe una realidad.

Por ese camino se llega fácilmente al éxtasis, a la fusión con lo divino y a la contemplación de la maravillosa belleza del cosmos, una vez separada el alma del cuerpo –como decía Plotino<sup>591</sup>– o «estando ya mi casa sosegada», y habiendo dejado uno tras de sí las preocupaciones («cesó todo y dejéme / dejando mi cuidado / entre las azucenas olvidado»), como decía poéticamente San Juan de la Cruz tratando de expresar la misma idea.

En realidad los filósofos, al pensar, se fían en demasía del lenguaje porque nada les alegraría más que demostrar que las palabras de su filosófico discurso tienen realidad fuera de su pensamiento.

Así nos explicamos que la argumentación filosófica, que se ha dejado engañar inocentemente por los *aprioris* y las trampas de ese instrumento tan poco fiable que es el lenguaje, esté presente en las doctrinas de los más ilustres pensadores con mayor frecuencia de lo que uno en principio pudiera imaginar.

<sup>591</sup> Plotino, *Enéadas* IV, 8, 1.



De hecho el gran Descartes reprodujo con pequeñas modificaciones el argumento ontológico de San Anselmo, y Leibnitz (1646-1716) hizo otro tanto, limitándose a añadir al famoso argumento un suplemento en el que demostraba que la idea de Dios era posible o que la palabra «Dios» podía señalar inequívocamente una realidad existente más allá del mero humano pensamiento.

En realidad, Leibnitz le demostró a Spinoza (1634-1677), una vez que se lo encontró en La Haya, que la idea de Dios como Suprema o Suma Perfección era perfectamente posible y aceptable.

Y, más recientemente, en la base del «sistema» de Hegel y sus seguidores – incluido el hegeliano y dialéctico Marx (1818-1883) empeñado en alterar el mundo mediante una doctrina de Economía británica entreverada con Dialéctica hegeliana– se reencuentra uno de algún modo el argumento ontológico anselmiano con su trampa lingüística incluida. ¡Cómo iba a aguantar firme el Muro de Berlín, construido sobre los tan ontológicos fundamentos del materialismo económico marxista!

Tan retórico y ontológico como el argumento de San Anselmo resultó ser a la postre el molde de la Dialéctica hegeliana aplicado por Marx a su «filosofía de la historia», dominada por la tríada de «Feudalismo-Capitalismo-Socialismo».

El Socialismo nos devolvería a los humanos la felicidad inevitablemente perdida en las dos etapas precedentes del determinista movimiento dialéctico, pues vendría a ser la reconciliadora «síntesis» que cerraría la infalible y malhadada tríada tras la «tesis» y la «antítesis».

Las leyes universales y los esquemas «triádicos» dialécticos son simples *aprioris* que surgen como meras excrecencias del motor del lenguaje (del lenguaje retórico y dialógico) que es el diálogo comunicativo entre el «yo» y el «tú».

El lenguaje, retórico como es (es decir, político-social y simbólico), nos da a los humanos una importancia que no tenemos, nos hace creernos diseñadores del Universo, cuando en realidad desde Copérnico (1473-1543) parece claro que los hombres somos criaturas cósmicas sin importancia.

Con el lenguaje, creyéndonos los «Reyes de la Creación», generamos insensatamente muchos *aprioris* y conceptos vanos colmados de indecente y obsceno optimismo cósmico, como, por ejemplo, la idea del progreso moral verificable en el venidero Socialismo, una funesta e infundada idea en la que Marx creía tan firmemente como los cristianos lo hacen en la no menos fútil y poco seria de la «Vida del Mundo Futuro» que se hará presuntamente realidad tras la consumación de los siglos.

Pocos son los filósofos y los hombres sensatos que se han parado a pensar y meditar en unas inteligentes reflexiones que se hace el ya citado David Hume en su investigación sobre el entendimiento humano (*Enquiry concerning Human Understanding*)<sup>592</sup>, proponiéndonos hacer un serio y esmerado escrutinio de los libros de nuestra biblioteca y recomendándonos que, una vez realizado, echemos al fuego de la chimenea todos aquellos que argumenten con razonamientos abstractos sobre otras cuestiones que no sean los números y cantidades, o que, en cambio, no lo hagan experimentalmente sobre las cuestiones de hecho o los hechos de experiencia.

---

<sup>592</sup> P. H. Nidditch (ed.), *D. Hume, Enquiry concerning Human Understanding and Concerning The Principle of Morals* (3ª ed., 1777), Oxford, Oxford Clarendon Press, 1975.

Si con el lenguaje –argumenta Hume– argumentan sobre Dios o cuestiones metafísicas, sustancias y esencias y otros asuntos teológicos, deben ir a la hoguera sin remisión, y, los que asimismo filosofen con lenguaje sobre cuestiones que son puramente experimentales deben con idéntica severidad ser condenados al mismo infierno de incandescencia y combustión.

Sólo son dignos de salvarse y permanecer en una biblioteca verdaderamente útil y decente aquellos libros en los que se hace razonamiento abstracto sobre entidades teóricas que todos sabemos de antemano que son creaciones mentales o aquellos en los que se razona experimentalmente sobre hechos experimentales.

Sólo así el lenguaje no engaña tan descaradamente como lo hace en los otros libros merecedores de sufrir el justo castigo y la debida purificación por el fuego.

Sólo deben salvarse, en dos palabras, los libros de Matemáticas y Ciencias Experimentales. Todo lo demás es ilusión y sofistería y por ello debe ser pasto de las llamas.

*When we run over our libraries... if we take in our hand any volume of divinity or school metaphysics, for instance, let us ask, does it contain abstract reasoning concerning quantity or number? No. Does it contain any experimental reasoning concerning matters of fact and existence? No. Commit it to flames: for it can contain nothing but sophistry and illusion.*

## 56. La «Prelógica de la Correspondencia» y el lenguaje retórico

Aun así, aun haciendo esmerada, diligente y atenta limpieza de nuestras bibliotecas y condenando a buena cantidad de volúmenes a la hoguera por contener la herética doctrina metafísica arrancada al uso mismo del lenguaje, aun así –insisto– nada puede hacerse por evitar las indiscreciones y ligerezas del lenguaje retórico, que por doquier se nos filtra subrepticamente en nuestros discursos.

Antes de empezar a pensar con nosotros mismos hundidos y reconcentrados en medio de la lobreguez del cuarto de estudio, realizando así una actividad sumamente insana, el lenguaje lo utilizamos para comunicarnos con nuestros conciudadanos utilizando las palabras, que son símbolos, o sea, signos, si bien muy alejados y lejanos, de las cosas, de nuestros estados de ánimo y de las afecciones o impresiones anímicas que queremos trasladar a nuestros oyentes. El lenguaje es, precisamente por ello, «retórico».

Al comunicarnos con nuestros conciudadanos, necesariamente ejercitamos la «Prelógica de la Correspondencia», la lógica ordinaria de la «correspondencia»<sup>593</sup>, que es lingüística y nada más que lingüística, que está impresa en el lenguaje, y que se caracteriza por intentar alcanzar (dando apriorísticamente por sentado que el intento es posible) la necesaria «correspondencia» o «correlación» entre el que habla y el que escucha, entre la palabra y la realidad o entre la palabra y la palabra, entre el «acto de habla» de un interlocutor y el «acto de habla»

<sup>593</sup> R. Boudon, *L'art de se persuader des idées douteuses, fragiles ou fausses*, París, Fayard, 1990, 230.

<sup>594</sup> H. P. Grice, *Studies in the Way of Words*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989, 26.

<sup>595</sup> H. P. Grice, *Studies in the Way of Words*, 32.

<sup>596</sup> H. P. Grice, "Meaning", *Philosophical Review* 66 (1957), 377-88 = D. Steinberg-L. Jacobits (comps.), *Semantics: An interdisciplinary Reader*, Cambridge, CUP, 1971, 53-9. "Meaning revisited", en N. Smith (comp.) *Mutual Knowledge*, Londres, Academic Press, 1982, 223-43. *Studies in the Ways of Words*, Cambridge, Mass.,

del otro, o –lo que es lo mismo, porque «hablar es hacer»– entre la acción del uno y la acción del otro.

El lenguaje, cuya principal función es de índole político-social, se presta mal a la incoherencia. Al contrario –muy al contrario–, necesita para funcionar, de una «correspondencia» total. Y si no existe, la crea. Así empiezan a producirse los *aprioris*.

Si no existe la tal «correspondencia», en efecto, se insiste hasta que, dándola por supuesta, se crea funcionalmente. Sólo así se explica que a la postre dos niños hablantes de lenguas diferentes puedan entenderse lo suficiente para llegar a jugar juntos al mismo juego.

*Make Your conversational contribution* –nos aconseja H. Paul Grice– *such as is required, at the stage in which it occurs, by the accepted purpose or direction of the talk exchange in which You are engaged*<sup>594</sup>.

La interacción entre los usuarios del lenguaje, entre los interlocutores, debe ser máxima («A: Se me acaba la gasolina. / B: Hay una estación de servicio justo a la vuelta». A: *I am out of petrol.* / B: *There is a garage around the corner*)<sup>595</sup>.

Sólo con permiso de la autoridad y si el tiempo no lo impide y mediando un acuerdo previo, me puedo yo saltar las normas comprendidas por la «ley de la relevancia»<sup>596</sup> y emplear el lenguaje incoherentemente para hacer reír a mis conciudadanos, contándoles chistes.

La exigencia de coherencia, de «correspondencia», para lograr la comunicación en los «actos de habla» es tan fuerte y total, que de ella derivan muchos *aprioris* de la «Prelógica de la Correspondencia».

Nos vemos forzados a ser coherentes al usar el lenguaje, al realizar esa combinación de acciones y «actos de habla» que día a día realizamos en el desarrollo de nuestra naturaleza político-social de seres humanos y también al encadenar unos «actos de habla» con otros, un encadenamiento fundamental para la comunicación.

A partir de esa «exigencia de correspondencia» con la que uno se encuentra al entablar una conversación, o sea, al comunicar con interlocutores, y de la que derivan las «Máximas Conversacionales», las «Máximas del Principio de Cooperación», propuestas por H. Paul Grice, se va imprimiendo poco a poco en el lenguaje mismo, en nuestro instrumento para razonar y pensar, la «Prelógica de la Correspondencia».

Esta «Prelógica de la Correspondencia» pone en marcha, primeramente, los «actos de habla» y luego los discursos filosóficos y retóricos de los usuarios del lenguaje. Sin las «leyes del juego» de la «Prelógica de la Correspondencia», no habría ni «actos de habla» ni discursos filosóficos ni retóricos ni científicos.

No olvidemos, además, que el diálogo racional en forma de reflexión filosófica o retórica se rige por los mismos principios que regulan el «acto de habla» dialógico.

La «Prelógica de la Correspondencia», que es requisito indispensable para poder «comunicar», es la que ilumina la gestación y la disposición de los argumentos que, en forma dialógica, llevan a cabo los filósofos y los oradores.

Un filósofo o un orador que reflexiona, en realidad se escinde en dos personas que dialogan, una que expone una teoría y otra que la rechaza al defender la idea contraria.

---

Harvard University Press, 1989. *La búsqueda del significado*, trad. esp., Madrid, Tecnos, 1991. N. Sperber-D. Wilson, *Relevance. Communication and Cognition*, Oxford, Blackwell, 1986; Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1986. *Relevancia, comunicación y procesos cognoscitivos*, trad. esp., Madrid, Visor 1994.

<sup>597</sup> Aristóteles, *Refutaciones sofísticas* 183b.

<sup>598</sup> Aristóteles, *Retórica* 1355a30.

Y ambos púgiles del pensamiento se esfuerzan y afanan con igual denuedo por resultar campeones respetando las mismas leyes del deporte que les proporciona la «Prelógica de la Correspondencia».

Cada púgil sabe que puede vencer al otro porque se rigen en su competición por unas leyes ajustadas.

Éste es el origen de un método de enseñanza que, según Aristóteles, practicaban los sofistas con sus discípulos: a ellos les obligaban a aprenderse de memoria un discurso a favor y otro en contra de una y la misma causa o tesis<sup>597</sup>.

El propio maestro de sofistas Protágoras de Abdera (490-420 a. J. C.) compuso unas *Antilogías* o «Discursos contrapuestos», en los que defendía y atacaba una misma tesis.

El mismo Aristóteles, contrario y desafecto a los sofistas y a sus argucias o sofisterías, recomendaba, sin embargo, al aprendiz de orador entrenarse, como hacían ellos, debatiendo con discursos contrapuestos sobre un mismo tema, causa o tesis<sup>598</sup>.

Esto significa que tanto el filósofo como el orador que preparan sus discursos o como el interlocutor que pretende «comunicar», comulgar, entenderse con su interlocutor, no pueden pretender razonar o argumentar sin seguir unos principios propios de la «prelógica» típica del diálogo, que necesita desesperadamente (no le queda otro remedio), como punto de partida, de la «correspondencia» del que habla con el que escucha.

Los actores y ejecutores de la comunicación dan por supuesta la aceptación mutua de los principios de la «Prelógica de la Correspondencia» y tácitamente se hacen saber el uno al otro apriorísticamente que habrán de entenderse ambos por referirse a realidades definidas, y apoyarse en categorías o modalidades previamente aceptadas e idénticas para los dos, independientemente de su realidad o carácter real.

## 57. Principios falaces derivados de la «Prelógica de la Correspondencia»

De la «Prelógica de la Correspondencia» inscrita en el lenguaje a través de los «actos de habla» que cada día realizamos, derivan los principios aparentemente más axiomáticos con los que elaboramos la ciencia y el más granado y brillante saber racional.

En primer lugar, dado que toda cosa se corresponde con una palabra, pues, al tratar de «comunicar», de comulgar, partimos del *apriori* de que el mundo sobre el que tratamos lo tenemos perfectamente etiquetado, clasificado y dominado mi interlocutor y yo mediante el lenguaje, de esta «Prelógica de la Correspondencia» deriva el principio de que toda cosa es igual a sí misma y no se confunde con otra (si, por ejemplo, un amigo me pide el termómetro para ver si tiene fiebre, yo no le puedo ofrecer el bombín de una bicicleta), y por ende el principio del «tercero excluido».

Pero también se desprenden del mismo origen, en consecuencia, el principio de causalidad (el de que todo acontecimiento, que implica un cambio o mutación, tiene una «causa»)<sup>599</sup> y el presunto axioma de que la verdad es única porque lo afectado por un cambio ya no es idéntico a lo que antes era y, sin embargo, la verdad, que es la coincidencia de la palabra con la realidad, sólo puede ser única.

<sup>599</sup> R. Nisbett-L. Ross, *Human Inference*, Englewood Cliffs, Prentice Hall 1980.

<sup>600</sup> A. N. Prior, «Logic, History of», *Encyclopaedia of Philosophy*, vol. 4, Nueva York, MacMillan and Free, 1967, 513-77.

<sup>601</sup> A. Church, *Introduction to Mathematical Logic*, Princeton, Princeton University Press, 1956.

Se da así por supuesto que si, por ejemplo, mi mujer me dice que me duele el estómago porque me he atiborrado de callos picantes y el médico dice que el doloroso cambio de mi salud se debe a una úlcera gástrica, alguno de los dos tendrá la razón pero sólo uno la tendrá más que el otro.

Pero este y otros muchos principios de la Lógica tradicional, de la Lógica aristotélica, fueron puestos en duda en la era del Empirismo, cuando resultó clara la incapacidad de esa modalidad de Lógica para comunicarnos algo nuevo acerca del mundo<sup>600</sup>.

En el siglo XIX se produjo la reacción: empezaron a percibirse notables avances en Lógica Matemática, una modalidad de Lógica que dejó ya de ser una simple teoría del razonamiento y que se empeñó en descubrir métodos formales con los que poder explicar con la debida precisión las relaciones lógicas que se establecen en la argumentación y el razonamiento.

Y el progreso de esta nueva Lógica continuó a lo largo del siglo XX por obra de destacados lógicos expertos en esta nueva orientación matemática, como Hilbert, Post, Tarski, Church<sup>601</sup>, Gödel (el famoso lógico que desmontó la validez absoluta de la argumentación cartesiana), Lowenheim, Skloem y otros.

Así, el año 1936, A. J. Ayer publicó un libro titulado *Language, Truth, and Logic*<sup>602</sup>, en el que nos advertía que la Lógica debería tomar un rumbo nuevo convirtiéndose en Lógica de la Ciencia, desechar todos los juicios metafísicos –elaboraciones nefastas del lenguaje– y dividir, al modo de Hume, las proposiciones dignas de estudio y consideración en dos categorías, a saber: las que relacionan ideas al estilo en que lo hace la Lógica Matemática, y las que se refieren a los hechos o procesos sometibles a experimentación.

Las primeras no nos cuentan nada sobre el mundo ni transmiten presuntas esencias de ninguna cosa de él, sino que significan exclusivamente por su forma, por su cohesión interna, al expresar relaciones en una determinada y específica manera.

En cuanto a las segundas, su significado literal expresado con lenguaje no es nunca seguro y aceptable por sí mismo, por lo que han de ser necesariamente sometidas a una prueba de verosimilitud o probabilidad para que de esta guisa pueda decirse de ellas que han sido suficientemente verificadas.

Y esta verificación no se refiere tanto a la demostración de los contenidos de las frases que encierran las conclusiones empíricas, declarándolas concluyente y apodícticamente verdaderas o falsas, sino más bien a la observación de las experiencias realizadas para obtener las conclusiones.

Obsérvese hasta qué punto se considera al lenguaje viciado de raíz e inductor de errores.

Es más; el discurso ético, en opinión de la teoría emotiva de la Ética propuesta y sostenida por Ayer, no puede tener aspiraciones a la verdad, pues, para empezar, no existe el conocimiento moral, y, en segundo término, el discurso ético no es más que la expresión de la posición del hablante, capaz de provocar una respuesta similar en el oyente.

Por tanto, en la realización del «acto de habla» dialógico, núcleo del lenguaje, va surgiendo una «Prelógica de la Correspondencia» que es responsable del nacimiento de muchos *aprioris* funcionales (categorías espacio-temporales y de causalidad), necesarios para el entendimiento comunicativo y, por ende, de la creación de muchos conceptos metafísicos y éticos.

## 58. La falacia del «sentido» o «razonable finalidad» del mundo

<sup>602</sup> A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, 2ª ed., Londres, Victor Gollancz, 1936.

En el fondo, para poder entendernos al comunicarnos con nuestros conciudadanos, para entendernos al usar el lenguaje, debemos utilizar de manera más o menos consciente –nos lo impone el propio lenguaje– el *apriori* de que este mundo en el que nos encontramos y todas sus cosas ubicadas en el espacio y en el tiempo y todos los acontecimientos que nosotros de alguna manera controlamos gracias al lenguaje tienen un sentido, que el mundo está ordenado, que es un «cosmos» –*kósmos* en griego antiguo significa «orden» y «mundo»– iluminado a toda luz y perfectamente parcelado o dividido en compartimentos muy bien definidos, demarcados, deslindados y delimitados merced a las palabras, que son las indispensables nomenclaturas o etiquetas que empleamos para referirnos a él.

Por eso, porque partimos del supuesto de un mundo ordenado, de un «cosmos» intachable e irreprochable en el que nada se confunde, no sabemos ni podemos imaginarnos ni comunicar los fenómenos físicos fuera de los *aprioris* del espacio, del tiempo y la causalidad.

Si este mundo no estuviera perfecta y pulcramente ordenado y no tuviera sentido acoptable al lenguaje, entonces tampoco estaría ordenado y tampoco tendría sentido el lenguaje, y entonces ¿quién podría hablar? o ¿para qué iba a hacerlo?

El empleo del lenguaje, perentoriamente necesitado para su entendimiento de coherencia y de correspondencia total, nos educa drásticamente para ver en todo un sentido, un maldito y obsesivo sentido en el mundo, ese precisamente que hacía aceptar al santo Job con infinita paciencia sus sufrimientos entendidos como parte esencialmente integrante y necesaria del inevitable orden del mundo; ese mismo absurdo sentido gracias al cual los freudianos se creen que pueden interpretar las contradicciones o los lapsus en los que incurren por descuido sus pacientes<sup>603</sup>; ese mismo presuntamente racional sentido en virtud del cual los marxistas, siempre inasequibles al desaliento, lo explicaban todo –lo explicable y lo inexplicable– recurriendo a la muy socorrida «lucha de clases».

Con el lenguaje, por el lenguaje y gracias al lenguaje, los seres humanos, político-sociales y consumidores de símbolos, nos engañamos –muchas veces con deleite y fruición – a nosotros mismos.

A partir de una creencia en el orden y la finalidad del mundo como presupuesto para realizar felizmente la comunicación mediante «actos de habla» cuyas voces son ajustadas a la realidad y por tanto necesariamente inteligibles, surge la concepción ética del mundo y del comportamiento del hombre como animal político-social, que era para Aristóteles la estrategia persuasiva de mayor peso en un discurso retórico siempre que el orador la supiera difundir en las precisas y justas dosis a lo largo de su discurso retórico y acertara al hacerlo<sup>604</sup>.

La ejemplar conducta ética, basada en un empleo consciente de medios y fines que esté de acuerdo con un supuesto orden del mundo (un mundo de color de rosa) en el que el bien siempre supera al mal («lo verdadero y lo justo son por naturaleza más poderosos y fuertes que sus contrarios»)<sup>605</sup>, es, sin duda alguna, si el orador acierta a sugerirla a lo largo de su discurso, una estrategia retórica persuasiva de primer orden, derivada de la naturaleza misma del

<sup>603</sup> J. Van Rillaer, *Les illusions de la psychanalyse*, Bruselas, Mardaga, 1980. J. Elster, "L'obsession du sens", en *Le laboureur et ses enfants*, París, Éditions de Minuit, 1986.

<sup>604</sup> Aristóteles, *Retórica* 1356a13

<sup>605</sup> Aristóteles, *Retórica* 1354a21

<sup>606</sup> Platón, *Gorgias* 465b.

<sup>607</sup> Aristóteles, *Retórica* 1356a25.

<sup>608</sup> Aristóteles, *Retórica* 1359b10.

<sup>609</sup> R. M. Weaver, *The Ethics of Rhetoric*, Chicago, Regnery, 1953. K. Burke, *A Rhetoric of Religion: Studies in Logology*, Boston, Beacon, 1961, reimpr., Berkeley, University of California Press, 1973.

lenguaje en su empleo dialógico y político-social, que produce un fuerte impacto en los oyentes. Los pone de rodillas a los pies del orador.

Todo orador, como todo interlocutor, al emplear el lenguaje político-social con el propósito de influir sobre el auditorio receptor de su discurso o mensaje, escoge conscientemente unos fines específicos y unos medios para alcanzar esos fines.

Y por ello dos sabios filósofos como Platón y Aristóteles insistieron en la necesidad de regular el discurso retórico mediante normas éticas para evitar la confusión del arte retórico con el arte culinario (Platón)<sup>606</sup>, haciendo de la Retórica una ramificación de la Ética<sup>607</sup>, arte, a su vez, englobada o incluida en la Política (Aristóteles)<sup>608</sup>.

Pero, además, los modernos aceptan el hecho de que todo uso humano del lenguaje, todo «acto de habla» comunicativo implica responsabilidad ética que arranca de la propia realización de la comunicación como un apriorístico principio básico moral de la «Prelógica de la Correspondencia»<sup>609</sup>.

Realizar «actos de habla» comunicativos, dialógicos, político-sociales, o sea, retóricos, es obrar con responsabilidad ética y político-social; no es, en absoluto, realizar una acción insignificante de tres al cuarto.

Consustancial con el uso del lenguaje, cuya naturaleza es político-social, le acompaña siempre su indefectible e indisimulable dimensión ética. Comunicar o comulgar políticamente no es una nadería, es algo muy serio que implica de inmediato e ineludiblemente condicionamientos éticos.

Mención aparte merece, dentro de este importante capítulo acerca del carácter ético del lenguaje retórico, que es por tanto político-social por naturaleza, Jürgen Habermas<sup>610</sup>, a quien ya nos hemos referido, que desarrolló una teoría de la «acción comunicativa», la acción del «acto de habla» comunicativo, que resulta operativa tanto en los dominios de la producción y del poder, en la esfera de lo político-social, como en el área general del lenguaje.

Parte para ello el eminente y famoso pensador de la concepción del «acto de habla» como un modelo de la comunicación, puesto que el «acto de habla» es inconcebible si se considera alejado de la operación comunicativa, o sea, privado de aspiraciones a la validez total de sus asertos.

Como un «acto de habla» comunicativo que no pretenda ser válido y prefiera resultar fallido es impensable, es inimaginable y cosa totalmente loca y vacía de sentido, el «acto de habla» comunicativo modélico o canónico es el que expresa los ideales de verdad, justicia y libertad, proporcionando al mismo tiempo normas no arbitrarias para formar una aceptable teoría contemporánea de la sociedad, de la comunidad político-social que configura el único cuadro posible para la realización de la función comunicativa del lenguaje<sup>611</sup>.

He aquí un singular descubrimiento:

En la realización del «acto de habla» comunicativo está la célula madre modélica que ha de inspirarnos a la hora de entender la estructura multicelular, más compleja, del tejido político-social en el que la comunicación necesariamente se realiza.

<sup>610</sup> J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols., Frankfurt am Main 1981. *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 vols., trad. fr., París, Fayard, 1987. *The Theory of Communicative Action*, Volume I: *Reason and the Rationalization of Society*, trad. ingl. Boston, Beacon, 1984. *The Theory of Communicative Action*, Volume II: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, trad. ingl., Boston, Beacon, 1987. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, trad. esp., Madrid, Cátedra, 1989.

<sup>611</sup> S. K. Foss-A. Foss-R. Trapp, *Contemporary Perspectives on Rhetoric*, Waveland 1985, 237.

Lo político-social y el lenguaje son inseparables, se diga lo que se diga a favor o en contra.

El mundo o tiene un sentido y existen en el mundo y en las conductas humanas el bien y el mal, los medios y los fines, o se los inventa uno. Y para eso está el lenguaje.

¡Políticos del mundo unidos, prestad atención, que esto os interesa, aunque vosotros ya practicáis la teoría sin conocerla y empleándola directamente para el mal!

El sentido del mundo está en ese perfecto orden del lenguaje que hacía estremecerse de placer a los estructuralistas cuando jugaban a oponer los fonemas y a lucubrar sobre esos entes de ficción que eran las «casillas vacías».

Pero, ¿y si desconfiamos del orden del lenguaje como reflejo del orden del mundo?

¿Y si percibimos que el significado del lenguaje no es estable sino fluido y que tampoco lo son los contextos que ayudan a interpretar el lenguaje?

¿Y si descubrimos que las palabras significan porque se oponen unas a otras independientemente de la realidad que se oculte tras ellas?

¿Y si descubrimos que no hay nada fuera del texto, que todo significado está en los contextos y sólo en los contextos y no en los textos ni en los usuarios del lenguaje, y que lo que los sabios sumos sacerdotes de la Filosofía Occidental, a fuerza de separar el pensamiento del lenguaje y considerar a aquel más propiamente humano que éste, nos ofrecen como existencias resultan ser no más que unas meras ficciones o ilusiones ópticas provocadas por la «Metafísica de la Presencia», la filosofía teológica de la Cultura Occidental?<sup>612</sup>

En este caso, si hay que inventarse el bien y el mal del mundo, ¿dónde rastrear u olfatear para encontrar un modelo plausible y convincente del que hacer surgir la Ética?

Aunque nos parezca mentira, la respuesta es fácil:

En el empleo del lenguaje político-social, simbólico y retórico.

## 59. Las falacias en cuanto derivadas del lenguaje retórico

El lenguaje nos engaña con su «Prelógica de la Correspondencia».

Pero nosotros nos dejamos engañar y, en ese caso, por tanto, no existe delito. *Tutti contenti*.

Precisamente las «Máximas Conversacionales», las máximas del «Principio de Cooperación», propuestas por H. Paul Grice, que deben regir entre los usuarios del lenguaje que conversan a base de «actos de habla» y que son la «Máxima de Cantidad» («di lo estrictamente necesario, ni más ni menos»), la «Máxima de Manera» («sé claro»), la «Máxima de Relevancia» («no digas lo que no hace al caso») y la «Máxima de Cualidad» («di la verdad» —entiéndase: lo que a ti te parezca verdadero—)<sup>613</sup>, generan la «Prelógica de la Correspondencia», que contiene una serie de principios que se dan por lógicos e indiscutibles, pese a que —todo hay que decirlo— son absolutamente apriorísticos.

<sup>612</sup> J. Derrida, *A Derrida Reader: Between the Blinds*, ed. Peggy Kamuf, Nueva York, Columbia University Press, 1991.

<sup>613</sup> H. P. Grice, "Meaning", *Philosophical Review* 66 (1957), 377-88 = D. Steinberg-L. Jacobits (comps.), *Semantics: An interdisciplinary Reader*, CUP, Cambridge 1971, 53-9. "Meaning revisited", en N. Smith (comp.) *Mutual Knowledge*, Academic Press, Londres 1982, 223-43. *Studies in the Ways of Words*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989. *La búsqueda del significado*, trad. esp., Madrid, Tecnos, 1991.



Hay que partir del principio de que es posible cooperar con el interlocutor para realizar el proceso de la «comunicación», porque el mundo está ordenado, el mundo es maravilloso, todo está en él perfectamente delimitado, parcelado y definido y por ello cada palabra corresponde a una cosa y el «acto de habla» que alguien realiza con su interlocutor debe ser, por tanto, ético, si quiere que sea afortunado.

Aquí no hay más cera que la que arde: o el caos o el cosmos. Elige, pero es mejor que reine el cosmos porque, en caso contrario, ni nos entenderíamos.

Para ello, para entendernos, están las máximas del «Principio de Cooperación», que presuponen el carácter retórico del lenguaje y al mismo tiempo explican las falacias y los *aprioris* flagrantes de los que está colmado el pensamiento humano.

Todas estas máximas, para empezar, huelen fuertemente a *Ética de la Razón Práctica* kantiana, es decir, derivan, al igual que los conceptos éticos y legales, de la misma naturaleza humana y no responden a leyes o normas verificables en la Naturaleza ni realidades externas a la humana naturaleza como animal político-social.

En efecto, es innegable el penetrante tono o fuerte sabor kantiano de la máxima generalizadora que seguidamente transcribimos<sup>614</sup>:

*Make Your conventional contribution such as is required, at the stage at which it occurs, by the accepted purpose or direction of the talk exchange in which we are engaged.*

Éste es un principio ético particular que se basa en el principio o Máxima General o Universal que se encuentra casi literalmente expresado tal cual en la kantiana *Crítica de la Razón Práctica* (1788) y en la *Metafísica de la Moral* (1785) del filósofo alemán y que reza así:

*Obra de tal suerte que la máxima de tu voluntad pueda al mismo tiempo valer siempre como principio de una legislación universal o bien Obra como si la máxima de tu acción fuese a convertirse por tu voluntad en una ley de naturaleza general*<sup>615</sup>.

Pero estas máximas no tienen más apoyo que la voluntad del hombre como animal político-social y por ello son el reconocimiento explícito del carácter retórico del lenguaje, basado en su dimensión político-social y su carácter simbólico, y, por ende, de su capacidad enorme para fabricar falacias y generar conceptos etéreos y metafísicos y juicios apriorísticos.

Esto significa que, por un lado, H. P. Grice colocó los fundamentos para una fusión de Lingüística y Retórica en esa modalidad moderna de la Lingüística que se llama Lingüística Pragmática, o, mejor dicho, que con los principios de los que dotó a la Lingüística Pragmática certificó la naturaleza retórica del lenguaje.

<sup>614</sup> H. P. Grice, "Logic and Conversation", en P. Cole-R. Morgan (eds.), *Syntax and Semantics 3: Speech Acts*, Nueva York, Academic Press, 1975, 39-48. *Studies in the Way of Words*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989. Cf. 26.

<sup>615</sup> I. Kant, *Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy*, trad. ingl., Chicago, University of Chicago Press, 1949.

<sup>616</sup> G. Leech, *Principles of Pragmatics*, Londres, Longman, 1983.

<sup>617</sup> D. Sperber-D. Wilson, *Relevance. Communication and Cognition*, Oxford, Blackwell, 1986; Cambridge (Mass.) 1986. *Relevancia, comunicación y procesos cognoscitivos*, trad. esp., Madrid, Visor, 1994.

Decir que alguien es devoto seguidor de la Lingüística Pragmática o Pragmalingüística es lo mismo que decir que defiende la «retoricidad» del lenguaje, la naturaleza retórica del lenguaje que los antiguos griegos tan brillantemente descubrieron.

Pero, por otra parte, la conexión de la doctrina de H. P. Grice con la filosofía práctica kantiana quiere decir que este eminente filósofo del lenguaje parte del principio de que en la realización del «acto de habla» es donde se gestan los conceptos no empíricos y metafísicos de nuestro entendimiento. Y tiene toda la razón.

Efectivamente, por lo que a la primera afirmación se refiere, no hay más que tener en cuenta que a partir de sus aportaciones, Geoffrey Leech concedió a la Retórica la admisión o entrada, con todos los honores, en el ámbito de la Lingüística<sup>616</sup>. Éste es un dato importante y en absoluto baladí.

Asimismo, la obra de Grice, profesor en Oxford y en Berkeley (Universidad de California), impulsó el muy importante trabajo de Sperber y Wilson sobre la «relevancia», clave de la dimensión pragmática del lenguaje<sup>617</sup>.

Y también el gran filósofo del lenguaje dio pábulo a la investigación de Chen y Houlette que dejó definitivamente claro el hecho de que la mayoría de las figuras, incluida la ironía, pueden explicarse a partir del «Principio de Cooperación» griceano<sup>618</sup>.

Pero, por otro lado, además, el «Principio de Cooperación» de Grice implica que muchos, la mayoría o la totalidad de nuestros conceptos, que no tienen origen empírico, han nacido, merced a la «Prelógica de la Correspondencia», en el marco del «acto de habla» dialógico comunicativo, retórico y regido por el «Principio de Cooperación», que es donde se crean las «células-madre» del lenguaje, y son, en consecuencia, puras falacias.

Por ejemplo, como en nuestros «actos de habla» nos empapamos de los fines y los propósitos que no pueden faltar en lo dicho por nosotros o por nuestro interlocutor y en lo procesado por nosotros y por nuestro interlocutor, pues partimos del *apriori* de que nadie habla por hablar, sino siempre con un propósito y una finalidad concreta, y, como en nuestros «actos de habla», asimismo pasamos continuamente de lo individual a lo universal, de lo concreto a lo abstracto, y viceversa, para generar la necesaria «correspondencia» («el agua es un líquido», «el vino es un líquido», «la leche es un líquido», «el agua es un líquido incoloro, inodoro e insípido», etc.) de la «Prelógica de la Correspondencia» –Emmanuel Kant (1724-1804) definía la inteligencia como «la capacidad de pensar por reglas», *das Vermögen durch Regel zu denken*–, imaginamos el concepto heurístico de una Inteligencia Universal, de un *Lógos* o «Lenguaje-Pensamiento» que ilumina y dota de propósitos y finalidades a la Naturaleza. Pero todo eso no es más que un espejismo que se produce por obra del lenguaje retórico.

Y en cuanto a ese concepto de la Inteligencia Universal (o *Lógos*) necesaria para que tenga sentido el lenguaje, la conversación del «yo» al «tú», le ponemos nombres y apellidos –tan retórico y tan relajado y tan permisivo simbólicamente es el lenguaje–, ya tenemos una larga serie de esencias metafísicas para disfrute de filósofos, teólogos especulativos, capellanes de monjas, directores espirituales y otras gentes de buen vivir: «fin», «propósito», «Dios», «Providencia», «Razón última del Mundo», etc.

<sup>618</sup> R. Chen-F. Houlette, "Towards a Pragmatic Account of Irony", *Language and Style* 23. 1 (1990), 29-37.

<sup>619</sup> Aristófanes, *Las Nubes* 373.

Pero ésta no es más que una larga sarta de conceptos fallidos o falacias, o, si se prefiere, una retahíla de disparates que deriva nada más que del lenguaje retórico, político-social y simbólico. No tiene otro fundamento.

Otro ejemplo:

Según un excelente filósofo de nuestro mundo cultural David Hume, nosotros creemos en muchas relaciones de tiempo y de espacio que en realidad debemos confesar que no percibimos.

Ahora bien, de algún modo nos habríamos de entender hablando los humanos. Ningún sentido tendría el adverbio «allí», que se opone a «aquí», sin una referencia espacio-personal del «yo» y del «tú», que, como ya sabemos son los agentes o protagonistas fundamentales del «acto de habla» básico y medular del lenguaje.

Para hablar no tenemos que saber científicamente cómo se produce la lluvia y decimos «llueve» utilizando un verbo sin sujeto expreso y los antiguos griegos decían «Zeus llueve» y Estrepsíades, el gracioso personaje cómico de *Las Nubes* de Aristófanes, comedia representada por vez primera el año 423 a. J. C., nos explica que en realidad llueve porque Zeus orina sobre un cedazo<sup>619</sup>. Por delicadeza y desamor a la escrología, me abstengo de comentar cómo este sabio y simpático rústico interpretaba los truenos.

Lo importante de todas estas consideraciones es que para poder tan siquiera intentar entendernos en elemental diálogo, necesitamos de la «Prelógica de la Correspondencia», necesitamos partir del *a priori* de que los interlocutores estamos encuadrados en un espacio y un tiempo que garantice el «aquí» frente al «allí», el «ahora» frente al «antes» y el «después» y que si llueve es porque Zeus orina a través de un cedazo y genera esa sucia pero divina y fertilizante lluvia.

Así, del habla, del uso dialógico del lenguaje en la comunicación, de ese uso esencial y primario del lenguaje, derivan inexorablemente falacias, como las del espacio, el tiempo y la causalidad.

Por ejemplo, ¿qué es eso de que el tiempo se extiende hacia delante o hacia atrás o de que sigue habiendo espacio una vez traspasados los muros de nuestra habitación, de esta habitación en la que estoy escribiendo este libro?

El tiempo ni se extiende ni huye (*tempus fugit*) ni se desliza veloz y presuroso siempre hacia delante. Eso me lo imagino yo y me viene muy bien para la conversación.

También sé que existe la «calle de la Rúa», por la que transito desde mi casa a la Facultad, pero yo ahora no la veo. El espacio lo voy percibiendo sólo poco a poco, pero me viene muy bien el presunto espacio absoluto para enviar a un amigo a una dirección de Madrid, donde se ofertan a precios muy aceptables y convenientes unos reconfortantes y muy relajantes masajes tailandeses.

Aun así, a pesar de las falacias que fabricamos inconsciente y necesariamente con el uso del lenguaje, a veces percibimos relaciones de espacio y de tiempo, pero no percibimos nunca, en cambio, las relaciones de causalidad, que nosotros, sin embargo, por culpa de las leyes del hábito y la asociación de palabras e ideas que fomenta e incrementa el empleo del lenguaje, estamos inclinados a aceptar siempre como indudables e indiscutibles y, por tanto, a formularlas lingüísticamente de forma tajante y apodíctica.

---

<sup>620</sup> E. Benveniste, "La nature des pronoms", en *Problèmes de linguistique générale*, París, Gallimard, 1966, 252-7.

Según Immanuel Kant –que no era ningún tonto–, de la misma manera que no podemos pensar los fenómenos físicos sin recurrir a los apoyos del espacio y del tiempo, no seríamos tampoco capaces de imaginarnos un suceso o acontecimiento desprovisto de causa. Si hace falta que orine Zeus sobre un cedazo para explicar la lluvia, ¿que orine Zeus!

Es el propio lenguaje empleado, con su inalterable orden de preguntas y respuestas, el que impone un orden y una organización de toda experiencia, a la vez que implanta los principios de identidad, de contradicción y de «tercero excluido», esos principios que recuerdan tanto el hecho de que, como vio magistralmente hace años el gran lingüista Émile Benveniste<sup>620</sup>, exista una diferencia insondable entre el paquete de los pronombres personales de primera y de segunda persona, «yo» y «tú», frente al de tercera, que vendría a ser la «no persona», la no interviniente, la alejada del suceso esencial de la comunicación, de la comunión lingüística.

He perdido mis gafas de ver, mis lentes. Te lo cuento a ti, lector amigo. Pueden estar o en mi despacho o en el cuarto de baño, pero si no están en el despacho, estarán en el cuarto de baño. Y si tampoco están allí, estarán en algún otro lugar, existente y real, en el que ahora no pienso pero que existe sin duda fuera del lenguaje de mi soliloquio, porque la realidad existe y también el espacio, pues, en caso contrario yo no los podría nombrar y si no los pudiera nombrar no sería posible la comunicación contigo, querido amigo lector.

Aquí está la trampa: la necesidad de creer apriorísticamente en la existencia de la realidad (y además de una realidad bien arregladita y ordenadita y estructuradita y limpita, un *cosmos* u «ornato» de pulcra y exquisita presencia en el que el espacio se extiende desde mí por delante y por detrás y a la derecha y a la izquierda y el tiempo ha fluido antes de mí y seguirá fluendo tras de mí y donde toda cosa y suceso tiene su causa) para que sea posible el empleo del lenguaje y la necesidad de creer en que sólo una hipótesis de entre varias es verdadera.

Al final de la búsqueda, después del debate retórico que, a través del lenguaje –que siempre es dialógico incluso en los soliloquios– mantuve conmigo mismo, diciendo un «yo-1»: «están en mi despacho», y un «yo-2»: «te equivocas, porque están en el cuarto de baño», al final resultó que las tenía puestas «yo», pero no acierto a saber cuál de los dos «yoes» las llevaba con más derecho ante los ojos, si el «yo-1», que las creía en el despacho, o el «yo-2», que suponía estaban en el cuarto de baño, o un «yo-3» o los tres a la vez o ninguno de los tres.

Quiero decir con ello que yo no haría como don Miguel de Unamuno, mi predecesor en la cátedra de Griego de la Universidad de Salamanca: asomarme a un pozo y gritar «yoooo» para imaginarme eterno e inmortal.

Ya puedo gritar y gritar, que me va a dar lo mismo, porque «yo» no es nada, no es más que lenguaje, y el lenguaje es retórico.

El lenguaje es –nos guste o no– retórico.

El lenguaje nos fuerza y al final nos obliga a creer, como si de dogmas de fe se tratase, en la correspondencia exacta de la palabra con la cosa real, y, por tanto, en la unicidad de la verdad, en los axiomas o primeros principios de toda ciencia, en el espacio y en el tiempo, en la existencia necesaria de una causa para todo suceso o todo ser y en las intransferibles personas individuales que se sueñan eternas cuando, inclinándose sobre el brocal de un pozo (teniendo –eso sí– mucho cuidado de no asomarse en exceso), profieren solemnemente la pala-

<sup>621</sup> R. Nisbett-L. Ross, *Human Inference*, Englewood Cliffs, Prentice Hall 1980.

bra mágica, personal e intransferible «yo», fundamento indiscutible para muchos Escolásticos de la creencia en la «Vida Eterna».

### 60. La gran falacia de la «causalidad» y del «yo» como persona individual

Sin embargo, de la misma manera que la verdad puede ser doble y no única, también pueden serlo las causas (mi mujer tenía razón al decir que me dolía el estómago por haberme atiborrado de callos picantes y el médico también la tenía al diagnosticarme una úlcera gástrica).

Por otro lado, los estudiosos de Psicología Cognitiva nos han hecho ver que los seres humanos al vivir determinadas experiencias tienden a ver relaciones causales allí donde no las hay en absoluto<sup>621</sup> y ello se debe –pensamos– al hecho de que, como resultado del ejercicio constante de un lenguaje que impone tiránicamente la simbolización cerrada y estructurada de un mundo real abierto e irreducible a estructuras fijas, nos fiamos en exceso de *aprioris* que tienen indudable origen en su necesario empleo en el lenguaje.

Como dice Hume en el capítulo que versa sobre el «conocimiento y la probabilidad» (*Of Knowledge and Probability*) de su espléndido libro titulado *Tratado sobre la Naturaleza humana* (*Treatise on Human Nature*):

*There is no object, which implies the existence of any other if we consider these objects in themselves, and never look beyond the ideas which we form of them.*

Pues bien, parece claro que el juicio que de continuo emitimos los humanos que reza, más o menos, así: «lo que empieza tiene que tener una causa» (*what begins must have a cause*), no es fiable, porque, a todas luces, no es de los que contienen una certeza intuitiva, como los juicios de la lógica.

Pero como el lenguaje es retórico y, por serlo, es simbólico en un universo de simbolización cerrada que, sin embargo, se enfrenta a un mundo real abierto, y en consecuencia sólo puede funcionar por analogías, es necesaria e inevitablemente analógico, y no tiene más remedio, por tanto, que inventarse la «causalidad», en virtud de la cual toda cosa procede de otra.

Nuestro lenguaje simbólico, pensado y comunicado, el lenguaje retórico (por ser político-social y simbólico) de los seres humanos –que no tenemos otro–, nos empuja de continuo y vigorosamente a la falacia de la «causalidad».

Si yo digo que se haga y hago y hago hacer, ¿cómo no voy a ser yo la causa de lo que digo que se haga, hago y hago hacer?

Si fuéramos inteligentes no aplicaríamos los patrones de poder y voluntad personales como agentes de cambio en la vida político-social a las secuencias de fenómenos que observamos en la Naturaleza, de los que decimos que uno (el primero según las coordenadas espacio-temporales) es la causa del otro. Pues hacerlo no es sino puritito pensamiento mítico.

Giambattista Vico (1668-1744), al comprobar de qué manera tan sencilla y con cuánta facilidad y falta de autocritica Descartes (1596-1650) había admitido *aprioris*, pensamientos puros, verdades aparentemente evidentes por sí mismas y, entre ellas, la presunta verdad de la existencia de un Dios omnisciente, metafísico y matemático, le censuraba duramente por no haber querido o podido darse cuenta de las propiedades holísticas e irracionales y antirracionales del lenguaje, que –como venimos reiterando– es fundamentalmente retórico.

Prueba de ello es la mala prensa de la «causalidad» en los tiempos modernos, el abundante empleo, por parte de la peor de las Retóricas, de la falacia que equipara la secuencia con la causalidad (*post hoc ergo propter hoc*) y la universalmente reconocida necesidad de revisar la máxima cartesiana que reza «pienso, luego existo», puesto que para el hombre el pensar, el hablar, el hacer, el generar discursos y el conocer están al mismo nivel que el existir y no pueden, por tanto, ser considerados ni efectos ni causas los unos de los otros ni por tanto, en definitiva, el pensar puede ser un efecto de la humana existencia.

Sin pretender entrar ahora en este tan interesante tema del *apriori* lingüístico que es la «causalidad», que tan sólo nos contentamos con sugerir en forma de esbozo, lo cierto es que la obra de ese gran filósofo que fue David Hume nos estimula a ir más allá de la negación de la categoría de «causa» y de la espuria relación «causa/efecto», y nos predispone, siguiendo la misma línea de argumentación por él empleada para acabar con conceptos bastardos, espurios e ilegítimos nacidos de la «retoricidad» del lenguaje, a no admitir con excesiva facilidad y tan a la ligera conceptos tan discutibles pero muy extendidos y comúnmente aceptados como el «yo mismo», el *Self*, que puede tal vez ser no más que un «haz» (*bundle*) de percepciones que se nos impone a sus usuarios a fuerza de perpetuarlo merced al constante e incesante uso del lenguaje.

Pero en estos contrastes generados entre las ilusiones metafísicas producidas por el lenguaje y el lenguaje mismo no paramos mientes con frecuencia porque, como explicaba acertadamente Aristóteles, confundimos los cálculos bancarios con los dineros efectivos<sup>622</sup>.

No puedo ni siquiera imaginarme que un día de éstos me dé la venada y me acerque al Rectorado para decirle al Habilitado de Pagaduría que yo, en realidad, debo cobrar bastante más de lo que cobro porque yo soy «yo», es decir, una esencia y existencia intransferible y deslindada del mundo y además espiritual y eterna (pues puedo abstraer mi pensamiento hasta las esencias de los números y de las armonías) y que soy, por tanto, algo más que un «haz de percepciones» o que el NIF o que el número de mi cuenta corriente en CajaDuero.

Me temo que al mes siguiente no me ingresen la nómina.

Estamos inmersos en un mundo trenzado por el lenguaje retórico, que, como la tela de araña, nos lo hemos fabricado nosotros mismos. Pero esto hay que admitirlo y no hacerse ilusiones creyéndonos espíritus inmortales ni tratar de romper los hilos retóricos, fruto del lenguaje-pensamiento retórico, desfondado y sin base sólida, entre los que necesariamente nos movemos.

Nadie capta, en efecto, su «yo mismo» (*myself*) si no es a través de una previa percepción, que se hace así imprescindible para entrar en contacto con esa presunta o más que dudosa conciencia individual o «mismidad» de la persona que presuntamente garantizaría la inmortalidad del alma humana y la condena o la absolución del alma inmortal en «El Juicio Final» y la bienaventurada vida del hombre más allá de la muerte.

El lenguaje, una vez más, en esta falacia nos obsequia con un espejismo, pero un espejismo importante en la Historia de la Humanidad, pues aparece, como vemos, ligado a la creencia en la vida de ultratumba.

## 61. La gran falacia de la «verdad»

<sup>622</sup> Aristóteles, *Refutaciones sofísticas* 165a.

Lo tremendamente grave es que muchas veces no nos damos cuenta de que el principio que se podría formular como «lo que empieza tiene que tener una causa» y asimismo otros del mismo cariz o ralea como «existe la verdad» y «la verdad es única» o «el conocimiento es el espejo de la naturaleza» o «todo tiene un significado» o «todo tiene un sentido» no son más que principios apriorísticos de una epistemología implícita y prerreflexiva o prelógica (la «Prelógica de la Correspondencia») sin la cual no podríamos entendernos utilizando el lenguaje.

Sin la creencia firme en que existe una correspondencia entre el lenguaje y la realidad, no sería posible entablar un diálogo, no surgiría el lenguaje. Esta creencia es, pues, un *apriori* que antecede o se desgaja como falsa conclusión de la realización de un «acto de habla» comunicativo.

Sin la creencia en que la verdad existe y además es única, no existirían las religiones ni las guerras de religión ni los atentados de motivación religiosa ni existirían, en suma, grupos socio-políticos religiosos, pero tampoco existirían otros grupos socio-políticos.

El lenguaje es, por consiguiente, político-social pero incapaz de apoderarse de la verdad, o sea, es retórico.

El año 1511, Erasmo de Rotterdam (1466-1536) dedicó a su amigo Tomás Moro el famoso libro titulado *Elogio de la locura*, en el que la Locura personificada atacaba seriamente las disputas teológicas sobre la Trinidad, los diferentes y contrapuestos discursos sobre la Transubstanciación y la Encarnación, y asimismo acometía furiosamente contra todas las doctrinas propias de las distintas sectas escolásticas de la Cristiandad, así como contra la pasmosa audacia de Lutero al confiar en la razón como el medio adecuado para adquirir la certeza en materia religiosa, y, en realidad, tan sólo elogiaba con sinceridad, sin ironía ni inyectiva, la locura o la santa locura de aceptar la sencillez de la fe religiosa del Cristianismo no argumentada en forma de discurso teológico por la razón sino sentida y aceptada afectuosamente con el corazón.

¡Qué inteligente fue Erasmo de Rotterdam! Esa es la única religión que yo también acepto.

Nada hay de certeza ni de seguridad en los discursos teológicos o religiosos aparte de la que nosotros mismos queramos concederle.

Pero tampoco los discursos científicos son el paradigma del discurso cierto y verdadero.

Karl Popper, o, mejor dicho, Sir Karl Popper, afirmó con todas las letras y sin ambages ni tapujos que la ciencia no es un sistema de enunciados ciertos y bien establecidos<sup>623</sup>, que no es propiamente un saber bien y definitivamente asentado como creían los antiguos griegos,

<sup>623</sup> K. Popper, *Conjectures and Refutations*, 6ª ed., Londres, Routledge, 1976. "Normal Science and its Dangers", en I. Lakatos, "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programs", en I. Lakatos-A. Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, 51-58. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, ed. rev., Oxford, Oxford Clarendon Press, 1979.

<sup>624</sup> K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Nueva York, Harper, 1965, 78.

<sup>625</sup> Cf. I. Lakatos, "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programs", en I. Lakatos-A. Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, 91-196.

<sup>626</sup> K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Nueva York, Harper, 1965, 41.

<sup>627</sup> A. R. Anderson-N. D. Belnap Jr., *Entailment: The Logic of Relevance and Necessity*, vol. I. Princeton, Princeton University Press, 1975. G. Priest, "Sense, Entailment and Modus Ponens", *Journal of Philosophical Logic*, vol. IX, 3 (1980), 415-435.

<sup>628</sup> R. Bouveresse, *Karl Popper*, París, Vrin, 1981.

que la denominaban *epistème*, «saber fundado o fundamentado», sino un saber que, muy al contrario, no puede nunca permitirse el lujo de proclamar que ha alcanzado la verdad, porque en ciencia lo único que podemos hacer es conjeturar y la única inferencia inductiva respetable y admisible que en ella cabe consiste en, aplicando el *modus tollens* de la Lógica Clásica, argumentar a partir de juicios particulares la falsedad de juicios universales:

*Science is not a system of certain, or well-established statements... Our science is not knowledge (episteme): it can never claim to have attained truth<sup>624</sup>... Consequently it is possible...(with the help of the modus tollens of classical logic)<sup>625</sup> to argue from the truth of singular statements to the falsity of universal statements<sup>626</sup>.*

Así pues, como comprobamos, al igual que el muy venerado *modus ponens* ha sido puesto en duda<sup>627</sup>, asimismo las teorías científicas nunca son «verdaderas», sino, como mucho, y siempre tras la aplicación del *modus tollens*, más o menos verdaderas<sup>628</sup>.

Y la «verdad», en principio, no existe en el sentido de que una proposición determinada coincida con la realidad de lo expresado, pues los símbolos –y menos aún los volátiles y versátiles símbolos del lenguaje– no se confunden nunca con la realidad a la que apuntan.

Pero necesitamos, en virtud de las exigencias de la «Prelógica de la Correspondencia», el *apriori* de la «verdad», entendida en el sentido de la identidad o semejanza de lo dicho por alguien respecto de lo que él mismo cree, para empezar a realizar un dialógico «acto de habla» que pretendemos sea afortunado o feliz.

En realidad, ¿quién hablaría a gusto con mentirosos compulsivos? Los mentirosos se convierten muy pronto en objeto del desafecto o desamor de los demás miembros de una comunidad, que, a la postre, los rehúyen como socios de los «actos de habla» comunicativos dialógicos.

La comunicación es una acción político-social muy seria, es una auténtica «comunidad» a través del lenguaje, un sacramento del que generalmente se excluye a los sacrílegos, a los impostores que desacralizan el sacramento, haciéndolo laico y secular, a los que se les impone, además, el castigo, de la desatención, la desconsideración y el desprecio público y generalizado.

La «verdad», aunque no exista –que no existe–, hay que inventarla o presuponerla –lo que se hace espontáneamente en virtud de la «Prelógica de la Correspondencia»– para empezar a hablar.

La existencia de la «verdad» y su unicidad son, en consecuencia, dos principios apriorísticos del lenguaje humano cuya vocación político-social lo hace dialógico y comunicativo.

Los comunicantes mediante lenguaje, los interlocutores, deben acercarse lo más que puedan, en virtud de la ley de la máxima «correspondencia» o cohesión exigible a los «actos de habla» comunicativos de acuerdo con la «Prelógica de la Correspondencia», a la presunta reproducción «exacta» y «verdadera» de la realidad.

Y es en ese momento, cuando el «yo» y el «tú» confunden la única «verdad» auténtica, la «verdad» político-social, que es la coincidencia entre los dos, con la verdad espuria, que es, de acuerdo con los tiránicos principios de la «Prelógica de la Correspondencia», la coincidencia de la palabra pronunciada o pensada con la cosa de la realidad exterior, la cosa de la «no-persona», que está fuera del circuito comunicativo del «yo» y el «tú» y por ello mismo se inserta en una presunta realidad totalmente distinta, en un mundo abierto, que además –por decirlo con palabras de Ciro Alegría– es ancho y ajeno.



Nunca dominaremos el mundo, que no es nuestro y nos cae demasiado grande, con el lenguaje.

Si el lenguaje es político-social, la «verdad» o es siempre meramente político-social, una «verdad» no eterna sino siempre cambiante como también son cambiantes el hombre y el lenguaje, o no es nada.

De nuevo estamos ante el reconocimiento implícito de que el lenguaje es retórico, es decir, fundamentalmente político-social y simbólico o provisto de unos símbolos de los que hay que desconfiar constantemente y mantenerlos por tanto siempre bajo incesante supervisión y control.

Recordemos –pues ya lo hemos dicho– que las «Máximas Conversacionales», derivadas de las «Máximas del Principio de Cooperación», propuestas por H. Paul Grice, que deben regir entre los usuarios del lenguaje que conversan a base de «actos de habla», iban dirigidas y enfocadas justamente en este sentido, pues, además de la «Máxima de Cantidad» («di lo estrictamente necesario, ni más ni menos»), de la «Máxima de Manera» («sé claro») y de la «Máxima de Relevancia» («no digas lo que no hace al caso»), de pronto se nos aparecía la «Máxima de Cualidad» («di la verdad»)<sup>629</sup>, exigiéndonos la veracidad, la exposición de la verdad, al menos de toda la verdad a la que un ser humano que emplea el lenguaje, tan retórico instrumento, para pensar y expresarse con él, puede subjetivamente llegar.

Es inútil –decía John Dewey con toda razón– creer a pies juntillas en la certeza de nuestras creencias y conocimientos cuando tenemos ante nuestros ojos y oídos pruebas tan evidentes en el lenguaje de la falibilidad humana que nos exhortan a desterrar definitivamente todo intento de fijarnos estúpidamente la verdad (*truth*) como objetivo o meta en vez de una cierta «asertabilidad o capacidad de aserción garantizada» (*warranted assertability*) que convierta unas teorías sobre determinado tema en más aceptables que las precedentes y en menos admisibles o aceptables que las sucesivas y que divida nuestras creencias en «satisfactorias» (*satisfactory*) e «insatisfactorias» (*unsatisfactory*) y que, en el fondo, dependa exclusivamente de la duración de la vigencia que tengan en el futuro los discursos aceptados o admitidos con aserción o aseveración en el presente de la realidad político-social, ni más ni menos<sup>630</sup>.

## 62. La inevitable falibilidad del lenguaje humano

Aunque el lenguaje, siempre que esté bien controlado, correctamente embridado por los distintos «lenguajes especiales» de las diversas ciencias y, sometido al rigor de la Lógica Formal, no se puede ni se debe negar que sirve para exponer o transmitir ciencia (entendiendo por «ciencia» un discurso que no es nunca definitivo aunque reciba el aplauso universal de los sabios del mundo de una época o trecho cronológico determinado), no es ésa su principal misión o función.

<sup>629</sup> H. P. Grice, "Meaning", *Philosophical Review* 66 (1957), 377-88 = D. Steinberg-L. Jacobits (comps.), *Semantics: An interdisciplinary Reader*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, 53-9. "Meaning revisited", en N. Smith (comp.) *Mutual Knowledge*, Londres, Academic Press, 1982, 223-43. *Studies in the Ways of Words*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989. *La búsqueda del significado*, trad. esp., Madrid, Tecnos, 1991.

<sup>630</sup> J. Dewey, *The Quest for Certainty* (1929), en J. A. Boydston (ed.), *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, vol. 4, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1988.

Su principal función, por el contrario, es político-social por el hecho de ser retórico, es decir, por ser excelente para fomentar acuerdos político-sociales y así poner en marcha y potenciar la sociabilidad y politicidad humanas, pero pésimo, en cambio, sin embargo, para diseñar de manera definitiva y de una vez por todas la realidad.

El lenguaje humano es falible, como lo es el hombre, su usuario.

El ser humano es un animal político-social que emplea lenguaje y, por tanto, éste debe ser no un instrumento captador de la verdadera esencia de las cosas, instrumento más propio de la Divinidad, de Dios, que del ser humano, sino un instrumento de efectos de más menudado, reducido y limitado alcance, un instrumento imperfecto bien reflejado, a título de ejemplo, en aquel particular lenguaje con el que el padre de Tristram Shandy intentaba convencer a su esposa embarazada de que requiriera los servicios de un partero, argumentando la medida de muchas maneras y bajo diferentes puntos de vista a la vez, a saber, como cristiano, y como pagano, y como marido, y como hombre y como patriota, mientras que su esposa se negaba a ello argumentando solamente como mujer, con lenguaje de mujer y, con ese solo argumento –como era de esperar, huelga decirlo–resultó triunfadora y se salió con la suya.

Es tan político-social el lenguaje, que en el empleo que de él se hace, en el discurso del orador a su auditorio, en la polémica y en el habla normal que el usuario del lenguaje pone en práctica con su interlocutor, se da siempre un imprescindible contacto comunicativo y participativo, dialógico, un intento de adaptación del que habla al que escucha, del orador a sus oyentes, sin que importe que lo que se transmite sea una reprimenda o, por el contrario, se parezca más bien, por decirlo con Gracián, a un festín verbal cuyas palabras han sido previamente sazonadas a gusto de los comensales convidados<sup>631</sup>.

El lenguaje humano es tan humano, tan político-social, que ningún orador ni hablante ni polemista puede prescindir, al ponerlo en práctica, de un mínimo de adaptación a su auditorio, a sus oyentes, sus interlocutores o adversarios.

Precisamente Platón acusaba a los *rétores* u «oradores políticos» de ser aduladores de la muchedumbre, de ser expertos cocineros elaboradores de sabrosos platos y apetitosas golosinas<sup>632</sup>, y a la Retórica de ser una especie de adulación<sup>633</sup>; Demóstenes reprochaba al pueblo ateniense el formar oradores «demagogos» o aduladores de la plebe a fuerza de no aspirar a la realización de nobles ideales ni fomentar con su actitud el patriotismo<sup>634</sup>; y Bossuet medía la calidad de los predicadores por la preparación y cultura de sus oyentes<sup>635</sup>.

La interacción de los que hablan con los que escuchan a lo largo del uso del lenguaje está por encima de toda razonable duda. Hablar es comulgar, es comunicar y los «actos de habla» son una muy seria actividad del hombre como animal político-social que es.

El lenguaje es, en efecto, siempre interactivo, pragmático, dialógico, comunicativo, pues se habla para influir en alguien con el que de algún modo, más o menos intenso según los casos, siempre contactamos, comunicamos, comulgamos, compartimos algo.

<sup>631</sup> B. Gracián, *El Discreto*, capítulo X.

<sup>632</sup> Platón, *Gorgias* 465B.

<sup>633</sup> Platón, *Gorgias* 463C, 465B.

<sup>634</sup> Demóstenes, *Sobre la organización financiera* 36.

<sup>635</sup> B. Bossuet, “Sur la parole de Dieu”, en *Sermons* vol. II, p. 153.

<sup>636</sup> Aristóteles, *Retórica* 1355a24.

<sup>637</sup> Aristóteles, *Retórica* 1417a19.

La «retoricidad» del lenguaje consiste, pues, como vemos, en primer lugar, en su innegable dimensión político-social.

Dice Aristóteles en la *Retórica* que, aunque poseyéramos sobre algún tema la ciencia más acrisolada y exacta posible, no sería por ello más fácil persuadir a nuestros oyentes mediante un discurso retórico elaborado a base de ella, porque el discurso retórico es político-social y no es, en absoluto, un discurso propio de la enseñanza ni de la ciencia<sup>636</sup>.

En otro muy importante lugar nos dice que los discursos matemáticos, al no tener «caracteres», o sea, al carecer absolutamente de implicación del carácter del orador en el discurso para influir en los caracteres de los oyentes, porque sencillamente los razonamientos matemáticos no responden a una intención concreta de actuar en un sentido moral o político-social determinado sobre los receptores, y al estar desprovistos de un propósito claro y bien definido de influir en el auditorio en cuanto grupo de conciudadanos, no son verdaderos discursos retóricos<sup>637</sup>.

La demostración de que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos, lo que explicaba Pitágoras recurriendo a la igualdad de los ángulos alternos formados por una recta que cortara a dos paralelas, no es en modo alguno un discurso retórico ni tampoco lo era el mismísimo y muy famoso «Teorema de Pitágoras», pues nada hay de ético ni, por tanto, de político-social, en tales discursos demostrativos.

Pero estos discursos no son los más representativos de los usos del lenguaje y por tanto sirven muy poco como ejemplares modelos a la hora de explicar lo que el lenguaje es.

Por el contrario –prosigue en su exposición el Estagirita–, los diálogos socráticos, que rebosan carácter y moralidad y politicidad, se convierten por ello mismo en ejemplos excelentes de discursos retóricos y por tanto político-sociales, al igual que otras obras poéticas, en prosa o en verso –que eso no cambia nada<sup>638</sup>–, en las que, por el hecho de que los personajes de ficción recurren a narraciones<sup>639</sup>, se nos aparecen repletos de reflejos del carácter del narrador y por tanto de moralidad y politicidad. Se nos muestran, en una palabra, como seres humanos político-sociales y, por tanto, éticos.

El lenguaje es humano, fundamental y básicamente humano –otra cosa ni es ni puede ser– y, por tanto es retórico, o sea, político-social, simbólico y ético. El lenguaje o es así o no existe el lenguaje.

La mejor manera de hacer humano, y por ende, a la vez atractivo y persuasivo un discurso haciendo destacar su alta calidad político-social, consiste en hacerlo ético, es decir, en dar a conocer a los oyentes a través de él el carácter mismo del hablante, que el orador experto debe ir dejando traslucir paulatina y oportunamente mediante la bien medida alusión a los morales propósitos y fines que le guían en sus consejos, propuestas y acciones<sup>640</sup>.

Y otras dos maneras de hacer humano y, subsiguientemente, interesante y persuasivo el discurso para así actuar políticamente con él e influir sobre las decisiones, las maneras de ser

<sup>638</sup> Aristóteles, *Poética* 1447b9.

<sup>639</sup> Aristóteles, *Retórica* 1417a13.

<sup>640</sup> Aristóteles, *Retórica* 1417a16.

<sup>641</sup> Aristóteles, *Retórica* 1408a20.

<sup>642</sup> Aristóteles, *Retórica* 1403b15.

<sup>643</sup> A. López Eire, *Sobre el carácter retórico del lenguaje y de cómo los antiguos griegos lo descubrieron*, México D. F., UNAM, 2005.

y sobre los puntos de vista de los conciudadanos consisten, asimismo, una en proporcionarle unas bien meditadas dosis de emoción que afecten al auditorio, y la otra en dotarle de emblesadora belleza estilística.

Bajo ambas estrategias se ocultan sendas falacias o paralogismos, a saber: la de que la emoción transmitida por el orador al oyente, en virtud del «Principio de Cooperación» y la «Prelógica de la Correspondencia», es verdadera porque el oyente la reconoce tal cual, ya que la experimentó realmente en determinadas situaciones,<sup>641</sup> y el *a priori* asimismo derivado de la «Prelógica de la Correspondencia», según el cual, lo dicho hermosamente y lo que complace y está bien dicho y por tanto está dotado de una especial entidad, debe asimismo ser verdadero<sup>642</sup>.

Éstas son las consecuencias de la «retoricidad», de la naturaleza retórica del lenguaje, es decir, del carácter político-social y simbólico del lenguaje<sup>643</sup>.

### 63. La «retoricidad» del lenguaje y el origen de la Retórica

Con esto llegamos al meollo de la cuestión de este trabajo, que podría plantearse así:  
¿Por qué surgió la Retórica en la antigua Grecia del siglo V a. J. C.?

La respuesta es fácil.

Porque los griegos descubrieron que se podía aprovechar la «retoricidad» del lenguaje, a saber: esa capacidad que lo convierte, por un lado, en instrumento de extraordinaria capacidad para realizar «actos de habla» «felices» o discursos exitosos en el ámbito de lo político-social, es decir, en el nivel socio-político, y, por otro, dado su alejamiento respecto de la realidad, propio de un sistema de signos simbólicos –que es lo que es el lenguaje–, en instrumento sumamente bien dotado para llevar fácilmente (con argumentaciones sinceras o falacias o paralogismos) la persuasión a los ánimos de los oyentes<sup>644</sup>, o sea, para inducirles a la persuasión.

Precisamente porque el lenguaje no puede desprenderse de su connatural «retoricidad», que lo convierte en arma potentísima para la persuasión en el ámbito de lo político-social pero en muy deficiente y flaco instrumento, por ser simbólico, para la reproducción de la realidad o para la conquista de la verdad, se pueden justificar la controversia, la polémica, la discrepancia, el desacuerdo total en el tratamiento de cualquier tema y la argumentación retórica a base de estrategias persuasivas que no son dialécticas ni lógicas, sino más bien psicológicas y estéticas.

Por esta razón la Retórica o arte del discurso persuasivo alcanzó un extraordinario éxito en el contexto político-social y filosófico de la Siracusa y la Atenas del siglo V a. J. C.

Esta «retoricidad» del lenguaje encuentra su justificación o explicación en la condición necesaria impuesta por la Naturaleza a la sociabilidad y politicidad humanas, pues la dimensión político-social del lenguaje es imprescindible para la vida del hombre en sociedad, pues el lenguaje es el factor más importante de cohesión político-social. No hay sociedad ni política ni comunidad humanas sin lenguaje.

<sup>644</sup> A. López Eire, *Sobre el carácter retórico del lenguaje y de cómo los antiguos griegos lo descubrieron*, 7 ss.

<sup>645</sup> Aristóteles, *Retórica* 1357a24. 1357a4. 1357a34.

Ahora bien, para alcanzar esa meta de la sociabilidad y la politicidad no le hace falta al hombre poseer un instrumento de precisión infalible y suprema para analizar y reproducir la realidad del mundo exterior, sino que le basta con un instrumento meramente capaz de comunicar afecciones anímicas y experiencias que parezcan más o menos creíbles a los ciudadanos de una comunidad político-social, pero que en cualquier caso sean asumidas por ellos como tales y les ayuden a vivir comunitariamente aunque sean falsas.

La falsedad o veracidad de los empleos del lenguaje, si son socio-políticamente afortunados, es lo de menos y ya no cuenta.

Es un hecho de experiencia, ya notado y comentado por el Estagirita, que, en su mayor parte, las cuestiones con las que nos tropezamos a diario en nuestra vida de ciudadanos porque nos las plantea la actuación política, de la que no podemos zafarnos en cuanto animales político-sociales que somos por naturaleza, son de las que «pueden ser también de otra manera»<sup>645</sup> y sólo admiten una solución meramente verosímil o plausible o probable, por lo que para hacer política o vivir política y socialmente debemos hacer uso del lenguaje, admitiendo de buen grado su «retoricidad», que se ajusta perfectamente a las cuestiones político-sociales.

El hacer ciencia es un lujo del lenguaje, como el erotismo lo es de la sexualidad, y para ello sólo se emplea una parte muy limitada, recortada, restringida y reseca de él, que los propios sabios se encargan de disecar, manipular, fijar y distorsionar, sometándolo a una convencional y forzada ortodoxia, perturbando de este modo su naturaleza.

En efecto, conviene no olvidar que el lenguaje no sólo consta de «proposiciones» o frases aseverativas, que son las únicas que pueden ser verdaderas o falsas y por tanto pueden resultar útiles para hacer ciencia, sino también de órdenes, plegarias, súplicas, saludos, preguntas, fórmulas de cortesía, piropos, expresiones hipocorísticas y eufemísticas, jaculatorias, blasfemias, palabrotas, admiraciones, etc.<sup>646</sup>, que desempeñan un importante papel en esa convivencia ciudadana que exige la dimensión político-social del hombre.

Por último, para entender bien la adaptación del lenguaje a la naturaleza político-social del ser humano, hay que tener bien presente el hecho de que la arquitectónica<sup>647</sup> ciencia llamada Política, que se ocupa del bien supremo del hombre como animal político-social que es, trata en especial de la Nobleza Ética y la Justicia<sup>648</sup>, que son valores que no se pueden estudiar científicamente ni cuantificar matemáticamente, pero que, sin embargo, plantean problemas sobre los que la mayor parte de las veces los hombres, en su calidad de animales político-sociales, deliberan (*bouleúontai*) y reflexionan (*skopoûsi*) con vistas a la en todo momento necesaria e inaplazable actuación política (*práttousi*)<sup>649</sup>, aunque sin llegar nunca a inalterables e infalibles soluciones.

La «retoricidad» del lenguaje es el polo opuesto a la «infalibilidad pontificia».

El Romano Pontífice no se equivoca nunca cuando habla de asuntos de fe (por ejemplo, que en el Infierno hay/ no hay llamas o extintores del fuego) y de costumbres (por ejemplo,

<sup>646</sup> Aristóteles, *Sobre la interpretación* 17a.

<sup>647</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1094a14.

<sup>648</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1094a.

<sup>649</sup> Aristóteles, *Retórica* 1357a24.

<sup>650</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1094a.

<sup>651</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1094a25.

del uso del preservativo), mientras que el lenguaje nunca reproduce la realidad de una vez por todas ni definitivamente.

#### 64. La Retórica y la Lógica Informal

No todas las artes o las ciencias poseen o alcanzan el mismo grado de exactitud y los temas de la ciencia Política, a saber, la Nobleza Ética y la Justicia<sup>650</sup>, implican sin duda mucha inseguridad y grandes diferencias de opiniones.

Por eso, en este amplio campo de las cuestiones éticas y políticas debe operarse con la Retórica, con el lenguaje retórico y no con la Matemática ni con el lenguaje de la Matemática o de la Lógica Formal.

Dice Aristóteles que sería por igual absurdo pedirle conclusiones verosímiles o meramente probables al matemático y demostraciones estrictas a un orador<sup>651</sup>.

Y tiene razón al deslindar perfectamente esas dos áreas de conocimiento provistas cada una de ellas de sus peculiares objetivos y metodologías.

A pesar de que el lógico moderno Albert Blumberg<sup>652</sup> asegura que la Lógica moderna ofrece a la sociedad un instrumento de precisión dotado de un gran poder, un utensilio extraordinario para el desarrollo de todas las ciencias y profesiones y asimismo indispensable para el ejercicio de la política social y para el normal desenvolvimiento de la vida individual en la sociedad, hay que reconocer que a la realización de estas últimas funciones político-sociales se presta mucho más la Retórica, con su lenguaje «retórico» asumido como tal, que la Lógica Matemática obsesionada por la validez, medida con precisión clínica y exactitud –lógicamente– matemática, de sus proposiciones y sistemas deductivos.

El lenguaje matemático y científico están un tanto alejados del lenguaje «natural», del lenguaje original, primario y primigenio, del lenguaje que ya en su estadio más primitivo era retórico por naturaleza, o sea, político-social y simbólico.

Todas estas consideraciones nos obligan a admitir el lenguaje retórico, a pesar de su inevitable «retoricidad» y su declarada incapacidad para alcanzar la exactitud matemática, como instrumento argumentativo en determinadas áreas del comportamiento del hombre como animal político-social que es, del que todo rigor y exactitud quedan excluidos, con el fin de no dejar fuera del ámbito de la razón las cuestiones suscitadas en dichas áreas, sino poderlas discutir, elucidar o, cuando menos, tenerlas sometidas al arte de razonar a partir de opiniones generalmente aceptadas, es decir, mediante ese arte racional del que trata el Estagirita en los *Tópicos*<sup>653</sup>.

No hay que dejar fuera de los confines del raciocinio y del recto uso de la razón cuestiones como la de la «regla de la justicia» o la de «normas jurídicas y morales» o la del «código de los valores éticos» por el mero hecho de que las «proposiciones» de la Lógica Formal o de la Matemática son necesarias y universales<sup>654</sup> y, en cambio, en Derecho, Religión,

<sup>652</sup> A. E. Blumberg, *Logic: A First Course*, Nueva York, Knopf, 1976.

<sup>653</sup> Aristóteles, *Tópicos* 100a.

<sup>654</sup> M. Dobresielski, *Retórica y lógica*, trad. esp., México D. F., 1959.

<sup>655</sup> Ch. Perelman, *De la justice*, Bruselas 1945. Ch. Perelman-L. Olbrechts-Tyteca, “Nouvelle Rhétorique: Logique et Rhétorique”, en A. Lempereur (ed.), *L'homme et la Rhétorique*, París 1990, 117-51.

<sup>656</sup> R. Munson, *The Way of Words: An Informal Logic*, Boston, Houghton, 1976.

Moral, Ética y Política no cabe otro tipo de argumentación más que la argumentación retórica, fundamentada en lo verosímil y acostumbrada desde sus orígenes mismos –pues no cabe en absoluto alternativa– al empleo de premisas que no son necesarias sino sólo generalmente aceptadas<sup>655</sup>.

Lo necesario y universal son conocimientos hechos a la medida de los dioses y los científicos, que son semidioses o dioses mortales sometidos, sin embargo, a la acción de la gravedad y al peristaltismo intestinal que sojuzgan y afligen también a los comunes mortales.

A los hombres corrientes y molientes nos sobra, en cambio, con el limitado lenguaje humano y con una ciencia humana construida con él a base de argumentos verosímiles.

La renuencia y a veces declarada antipatía de los infalibles científicos y lógicos de la ciencia a los planteamientos de la retórica Lógica Informal son bien conocidas.

Por ejemplo, cuenta R. Munson<sup>656</sup> que, cuando estaba escribiendo un libro sobre Lógica Informal y le comunicó a un sabio amigo el título de su obra (*La manera de ser de las palabras: Un ensayo de Lógica Informal*), con el que intentaba explicar que la Lógica del lenguaje sólo puede ser una Lógica Informal, éste le respondió, a la manera del educado y afectuoso amigo anglosajón, diciendo: «eso no existe».

En efecto, en el pasado siglo XX, la Lógica se hizo formal, no-referencial, a base de especular y razonar con *P*, *Q* y *X*, que son términos en clave de las expresiones lógicas y no se refieren a nada en concreto del mundo real.

Si *P* implica *Q* y *Q* no es verdadero, tampoco lo es *P*. Si *P* implica *Q* y *Q* implica *R*, necesariamente *P* implica *R*.

Atrás quedaron las obras con las que Aristóteles fundamentó la Lógica Formal (los *Analíticos Anteriores* y los *Analíticos Posteriores*) y la Lógica Informal (los *Tópicos*, las *Refutaciones sofísticas* y la *Retórica*).

En la época moderna, ha habido intentos de aprovechamiento de la Lógica Informal por parte de Blair y Johnson<sup>657</sup>, Perelman y Olbrechts-Tyteca<sup>658</sup>, Toulmin<sup>659</sup>, y ha surgido una línea de investigación dedicada a prevenir paralogismos o falacias (acción preventiva que implica el reconocimiento evidente del carácter retórico del lenguaje), que, iniciada en la Antigüedad por Aristóteles, autor de las ya mencionadas *Refutaciones sofísticas*, está representada en los actuales tiempos modernos por Hamblin<sup>660</sup>, Walton y Woods<sup>661</sup>.

## 65. Las falacias y la «retoricidad» del lenguaje

<sup>657</sup> J. A. Blair-R. H. Johnson, “The Current State of Informal Logic”, *Informal Logic* 9 (1987), 147-151. “The Recent Development of Informal Logic”, en J. A. Blair-R. H. Johnson (eds.), *Informal Logic: The First International Symposium*, Inverness, Cal., Edgepress, 1980, 3-28.

<sup>658</sup> Ch. Perelman-L. Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la argumentación. La Nueva Retórica*, trad. esp., 5ª ed. Madrid, Gredos, 1989.

<sup>659</sup> St. Toulmin, *The Uses of Argument*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958. “Logic and The Criticism of Arguments”, en J. L. Golden-G. F. Berquist-W. E. Coleman (eds.), *The Rhetoric of Western Thought*, Dubuque, IA, Kendall/Hunt, 1989, 374-48.

<sup>660</sup> C. L. Hamblin, *Fallacies*, Londres, Methuen, 1970.

<sup>661</sup> D. Walton, *The Place of Emotion in Argument*, University Park: Pennsylvania State University Press. J. Woods (ed.), *Argumentation: Special Issue on Fallacies*, 1 (1987).

<sup>662</sup> Aristóteles, *Sobre la interpretación* 17a27.

<sup>663</sup> Aristóteles, *Refutaciones sofísticas* 175a.

<sup>664</sup> Aristóteles, *Tópicos* 107a.

El lenguaje, por ser retórico, es peligroso en cuanto fuente de abundantes falacias.

Aristóteles, buen conocedor de la retórica de los sofistas, afirmó que, como no podemos argumentar con las cosas mismas sino con sus símbolos (las palabras)<sup>662</sup> y éstas son limitadas mientras que las cosas son ilimitadas, las posibilidades de incurrir en errores o falacias a cargo de quienes prefieren parecer sabios a serlo, o sea, los sofistas, son muchas<sup>663</sup>.

Pero es que además –continuaba explicando el filósofo– hay que prestar atención a los géneros y por ende a las predicaciones y a los usos metafóricos que continuamente, en el empleo del lenguaje, generan homonimia allí donde no debería en modo alguno aparecer.

Por ejemplo: un alimento es «bueno» porque produce placer y un medicamento es «bueno» porque, aunque no produzca precisamente placer al tomarlo sino, todo lo contrario, un intenso e inolvidable desplacer, sin embargo devuelve la salud al enfermo; y se dice ángulo «agudo» para referirnos al que es inferior al ángulo recto, aunque no corte como el afilado, aguzado y pinchoso cuchillo «agudo» o no sea penetrante y alto de tono como lo es el sonido «agudo»<sup>664</sup>.

Hay que tener, pues, cuidado con la lengua para que no nos juegue una mala pasada.

Mal asunto es, de todos modos, que «agudo» sea una voz del retórico (muy retórico) lenguaje que se aplique por igual a ángulos, cuchillos y tonos de voz. Da la impresión de que con el lenguaje –retórico como es– «todo el monte es orégano», o sea, todo es tan fácil y tan simple que una misma palabra puede cubrir muy diferentes e irreconciliables espectros semánticos.

La lengua es un instrumento sumamente peligroso que parece más apta para las falacias del sofista que para ser portadora de la doctrina «verdadera» y estar en consonancia con la realidad tal cual la expone y defiende el filósofo, el cual, para empezar, antes de emitir una sola voz, debería preguntarse si esa voz en cuestión se dice sólo en un sentido o en varios<sup>665</sup>.

Por ejemplo: nada más inocente que la voz «blanco» y, sin embargo, una cosa es un “cuerpo «blanco»”, donde el adjetivo alude al color, y otra muy distinta una “voz «blanca»”, donde el adjetivo, merced a una hermosa y muy lograda sinestesia, denota claridad en el sentido de una voz que se percibe con facilidad<sup>666</sup>.

Mala cosa es que a palabras que designan voces y colores, o sea, percepciones auditivas y visuales, se les aplique el mismo adjetivo. Al constatar este hecho, se me ocurre decir jugando, una vez más, con la «retoricidad» del lenguaje, por la que parece que digo una cosa y en realidad estoy diciendo otra: “¡Qué mal me huele la caca del niño!” o “¡Me da muy mala espina!” eso de que el lenguaje iguale lo visto y lo oído. El lenguaje es esencialmente mentiroso, o, por decirlo en gallego, «mentireiro».

Lo tremendo del caso de la «retoricidad» del lenguaje es que hay que considerarla –como al lenguaje mismo – universal y democrática, como una peste extendida a todos los seres humanos– pues a veces son los mismos filósofos, que se supone han comprobado minuciosamente sus argumentos, quienes nos embaucan con las falacias de sus doctrinas basadas sencillamente en la «retoricidad» connatural al lenguaje.

El filósofo John Stuart Mill (1806-1873), padre de los «cánones de la inducción», que tan beneficiosos fueron por desplazar las nociones clásicas de la Lógica concebida como un medio para el descubrimiento y la exploración de la verdad y sustituirlas por las de una cien-

<sup>665</sup> Aristóteles, *Tópicos* 106a.

<sup>666</sup> Aristóteles, *Tópicos* 107b.



cia destinada a ejercer una especie de hegemonía intelectual sobre las demás por el hecho de haber sido pensada y diseñada toda ella como un método aplicable a las nuevas ciencias, nos regaló, sin embargo, un falaz razonamiento que configuraba nada menos que el corazón de su doctrina filosófica conocida con el nombre de «Utilitarismo» (*Utilitarianism*).

Según Stuart Mill, el placer es la única cosa deseable porque es la única que se desea, porque, al igual que lo único visible es lo que se ve y lo único audible es lo que oye, sólo es deseable lo que se desea.

Pero en esta argumentación hay –a todas luces– una falacia lingüística, es decir, de la que es exclusivamente responsable el lenguaje retórico, la «retoricidad» del lenguaje, pues lo que se ve, lo visible, es lo que puede ser visto, y lo audible, lo que se oye, es lo que puede ser oído, mientras que lo deseable, lo que se desea, es algo más que lo que se desea y puede ser deseado, pues lo deseable es lo que debería ser deseado, lo que implica toda una teoría ética previa a la fijación de qué es lo que realmente deberíamos desear los humanos, ¿acaso el placer, acaso el dinero, acaso el conocimiento, acaso la virtud?

Lo «deseable» es lo conveniente que siempre se debe desear («es deseable que ambas partes lleguen a un acuerdo»), mientras que lo «audible» es lo susceptible de ser oído y lo «visible» es lo susceptible de ser visto.

De manera que, aunque «audible», «visible», y «deseable» son tres adjetivos que formalmente acaban en *-ble*, semánticamente no son en absoluto paralelos. ¡Vaya desliz el de John Stuart Mill!

La lengua nos engaña en cuanto nos descuidemos lo más mínimo y bajemos la guardia, por lo que con ella toda precaución es poca. Yo le tengo un miedo cerval, y, al decir «cerval», no me refiero en absoluto a que yo sea un ciervo provisto de cornamenta.

El simbolismo y la complicidad político-social que lo admite le revientan al lenguaje por todas sus costuras.

Esto es algo que el mismo Estagirita sabía muy bien y lo demostró profusamente.

Aunque Aristóteles no es un sofista, sino un filósofo que cree firmemente en la posibilidad de alcanzar la verdad («los hombres están bien dotados para la verdad y la mayor parte de las veces alcanzan la verdad») <sup>667</sup> y, al platónico modo, está convencido de que la verdad es más fácil de argumentar, demostrar y hacer creer que la mentira <sup>668</sup>, reconoce, sin embargo, que el lenguaje está lleno de ambigüedad y de palabras equívocas y de sinónimos y de homónimos, y, además, en un arranque de genialidad –cosa nada infrecuente en él–, nos comunica que el poeta se aprovecha sobre todo de la sinonimia del lenguaje (recordemos las famosas «recurrencias» jakobsonianas) <sup>669</sup>, mientras que el sofista explota sobre todo, para dar curso malévolamente a sus trampas, engaños y arterías, la homonimia <sup>670</sup>.

No cabe duda alguna de que la ambigüedad del lenguaje preocupa al filósofo griego, que, en sus *Tópicos*, nos ofrece el estupendo ejemplo del doble significado del verbo *phileîn* en

<sup>667</sup> Aristóteles, *Retórica* 1355a15.

<sup>668</sup> Aristóteles, *Retórica* 1355a37.

<sup>669</sup> R. Jakobson, “Two aspects of Language” (1956), en *On Language*, Harvard University Press, 1990=J. Rivkin-M. Ryan (eds.), *Literary Theory: An Anthology*, Londres, Blackwell, 2000, 91-5. “Linguistics and Poetics”, en T. Sebeok, *Style in language*, Nueva York-Londres, The MIT Press & J. Wiley, 1960, 350-77. Versión esp. parcial en *Estilo en el lenguaje*, Madrid, Cátedra, 1974.

<sup>670</sup> Aristóteles, *Retórica* 1404b37.

<sup>671</sup> Aristóteles, *Tópicos* 106b.

<sup>672</sup> Aristóteles, *Tópicos* 107a.

el griego que él empleaba (la *koiné* o griego común o griego helenístico): si se aplica al mundo del espíritu o al mundo de las pasiones (que son para él estados mentales), significa «amar» y es el verbo opuesto a *miseîn*, que significa «odiar». Pero si se aplica al cuerpo, a la cara en concreto, es decir, si se emplea para designar una actividad física, entonces no tiene verbo contrario y significa «besar»<sup>671</sup>.

Con el lenguaje las cosas son así y no hay más vueltas que darle al asunto, porque «hay más cosas que palabras»<sup>672</sup> o, dicho a la moderna, porque el lenguaje es un sistema cerrado y el mundo es una entidad abierta, lo que implica a todas luces que el lenguaje siempre le irá a la zaga a la realidad y que los lexicólogos nunca nos darán la nomenclatura completa y definitiva de las cosas reales.

Otro ejemplo de Aristóteles:

Las formas adverbiales de modo —añade el genial filósofo— son especialmente peligrosas por anfibológicas o equívocas, pues, por ejemplo, «juzgar justamente» puede querer decir hacerlo según la justicia, que es lo que se debe hacer, o hacerlo porque uno es justo y juzga, por tanto, según su justa opinión, y entonces, resultará que la voz «justo», de la que ha surgido la forma adverbial «justamente», significará dos cosas distintas, dos modalidades diferentes de conducta o comportamiento, a saber: la «del que obra de acuerdo con la ley» y la «del que obra de acuerdo con una opinión que se cree justa».

Lo mismo se podría decir de «sanamente», que significa distintas y nunca identificables modalidades de acción, a saber, «de forma tal que produce salud» o «de manera que preserva la salud» o «de forma que denota salud»<sup>673</sup>.

## 66. Algunas frecuentes falacias del lenguaje

Ante tantos problemas y tan graves insidias con que nos amenaza continuamente el lenguaje habrá que tener cuidado —nos advierte Aristóteles— cada vez que pergeñemos un discurso tanto para practicar la filosofía y buscar la verdad como para ejercitar la Dialéctica con vistas a la mera opinión<sup>674</sup>.

Habrà que comprobar cuidadosamente los usos de cada palabra y tratar de descomponerla a través de su definición<sup>675</sup>. Y este método dialéctico vale también, puesto que la Retórica y la Dialéctica guardan estricta responsión antitrófica<sup>676</sup>, para el arte de la elocuencia o Retórica.

<sup>673</sup> Aristóteles, *Tópicos* 106b.

<sup>674</sup> Aristóteles, *Tópicos*. 105b.

<sup>675</sup> Aristóteles, *Tópicos* 106a.

<sup>676</sup> Aristóteles, *Retórica* 1354a1.

<sup>677</sup> Aristóteles, *Retórica* 1404b2.

<sup>678</sup> Aristóteles, *Retórica* 1407a19.

<sup>679</sup> Aristóteles, *Retórica* 1407a20.

<sup>680</sup> Aristóteles, *Retórica* 1407a31.

<sup>681</sup> Aristóteles, *Tópicos* 107a.

<sup>682</sup> Aristóteles, *Retórica* 1407a32.

<sup>683</sup> Aristóteles, *Retórica*. 1407b6.

<sup>684</sup> Aristóteles, *Retórica* 1407b9.

<sup>685</sup> Aristóteles, *Tópicos* 107a.

Por esa razón el Estagirita, en su *Retórica*, recomienda muy vivamente que en todos los momentos de la confección de un discurso aspiremos a la máxima claridad (pues si el lenguaje es un signo, si no es claro, no cumplirá su función)<sup>677</sup>, cuidando de emplear un griego correcto (*hellenízein*)<sup>678</sup>, lo que consiste en no olvidar nunca sino, al contrario, mantenerla bien presente, la correspondencia entre las partículas de conexión<sup>679</sup>, hacer uso de términos particulares y no generales<sup>680</sup> (pues los términos genéricos conducen con frecuencia a la homonimia)<sup>681</sup>, evitar las ambigüedades<sup>682</sup>, y observar muy atentamente el exacto y puntual cumplimiento de las concordancias de género<sup>683</sup> y de número<sup>684</sup>.

Hay que cuidar, por consiguiente, con rigor y esmero ese instrumento político-social de primer orden que es el lenguaje precisamente porque está todo él, ya de por sí, muy enmarañado de homonimias y sinonimias y ambigüedades.

Por ello precisamente es fácil, al emplear el lenguaje, o bien incurrir en errores al expresarse o bien dejarse engañar por amañados discursos.

Como las palabras son limitadas mientras que las cosas son ilimitadas<sup>685</sup>, un solo nombre, una sola palabra, una única voz, puede significar varios conceptos, lo que acarrea no pocas falacias y engaños al confundir los usuarios del lenguaje las palabras con las cosas que éstas designan.

Estos errores se parecen mucho –nos comenta Aristóteles– a los que se producen en los bancos al hacer las cuentas y confundir los números con el dinero en efectivo o contante y sonante.

En efecto, de la misma manera que quienes no son hábiles ni entendidos en las cuentas que se realizan con el ábaco incurrir en frecuentes errores inducidos por falsarios y tramosos que hacen operaciones engañosas, falaces y fraudulentas en el cálculo, asimismo muchos son los engañados por las prácticas que los sofistas llevan a cabo en sus argumentaciones<sup>686</sup>, unas añagazas consistentes fundamentalmente en confundir los símbolos con las cosas reales simbolizadas.

Los sofistas –añade el Estagirita– practican con frecuencia las arterías y embaucamientos de esa especie, pues ellos precisamente son quienes, en lugar de desear ser de verdad sabios, prefieren parecer serlo<sup>687</sup>.

Por esa razón recurren con frecuencia a los sofismas y no se abstienen en absoluto de emplear argumentos falaces. Y no les resulta difícil esta su engañosa y trapacera labor, dado el peligroso carácter retórico del lenguaje, repleto de trampas y añagazas debido a su orientación predominantemente político-social y a la volatilidad y ligereza de sus símbolos.

Muchos son los sofismas que proceden del propio lenguaje, en cuyo empleo, por las razones más arriba expuestas («hay más cosas que palabras» y los símbolos del lenguaje son sumamente versátiles)<sup>688</sup> no se puede muchas veces evitar la homonimia o las pequeñas discrepancias acentuales o los posibles deslices y vacilaciones de la sintaxis o la anfibología o ambigüedad.

La homonimia es responsable de que, por ejemplo, la frase «los gatos maúllan» se pueda impugnar o rebatir argumentando que los «gatos» son (que también lo son) símbolos que

<sup>686</sup> Aristóteles, *Refutaciones sofísticas* 165a.

<sup>687</sup> Aristóteles, *Refutaciones sofísticas* 165a20.

<sup>688</sup> Aristóteles, *Tópicos* 107a.

<sup>689</sup> Aristóteles, *Refutaciones sofísticas* 166a15.

<sup>690</sup> Aristóteles, *Refutaciones sofísticas* 166b.

señalan utensilios que, dotados de un engranaje, sirven para levantar objetos de gran peso, como, por ejemplo, automóviles, y que no maúllan.

En griego antiguo, la voz *kúon* significaba «perro» y también «canícula» y la palabra *aetós* quería decir a la vez «águila» y «frontón».

Los casos de homonimia en que tales palabras incurrieran son fáciles de imaginar y algunos los refiere el propio Estagirita<sup>689</sup>.

El acento y las pausas desfiguran también las frases de forma radical.

Aristóteles cita un pasaje (el del «Sueño de Agamenón») de la *Ilíada* de Homero en el que un simple acento cambiaba el tiempo de un verbo, que pasaba de ser presente de indicativo (*dídomen*, «damos») a funcionar en calidad de infinitivo por imperativo (*didómen*, «demo»).

Y en español actual, media una gran diferencia entre las frases «¡Señor, muerto está, tarde llegamos!» y «¡Señor muerto, esta tarde llegamos!»<sup>690</sup>.

La Sintaxis combinada con la Semántica es, asimismo, un campo en el que muy fácilmente se pueden producir falacias.

Por ejemplo: En español, la conjunción copulativa y se presta a desempeñar funciones bien distintas.

Si yo digo «eres alta y delgada como tu madre, morena salada», acumulo, mediante la conjunción copulativa y, dos adjetivos al mismo sustantivo, de manera que la misma persona a la que la frase se refiere (la «morena salada») suma las cualidades de los dos adjetivos, o sea, es «alta» y a la vez o además «delgada».

Pero si yo digo «políticamente, los españoles son socialistas y populares», la conjunción copulativa y en este caso no acumula, porque son sólo «socialistas» unos españoles que no son precisamente los que son «populares». En esos casos, más que la conjunción copulativa «y», habría que emplear, para evitar posibles equívocos, la disyuntiva «o».

La Real Academia Española, con su proverbial afición a la exactitud y el rigor, definía el pez «challulla» como «pez fluvial y sin escamas», como si «fluvial» no constituyese una unidad con «pez», y fuese un adjetivo que arrastrase necesariamente la calificación siguiente de «sin escamas», cuando el tener o no escamas es propio tanto de los peces fluviales como de los marítimos.

En realidad, cometemos muchos errores de lógica al hablar y no sólo los hablantes de a pie, sino hasta los académicos, y no por desconocer la ictiología, sino por falta de sentido común, que es el menos común (entiéndase: «generalizado») de los sentidos. (Ya vamos viendo lo sumamente retórico, político-social y simbólico que es el lenguaje).

Con la conjunción copulativa y se pueden cometer desmanes sin cuento contra la lógica que fácilmente se pueden convertir en falacias a la hora de la controversia y la argumentación. Y lo mismo puede hacerse con los acentos, los tonos, la entonación, y con las llamadas «unidades suprasedimentales».

Ya Aristóteles trata por extenso este asunto de las repercusiones que acarrearán las alteraciones de las combinaciones de las palabras, de la sintaxis, así como las variaciones elocutivas de las distintas voces dentro de la frase, en varios capítulos de sus *Refutaciones sofísticas*<sup>691</sup>.

<sup>691</sup> Aristóteles, *Refutaciones sofísticas* 165a.

<sup>692</sup> Aristóteles, *Refutaciones sofísticas* 166a25.

<sup>693</sup> Aristóteles, *Refutaciones sofísticas* 166a34.

Según se pronuncie, la frase griega *ánthropos mē gráphon grápheí* –aduce a título de ejemplo–, puede querer decir «un hombre, no escribiendo, escribe» (es decir, «aunque no escriba, sabe escribir») o bien una cosa bien distinta: «un hombre escribe no escribiendo» (es decir, «escribe y no escribe al mismo tiempo»), lo que es un galimatías muy del gusto de los embaucadores sofistas<sup>692</sup>, que todavía en tiempos del Estagirita empleaban argumentos lingüísticos y hasta aritméticos de este cariz o tenor para demostrar la realidad de aparentes proposiciones lingüísticas y matemáticas que más bien eran tramposas y enrevesadas jerigonzas.

A juzgar por el ejemplo que aduce Aristóteles a propósito de los sofismas debidos a la falsa división y combinación de conceptos, en su tiempo los sofistas jugaban tanto con ejemplos lingüísticos como con otros, más bien de índole matemática, derivados de las ecuaciones aritméticas, o sea, de frases ecuacionales numéricamente expresadas.

Pues decían, por ejemplo, si  $5=3+2$ , resulta que 5 es a la vez impar (3) y par (2), y es igual a lo más grande (3) y a lo más pequeño (2), y lo más grande (3) es igual a lo más pequeño (2), etc.<sup>693</sup>, haciendo así divisiones y nuevas combinaciones *ad libitum* dentro de las frases ecuacionales, operaciones, todas ellas, engañosas y basadas en las modélicas falacias del lenguaje, esas falacias que encuentran en el lenguaje, precisamente por ser retórico, su conatural asiento.

## 67. Otras falacias del lenguaje

También las anfibologías o ambigüedades<sup>694</sup>, que se producen cuando una palabra o una expresión (la mayor parte de los casos que se detectan bajo esta rúbrica proceden de la Semántica o de la Sintaxis) tienen más de un significado, son –lógicamente– peligrosas y arriesgadas para la argumentación, entre otras cosas porque con frecuencia conducen no sólo al error y la inexactitud, sino además al ridículo.

*El cerdo de tu padre... rompió la talanquera de la cochiguera y nos estropeó la merienda campestre.*

Esto le dijo un joven a su mujer, hija de un conocido y muy generoso ganadero y chacinero de las tierras de la altiplanicie charra. Y, en realidad, el desaprensivo yerno, pésimo usuario del lenguaje, no quería decir que el padre de su mujer fuera un cerdo, sino que el cerdo causante del estropicio era precisamente el que les había regalado el generoso ganadero-chacinero para que sus hijos lo convirtieran próximamente en deliciosa chacina.

El ejemplo aristotélico de esta falacia de la anfibología, ciertamente más aristocrático, tomado probablemente de un poema «cíclico», *pentékont'andrôn hekatòn lípe díos Akhilleús*, puede interpretarse de dos maneras, a saber «Aquiles, descendiente de Zeus, dejó ciento cincuenta hombres» o bien «Aquiles, descendiente de Zeus, de cien hombres dejó cincuenta»<sup>695</sup>.

La confusión de lo general con lo particular es otra trampa, falacia o paralogismo que resulta fácil de llevar a cabo con el lenguaje, pues el lenguaje mismo es el culpable de la confusión formal de lo general o universal («el *hombre* es un animal racional») con lo particular o individual («aquí mi *hombre*»).

<sup>694</sup> Aristóteles, *Refutaciones sofísticas* 166a22.

<sup>695</sup> Aristóteles, *Refutaciones sofísticas* 166a35.

<sup>696</sup> Aristóteles, *Refutaciones sofísticas* 166b36.

Con el lenguaje mezclamos sin remedio lo general con lo particular y muchas veces nos obliga el tiránico lenguaje, merced a sus muy inestables y resbaladizos símbolos, a referirnos a lo general («el *hombre* es un animal racional») para luego particularizarlo («¡pero, *hombre*, eso se dice!»).

Estamos, en este caso, una vez más, ante el hecho de que las cosas, las acciones, son más abundantes que las palabras para designarlas, para apuntar o referirse a ellas.

Por eso también existe la falacia llamada *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter* («de lo dicho según algo a lo dicho pura y simplemente»), que realiza el camino consistente en tomar por general lo que se ha dicho en particular, sin tener en cuenta que una cosa se puede decir o predicar absolutamente o con cierta calificación para presentarla sólo bajo algún aspecto<sup>696</sup>. Por ejemplo:

«-Entonces Usted admite el aborto.

-No señor, yo he dicho que admito el “aborto terapéutico”, que no es lo mismo.

-Pero yo le he oído a Usted decir “admito el aborto” y esa frase –para que Usted lo sepa– ha quedado grabada y la han oído igualmente los miembros del jurado. Luego Usted habrá añadido a la palabra “aborto” lo que haya querido añadir, eso no es cosa mía, pero yo –insisto– le he oído decir a Usted “yo admito el aborto”».

Imaginemos que alguien dice: «Hacer ejercicio es bueno. Todo el mundo debe hacer ejercicio». En este caso decimos *simpliciter*, generalizando, lo que debería haber sido dicho con mayor prudencia y puntualizando que tal vez un enfermo tenga prohibido el ejercicio físico<sup>697</sup>.

No se puede tomar por igual una cosa y su accidente ni confundir géneros, especies, individuos, sustancias y accidentes, y así decir –nos alecciona el Estagirita– «un indio es negro de tez y de piel todo él, pero tiene los dientes blancos, luego ese indio es a la vez negro y blanco»<sup>698</sup>.

Tampoco, confundiendo los símbolos con sus referentes, se puede decir: «Corisco es diferente de “hombre”, luego, es diferente de sí mismo porque Corisco es un “hombre”».

O bien: «Corisco es diferente de Sócrates y, como Sócrates es un “hombre”, Corisco es diferente de “hombre”»<sup>699</sup>.

Un mismo sujeto (*hombre*) puede ser un universal (*el hombre es blanco*) o individual (*este hombre es blanco*), y la diferencia entre las dos frases recién formuladas es clara: la primera es falsa, la segunda puede no serlo.

Pero la palabra *hombre* es en los dos casos la misma.

El lenguaje posee unos símbolos tan sumamente movedizos, escurridizos, versátiles y tan fáciles de redirigir, que se vuelven peligrosísimos en cuanto que inducen con gran frecuencia a cometer o incurrir en falacias.

En el lenguaje las palabras –desvergonzadamente– no cambian de aspecto según se refieran propiamente a una cosa de la que se predicán o a su accidente. Siguen siendo las mismas.

Por eso, a esta falacia de intercambiar lo genérico con lo específico y lo universal con lo individual se la llama también «falacia o paralogismo por accidente» (*fallacia accidentis*),

<sup>697</sup> A. Cattani, *Los usos de la Retórica*, 104.

<sup>698</sup> Aristóteles, *Refutaciones sofísticas* 167a7.

<sup>699</sup> Aristóteles, *Refutaciones sofísticas* 166b30.

o rasgos propios de la entidad que se presenta a examen, de manera que no se nos escape ni un solo detalle de ella:

*faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales qu'il fût assuré de ne rien omettre.*

De hecho, son los «recuentos imperfectos» (*dénombrements imparfaits*) o realizados a medias y no exhaustivamente los que alimentan esta falacia derivada de los defectuosos recuentos, que, al igual que las anteriores, nos pone de manifiesto cómo con el lenguaje solo, con tan sólo el lenguaje, no seríamos capaces de reproducir mínimamente la realidad de manera fiable.

Imaginemos que un político le espeta a otro la frase siguiente: «Su Señoría tiene que elegir entre ser demócrata o conservador». El increpado podría responder que analizando el concepto de «demócrata» se puede llegar a encontrar el concepto de «conservador», ya que la democracia la integran por igual, en común y con idéntico derecho, los conservadores y los progresistas.

De entre las falacias derivadas del carácter simbólico del lenguaje, he aquí una muy famosa y constantemente empleada: la del confundir la relación de «anterioridad-posterioridad» con la de «causa-efecto», el *post hoc* con el *propter hoc*, por lo que a este paralogsimo se le denomina con el latinajo de *non causa pro causa*.

Se basa, efectivamente, en que el lenguaje no es apto para la Filosofía si ésta se entiende como ciencia que descubre la verdad o reproduce fiablemente el mundo, ni el lenguaje natural está dotado en absoluto para la Lógica.

Vamos a poner un ejemplo: Si yo digo «cuando viene a visitarme mi amigo Bernardo, siempre luce el sol y hace un día magnífico», alguien me podría reprender diciendo que entre la visita de Bernardo y los días radiantes no hay relación ninguna de causa-efecto.

Sin embargo esto al lenguaje, retórico como es, no le importa en absoluto, pues en el repertorio de las proposiciones condicionales, desde el punto de vista lingüístico, tan «afortunadas» son las frases falaces del llamado *modus ponens* como las del denominado *modus tollens*.

He aquí una frase o proposición del primero, del *modus ponens*: «Si llueve, la tierra se moja. La tierra se moja, luego llueve».

Sin embargo, esto último es falso porque la mojadura de la tierra no es únicamente resultado de una causa: la lluvia, pero las frases son perfectas y siempre la tierra se moja cuando llueve.

Nos hace la faena el camión de la limpieza que riega la ciudad muy de mañana para que el infeliz filósofo, al ver la tierra mojada, caiga en la trampa de deducir que ha llovido.

He aquí una frase o proposición del segundo: «Si la tierra no se moja, no llueve. No llueve, luego la tierra no se moja».

Algunas veces ocurre que la tierra se moja aunque no llueva.

Pero lingüísticamente todo está en orden.

Nada nos dice, sino una información suplementaria y no lingüísticamente implícita en los términos «tierra», «llover» y «mojarse», que la tierra se puede mojar también con una manguera de riego, y, por tanto, aunque no llueva.

Conclusión:

Con el lenguaje hay que proceder siempre con extremada cautela, sabiendo ya de antemano cómo es –retórico de arriba abajo– y cómo se las gasta, pues es muy capaz de producir frases gramaticalmente correctas que a simple vista se hacen pasar y de hecho pasan por verdaderas e incluso lo hacen presumiendo, al mismo tiempo, de ser manifestaciones de inobjetable verdades<sup>700</sup>.

Este tema de la causalidad es, por cierto, muy difícil, y, francamente, existe en el lenguaje la propensión a poner en un mismo nivel lingüístico las condiciones suficientes y las necesarias de los fenómenos que acontecen y decir, por ejemplo, «las guerras estallan por culpa de la debilidad de los regímenes políticos», lo que puede, ciertamente, ser una circunstancia coadyuvante pero tal vez no siempre la causa última y definitiva del estallido de las guerras.

Siguiendo el mismo sesgo, podríamos decir: «No hay guerra civil ahora en España porque no hay muchas diferencias sociales».

Empleando el lenguaje retórico, expresamos causas y efectos con excesiva alegría y en las frases condicionales ligadas a la aparente causalidad, somos asimismo igualmente acrílicos.

## 68. Otras falacias debidas a la «retoricidad» del lenguaje

Lo que no se puede negar es que quienes emplean falacias para triunfar en los debates o polémicas están convencidos de que son capaces de desorientar a su adversario –pensando que el lenguaje es fundamentalmente político-social– y que las palabras que empleen son meros símbolos lo suficientemente opacos, vagos y flexibles como para poder ser empleados sin gran rigor –pensando que el lenguaje es meramente simbólico–, es decir, están percatados de lo que nosotros llamamos la «retoricidad» del lenguaje.

Me atrevería a decir que todo debate, argumentación y controversia filosófica están condenados a no emplear sino argumentos puramente retóricos, en el sentido de que no podrán ser nunca argumentos *ad rem*, sino siempre *ad hominem*, autorreferenciales, como los retóricos, es decir, argumentos cuya validez no depende de la referencia a un hecho, una cosa o una situación externos a la palabra o al lenguaje mismos, sino de la aceptación de los interlocutores.<sup>701</sup>

Esta opción es la más lógica si tenemos en cuenta lo que hasta el momento venimos diciendo acerca de la «retoricidad» del lenguaje entendida como resultado de su carácter político-social y simbólico.

Una falacia debida precisamente a esta «retoricidad» del lenguaje es la «petición de principio» o *petitio principii*, o, como se decía en griego antiguo, *tò en arkhêi lambánein*, que, literalmente, quiere decir «asumir algo ya nada más comenzar», una clarísima denominación a la hora de ilustrar esta tan escurridiza, movediza y hasta a veces inaprensible falacia.

<sup>700</sup> Ch. Crittenden, *Unreality. The Metaphysics of Fictional Objects*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, 4 ss.

<sup>701</sup> H. W. Johnston, "Philosophy and Argumentum ad hominem", en H. W. Johnston (ed.), *Validity and Rhetoric in Philosophical Argument. An Outlook in Transition*, University Park, Pa., The Dialog Press of Man and World, 1978.



Pues, efectivamente, esta falacia de la argumentación es aquella con la que el orador, disimuladamente, como quien no quiere la cosa, trata de adelantarse a todo debate con el fin de acaparar de antemano la razón, consiguiendo la adhesión del auditorio a base de dar por sentado lo que aún no está tan claro y antes de probar lo que debería ser probado (y él bien que lo sabe pero no lo hace), es decir, «asumiendo algo como probado ya nada más comenzar».

Como el lenguaje es simbólico y lo empleamos sin la presencia de la cosa misma a la que el símbolo se refiere, porque no argumentamos con las cosas mismas sino con sus símbolos<sup>702</sup>, podemos adelantarnos a cargar las tintas de las ideas expresadas a base de aderezarlas lingüísticamente en nuestro discurso con epítetos y aposiciones que sirvan para «asumir algo ya nada más comenzar» (*tò en arkhêi lambánein*), eludiendo todo atisbo o el menor indicio de prueba ni de exposición pormenorizada de lo que en teoría o como mera hipótesis se pretende probar.

Por ejemplo: «Esa ley inicua que ahora debatimos no merece ser aprobada». «Este gobierno, incompetente, formado por ese irresponsable ramillete de ministros, es incapaz de frenar la galopante inflación que nos agobia».

Se presenta así como punto de partida la prueba ya realizada, aunque esto era lo que habría que probar primero, para añadir, seguidamente, *quod erat demonstrandum*, «lo que había que demostrar».

Pero como, muy hábilmente, se presenta tal anticipación como si fuese la conclusión ya obtenida y asumida por todos y dada por hecha a partir de una demostración que resultó en su día –¡sabe Dios cuándo!– indiscutible, los oyentes no perciben cuáles eran las premisas y cuál la conclusión y se quedan simplemente con lo que escuchan.

Otro ejemplo: un presidente de gobierno se adelanta a posibles críticas de negligencia o de abandono y desentendimiento del país (pues se ha refugiado demasiado largo tiempo entre los muros del palacio presidencial) diciendo: «¿Cómo yo, presidente del gobierno, todo un presidente del gobierno, podría olvidarme del país cuyo gobierno me ha sido confiado por el pueblo?».

La «retoricidad» del lenguaje permite jugar con los símbolos como si fueran las realidades mismas a las que apuntan, razonando así con «argumentos ontológicos» del tipo de «¿cómo un presidente del gobierno va a olvidarse de presidir el gobierno?»

La «retoricidad» del lenguaje permite asimismo la realización de esa trampa o argucia tan retórica que es la «petición de principio» o *petitio principii*, disimulándola y ocultándola bajo la máscara de una «pregunta retórica» o *erótema*, otra estratagema no menos famosa de la «retoricidad» del lenguaje.

Esta última pretende dar por supuesto y presenta como cosa en común aceptada lo meramente sugerido y aparentemente cuestionado, hasta el punto de sugerir que no hace falta dar respuesta explícita alguna a lo por ella interrogativamente planteado y que, por tanto, en la cuestión o tema suscitado, a pesar de la pregunta, el acuerdo del interrogador y su auditorio es absoluto y total.

El presidente del gobierno, al hacerse a sí mismo esa pregunta sin respuesta («¿cómo un presidente del gobierno va a olvidarse de presidir el gobierno?»), que no quiere ni solicita realmente una respuesta, da por sentado que su auditorio admite que todo presidente de gobierno, por el mero hecho de serlo, no puede abandonar a los ciudadanos a su suerte.

<sup>702</sup> Aristóteles, *Sobre la interpretación* 17a27.

Estamos ante una «petición de principio» o *petitio principii*, merced al planteamiento ontológico («el gobernante gobierna»), reforzada por una «pregunta retórica» o *erótema* («¿quién podría dudarlo?»).

Pero dejando ahora de lado la «pregunta retórica», la «petición de principio» es una muestra más de la capacidad enorme del lenguaje, retórico como es, para la falacia basada en la separación abismal existente entre los símbolos y las presuntas realidades que denotan.

«¿Un presidente del gobierno va a olvidarse de presidir el gobierno?». «Un presidente del gobierno no puede nunca abandonar a su país a su suerte».

¿Cuándo se demostró tal cosa?

No importa saberlo, porque el lenguaje refleja con idéntica impunidad y audacia tanto la presencia de lo presente como la presencia de lo ausente<sup>703</sup>.

El presidente del gobierno en cuestión se aprovecha doblemente de la «retoricidad» del lenguaje.

Primeramente, adelantándose a una acusación y dando por sentado falazmente que está de antemano resuelta («un presidente del gobierno no puede nunca abandonar a su país a su suerte»), pero además lo hace envolviendo su falacia, consistente en «asumir algo ya nada más comenzar» (*tò en arkhêi lambánein*), en la figura retórica del *erótema* o «pregunta retórica», que aspira a conseguir la adhesión del auditorio a base de fingir plantear una cuestión superflua en la que el acuerdo del orador y sus oyentes se da ya previamente por alcanzado («¿cómo es posible que un presidente del gobierno abandone a la nación cuyo gobierno preside?»).

El *erótema* o «pregunta retórica» hace más necesaria la respuesta del auditorio en beneficio del que plantea la cuestión, pues los oyentes se dejan arrastrar por un parallogismo, en virtud del cual, si un orador plantea una pregunta, será porque la respuesta le favorece. Como siempre, una vez más, al tratar de un «acto de habla» comunicativo, la «Prelógica de la Correspondencia» nos sale, de nuevo, al paso.

Las falacias se unen con frecuencia a las figuras del lenguaje, pues en el fondo unas y otras proceden de una y la misma fuente, el lenguaje, que es a la vez figurado y falaz porque es retórico.

Otra falacia o parallogismo de similares características debido asimismo a la «retoricidad» del lenguaje, que, por ser político-social, dialógico e interactivo, es siempre «cosa de dos» (*la parole est moitié à celui qui parle, moitié à celui qui écoute*, por decirlo con Michel de Montaigne<sup>704</sup>), consiste en ignorar la «refutación» (en griego antiguo, *élenkhos*) para así desviar la atención de los oyentes y esquivar las cuestiones de fondo, de las que el orador que emplea esta falacia huye mediante una clara táctica de diversión.

Se llama esta falacia «ignorancia de la refutación» o *ignoratio elenchi*, pues, realmente, quien la emplea hace, a sabiendas y conscientemente, caso omiso de la esperable refutación de un reproche que le ha dirigido su adversario para así desviar la atención del auditorio sobre el reparo mismo y, a veces, dirigirle, en ese mismo momento, a su objetor un ataque basado en una tesis deformada o falsa, por entender quien así procede que no hay mejor defensa que un ataque o que la mejor huida es siempre la huida hacia adelante.

Un petulante político encargado de la ya sin remedio arruinada educación primaria y secundaria en España arremetía de este modo contra un pacato e inocente maestro que se que-

<sup>703</sup> Aristóteles, *Sobre la interpretación* 17a27.

<sup>704</sup> 1533-92.

jaba de la mala educación de los alumnos en las aulas, consentida y fomentada por las más bien irresponsables e incompetentes autoridades del gremio:

«Yo ya sé que Usted detesta a los pobres y sufridos alumnos, a los inocentes niños, y que, si por Usted fuera, los metería en un campo de concentración a todos ellos, pero no se olvide de que a pesar de todo Usted es un maestro».

A esta falacia o sofisma la llaman los asesores políticos norteamericanos, que la conocen muy bien o hasta demasiado bien, en su argot o jerga de baja estofa y mafiosa, *straw man* u «hombre de paja» o «testaferro». Pues, en efecto, la emplean con frecuencia los políticos yanquis (y no yanquis) para escudarse en ella a la hora de escapar de una acusación peligrosa de la que resulta difícil salir.

Por ejemplo:

«-Usted, señor ministro, ha manejado los fondos reservados de su ministerio con excesiva alegría.

-No lo sé, eso lo dice Usted, en todo caso, y yo respeto todas las opiniones –¡faltaría más!, ¡hasta ahí podríamos llegar!, ¡que yo soy un demócrata de toda la vida!–, pero admítame también Usted, que por esas fechas el terrorismo disminuyó, que los servidores del orden público estaban bastante más contentos que ahora y cumplían más eficazmente sus obligaciones y que la vida del ciudadano medio resultó a partir de entonces, es decir, del momento en que yo tomé el timón del Ministerio del Interior, más agradable y próspera en nuestro país».

Un político atacado por su política europeísta, favorable a la Unión Europea, puede replicar a su antagonista ignorando la refutación adecuada al reproche («ignorancia de la refutación» o *ignoratio elenchí*) y espetándole una «interrogación culpabilizadora» (así se las gasta el lenguaje), que actúa como una auténtica «carga de profundidad» que obliga al adversario a salir a la superficie a defenderse:

«¿No será Usted por casualidad un detractor del euro, la moneda que está salvando en estos momentos a este país de la bancarrota?».

«¡Cómo tiene Usted la desvergüenza de atacar la moneda europea que precisamente ahora está protegiendo la economía de nuestros conciudadanos!»

De nuevo al tratar de esta falacia, el Estagirita recomienda, para rebatirla, aprender bien lo que es un silogismo y una refutación (*élenkhos*), mantenerse bien firme en los términos del debate sin permitir alteraciones, y no dejarse embaucar por haber cometido el error de no haber definido previamente a fondo los conceptos esgrimidos<sup>705</sup>.

Una refutación –añade– lo es de una cosa y no de un nombre o palabra sinónima, sino, en todo caso, de la misma y exacta palabra, y ha de basarse en idénticas premisas a las del asunto que se refuta y no debe alterar para nada las establecidas circunstancias de relación, manera y tiempo.

El adversario está siempre alerta, y, consciente de la «retoricidad» del lenguaje, de la flojera, laxitud y fluidez de sus símbolos y de su naturaleza predominantemente político-social,

<sup>705</sup> Aristóteles, *Refutaciones sofisticas* 167a21.

intentará aprovecharse de los muchísimos fallos, impedimentos y desventajas (*handicaps*) del lenguaje retórico. Y esta nada ética manipulación del lenguaje debe evitarla y desenmascararla el cumplido orador.

Que nadie nos diga, por ejemplo, que un número (el 2, por ejemplo) es a la vez doble (pues es doble de 1) y no doble (pues no es doble de 3), porque no está respetando las circunstancias antedichas (las circunstancias de relación, manera y tiempo, que han de ser las mismas)<sup>706</sup>, pues 2 es doble de 1 y no de 3, pero no puede ser doble y no doble al mismo tiempo o respecto del mismo número.

Que nadie nos lleve por donde no debe, por el hecho de que el lenguaje no está ancorado ni fondeado sobre la realidad.

El lenguaje, por simbólico y falto de anclaje en la realidad, es de por sí absolutamente desvergonzado (no se pone jamás colorado de vergüenza), y además enormemente escurridizo, no se enamora fácilmente de la verdad, que le resulta indiferente, por lo que no se ata jamás a ella, sino que más bien le gusta entregarse a la ficción, dar bandazos entre lo real y lo fingido, provocar emociones aun a costa de exhibir un mínimo grado de racionalidad (un egregio militar español exclamó aberrantemente «¡Viva la muerte!»), así como lucir el tipo y la agilidad y la galanura mediante esos saltos acrobáticos que son los tropos, como aquellos con los que el excelente poeta Miguel Hernández se refería, en «Las nanas de la cebolla» a los dientes de su hijito llamándoles «azahares», «jazmines adolescentes» y «diminutas ferocidades».

Ante tanta inexactitud e indiferencia a la veracidad, de las que el lenguaje hace gala y se convierte muy a gusto en portador y vehículo, conviene reaccionar vigilándolo muy de cerca en las argumentaciones, debates, polémicas y disputas.

## 69. Lógica, Cuasilógica y «retoricidad» del lenguaje

Otros paralogismos del lenguaje son el de la «amalgama», el de la definición condensada y, en general, todos los numerosos paralogismos basados en el argumento de los elementos inseparables, que son, todos ellos, argumentos cuasilógicos.

Fue Perelman el creador de esta denominación de «cuasilógicos», que se aplica a estos argumentos en la idea de que son comparables a los «razonamientos formales», propios del dominio de la Lógica Matemática y Científica.

Lo son sí, pero sólo muy a primera vista y por ello mismo no hay otra solución ni más remedio que controlarlos estrechamente, no quitarles la vista de encima y vigilarlos bien de cerca.

Si la empresa A vende los mismos productos a mejor precio que la empresa B, la cual es, a su vez, más competitiva que la empresa C, se infiere, en virtud de la regla matemática de la «transitividad», que A es, como empresa, más interesante que C.

Y el decir «pórtate con tu prójimo como tú quisieras que él se comportara contigo» podría considerarse una aplicación al terreno del lenguaje (del lenguaje, dotado como está, de naturaleza retórica) de una regla matemática, que, en este caso, sería la de la «reciprocidad».

<sup>706</sup> Aristóteles, *Refutaciones sofisticas* 167a21.

El problema es que en la Matemática, aplicada o no a otras ciencias exactas, y en la Lógica Formal se emplean conceptos que son fácilmente reductibles a relaciones formales y a conectores lógicos como el de la igualdad o la desigualdad o, mejor dicho, la no-igualdad.

Pero con el lenguaje, que es retórico, estas operaciones no son tan fáciles de establecer en paralelo estricto a las anteriores, las de la Matemática y la Lógica Formal, y así, a veces ocurre que las aplicaciones al lenguaje retórico de las reglas de «transitividad» y de «reciprocidad» dan lugar a «proposiciones» absolutamente refutables e inadmisibles.

Empezando por el sofisma de la amalgama, éste consiste en que el orador mezcla o une dos personajes absolutamente opuestos o antagónicos políticamente para fabricar un enemigo único y común de los oyentes todos independientemente de sus contrarias o irreconciliables tendencias políticas.

Por ejemplo: el general Franco hablaba continuamente a los españoles de la «conspiración judeo-masónica internacional», intentando dar a entender con semejante híbrido de «judeo-masónica» que la presunta conspiración la fraguaban nada menos que los masones, por un lado, y los judíos, por el otro.

Con un poco de buena suerte, siempre se encontrarían adversarios ora de los unos (los judíos) ora de los otros (los masones).

Pero lo que no explicaba el denunciante de la susodicha conspiración era por qué razón o de qué modo o hasta qué punto o basándose en qué credo común adaptable a ambas ideologías los judíos y los masones podían haber concertado una tan perversa conspiración contra Occidente en general o contra España en particular, que a la sazón era la reserva espiritual del Occidente cristiano.

Los adjetivos compuestos del tipo de «judeo-masónico» o «nazi-estaliniano» son monstruos bifrontes, como el dios Jano, que asustan y enojan por igual a tirios y troyanos, a los de derechas y a los de izquierdas, a conservadores y progresistas, pero que, bien mirados, son no más que meras construcciones lingüísticas cuyo ensamblaje o emparejamiento viene a ser comparable a un mítico coito de centauros que no resiste un somero análisis intelectual serio. Pero con el lenguaje todo vale.

El lenguaje tiene suficiente capacidad, en virtud de esa su naturaleza que hemos dado en denominar «retoricidad», como para dar vida a monstruos como la «Quimera», híbrido de cabra, león y serpiente, que, además, vomita llamas o arroja lenguaradas de fuego por la boca<sup>707</sup>.

Y además, con la «retoricidad» del lenguaje se relaciona estrechamente su «ficcionalidad» o capacidad para crear símbolos o palabras de lo que no existe, como la famosa «conspiración judeo-masónica internacional» o la asombrosa «Quimera», en parte cabra, león y serpiente, que, para mayor espanto, vomitaba lenguaradas de fuego por la boca.

El lenguaje, por ser retórico, es asimismo ficcional, o sea, posee capacidad para crear simulacros de realidad que, indiferentes al criterio de veracidad, pueden resultar verosímiles o no, pero que —como hechura del lenguaje— nunca serán calco de la realidad.

Más bien al contrario, los productos del lenguaje, dado el arsenal de medios lingüísticos (del lenguaje retórico) que posee para la expresión de lo contrafáctico y lo irreal (los futuros, los subjuntivos eventuales, los potenciales, los condicionales, los optativos de deseo, etc.),

<sup>707</sup> Hesíodo, *Teogonía* 319 ss. Apolodoro, *Biblioteca* I, 9, 3; II, 3, 1.

aparecerán con gran frecuencia tocados del halo de la ficción (existe hasta una ficción realista en la narración literaria)<sup>708</sup>, la indiferencia al criterio de veracidad o, directamente, del engaño inocuo en apariencia (la estructura lingüística no va a sufrir por ello)<sup>709</sup>.

Esto último ocurre en el sofisma llamado «amalgama» al que nos referimos.

M. Angenot, en «La palabra panfletaria» (*La Parole pamphlétaire*)<sup>710</sup>, ha estudiado a fondo este sofisma, la «amalgama», puramente polémico y específicamente diseñado para fabricar infaliblemente, con la máxima garantía de éxito y de forma totalmente asegurada de antemano enemigos entre los componentes del auditorio en provecho y beneficio del orador.

El autor de este libro ponía como ejemplo señalado de este sofisma, entre otros menos significativos, el del libro de J. Kanapa, *L'Existentialisme n'est pas un humanisme*, de 1947, en el que a Jean-Paul Sartre se le asociaba como existencialista a Martin Heidegger, que, por haber cedido al más que dudoso atractivo del perverso y criminal régimen de Adolf Hitler, de alguna manera emborronaba la filosofía existencialista.

De este modo, por si acaso Jean-Paul Sartre salía indemne de la quema en la hoguera, todavía quedaba Martin Heidegger, contra quien ensañarse con mejor pronóstico de éxito.

Sigue teniendo razón Aristóteles<sup>711</sup>:

Para desvanecer esas falacias, que a veces parecen argumentos impecables, no hay más que exigir que, haciendo definiciones exhaustivas y rigurosas («es preciso primero hacer distinciones y luego examinarlos»<sup>712</sup>), se expliquen por lo menudo las circunstancias de relación, manera y tiempo de las aseveraciones que se han hecho, sin confundir la causa con lo que no es causa ni considerar que el «cisne» y la «nieve», por ejemplo, son la misma cosa porque ambos son blancos (pero de qué distinta manera) ni confundir –como hacía Meliso de Samos (*fl.* 441 a. J. C.)– «llegar a ser» con «tener un principio»<sup>713</sup>, que son conceptos bien distintos aunque el lenguaje de alguna manera los enmascare, identifique y confunda.

¿En qué manera o bajo qué relación se puede meter a Jean-Paul Sartre y a Martin Heidegger en el mismo saco?

Pero el lenguaje, por «retórico», es realmente muy peligroso a la hora de persuadir, pues, para empezar, tiene el inmenso poder de conceder gratis a una palabra recién pronunciada el estatuto de existencia y realidad de lo por ella sugerida.

El lenguaje es, además, tan desvergonzado, que da pie a que con él se configuren «argumentos cuasilógicos», que son los que se nos muestran como comparables a argumentos formales, pero, bien mirados, contienen diferencias de peso respecto de las argumentaciones de la Lógica Formal, porque, en realidad, su vigor demostrativo radica únicamente en su puro aspecto, o sea, es meramente aparental.

Por ejemplo:

Los principios matemáticos de la «transitividad» y de la «reciprocidad» pueden o podrían, en principio –¿por qué no?–, adaptarse al dominio del discurso retórico.

<sup>708</sup> T. Albaladejo Mayordomo, *Semántica de la narración: la ficción realista*, Madrid, Taurus, 1992.

<sup>709</sup> G. Genette, *Fiction et diction*, París, Seuil, 1991.

<sup>710</sup> M. Angenot, *La Parole pamphlétaire*, Payot, París 1982.

<sup>711</sup> Aristóteles, *Refutaciones sofísticas* 167a21.

<sup>712</sup> Aristóteles, *Retórica* 1397b4.

<sup>713</sup> Aristóteles, *Refutaciones sofísticas* 167b12.

Ahora bien, desde el momento mismo en que tenemos que habérmolas con el lenguaje –«retórico» como es– funcionando a guisa de instrumento y hasta sujeto paciente de la argumentación, ese lenguaje cuya característica esencial es la «retoricidad», las cosas cambian.

Pues la verdad es que, a la hora de intentar adaptarlo, incluso con nuestra mejor buena fe, a tales argumentos o principios, hay que echarse a temblar y temerse uno lo peor como resultado más probable.

Y así es, en efecto. El resultado al que se llega tratando de adaptar lo matemático a lo retórico, pese a que en pura teoría parece posible, hacedero y hasta muy deseable, es catastrófico.

En la Matemática y en la Lógica Formal funcionan admirablemente las relaciones de «transitividad», pues si existe la misma relación entre los términos  $a$  y  $b$  que entre los términos  $b$  y  $c$ , uno puede concluir que esa misma relación (de igualdad, superioridad, inclusión o ascendencia) existe entre  $a$  y  $c$ , de manera que si  $a$  es igual a  $b$  y  $b$  es igual a  $c$ , con toda seguridad –en virtud de la «transitividad»–  $a$  es igual a  $c$ , y que si  $a$  es mayor que  $b$  y  $b$  es mayor que  $c$ , con toda seguridad –en virtud de la «transitividad»–  $a$  es mayor que  $c$ .

Pero en cuanto pasamos al terreno del lenguaje, sembrado de minas, las cosas ya no son tan irrefutables, pues operando con palabras concretas y ya no con símbolos convencionales de la Lógica Formal o Lógica Matemática, como  $a$ ,  $b$  y  $c$ , dentro del capítulo de los argumentos forjados sobre la propiedad formal de la «transitividad», el resultado es a todas luces refutable.

Por ejemplo: La «transitividad» no funciona en la frase «los amigos de mis amigos son mis amigos», dado que la relación de «amistad» implícita en la palabra «amigo» es una relación «no formal», propia del lenguaje, que en modo alguno es comparable a la relación formal de la «igualdad» o la «no igualdad» propia de los conectores lógicos que son de generalizado uso en las Matemáticas y en las ciencias exactas, esas disciplinas que escapan a carrera tendida de la equivocidad y el connatural desorden que reinan por doquier en el lenguaje a causa de su connatural y consanguínea «retoricidad».

Hay, sin embargo, argumentaciones retóricas, construidas –naturalmente– con el lenguaje, que es ya de por sí «retórico», que tienen todo el aspecto de argumentaciones lógicas.

Por ejemplo, Demóstenes echa en cara a sus conciudadanos que mientras que de entre sus aliados consideran amigos a los que tienen los mismos enemigos que ellos, de entre los oradores consideran amigos a los que lo son de sus enemigos, lo cual era, sin duda, una flagrante contradicción<sup>714</sup>.

¿Cómo los mismos ciudadanos atenienses pueden considerar amigos tanto a los que comparten con ellos los mismos enemigos como a los que son amigos de sus enemigos?

Esto –viene a argumentar el orador de Peania (el demo o circunscripción de Atenas en la que nació el gran orador), si aplicamos a su raciocinio los modernos y actuales conceptos de la Lógica Formal– es una quiebra importante en la relación de «transitividad», que exigiría que la vigencia de una «proposición» como la de «los enemigos de mis amigos son mis enemigos» continuara en la que rezara «los amigos de mis enemigos son mis enemigos».

Pero, para desgracia del campeón de la libertad de Atenas, sus conciudadanos aplicaban dos criterios distintos, dos diferentes varas de medir, a la hora de juzgar a sus aliados o a sus oradores políticos, pues de entre los primeros tenían por amigos a quienes compartían los

<sup>714</sup> Demóstenes, *Por la libertad de los rodios* 33.

enemigos con ellos mismos, mientras que entre los segundos verdaderamente consideraban amigos a los políticos corruptos que, comprados por dinero, eran amigos del más terrible enemigo de la ciudad-estado y de los propios atenienses, a saber, Filipo de Macedonia, el padre de Alejandro Magno, que acabó con la libertad de las diferentes ciudades-estados o *póleis* griegas<sup>715</sup>.

La relación de «reciprocidad» se cumple también admirablemente en las áreas de la Matemática y de la Lógica Formal, pues se basa en la simetría, de manera que puede muy bien decirse que *a* es a *b*, como *b* es a *a*.

Aristóteles, en su Retórica, empleaba ya ejemplos extraídos de las «relaciones recíprocas», que había estudiado previamente en los *Tópicos*<sup>716</sup>, como, por ejemplo, el dicho del publicano Diomedonte, que, a propósito de los impuestos, afirmaba: «Si para vosotros no es deshonoroso venderlos, tampoco lo será para nosotros comprarlos»<sup>717</sup>.

«Comprar» y «vender» son dos acciones que están en relación recíproca, pues se *compra* algo a quien lo *vende*, y así, si vender algo no es indecente ni deshonoroso, tampoco lo será comprarlo.

Pero –todo hay que decirlo–, a renglón seguido el sagaz Estagirita nos previene de la facilidad con la que, haciendo uso descuidado de este principio de «reciprocidad», se puede incurrir en paralogismo o falacia.

Pues, efectivamente, el lenguaje nos puede jugar en cualquier momento una mala pasada.

Por ejemplo, «sufrir un castigo» e «infligir o imponer un castigo» se encuentran en clarísima relación de reciprocidad, y, sin embargo, es bien posible que un reo *sufra* justamente un castigo, pero que, en cambio, quien se lo *inflija* o imponga lo haya hecho de forma totalmente injusta<sup>718</sup>.

En realidad, la relación de «reciprocidad», que exige una simetría y una previa equivalencia perfecta entre los términos, está muy apartada de la naturaleza del lenguaje, del lenguaje «retórico», que es mucho más laxo en sus planteamientos.

A veces sí parece que se da la relación de «reciprocidad» aplicada al lenguaje, como, por ejemplo, en la frase de Quintiliano «lo que es honorable aprender, también es honorable enseñarlo»<sup>719</sup>.

Pero con el lenguaje nunca puede uno estar seguro –tal es su alto grado de «retoricidad»–, de manera que habrá que seguir siendo siempre prudente y cauteloso y respetando fervorosamente el precepto de un verso del *Alcmeón* de Teodectes, precisamente citado por el Estagirita al tratar de la proclividad o propensión a incurrir en falacia que siempre amenaza a quien trata de valerse lingüísticamente de las relaciones de «reciprocidad», que reza así: «pero es preciso primero hacer distingos y luego examinarlos»<sup>720</sup>.

Un buen ejemplo de la dudosa y falible aplicación de la relación de «reciprocidad» al área del lenguaje podría ser también el «imperativo categórico» de la Moral kantiana que reza así: «No hagas a otro lo que no quisieras que te hiciesen a ti».

<sup>715</sup> Demóstenes, *Por la libertad de los rodios* 33.

<sup>716</sup> Aristóteles, *Tópicos* 114a13.

<sup>717</sup> Aristóteles, *Retórica* 1397a25.

<sup>718</sup> Aristóteles, *Retórica* 1397a27.

<sup>719</sup> Quintiliano V, X, 78.

<sup>720</sup> Aristóteles, *Retórica* 1397b4.



Es ésta una máxima (o *desideratum* o precepto) lo suficientemente vaga, como puede apreciarse, de la que además –como de todo juicio ético o máxima moral puesta en imperativo, que es un modo que no genera «proposiciones» o frases asertivas– no puede decirse a ciencia cierta si es verdadera o falsa.

Otro ejemplo construido a base de lenguaje, pero que, aun así, se parece al argumento lógico de reciprocidad y por eso lo llamamos «cuasilógico», es el que expresa el bellissimo y filantrópico pensamiento del sabio emperador filósofo Marco Aurelio (121-180 d. C.), que dice, poco más o menos, así:

«Cuidate de no albergar hacia los misántropos, esos insociables que odian a los seres humanos, los mismos sentimientos que ellos albergan hacia los hombres»<sup>721</sup>.

Si hay que ser filántropo con el ser humano («filántropo» significa «amigo del hombre»), o sea, con todos los hombres, no se puede ser misántropo («aborrecedor de los hombres») ni siquiera con los misántropos o abominadores de los hombres, que, pese a todo, son hombres.

Son muchas las máximas morales que se fundan –ya desde antiguo– en la relación de «reciprocidad», pues, por ejemplo, según Isócrates, los atenienses aconsejaban tratar a sus inferiores con idéntica consideración a aquella con la que ellos mismos hubieran querido ser tratados por sus superiores<sup>722</sup>.

Y en la *Retórica a Herennio*, su autor aplica este argumento cuasilógico de la «reciprocidad» a su modélica «Súplica de piedad a los jueces», en la que nos propone, a través del ejemplo, cómo se debe mostrar a los jueces que los hechos buenos del acusado han superado a los malos y que él personalmente, el propio encausado, ha sido, por lo general, templado y compasivo en el uso del poder, por lo que, en justa reciprocidad, espera de la equidad de los jueces ver la misma mansedumbre y misericordia reflejada en el veredicto y la sentencia que sobre él mismo pronuncien<sup>723</sup>.

## 70. La psicológica «retoricidad» del lenguaje

De modo que, a juzgar por lo anteriormente expuesto en torno a los intentos de traspasar al lenguaje la regla matemática de la «reciprocidad», muchos fueron los precedentes del imperativo categórico kantiano basado en esta relación de «reciprocidad», que se fundamenta en el principio geométrico de «simetría», y que, derivado, no de la naturaleza del «entendimiento» humano, sino de la naturaleza de la «voluntad» humana, por lo que no aparece en la *Crítica de la Razón Pura* (1781) del filósofo alemán sino en la *Crítica de la Razón Práctica* (1788) y en su *Metafísica de la Moral* (1785) –la diferencia es importante y no baladí–, reza así:

«Obra de tal suerte que la máxima de tu voluntad pueda al mismo tiempo valer siempre como principio de una legislación universal» o bien «Obra como si la máxima de tu acción fuese a convertirse por tu voluntad en una ley de naturaleza general»<sup>724</sup>.

<sup>721</sup> Marco Aurelio, *Pensamientos para consigo mismo* VII, 65.

<sup>722</sup> Isócrates, *Panegírico* 81.

<sup>723</sup> *Retórica a Herennio* II, 25.

<sup>724</sup> I. Kant, *Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy*, trad. ingl., Chicago, University of Chicago Press, 1949.

Derivado de este imperativo categórico es el principio que reza de esta guisa:

«Trata a todo hombre considerando que es un fin en sí mismo», que, si quiere decir que todos los hombres deben contar por igual a la hora de tomar una determinación política por la que muchos o todos van a resultar afectados, podría ser considerado como la base o el fundamento ético de la democracia.

Pero al contemplar todos estos ejemplos, no debemos olvidar que estamos ante imperativos de máximas morales, por lo que no podemos declararlas ni verdaderas ni falsas, ya que desde los remotos tiempos de Aristóteles (el siglo IV a. J. C.) se viene diciendo por él mismo que sólo en las frases asertivas, en las «proposiciones», se puede establecer el criterio de veracidad o falsedad.

Según este espléndido pensador, en efecto, el único tipo o la única especie de frase que transmite verdad o falsedad es la «proposición», que es la que decimos para afirmar o para negar algo, y sólo en cuanto que es una «proposición», podemos decir de ella que es verdadera o falsa.

Ahora bien, resulta que toda frase no es una «proposición».

Por ejemplo, una plegaria no conlleva ni veracidad ni falsedad y lo mismo podríamos decir de un mandato, de una orden, de una súplica, de una petición, de un requerimiento, de una máxima similar a la del «imperativo categórico» kantiano, de una expresión cortés, de una invitación, de una pregunta, de una exclamación, de una interjección que transmite una emoción, etc.

En consecuencia, todas esas expresiones, en opinión de Aristóteles, pertenecen mucho más a las áreas de la Poética y la Retórica que al campo de la Filosofía, por cuanto que, bien miradas, son de índole más psicológica que lógica<sup>725</sup>.

Y tenía razón, pues tampoco hay veracidad ni falsedad en un «acto de habla» ritual como un *s'il vous plaît*, ni en la administración de un sacramento, ni en una obra de teatro –por ejemplo, el *Hamlet* de Shakespeare–, ni en un poema, un mito o una novela.

Pero es que, además, por lo que se refiere a las máximas éticas similares al moral «imperativo categórico de Kant», hay que tener presente que el valor ético o moral existe sólo cuando un ser humano actúa movido por el sentido o sentimiento del deber, y, por otro lado, no hay que olvidar –y esto es muy importante– que la esencia de la moralidad deriva del concepto de ley.

Así pues, aunque toda cosa en la Naturaleza opera o se produce según leyes, tan sólo el hombre, animal racional, puede actuar moralmente, es decir, precisamente mediante y en virtud de un acuerdo inteligente y voluntario establecido por él mismo con la ley, pues tan sólo él tiene la capacidad de obrar inteligentemente de acuerdo con la idea de la ley y estando decidido a hacerlo por su propia voluntad, o sea, en virtud de su mera aquiescencia voluntaria al principio legal.

Es, pues, muy difícil, por no decir imposible, aplicar a la moralidad principios objetivos o reglas o leyes lógico-matemáticas.

De manera que, por estas dos razones, ni la máxima de Immanuel Kant, el «imperativo categórico de la Moral kantiana», de su *Metafísica de la Moral* (1785)<sup>726</sup>, ni la generosa máxi-

<sup>725</sup> Aristóteles, *Sobre la interpretación* 17a.

<sup>726</sup> I. Kant, *Kants gesammelte Schriften*, 22 vols., Berlín, Preussische Akademie der Wissenschaften, 1900-42. E. Cassirer, *Kant's Life and Thought*, trad. ingl., New Haven, Yale University Press, 1981.

ma del emperador estoico Marco Aurelio nos sirven como ejemplos fiables de un presunto bien realizado traslado o trasvase de una firme y bien implantada relación lógica (la propiedad de la «reciprocidad») al campo siempre más movedizo y menos exacto del lenguaje, que por ello mismo no puede disimular su connatural «retoricidad».

Las simetrías y las equivalencias perfectas sólo pueden darse en la Geometría, la Matemática o la Lógica Formal, pero no así en el lenguaje, que es el instrumento político-social con el que el ser humano, un animal político-social, se realiza como tal y que, además, como estamos viendo y ya Aristóteles notó, es de índole más bien psicológica que lógica<sup>727</sup>.

Gran diferencia existe entre la formulación lógica y la lingüística, siempre afectada por la «retoricidad», de la «reciprocidad», pues la primera es posible y la segunda no.

Así que los argumentos «cuasilógicos» no han cundido ni prosperado en la Lógica informal de la Retórica.

Con la palabra «amigo» nunca podremos establecer que si «Juan es amigo de Antonio», cabe invertir los términos diciendo que «Antonio es amigo de Juan».

De la misma manera y en virtud de cuanto precede, en la vida humana de todos los días, la frase «¡póngase Usted en mi lugar!» es tan sólo un intento de captar la benevolencia o provocar la compasión del oyente, es no más que mera y puritita metáfora con la que el hablante intenta actuar e influir psicológicamente sobre el oyente, pues ni en la vida ni en el empleo del lenguaje nadie puede ponerse en el lugar de otro, al fallar los principios de identidad, simetría y permutabilidad absolutas que están, sin embargo, vigentes en el mundo de la Matemática y la Lógica Formal.

El lenguaje, que es «retórico» por naturaleza, es decir, político-social (y por ello dialógico, pragmático, comunicativo e interactivo) y simbólico, y por ello más psicológico<sup>728</sup> que lógico, no se ajusta bien a las estrictas y aun necesarias leyes que rigen en la Matemática y en la Lógica Formal.

## 71. La flexible «retoricidad» del lenguaje frente a la inflexible Lógica

En efecto, ya simplemente estudiando los problemas del capítulo de la «definición» que se plantean en el área de la Retórica, comprobamos la evidente «retoricidad» del lenguaje.

Mientras que en la inflexible Lógica Formal o la Matemática no hay problema al establecer los principios de identidad ( $a=a$ ) o de desigualdad ( $a$  no es igual a  $b$ ), en cuanto interviene el muy flexible lenguaje con su imprescindible e indefectible «retoricidad», todo se complica extraordinariamente.

Para empezar, mientras que, al explicar lo que es una cosa concreta, es fácil definir una cuadriga como «tiro formado por cuatro caballos de frente», con los conceptos abstractos hay que cambiar de método y registro y no emplear la definición por extensión, sino por comprensión, cosa tremendamente difícil de llevar a cabo con éxito.

Ésta es la razón por la que con harta frecuencia Sócrates ironizaba burlándose de la inevitable imperfección de todas y cada una de las definiciones que iban haciendo por riguroso turno sus incautos interlocutores, que, a la postre, aunque gozasen de fama de sabios, todos

<sup>727</sup> Aristóteles, *Sobre la interpretación* 17a.

<sup>728</sup> J. A. Hernández Guerrero-M. C. García Tejera, *El arte de hablar. Manual de Retórica Práctica y de Oratoria Moderna*, Barcelona, Ariel, 2004.

quedaban mal parados y retratados como más necios y menos inteligentes que él, el adorado maestro de Platón.

Platón, el «Divino Filósofo», fue el autor de los diálogos socráticos en los que el irónico Sócrates aparecía, como personaje principal e indiscutible protagonista, criticando con sorna, humor y un punto de burla las muy defectuosas y a veces aberrantes definiciones de muchos de sus interlocutores.

La verdad es que las definiciones por comprensión son francamente difíciles de realizar.

Y lo mismo podría decirse de las definiciones operativas, descriptivas y explicativas, que están igualmente expuestas constantemente al riesgo de la objeción y, con ella, quedan abiertas a la burla, la ironía, la sátira o hasta el escarnio.

El comienzo de la *República* de Platón está sembrado de deliciosas definiciones fallidas de la «justicia» que nos indican hasta qué punto el carácter «retórico» del lenguaje es ajeno y se aparta de la rigidez de las formulaciones propias de la Lógica Formal y de las Matemáticas.

En efecto, allí leemos que la «justicia» es «dar a cada uno lo apropiado», de manera que sería un acto de justicia, por ejemplo –ironiza Sócrates–, adobar los manjares con condimentos<sup>729</sup>.

Y leemos asimismo en el mencionado diálogo platónico que la «justicia» es «procurar ventajas a los amigos y desventajas a los enemigos»<sup>730</sup> o –ésta es la definición del sofista y rétor Trasímaco– que la «justicia» no es ni más ni menos que «lo que conviene al más fuerte»<sup>731</sup>, en virtud de la cual –apostilla irónicamente Sócrates– un acto de justicia sería darle al pancraciasta Polidamante, «que es más fuerte que nosotros y le conviene la carne de buey» para recuperarse de los esfuerzos que con sus ejercicios atléticos realiza, un buen filete de ella<sup>732</sup>.

Y esto mismo ocurre por doquier en todo tipo de definiciones y normativas que redactemos con lenguaje, o sea, con lenguaje retórico.

Es sumamente difícil no ser impreciso o ser exhaustivo al pergeñar o bosquejar definiciones de no importa qué cosas.

La actual lengua de la legislación es las más de las veces imprecisa o se queda corta en cuestión de definiciones, lo que acarrea no escaso detrimento al «espíritu de la ley».

Por ejemplo, cuando define el robo, se le escapa a la definición la explicativa enumeración detallada de las modalidades nuevas de robo que recientemente han venido, desde hace muy poco tiempo, apareciendo, a raíz de la eclosión de la cibernética y la inesperada irrupción en el espacio de los modernos «piratas cibernéticos» que navegan por internet en el ya nuevo ciberespacio como si fueran honrados internautas, pero, en realidad, lo hacen cometiéndolo en sus vuelos ciberespaciales mil fechorías, aprovechándose del vacío legal.

Y una prueba decisiva, irrevocable y definitiva de la «retoricidad» del lenguaje, esa cualidad que lo convierte en sumamente flexible frente a la rigidez de las Matemáticas fue el fracaso del joven Leibnitz en su intento de convertir el *ars inveniendi* de la Retórica, concebida como *ars combinatoria*, en una verdadera y auténtica *Scientia generalis*, o sea, en su audaz y novedosa tentativa de matematizar o formular matemáticamente la Tópica.

<sup>729</sup> Platón, *República* 332c.

<sup>730</sup> Platón, *República* 332d; 334b.

<sup>731</sup> Platón, *República* 338c.

<sup>732</sup> Platón, *República* 338c.

El joven Leibnitz estudió en Leipzig el Derecho siguiendo el *mos italicus*, que había tenido en Bartolo de Sassoferrato, que vivió en el siglo XIV, su más eximio representante, y seguía siendo una acreditada modalidad de Derecho que mantenía aún incólume el esquema de pensamiento tópico, de la *Topica*, y respetaba la vinculación genética entre Jurisprudencia y Retórica.

Se proponía, pues, el joven filósofo alemán construir con fundamentos aritméticos una doctrina de las argumentaciones, complicaciones, amplificaciones y trasposiciones siempre posibles en el arte de meditar o de realizar la «invención» lógica, o sea, la operación que en Retórica se denomina *inventio* o «invención» y consiste en encontrar las argumentaciones oportunas para enfrentarse a un determinado caso propuesto.

Esta idea de aritmetizar o formular aritméticamente y mecanizar el *ars inveniendi* procedía nada menos que de Raimundo Lulio, que murió el año 1315 y en torno al 1300 compuso una *Ars Magna* que venía a ser una especie de juego combinatorio en el que, de forma poco menos que mística, todo problema o asunto argumentable trataba de resolverse a través de la interrelación de cinco círculos giratorios.

Estos círculos interrelacionados eran los siguientes: «círculo de los sujetos», «círculo de los predicados absolutos», «círculo de los predicados relativos o respectivos», «círculo de los predicados negativos», y, por último, el «círculo de las preguntas o cuestiones que se podrían plantear en todo asunto» —«¿quién?», «¿qué?», «¿cómo?», «¿cuándo?», etc.—, compuesto cada uno de ellos de nueve conceptos fundamentales.

La empresa del joven Leibnitz, su *Dissertatio de Arte combinatoria*<sup>733</sup>, basada en la idea de la «aritmetización», era un ensayo propio y típico de un recién nombrado maestro de filosofía (*magister philosophiae*) y bachiller en ambos derechos (*juris utriusque baccalaureus*) que, movido por un sano y juvenil optimismo, intentaba nada menos que someter los tópicos de la antigua tradición retórico-jurídica al control aritmético que exigía ya como imprescindible la Matemática del siglo XVII, creando así, al mismo tiempo, un lenguaje lógico universal.

La Matemática vendría a ser una disciplina universal que regiría todas las formas de argumentación, una disciplina pensada y concebida de esta guisa en primer lugar por R. Llull (1231-1315), R. Descartes (1596-1650), J. Caramuel (1606-1682), y definida con toda claridad por Leibnitz como una especie de lenguaje o escritura universal cuyos signos o palabras estarían regidos únicamente por la razón y sus errores por tanto sólo podrían darse como meras equivocaciones de cálculo.

Pero, como era de esperar, el proyecto del sabio filósofo chocó con el inevitable y mortífero escollo de la «retoricidad» del lenguaje, ese tremendo cúmulo de dificultades, problemas, contrariedades, fallos y defectos que le proporcionan al lenguaje sus incontrolables homonimias, sinonimias, equivocidades y multivocidades y su capacidad de funcionar muy ágilmente y con excesiva soltura a base de «implicaturas», que es una capacidad que, ya de entrada y para empezar, coloca al ser humano por encima de las computadoras.

Los humanos somos algo más que computadoras, pues no nos limitamos a codificar y descodificar los mensajes con los que operamos, sino que también sabemos dar a entender más de lo que propiamente expresan nuestras palabras y sabemos inferir más de lo que las palabras percibidas por nosotros significan literalmente.

<sup>733</sup> C. I. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibnitz*, tomo IV, Berlín, 1875-90.

La flexibilidad que confiere al lenguaje su naturaleza retórica es justamente lo contrario de la rigidez de los circuitos grabados en los mecanismos de los robots o máquinas parlantes.

Y, además, los humanos usuarios del siempre retórico lenguaje, no sólo contamos con la capacidad de generar e interpretar todo tipo de «implicaturas», sino que además no nos abstenemos en absoluto de darnos el gusto de poner a prueba constantemente estas nuestras capacidades para las expresiones indirectas, las ostensiones, los procesamientos y las inferencias, por las que superamos con mucho a las computadoras.

Un día dije a mi mujer: «Esta sopa está pidiendo sal a gritos».

Y ella, muy lista, me contestó: «Pues, fiándote de tu oído tan fino, levántate a coger el salero».

Fracasé en mi pragmática y machista «micropolítica» que pretendía que mi sacrificada cónyuge me trajese la sal sin tener que molestarme yo en hacerlo, pero de la frustrada aventura deduje que las computadoras sudarán sangre y echarán humo a la atmósfera como chimeneas cuando intenten tratar de interpretar «felizmente» y con éxito todos los «actos de habla» de los seres humanos.

Hasta entonces el lenguaje seguirá siendo «retórico» y por ello flexible, sin que nadie pueda volverlo rígido e inflexible para así encarrilarlo o hacerlo entrar, de una buena y definitiva vez, en vereda.

Hasta entonces el lenguaje seguirá siendo «retórico», sin renunciar a su inajenable vocación político-social y tratando siempre de impresionar al máximo al oyente mediante símbolos, manipulaciones y mecanismos que son más psicológicos que lógicos.

## 72. El efecto psicológico y estético de la «retoricidad» del lenguaje

El lenguaje seguirá siendo retórico, político-social y simbólico, y, por tanto, más psicológico (que, en el sentido de «psicagógico», «arrastrador de almas», o provocador de emociones anímicas, comprende también la emoción estética) que lógico.

Seguirá, por tanto, usando recursos psicológico-estéticos como, por ejemplo, el de la «paradoja», que es una «extranjerización», una «alienación», un *xenikón* –éste es también un concepto fraguado por Aristóteles<sup>734</sup>–, del pensamiento que seduce al lector.

Recordemos que Jean-Jacques Rousseau prefería –así nos lo confiesa en el *Emilio* (*Émile*)– ser un *homme à paradoxes* que un *homme à préjugés*, un individuo afecto a las paradojas que un individuo adicto a los prejuicios.

La paradoja produce en el interlocutor el placer de la extrañeza, de lo «extranjero», lo inesperado y por ello admirable, que, sin embargo, es aceptable.

«Lo muy inesperado –dice Aristóteles<sup>735</sup>– es fuente de muy gran gozo, si ocurre lo que uno desea»<sup>736</sup>.

Y en otro lugar refiere cómo produjo gran placer a los espectadores de la escena comprobar que una mujer que parecía estar haciendo el amor cabalgando encima de su propio hijo,

<sup>734</sup> Aristóteles, *Poética* 1458a22. *Retórica* 1404b36. 1405a8. 1406a15. 1414a27.

<sup>735</sup> J.-C. Margolin, “Le paradoxe est-il une figure de Rhétorique?”, *Nouvelle revue du XVIe siècle* 6 (1988), 5-14.

<sup>736</sup> Aristóteles, *Retórica* 1379a26.

en realidad se había caído inocentemente sobre él a consecuencia de los cariñosos abrazos que le daba<sup>737</sup>.

La verdad es que las paradojas son elegantes, como, por ejemplo, *speúde bradéos*<sup>738</sup>, *festina lente*, «date prisa lentamente», o *rerum concordia discors*<sup>739</sup>, «la concordia discordante de las cosas», o *etiámsi taceant, satis dicunt*<sup>740</sup>, «aunque callen, bastante dicen», o *O loving hate*<sup>741</sup>, «¡oh amoroso odio», o *cruel espoir*<sup>742</sup>, «¡oh esperanza cruel!», o «los muertos que vos matáis / gozan de buena salud» (de *Don Juan Tenorio* de José de Zorrilla) o la inesperada y por ello paradójica frase de Cioran «si hay alguien que se lo debe todo a Bach, ése es Dios», o la de Wolfgang Goethe, en *Harzreise im Winter*<sup>743</sup>, *heimnisvoll-offenbar* («muy en secreto-abiertamente») o, si se prefiere, «como secretos a voces».

Y hay muchísimas más paradójicas expresiones que nos alegran la vida como monstruos de la verdad y triunfos del espíritu y trofeos de la finura del espíritu que son, por emplear los términos en que las describía Baltasar Gracián en su *Arte y finura del espíritu*.

De la ironía, por ejemplo, podríamos decir también que constituye un verdadero banquete placentero para el interlocutor, al que, escuchando decir lo contrario de lo que se le quiere decir, se le sirve la información de tal manera aderezada, que él mismo, sin mucho esfuerzo, descubre la verdad, lo cual es para un ser humano racional un deporte siempre placentero.

Aristóteles nos alecciona en su *Retórica* de la necesidad de emplear un estilo metafórico «que ponga las cosas delante de los ojos»<sup>744</sup>, que nos las presente «en acto» (*enérgeia*), «en acción»<sup>745</sup>, certificando con este aserto el carácter psicológico-estético del lenguaje, que es, como vemos, retórico.

Nada hay tan placentero para el espíritu humano –nos dice el brillante filósofo de Estagira en su *Poética*– que comprender y, en consecuencia, poder decir, al contemplar una obra de arte o una representación poética, «éste es aquél», «eso es aquello otro»<sup>746</sup>.

Bien decía, pues, el Estagirita, al tratar de las metáforas –ese ingrediente fundamental de la poesía–, que éstas sirven, entre otras cosas, para «poner las cosas delante de los ojos» (*poiéin tò prágma prò ommáton*)<sup>747</sup>, «en acto» (*enérgeia*), como decir, por ejemplo, «un vigor floreciente» o «salir corriendo dando un salto».

Pues es cierto que cuando hablamos corrientemente señalamos las cosas, mientras que cuando poetizamos las «ponemos delante de los ojos» para que sean contempladas con morosidad deleitosa, con la misma deleitosa morosidad con la que se escucha un mito o se contempla la acción mimética o imitativa de un ritual<sup>748</sup>.

<sup>737</sup> Aristóteles, *Retórica* 1400a25.

<sup>738</sup> Aulo Gelio X, 11, 5.

<sup>739</sup> Horacio, *Epístolas* I, 22, 19.

<sup>740</sup> Cicerón, *La adivinación, contra Cecilio*, 6, 21.

<sup>741</sup> W. Shakespeare, *Romeo and Juliet* 1, 1, 182-7.

<sup>742</sup> P. Molière, *Le Cid* I, 6, 315.

<sup>743</sup> W. v. Goethe, *o. c.* 83.

<sup>744</sup> Aristóteles, *Retórica* 1411b23.

<sup>745</sup> Aristóteles, *Retórica* 1411b25.

<sup>746</sup> Aristóteles, *Poética* 1448b.

<sup>747</sup> Aristóteles, *Retórica* 1405b12. 1411b24.

<sup>748</sup> Th. Pavel, *Univers de la fiction*, París, Seuil, 1986.

Esto es así porque las metáforas idóneas (*epieikeîs*)<sup>749</sup>, que son aquellas que, a través de la recurrencia semántica que implica la analogía, ponen las cosas delante de los ojos (*poiêîn tò prágma prò ommáton*)<sup>750</sup>, son, ellas mismas, auténticas recurrencias semánticas en virtud de la analogía: «pues decir que un *hombre bueno* o un *hombre honrado* es un *cuadrado perfecto* es una metáfora, ya que ambos implican algo perfecto»<sup>751</sup>, un rasgo, un «algo» («algo perfecto») en lo que ambos términos coinciden configurando de esta modo una recurrencia semántica.

Se pasa así –de forma impresionante, psicológicamente impresionante– a base de una recurrencia analógica, del mundo de los humanos al de la Geometría y la Arquitectura con sus piedras talladas («un hombre bueno es un cuadrado o una piedra tallada a escuadra»), del mundo de los hombres al de las plantas que florecen («un vigor floreciente») y, al contrario, se pasa del mundo inanimado al animado diciendo con Homero, en referencia a la piedra cruel que atormentaba a Sísifo en el «Reino de los Muertos» o Hades: «de nuevo iba rodando a la llanura la desvergonzada piedra»<sup>752</sup>.

Esa piedra que al llegar a la cumbre del monte rodaba hasta abajo, hasta la llanura, de nuevo, era realmente –hablando en los términos de las relaciones humanas– «desvergonzada», no tenía vergüenza.

Así diríamos de un colega –los hay peores que la maldita piedra que atormentaba a Sísifo– que nos jugara tan malas pasadas.

La piedra es «desvergonzada» porque se portaba con Sísifo de forma exactamente igual a lo que sería la conducta de un prójimo o colega desvergonzado.

Estar ya en la cumbre tras el esfuerzo ímprobo del héroe que la empujaba y dejarse caer de nuevo para que el castigado Sísifo volviera a intentar subirla hasta la cima del monte es lo que haría con él un ser humano carente de vergüenza.

La recurrencia analógica inherente a la comparación de la piedra inanimada con el ser humano animado es suficientemente clara.

A la postre, el componente ritual de la poesía, de la fictiva obra poética o literaria nacida de la ficcionalidad del lenguaje retórico, nos devuelve siempre a la *mímesis* o modelización o estilización o representación de una acción humana –así lo entendió Aristóteles («puesto que los que imitan representan mimética o imitativamente a hombres en acción») <sup>753</sup>–, pues, si nos fijamos bien, hasta la poesía o literatura fantástica, utópica, fabulística es una creación imitativa de acciones humanas y personajes humanos o, cuando menos, antropomórficos.

El lenguaje, retórico como es, consciente de su incapacidad para reproducir la realidad, se inclina a la ficción, a la estilización (aunque se trate de una estilización denominada «realismo») <sup>754</sup>, a la representación ritual del mundo interpretado y simbolizado por el lenguaje humano, de lo que resulta, por tanto, un lenguaje en que todo es humano o concebido a imagen y semejanza del hombre o acorde a sus impresiones y percepciones, imitado *humano more*, un lenguaje siempre subjetivo y más connotativo que denotativo.

<sup>490</sup> Aristóteles, *Retórica* 1405b4.

<sup>750</sup> Aristóteles, *Retórica* 1405b12.

<sup>751</sup> Aristóteles, *Retórica* 1411b26.

<sup>752</sup> Homero, *Odisea* XI, 598.

<sup>753</sup> Aristóteles, *Poética* 1448a1.

<sup>754</sup> J. Bruck, "From Aristotelian mimesis to «Bourgeois» Realism", *Poetics* 11, 3 (1981), 189-202.



Con el ritual de la poesía volvemos al origen del lenguaje, a cuando era todavía más bien psicológico y connotativo que lógico y denotativo.

### 73. Las falacias psicológicas y estéticas de la «retoricidad» del lenguaje

Como decía Aristóteles, al tratar de las metáforas, éstas sirven, entre otras cosas, para «poner las cosas delante de los ojos» (*poieîn tò prágma prò ommáton*)<sup>755</sup>.

Cuando hablamos corrientemente señalamos las cosas («están ahí»), en cambio, cuando poetizamos, las «ponemos delante de los ojos» («las veo como realmente son»).

Resulta así que el lenguaje retórico, tan volcado en su naturaleza político-social, tan poco vigoroso simbólicamente, es capaz de «poner las cosas delante de los ojos», y esto, tan sumamente chocante, tiene que ser una falacia.

La poesía pone, efectivamente, ante nuestros ojos no ideas o conceptos o relaciones sino las cosas y las acciones mismas expresadas de forma que impacten en el oyente e impacten al oyente.

Con la poesía hacemos saltar chispas mágicamente a los símbolos del lenguaje, los renovamos intercambiándolos por las palabras que son ya metáforas desgastadas y no nos impresionan ni mueven nuestra fantasía, los hacemos relumbrar hasta que, en virtud de lo que podríamos llamar «magia» poética, nos parezcan ser las cosas mismas.

Aquí está la falacia: las metáforas y en general las «figuras» intentan hacernos olvidar el carácter simbólico del lenguaje convirtiendo las palabras en las cosas o las acciones expresadas, poniéndolas «en acto» (*enérgeia*), «en acción»<sup>756</sup>.

Al igual que el pan es el cuerpo de Cristo y el vino su sangre, los contenidos del lenguaje poético y del lenguaje ritual son la realidad y ejercen por ello mágicos efectos.

Con las «figuras» volvemos a los orígenes del lenguaje, a los comienzos de las palabras, aún más connotativas que denotativas, más impactantes psicológicamente que lógicamente, más simbólicas de objetos emocionales que de inanimados objetos reales.

Y es que las «figuras» no son meros ornatos inesenciales ni simples desvíos de una presunta norma, sino que son universales antropológicos de amplio espectro que abarcan el área de la denotación-connotación y el ámbito semántico extensional del lenguaje<sup>757</sup>.

Las nuevas palabras del lenguaje trópico se ven, se palpan.

En el caso de las metáforas, ese objetivo se logra mediante la analogía: la piedra que penosamente movía Sísifo empujándola ladera arriba de un monte hasta colocarla en la cumbre, al llegar a aquel punto, comenzaba a rodar ladera abajo «desvergonzadamente», como si no tuviera ni pizca de vergüenza. Y un hombre perfecto es idéntico a una piedra cortada a escuadra.

Eso es la realidad porque se cumple en las piedras y en los seres humanos, al igual que la misa es la realidad porque el sacrificio de Cristo se cumple en ella y en la Santa Cena y en el Monte Gólgota.

<sup>755</sup> Aristóteles, *Retórica* 1405b12. 1411b24.

<sup>756</sup> Aristóteles, *Retórica* 1411b25.

<sup>757</sup> A. García Berrio, "Retórica como ciencia de la expresividad/ presupuestos para una Retórica general", *Estudios de Lingüística. Universidad de Alicante* 2 (1984), 7-59. S. Arduini, *Prolegómenos a una Teoría general de las figuras*, Murcia, Universidad de Murcia, 2000, 131 ss.

Ahora sí están las cosas y las acciones y los sentimientos impactantes puestos delante de los ojos, porque ahora ya el lenguaje, el lenguaje retórico (político-social y simbólico), mimético y ritual, derrocha todo su vigor político-social y analógico-simbólico.

Las «figuras» pertenecen a lo más hondo de la naturaleza simbólica del lenguaje, pues «figuras» de notable prosapia retórica como la metáfora, la metonimia y la sinécdoque aparecen también en los sueños interpretados por Freud en clave simbólica, por lo que podemos hablar de una «retórica del lenguaje inconsciente» con la misma seguridad con la que nos referimos a la «retórica del lenguaje literario»<sup>758</sup>.

Con las «figuras» transformamos los significados en imágenes, las palabras-símbolos en imágenes-símbolos muy fáciles de interpretar para quien está en vigilia y para un experto en psicoanálisis freudiano si se trata de imágenes oníricas. Con las figuras no decimos una cosa por otra sino que generamos una imagen del mundo.

El cerebro humano posee la capacidad de compaginar habilidades analíticas y sintéticas con otras intuitivas e imaginativas, de utilizar a la vez diferentes estructuras nerviosas para combinar así la operación racional con la visión o intuición de la imagen.

La «figura», al fundir intelección e imagen, refuerza nuestra representación del mundo, al intentar desvelar lo oculto de la realidad poniéndolo «en acción», connotativamente, delante de nuestros ojos, que son nuestros testigos más fiables.

El inteligentísimo filósofo de Éfeso afirmó, entre otras cosas, cuando, con el paso de la oralidad a la escritura, el ojo triunfó sobre el oído, que, en general, los ojos son testigos más fiables que los oídos<sup>759</sup>.

Pero si eso es verdad para la ciencia, para la poesía ninguna modalidad del lenguaje es comparable a la de la oralidad, a la del lenguaje acompañado de gestos, música y danza.

Las «figuras» pertenecen al lenguaje primigenio, al primitivo y originario lenguaje, o sea, al lenguaje oral.

Las «figuras» nos hacen percibir con los ojos lo mentado y eran fundamentales antes de que se produjera el trasvase de la primitiva poesía de la oralidad, que era cantada y bailada, a una nueva modalidad de literatura en prosa y escrita, la del discurso literario destinado a ser publicado por escrito.

Las «figuras» son propias de la oralidad. Nacen cuando hace falta ver con los ojos lo que se dice de forma oral y por tanto sale de una boca y penetra en un oído.

Nacen, pues, en una época en la que todavía no se ha dado el «gran salto» (the *Great Leap*) que separa el discurso oral del discurso escrito.

Se piensa hoy día por parte de algunos estudiosos que el «gran salto», the *Great Leap* o la «gran divisoria», *Great Divide*, que supuso pasar de la cultura oral –en la que nació la poesía– a la cultura escrita, fue, además de un proceso decisivo para el desarrollo del pensamiento abstracto y lógico<sup>760</sup>, un acontecimiento que fijó definitivamente muchas estrategias psicológico-estéticas del lenguaje.

<sup>758</sup> F. Orlando, *Per una teoria freudiana della letteratura*, Turín, Einaudi, 1973, 56 ss.

<sup>759</sup> Heráclito B101a D-K.

<sup>760</sup> J. Goody-I. Watt "The Consequences of Literacy", *Comparative Studies in Society and History* 5 (1963) 304-45. E. Havelock, *A Preface to Plato*, Nueva York, Grosset and Dunlap, 1967 (1ª ed., Oxford 1963). *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1982. *The Muse Learns to Write*, New Haven, Conn., 1983. W. Ong, *Rhetoric, Romance and Technology: Studies in the Inter-*

La escritura fue el invento que en mayor medida transformó la mente humana, porque, efectivamente, la invención del alfabeto supuso el comienzo de nuevas e insospechadas aplicaciones de la inteligencia racional.

Con la escritura se avanza por un atajo desde la vista al pensamiento. Para la Filosofía y las ciencias en general la invención de la escritura fue una maravillosa invención.

La invención de la escritura remonta a los sumerios asentados en Mesopotamia a mediados del cuarto milenio a. J. C.

Una vez inventada, la representación gráfica de los discursos experimentó dos grandes revoluciones culturales, la quirográfica o manuscrita, la primera gran revolución de la escritura o palabra silenciosa, y la gutenberguiana o tipográfica que, a partir del siglo XV, hizo circular los discursos en letra de molde.

Estas dos revoluciones –fácil es comprenderlo– generaron a su vez revoluciones importantes en la historia del desarrollo de la cultura y el pensamiento humanos, recogidas en la Historia de la Civilización Humana, una historia que cuenta con los mismos hitos, períodos y revoluciones que la Historia de la Comunicación del Hombre, una disciplina enormemente importante, paralela a la Historia de la Civilización, que se mueve en la órbita de la Teoría de la Comunicación.

En una tercera fase de esta Historia de la Comunicación se reencuentran la oralidad y la escritura.

Esto es lo que ocurre en la moderna cultura de los contemporáneos medios eléctricos y electrónicos, medios de comunicación de masas que hacen volar mensajes escritos y orales a la velocidad de la luz dirigidos a un número cada vez mayor de receptores.

Ahora los oradores aparecen discursando en lugares muy alejados del punto en el que han grabado su discurso, y éste aparece acompañado de lenguajes de códigos no lingüísticos. O sea, la comunicación en nuestros días es multimediática gracias a las modernas tecnologías.

Pero antes de la Revolución que supuso la escritura, la misma naturaleza retórica del lenguaje hizo surgir en éste recursos acordes con su situación, es decir, con un cúmulo de circunstancias que luego, al ir cambiando, lo fueron sin duda modificando paulatinamente en una determinada y precisa dirección.

Pero antes del cambio, el discurso oral, el primer discurso humano, al adaptarse a las circunstancias, se hizo aditivo, propenso a las agregaciones, redundante, abierto al empleo de las figuras para mejor ilustrar lo mentado, conservador, formular, muy participativo, «empático» (*empathetic*, *empathic*), siempre bien dispuesto a producir empatía (*empathy*) en los oyentes y absoluta y cabalmente situacional sin pretender nunca dejar de serlo.

El discurso oral es, en efecto, por su naturaleza, patético o emocional, figurativo, trópico, redundante, participativo, situacional<sup>761</sup> y basado fundamentalmente en la yuxtaposición y la coordinación (es decir, en la mera parataxis), mientras que el discurso de la cultura letrada favorece más bien la hipotaxis, o sea, la subordinación<sup>762</sup>.

El discurso oral es un tipo de discurso que trata de llegar muy rápidamente a los sentimientos de los oyentes más que a su razón, a base no de palabras previamente escogidas o rebuscadas (lo que daría impresión de artificiosidad) ni de complicadas estructuras sintácticas

---

*action of Expression and Culture*, Ithaca, Cornell University Press, 1971. *Orality and Literacy: The Technologizing of the World*, Londres, Methuen, 1982.

<sup>761</sup> W. Ong, *Orality and Literacy*, Londres, Methuen, 1982, 37-50.

<sup>762</sup> W. Ong, *Orality and Literacy*, 1982, 37-38.

que exigirían para su procesamiento la vuelta atrás que con frecuencia practica el receptor de la comunicación escrita, sino valiéndose más bien de representaciones figuradas o trópicas basadas en la analogía (metáfora o símil) o la contigüidad (metonimia), y de una estrategia compositiva tan sencilla, lineal e inmediata como la de repetir elementos y estructuras lingüísticas que lo autolimitan, lo descomponen en unidades pertenecientes al todo y lo presentan como un todo cerrado cuyas partes se implican mutuamente sin necesidad de alambicamientos sintácticos.

El discurso oral es un discurso que, por ser fuertemente interactivo, se apega con ahínco a la realidad concreta del momento, y, en consecuencia, como discurso realmente improvisado y directo que busca por encima de todo la eficacia momentánea, no puede permitirse el lujo de la complicación sintáctica y estilística propia del reposado y meditado trabajo de la composición escrita a base de múltiples intentos, búsquedas, pruebas, contrastes, alteraciones y correcciones, que, por otra parte, no daría ningún fruto en la comunicación oral, tan conectada como está a la realidad fáctica y la operatividad inmediatas.

Desde el punto de vista estilístico, en el discurso de la cultura oral, en el discurso de la oralidad, abundan las funciones y estrategias mnemotécnicas, propias también de la poesía, como el ritmo, la aliteración, la asonancia, la repetición, así como el equilibrio logrado a base de contrabalancear los miembros de frase, del paralelismo y la antítesis.

Son todos ellos recursos estilísticos fácilmente perceptibles y apreciables por el oído.

En el discurso oral, los embellecimientos se logran con gruesos trazos realizados como con brocha gorda, pasados por las piedras de toque de la audición y la memoria, frente a la mayor sutileza y precisión del ornato que reina en el discurso escrito, un discurso que permite continuos ensayos, correcciones y relecturas controladas a la vez por la vista y el oído.

En este punto, precisamente, es en el que hay que colocar las estrategias o falacias psicológicas y estéticas del discurso retórico, así como esa particular falacia o estrategia propia del lenguaje que es la de emplear el lenguaje «trópico» o «figurado», una modalidad de lenguaje que, a través de las «figuras», intenta hacernos olvidar el carácter simbólico de todo lenguaje convirtiendo —mágicamente— las palabras en las cosas o las acciones expresadas, a base de ponerlas «en acto» (*enérgeia*), «en acción»<sup>763</sup>.

El mundo de la «oralidad primaria» (*primary orality*), que corresponde a culturas orales primarias (*primary oral cultures*), las cuales no conocen en absoluto el arte de la escritura<sup>764</sup> es un mundo en el que el lenguaje se compenetra íntimamente con la magia y el ritual. El mundo de la «oralidad primaria» es el «del mágico poder de la palabra».

Por esa razón, este tipo de discurso es, asimismo, rico en prácticas tan típicamente orales y mágicas y rituales como los proverbios, las adivinanzas, los *kenningar* (el *kenning* es esa figura de origen mágico que consiste en nombrar los objetos con las perífrasis de sus definiciones para evitar su peligrosa denominación directa, que comporta efectos mágicos no siempre deseables, como, por ejemplo: decir «la artesana de la miel» por la «abeja») y los epítetos constantes, prácticas propias de la poesía oral o —si se me permite la *contradictio in adiecto*, la contradicción por el concepto añadido como adjetivo al precedente sustantivo— de la «literatura oral».

El discurso oral, el discurso de la oralidad, es el de las «figuras», es el lenguaje poético.

<sup>763</sup> Aristóteles, *Retórica* 1411b25.

<sup>764</sup> W. Ong, *Orality and Literacy*, 1982, 1.

Es el lenguaje en el que las «figuras», a través de la comunicación auditiva, de boca a oído, «pone las cosas delante de los ojos».

Y, de una manera general, el discurso oral es sumamente redundante y abundante en toda suerte de recurrencias<sup>765</sup>, en lo que coinciden la poesía y todo género de producciones, literarias o no literarias, orales.

#### 74. Las falacias psicológicas y estéticas de las figuras

Las «figuras», al poner las cosas delante de los ojos, generan recurrencias de alto valor psicológico y estético tanto en la poesía como en el discurso retórico.

En efecto, ocurre en toda metáfora que la expresión misma no sólo realza lo dicho «poniéndolo ante los ojos», como, por ejemplo, «un hombre honrado es un cuadrado perfecto», sino que además genera, en virtud de la analogía, recurrencias semánticas, pues decir que «un hombre honrado es un cuadrado perfecto» es decir dos veces que es «perfecto»—*Aristoteles dixit*<sup>766</sup>, porque el sema de la «perfección» está presente en «hombre honrado» y en «cuadrado perfecto» o, si se prefiere, «sillar cortado a escuadra».

Lo mismo acontece en el empleo de los poéticos «epítetos», pues si aplicamos al «exceso del vicio» (*hyperbolè tês mokhtherías*) el epíteto *éxhedros*, literalmente «que se sale de sus casillas» al decir «exceso de vicio que se sale de sus casillas», no sólo estamos insistiendo sobre el rasgo semántico de «exceso», sino que además conviven en el sintagma las significaciones literal y traslaticia del adjetivo epíteto *éxhedros*, a saber: «que se sale de sus casillas», y «extravagante»<sup>767</sup>.

No tardaron en ver los rétores griegos<sup>768</sup> que con la *léxis* o «dicción» poética se podía enhechizar a los jueces «poniéndoles las cosas delante de los ojos» de una manera impactante, alienante (a modo de admirable «extranjerismo» (*xenikón*)<sup>769</sup>) y estética.

Y así, ya en el siglo V a. J. C., Teodoro de Bizancio se dedicó a estudiar las «novedosas expresiones» de las que se podría disponer para encandilar a los jueces y oyentes de sus discursos<sup>770</sup>.

Y, por las mismas fechas, Polo de Acragante escribió todo un libro sobre el estilo (*Peri léxeos*)<sup>771</sup> y aprendió de Licimnio de Quíos las definiciones de «palabras propias», «palabras compuestas», «palabras relacionadas», «epítetos» y otras categorías léxicas que contribuían, todas ellas, a confeccionar la «hermosa dicción» o *euépeia*<sup>772</sup>, deseable para todo discurso adornado, poético o retórico.

Había que estudiar a fondo las facultades enhechizadoras del lenguaje, del *lógos*, productoras de impacto psicológico y estético, porque tanto sus estrategias lógicas, argumentativas

<sup>765</sup> W. Ong, *Orality and Literacy* 1982, 24 y 38.

<sup>766</sup> Aristóteles, *Retórica* 1411a25.

<sup>767</sup> Aristóteles, *Retórica* 1406a31.

<sup>768</sup> A. López Eire, *Sobre el carácter retórico del lenguaje y de cómo los antiguos griegos lo descubrieron*, México D. F., UNAM, 2005, 110 ss.

<sup>769</sup> Aristóteles, *Retórica* 1406a15; 1405a8. *Poética* 1458a22.

<sup>770</sup> Aristóteles, *Retórica* 1412a23.

<sup>771</sup> B XIV Radermacher. Radermacher=L. Radermacher, *Artium Scriptores (Reste der voraristotelischen Rhetorik)*, Viena, Rudolf M. Rohrer, 1951.

<sup>772</sup> Platón, *Fedro* 266d5.

o racionales como las epistemológicas o productoras de conocimientos verdaderos se daban definitivamente por ineficaces o escasamente convincentes.

Licimnio de Quíos, poeta ditirámbico cuyas obras se dejaban leer<sup>773</sup>, y maestro de Polo de Acragante<sup>774</sup>, se preocupaba por la elegancia de las palabras, por las palabras bellas persuasivas precisamente por su belleza, palabras extraídas preferentemente del fondo léxico de la poesía<sup>775</sup> y, al mismo tiempo, en su condición de tratadista de Retórica, introducía en el arte de la elocuencia palabras nuevas que eran en realidad bellas metáforas convertidas por él en tecnicismos.

Y así voces como «proflación», «desviación» y «ramas» venían a significar, más o menos, conceptos retóricos como «improvisación», «excursu» y «divagación».

¿Qué palabras pueden ser más indicadas que esas muy retóricas metáforas para hablar de las galas seductoras del lenguaje, que es retórico?

También su discípulo Polo de Acragante (floreció en el último cuarto del siglo V a. J. C.), había inventado muchas palabras técnicas para el cuidado del ornato de la expresión, como la *diplasiología* («repetición»), la *gnomología* («inserción de refranes») y la *iconología* («expresión por imágenes o *hipotiposis*»), que le servían para la construcción de —una vez más, la metáfora, el lenguaje figurado para hablar del lenguaje retórico conscientemente empleado como tal— «santuarios de palabras dedicados a las Musas»<sup>776</sup>.

El maestro Licimnio de Quíos regaló a su discípulo Polo de Acragante una colección de «Palabras Licimnias» para que las aprovechara en la confección de un tratado titulado «Sobre la bella dicción poética» (*Euépeia*) que este último preparaba<sup>777</sup>.

Licimnio distinguía «palabras propias», «palabras compuestas», «palabras emparentadas», «epítetos» y otras categorías de palabras que contribuían a la «bella dicción poética» (*Euépeia*)<sup>778</sup>.

Así fue como los griegos descubrieron las poderosísimas estrategias retóricas que son las «figuras» o «lenguaje figurado», que ponen al lenguaje retórico en su punto más alto de «retoridad» al tratar de encandilar al oyente y al operar con símbolos capaces de representar «en acto» (*enéргеia*), «en acción»<sup>779</sup>, las cosas y las acciones.

La repetición, las imágenes, las sentencias y esas figuras cuyo objetivo es el de poner las cosas designadas ante los ojos de los oyentes, como, por ejemplo, la hipotiposis y la metáfora, «figuras» destinadas a que éstos reproduzcan en sus mentes las vivencias sugeridas por la fantasía del poeta o del orador, son esencialmente poéticas, pero acabamos de ver cómo las reclamaron también los rétores de la Atenas del siglo V a. J. C. como esenciales para elevar y hermoear el estilo del discurso retórico.

Esas palabras y expresiones, que eran el resultado de la naturaleza retórica del lenguaje y se hacían conspicuas y patentes en sus usos más retóricamente marcados, estaban, por consiguiente muy apropiadamente denominadas con la apelación de «Museos» o «Santuarios dedicados a las Musas»<sup>780</sup>.

<sup>773</sup> Aristóteles, *Retórica* 1413b14.

<sup>774</sup> Platón, *Fedro* 267c.

<sup>775</sup> Platón, *Fedro* 267c.

<sup>776</sup> Platón, *Fedro* 267c.

<sup>777</sup> Platón, *Fedro* 267c.

<sup>778</sup> Radermacher BXVI, 2.

<sup>779</sup> Aristóteles, *Retórica* 1411b25.

<sup>780</sup> Platón, *Fedro* 267b-c.

### 75. La «emoción comunicativa»

Por ser retórico, el lenguaje está muy bien dotado para producir la «emoción comunicativa» haciendo ver palpablemente al oyente lo que el hablante quiera que vea.

La «fantasía» es, en principio, una venerable y antigua categoría retórica que consiste en «poner delante de los ojos» de los oyentes o lectores («poner en evidencia») el contenido de lo expresado o referido.

La «fantasía» se refiere en Retórica, lógicamente, a la fuerza o energía en la presentación de los hechos a base de trazos claros que reflejen la presunta realidad de la manera más cumplida y perfecta posible con vistas a la persuasión de los jueces.

En cambio, en Poética y Crítica Literaria –que, en el fondo, se nutre del mismo lenguaje que la Retórica–, la «fantasía» busca por encima de todo el sacudimiento, el estremecimiento de los oyentes o lectores sin plantearse preocupación ninguna en torno a las relaciones de lo expresado con la persuasión o la verdad.

De este modo, sin atender a la credibilidad ni a la verdad, el poeta debe valerse de la «fantasía» para «poner ante los ojos»<sup>781</sup> de su público lo exagerado y hasta lo fabuloso con el fin de producir el placer que es el connatural efecto de la poesía o, en general, la literatura.

Pero Dionisio Longino, un genial crítico literario de comienzos de nuestra era, nos advierte de que también la «fantasía» retórica puede tener por objeto producir cierta sorpresa o estremecimiento en los jueces poniéndoles los hechos «en evidencia», pues los límites que separan los conceptos y las realidades de la poesía y de la prosa eran ya en sus tiempos poco marcados y más bien borrosos, aunque él sabe distinguir muy bien entre los medios de expresión de la una y de la otra.

Al fin y al cabo, tanto en sus tiempos como en los nuestros, la poesía y la elocuencia tendían y aún tienden a producir la «emoción comunicativa»<sup>782</sup>, para la que el lenguaje, retórico como es, está maravillosamente dotado.

El lenguaje, por ser retórico, o sea político-social y simbólico, está muy bien dotado para provocar muy a gusto emociones en los oyentes que redundan en provecho del hablante.

Para afear la conducta de Agamenón, que le había quitado la esclava Briseida, Aquiles planteó a los aqueos que le escuchaban esta «pregunta retórica», con la que simulaba esperar una y la misma respuesta, en la que todos estarían de acuerdo con él y por tanto no sería necesario expresarla:

«¿Es que sólo los Atridas –Agamenón y Menelao (el esposo de Helena, cuyo rapto por el troyano Paris provocó la guerra de Troya)– aman a sus mujeres?»<sup>783</sup>

De este modo Aquiles, muy hábilmente, se ganó la general aprobación de su auditorio, pues el amor a las respectivas mujeres no podía ser entendido como un afecto exclusivo de los Atridas.

Comprobamos así que el *erótoma* o «pregunta retórica» es ciertamente una estrategia retórica del lenguaje, propia, por tanto, de la «retoricidad» de éste, por obra del carácter sim-

<sup>781</sup> F. Martínez Bonati, *Fictive Discourse and the Structure of Literature*, Ithaca, Cornell University Press, 1981. «Representación y ficción» en *La ficción narrativa (Su lógica y ontología)*, Murcia, Publicaciones de la Universidad, 1992, 61-69.

<sup>782</sup> Dionisio Longino, *Sobre lo Sublime* XV, 2.

<sup>783</sup> Homero, *Iliada* IX, 340-341.

bólico del signo lingüístico, que permite afirmar preguntando, pero también y al mismo tiempo derivada del carácter político-social del lenguaje, esa propiedad tan suya por la que su usuario, en virtud de la «Prelógica de la Correspondencia», alcanza fácilmente la aquiescencia de sus oyentes o interlocutores a base de la comunicación persuasiva, y aún la logra con mayor facilidad si le añade un punto más de persuasión dotándola de «emoción comunicativa».

Conocemos también todos esos argumentos falaces que portan una denominación en latín que comienza con la preposición latina *ad* (*ad hominem*, *ad misericordiam*, *ad absurdum*, *ad baculum*, *ad personam*, *ad populum*, *ad verecundiam*, *ad ignorantiam*, *ad consequentiam*, *ad populum*, etc.), todos los cuales no se refieren en absoluto al contenido mismo del argumento, sino que buscan directamente la emoción o conmoción del oyente<sup>784</sup>.

## 76. La teatralidad de las figuras retóricas

Ya lo decía Aristóteles: los seres humanos no sólo «tienden a saber por naturaleza», sino que además se regocijan reconociendo lo imitado en las imitaciones artísticas<sup>785</sup> y un fácil aprendizaje les resulta placentero por naturaleza a todos ellos<sup>786</sup>.

La poesía, que tiene sus orígenes en el ritual, conserva muchos rasgos de la teatralidad, para la que el lenguaje retórico está espléndidamente dotado.

Buena prueba de ello, de que el lenguaje está óptimamente dotado para la teatralidad y se brinda con todos sus muchos recursos a la teatralidad, la proporcionan tres figuras retóricas bien conocidas, a saber, la «ironía», el «silencio retórico» cargado de significado y –¿cómo no?– la «pregunta retórica».

Con la «ironía»<sup>787</sup> decimos una cosa con las palabras y otra cosa distinta o incluso contraria damos a entender que sentimos, y este sentimiento, íntimo y serio a pesar de las palabras que proferimos, se percibe muy a las claras, hasta el punto de que a veces la ironía provoca la risa de nuestro auditorio, que es la respuesta lógica a un «contraste irónico» que llega a resultar muchas veces un bien logrado «contraste cómico».

Por ejemplo:

«Tengo un hijo superdotado. A sus veintitrés añitos ya sabe cuántas son dos y dos. Va para Premio Nobel».

El «silencio retórico» es otra figura que no deja indemne al interlocutor, sino que lo conmueve y hasta a veces lo vapulea contundentemente en interés del hablante, que lo deja caer con teatralidad, como una pesada losa, sobre la pregunta de su interlocutor.

Ésta es la base de la *Retórica del silencio*, cuyo primer y más notable ejemplo explicado (al menos para mí) es ese estupendo comentario que el Pseudo-Longino<sup>788</sup>, o mejor dicho, Dionisio Longino, crítico literario griego (o grecorromano) del siglo I d. J. C. al que ya nos hemos referido y que compuso esa obrita magistral de Poética o Crítica Literaria que es el

<sup>784</sup> V. Lo Cascio, *Gramática de la argumentación*, trad. esp., Madrid 1991, Alianza Editorial, 292 ss.

<sup>785</sup> Aristóteles, *Poética* 1448b15.

<sup>786</sup> Aristóteles, *Retórica* 1410b10.

<sup>787</sup> Remitimos al lector a los trabajos sobre la ironía reunidos en *Linguistique et Sémiologie* 2 (1976) y en la revista *Poétique* 36 (1978).

<sup>788</sup> Dionisio Longino, *Sobre lo sublime* IX, 2.



*Sobre lo sublime*, dedicó al silencio con el que, según Homero, el espectro de Ayante o Áyax, en el Hades o los Infiernos, replicó, lleno de desprecio y arrogancia, al saludo de Odiseo que visitaba aún vivo esos parajes de ultratumba.

Como es bien sabido, Ayante y Odiseo, aparte de ser caracteres antagónicos (el uno reciamente noble e incapaz de acceder a nada tortuoso o trapacero, y el otro, en cambio, especialista en toda suerte de engaños y de ardides), habían tenido sus enfrentamientos y desavenencias cuando ambos coincidieron en Troya porque aún el primero no había muerto sino que –por decirlo con Homero<sup>789</sup>– «veía la luz del sol».

Precisamente Ayante se quitó la vida mediante suicidio porque su orgullo no soportó la humillación que para él supuso el que los próceres de los aqueos decidieran otorgar las armas del ya fallecido Aquiles a su rival Odiseo en vez de a él mismo.

Pues bien, cuando Odiseo visita el Hades, el lóbrego mundo donde moran las almas y espectros de los muertos, y se tropieza con el *éidolon* («espectro») de Ayante, le saluda, pero éste –nos dice Homero<sup>790</sup>– no le responde o, más bien, le responde –según comenta acertadamente Dionisio Longino el verso homérico– lleno de arrogancia, con un «elocuente silencio», ese silencio –continúa explicándonos el gran crítico literario– que es el eco de un alma grande, el eco de la grandeza de ánimo que es propia de la altivez y el razonable orgullo de un héroe noble, invariable y de una sola pieza, como era Ayante.

El «silencio», pues, es comunicativo, es estratégico, es político, el silencio puede hablar a gritos y ser elocuente, y es simbólico porque se parece a los volátiles símbolos del lenguaje hablado, y es por tanto retórico, pues produce resultados en la política interpersonal o «micropolítica», como en el encuentro de Odiseo con Ayante, y en la política de grupos o internacional o «macropolítica», y en el discurso forjado a base de lenguaje siempre retórico, y en esa variedad extremada de lenguaje retórico que es la poesía.

El «silencio» es, en una palabra, «retórico» (como lo es el lenguaje y como lo es a partir del lenguaje todo acto humano político-social, pues todo acto humano es percibido como absolutamente intencional, al igual que el lenguaje) porque frustra las expectativas del que se dispone a ser receptor de un mensaje, receptor de una comunicación que por su esencia misma es interactiva y política, como lo es el lenguaje.

El «silencio» es «retórico», simbólico y político-social, porque quiebra la expectativa de quien, en virtud de la «Prelógica de la Correspondencia», espera una respuesta a su pregunta en medio de un «acto de habla» dialógico y comunicativo.

El «silencio» es «retórico» porque genera significados atribuibles a sí mismo y que no son nada equívocos, y porque se impone triunfalmente en la comunicación, ya que influye sobre los significados del contexto más que los significados del contexto sobre su propia falta de significado.

El negarse a comunicar, el silencio, es siempre intencional porque rompe una comunicación que también siempre lo es.

El negarse a comunicar, el silencio, es político, porque toda comunicación también siempre lo es.

Todo «acto de habla» es un acto político y el silencio es un acto político también, es un acto de pasividad o abandono de la actividad política inherente a los «actos de habla», el aban-

<sup>789</sup> Homero, *Iliada* XVIII, 61 e. a.

<sup>790</sup> Homero, *Odisea* XI, 563 s.

dono de una actividad que es esencialmente comunicativa y, por tanto, un acto de voluntaria y provocada pasividad o abandono de la comunicación, que es ya por sí misma de índole esencialmente político-social.

El negarse a hablar, el «silencio retórico», es una ruptura consciente y premeditada del «acto de habla» retórico y político, que, al ser voluntaria e intencional, genera en el auditorio una atribución de significado al hecho mismo de la interrupción por el silencio, interpretación que influye decisivamente en el significado del contexto<sup>791</sup>.

Pero además, el «silencio retórico» es teatral, es «hacer mutis por el foro», tan teatral como el «acto de habla» dialógico que es el núcleo del lenguaje (el diálogo es una escena de teatro entre los personajes «yo» y «tú»), y como teatral es toda poesía en virtud de su origen ritual.

El lenguaje es tan sumamente teatral, que emplea el «silencio» (el «silencio retórico», tan retórico como el lenguaje mismo) para dar respuestas claras, la ironía para sugerir lo contrario de lo que literalmente se expresa, y la «pregunta retórica» (tan retórica como el lenguaje mismo) para hacer asertos que el orador o hablante plantea de forma que parezca que cuentan de antemano con la aprobación de los oyentes.

La «pregunta retórica» sirve para dar por sentado y por evidente (he aquí de nuevo la famosa acción retórica de «poner en evidencia») lo que aparentemente –sólo en apariencia– se somete a interrogación.

¿Cómo no va a ser retórico el lenguaje?

### 77. La «retoricidad» de la «pregunta retórica»

La «pregunta retórica», como acabamos de ver, es otra estratagema derivada, como todas, de la «retoricidad» del lenguaje, que sirve para fustigar los afectos de los oyentes a base de generar un ambiente en el que reine el acuerdo total del orador con su auditorio y la imposibilidad de discrepancia entre ambos.

La «pregunta retórica» o *erótoma* o *interrogatio*, esa pregunta que por la evidencia y la superfluidad de lo preguntado, bien fundado en la situación, no requiere contestación –y así lo entiende el que la formula, que además da por sentado que nadie de su auditorio se atreverá a responder y aún menos en el sentido contrario al por él esperado–, es una auténtica joya que muestra el carácter «retórico» del lenguaje, es decir, su esencial valor a la vez político-social y simbólico.

En efecto, esta figura es claramente una falacia que, a través de una aparente pregunta, busca ante todo lograr el acuerdo del hablante con sus oyentes sobre hechos que el primero considera ya tan suficientemente demostrados, que, dando él mismo por supuesto que así lo entienden también sus oyentes, hacen innecesaria, a juicio de todos, hablante y oyentes, la contestación a la cuestión planteada.

En efecto, cuando un conferenciante o profesor pregunta «¿está todo claro?», «¿han comprendido Ustedes todo?», no tiene la menor gana de que se produzca una intervención por parte de algún miembro del auditorio y de algún modo así se lo hace saber, así se lo comunica táci-

<sup>791</sup> L. R. Scott, "Rhetoric and Silence", *Western Speech* 36 (1972), 146-58. B. Brummett, "Towards a Theory of Silence as a Political Strategy", *Quarterly Journal of Speech* 66 (1980), 289-303.

tamente (por ejemplo, poniéndose a toda prisa el abrigo) a los destinatarios de la inútil pregunta.

En realidad, la pregunta del conferenciante, como cabal «pregunta retórica» o *erótema* que es, viene a ser una rotunda afirmación disfrazada –el carácter simbólico del lenguaje lo permite– de aparentemente dubitativa e indecisa interrogación, y, al mismo tiempo, una llamada a la colaboración del auditorio, del que se quiere escapar el orador fingiendo hacer justamente lo contrario.

Es un guiño del orador a su público, una llamada de atención con el propósito de lograr, mediante la colaboración de ambas partes, una afectuosa «comunicación emotiva».

Algunos oradores, cuando emiten las precedentes «preguntas retóricas» («¿está todo claro?», «¿han comprendido Ustedes todo?») lo hacen en un tono y con un gesto tan francamente evasivos y elusivos que aconsejan o más bien imponen autoritariamente al auditorio incluso omitir la esperada respuesta afirmativa.

Otros, oradores menos hábiles todavía, miran al público de forma desafiante, amenazando con una reacción desmedida contra el estúpido que se atreva a solicitar el uso de la palabra para responder a una pregunta que en realidad no fue formulada por ellos mismos como tal real pregunta.

En efecto, el usuario de la «pregunta retórica» o *erótema* la presenta como indigna de provocar una respuesta, dando a entender que es inútil e impropio no sólo intentar refutar las tesis por él mismo expuestas, sino incluso el mero hecho de responder a la pregunta (por eso se llama «pregunta retórica» o *erótema*) también por él mismo planteada.

Precisamente por eludir la respuesta, la «pregunta retórica» o *erótema* se convierte en una afirmación innegable, realizada por el hablante, a la que se suman los oyentes, que ni siquiera se atreven, ya no a contradecir mediante réplica lo por ella implicado, sino ni tan siquiera a contestar la pregunta con un monosílabo de aceptación.

Lo que a nosotros más nos interesa sobre todo dejar claro en este punto es que, en primer lugar, resulta significativo preguntar lo que el hablante sabe que el oyente da y va a dar por sabido; y, en segundo término, que el único sentido de esta ineficaz pregunta no puede ser otro distinto al afán del hablante o preguntador de comprometer al oyente integrándolo con él mismo en el planteamiento de la cuestión y en su solución.

Es más: El propósito de integración del oyente por parte del hablante es tan claro, que incluso nos podemos plantear esta falaz pregunta que es la figura llamada *interrogatio* o *erótema* a nosotros mismos («¿Qué voy a hacer?», *quid faciam?*, *tí drô?*).

Empleamos la «interrogación retórica» para presentar nuestras tesis de forma patética de forma que salgan reforzadas y triunfantes sobre las de nuestros adversarios, a los que se intenta forzar a que se unan a nosotros en nuestras ideas y conceptos.

«¿Acaso no es político-social y simbólico el lenguaje?» He aquí un ejemplo de «pregunta retórica» que me acabo de inventar y dedico a mis lectores.

Decía Quintiliano, con toda razón, que cuando, empleando lenguaje consuetudinario con nuestros conciudadanos (*ut vulgo uti solemus*), usando el lenguaje de todos los días, preguntamos, llenos de indignada sorpresa, a nuestros interlocutores «¿cómo puede ser esto?», «¿cómo puede suceder tal cosa?» (*quomodo?*, *qui fieri potest?*)<sup>792</sup>, estamos, en realidad, empleando la «figura» en cuestión, la «pregunta retórica» o *erótema* o *interrogatio*, porque lo que

<sup>792</sup> Quintiliano IX, 2, 8.

en realidad estamos diciendo viene a ser lo siguiente: «esto no es posible que suceda y lo digo con toda mi capacidad de indignación y asombro para que tomes nota de ello y te parezca a ti lo mismo».

La «pregunta retórica» es sumamente emotiva, persuasiva y comprometedora.

La enorme capacidad para emocionar al oyente que posee el lenguaje y la poca fijeza y estabilidad de sus símbolos, ya que los podemos redirigir y reorientar muy a nuestro gusto y sabor, son los dos factores o características del lenguaje que nos permiten calificarlo de «retórico».

Al describir el terremoto de Lisboa, Voltaire, en el *Candide*, se plantea «preguntas retóricas», que, mezcladas con exclamaciones («la pregunta retórica» se parece muchísimo a una exclamación), tratan de demoler la optimista teoría de Leibnitz (el doctor Pangloss), según la cual Dios habría creado este nuestro mundo considerándolo el mejor de los mundos posibles, orientándolo hacia el Bien Supremo, proveyéndolo de todo lo necesario para alcanzar tan encomiable y perfecto fin y por ello administrándolo de continuo con bondad, orden y justicia.

Entonces –se pregunta Candide–, ¿Dios, en su bondad, envió ese terremoto para castigar los pecados de los hombres? Pero, ¿qué crimen o pecado habrían cometido los niños recién nacidos que perecieron mientras mamaban del seno de sus madres?

No hay respuesta porque no puede haberla: Los terremotos en que perecen criaturas inocentes no pueden ser prueba de la bondad ni de la providencia divina ni de la creación, por parte de Dios, del mejor de los mundos posibles.

Pero el propósito del hablante o del preguntante de la «pregunta retórica», al emplear esta «figura», no es demostrar que las optimistas tesis del doctor Pangloss o de Leibnitz no tienen fundamento alguno, sino atraerse, mediante la emotividad y el inexcusable compromiso, el acuerdo unánime de los oyentes a una nueva tesis que formula el hablante humillando a quienes osaban defender la contraria, que queda presentada, en forma emotiva, como insostenible por general y hasta unánime acuerdo.

El lenguaje, retórico como es, está extraordinariamente bien dotado para proceder así, para no probar nada definitivamente pero dejar insatisfecho y angustiado a un oyente al que se le hace sentir y percibir cómo se le vienen abajo demolidas sus antes firmes y bien asentadas creencias. Esto lo sabía hacer muy bien Voltaire.

## 78. La «politicidad» y el simbolismo de las figuras retóricas

También el «exceso» o la «amplificación» o la «aminoración» son figuras basadas en la esencia meramente simbólica y político-social del lenguaje, ya que sirven para desarmar al interlocutor a base de exagerar o aminorar la situación real.

Lo que menos cuenta, al hablar, es que el lenguaje coincida con la realidad, porque éste es un propósito que resulta siempre vano e incumplido y en el que sólo siguen creyendo los magos, los brujos y los hechiceros.

La «especie humana», que es la única que hasta el momento emplea el lenguaje a la manera en que lo hacemos los que hasta ahora nos consideramos y somos considerados «hombres», es tan sólo una «escoria química», astrofísicamente insignificante –por decirlo con

<sup>793</sup> St. Weinberg, *The First Three Minutes*, Londres, Basic Books, 1977. *Los tres primeros minutos del universo*, trad. esp., Madrid, Alianza Editorial, 1992.

Stephen Hawking—, incapaz de comprender el mundo aunque le parezca comprensible<sup>793</sup> porque con sus símbolos, aptos sobre todo para la comunicación político-social, se crea una *realidad* que en *realidad* (la redundancia es retóricamente intencionada) es una «realidad inventada»<sup>794</sup>.

Lo único que se nos ofrece como posible, como hacedero o factible, a la hora de manejar el lenguaje como instrumento político-social de primer orden que es, consiste en manipularlo para agrandar o empequeñecer los hechos que pretendamos exponer, ante los ojos de nuestro conciudadano, sobre el que pretendemos influir.

Por tanto, las figuras basadas en el «exceso» o la «amplificación» o la «aminoración» son figuras fundamentadas en la naturaleza meramente simbólica y político-social del lenguaje.

Es decir, están basadas en la relación de poder entre conciudadanos interlocutores, de los cuales el hablante trata de modificar una presunta situación ora en beneficio o perjuicio del oyente, ora para mover la voluntad de los receptores del discurso a favor o desfavor de una tercera persona:

«todo lo que Vd. dice es negativo y nada positivo», «mataste a tu madre, ¿qué más puedo decir? Mataste a tu madre»<sup>795</sup>, «el acusado es más inocente e infeliz que las amapolas».

Aristóteles recomienda que, en los discursos demostrativos o epidícticos recurramos a la «amplificación» o *áuxesis* pensando que quienes nos escuchan tomarán lo que les digamos como cosas por todos admitidas, de manera que nuestra acreditación de habilidad oratoria a la hora de pronunciar tales discursos consistirá en agrandar y magnificar cuanto digamos con los halos magnificadores del lenguaje que son la «excelsitud» o «sublimidad» y la «grandeza»<sup>796</sup>.

El lenguaje nos proporciona a cientos los recursos para «amplificar», para realizar la «amplificación» o *áuxesis*.

Uno de ellos, que citamos a título de ejemplo, es —nos enseña una vez más el Estagirita— el del «asíndeton» o supresión de conjunciones que introducirían frases subordinadas a una principal o, cuando menos, coordinadas, de modo que el evitar las susodichas conjunciones produce frases que parecen separar tajantemente, una de otra, cada una de las acciones que se mencionan: «vine, hablé, supliqué», en vez de decir «al llegar, hablando con él, le supliqué», opción expresiva que nos da la impresión de que el hablante lleva a cabo una acción única y no acciones separadas.

Las palabras son todas ellas puros símbolos que lo mismo agrandan que empequeñecen o menguan.

Nebrija y Correas<sup>797</sup> se referían a la *meíosis* o *tapeínosis* (ellos decían *tapínosis*), dos voces griegas que quieren decir, respectivamente, «mengua» o «humillación», que se empleaban en griego antiguo para referirse a la capacidad del lenguaje para disminuir o menospreciar lo mentado.

<sup>794</sup> P. Watzlawick, (ed.), *How real is real?*, Nueva York 1976. *La realtà inventata*, trad. it., Milán 1988. *La realidad inventada. ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?*, trad. esp., Barcelona, Gedisa, 2000.

<sup>795</sup> Quintiliano VIII, 4, 7.

<sup>796</sup> Aristóteles, *Retórica* 1368a27.

<sup>797</sup> A. de Nebrija, *Gramática de la lengua castellana*, Madrid, Editora Nacional, 1981, 218. G. de Correas, *Arte de la lengua española castellana* (1626), Madrid, Selecciones Gráficas, 1954, 407.

En realidad, todas las llamadas «figuras» que la mayoría de los antiguos y modernos<sup>798</sup> han venido considerando como desvíos de un lenguaje en «grado cero» que no existe, y han venido clasificando con «furor taxonómico»<sup>799</sup>, de acuerdo con la *quadripartita ratio* de Quintiliano<sup>800</sup>, en figuras por «adición», «supresión», «permutación» y «sustitución», y que en su origen, no son en absoluto exclusivas del lenguaje poético, retórico o literario, sino del lenguaje en general<sup>801</sup>, que ya es de por sí retórico, son, si bien se mira, el resultado natural del hecho de que un hombre, movido por un vehemente, intenso y vivísimo interés en influir sobre su interlocutor, le expone cosas y sentimientos mediante símbolos que, nada anclados en el correlato o referente del lenguaje, que es la realidad, se dejan por ello mismo manipular con extraordinaria sumisión y se adaptan admirablemente a la voluntad de sus usuarios, los seres humanos, animales político-sociales.

En el fondo, las «figuras retóricas», empleadas en el uso cotidiano del lenguaje, bien para ampliar («¡qué hombretón estás hecho!»), bien para disminuir mimosa o hipocóricamente («¡corazoncito mío!»), bien para reemplazar peyorativamente («¡eres un burro!») la aparente realidad, nos dan a entender que, como el lenguaje no está anclado en la realidad, sino que es retórico, favorece lo connotativo, lo psicológico, en principio inconscientemente (en el habla común y ordinaria) y luego de forma consciente (en la poesía y en el discurso literario y retórico en general).

## 79. Otras estrategias y falacias del lenguaje retórico

El citar máximas y proverbios es otra estrategia o falacia que el lenguaje, a la vez político-social y simbólico, o sea, retórico, pone al servicio del orador para que con ella se gane al auditorio valiéndose del claro simbolismo de los refranes y adagios y de su manifiesta e innegable politicidad.

Ya Aristóteles, en su *Retórica*, recomendaba al orador el empleo de refranes por juzgar –acertadamente, a nuestro juicio– que, como son comunes y accesibles a todos los ciudadanos, universalmente conocidos, y están bien divulgados y ampliamente difundidos entre el pueblo, se consideran respetable acervo de la bien valorada y apreciada experiencia colectiva y por esa razón todo el mundo está de acuerdo con ellos<sup>802</sup>.

Cada vez que el orador recurre a los refranes populares realiza un acto de adhesión a la concepción del mundo y de la vida mantenido por la mayoría de sus conciudadanos y, al mismo tiempo, en virtud de esta su consonancia con la ideología del pueblo, hace alarde de un carácter (*êthos*) popular, conservador y bien avenido con los usos y costumbres vigentes en el estado democrático (las comunidades político-sociales son, por principio, todas ellas conservadoras).

<sup>798</sup> H. F. Plett, “Die Rhetorik der Figuren. Zur Systematik, Pragmatik und Ästhetik der Elocutio”, en H. F. Plett (ed.), *Rhetorik*, Múnich, Fink, 1977, 125-165.

<sup>799</sup> R. Barthes, “L’ancienne Rhétorique. Aide-mémoire”, *Communications* 16 (1970), 172-223.

<sup>800</sup> Quintiliano I, 5.

<sup>801</sup> C. C. Dumarsais, *Des tropes ou des différents sens*, París 1730; París, Flammarion, 1988. *Traité des Tropes*, París, Le Nouveau Commerce, 1977.

<sup>802</sup> Aristóteles, *Retórica* 1395a10.

Y lo mismo podemos decir del empleo de un par de *tópoi* o «lugares» bien conocidos, a saber, del «lugar de la cantidad» («Sidra champán El Gaitero, / famosa en el *mundo entero*») o del «lugar de la calidad» («para una inmensa *minoría*: TVE2»), que son auténticos ganchos de las audiencias, como saben muy bien los publicistas<sup>803</sup>.

El lenguaje, por consiguiente, no es, en absoluto, un dechado de objetividad. Cualquier cosa menos eso.

El lenguaje es retórico, no refleja con objetividad la realidad ni tiene posibilidad de hacerlo porque está en todo momento muy mediatizado por sus usuarios, que juegan con gran libertad con sus símbolos, unos símbolos que se crean socialmente.

Insisto, el lenguaje es retórico porque es político-social y simbólico a un tiempo.

No existe, por tanto, un habla correcta, desprovista de figuras, que refleje la realidad tal cual es, monda y lironda, y un habla con adornos y tropos, un *sermo ornatus*, que, tolerada por los gramáticos y rétores que le otorgan la licencia, su beneplácito y sus bendiciones, se convierta así con todo derecho en habla poética.

La «retoricidad» y «ficcionalidad» de los discursos retóricos y de la más alta poesía están ya presentes en el lenguaje mismo.

El lenguaje es, ya de por sí, retórico, trópico, figurativo, porque, al no reproducir la realidad, sino estar fundado en las relaciones entre los interlocutores, todo lenguaje es figurado.

Las manillas o pulseras de hierro que unidas entre sí mediante una cadena se le ponen a un preso en las muñecas de sus brazos se llaman, figuradamente, en español, «esposas», porque el lenguaje es fundamentalmente psicológico y figurado y simbólico y político-social y, a la postre, todos entendemos muy bien la analogía entre las mujeres casadas con sus maridos y esos utensilios privadores de libertad hasta el punto de poder decir, como Quevedo:

«No permitades que *esposas* / vuestas *esposas* aflijan, / que *esposas* traban las manos / y a *esposas* quitan las vidas»<sup>804</sup>.

No es que el lenguaje, por tanto, sea puro y cristalino y nosotros, sus usuarios, lo retorricemos o convirtamos en retórico.

No. No es eso.

Es que el lenguaje, es ya de nacimiento, de natural, retórico.

## 80. Todo el lenguaje es figurado

En la Antigüedad ya se conocía la naturaleza retórica, por meramente político-social, simbólica y figurada, del lenguaje.

Apolodoro de Pérgamo, Dionisio de Halicarnaso y el desconocido autor del capítulo IX de un manual de retórica falsamente atribuido a Dionisio (la «*Retórica de Dionisio*»), de fines del siglo II o comienzos del III d. C.) afirmaron que todo lenguaje es «figurado», oponiéndose así a los filósofos estoicos para los que existe un lenguaje «llano», liso, sin figuras, y un lenguaje «figurado» construido a base de «figuras» (*skhémata*), que no son sino formas de pensamiento y de dicción que no están en absoluto de acuerdo con la Naturaleza.

Es de celebrar que ya en la Antigüedad clásica se percibiera con claridad justamente todo lo contrario, a saber, no sólo la pragmaticidad del lenguaje (Gorgias dijo «el lenguaje lleva a

<sup>803</sup> A. López Eire, *La Retórica en la publicidad*, Madrid, Arco/Libros, 1ª ed., 1998.

<sup>804</sup> F. de Quevedo, *Poesía original completa*, Barcelona, Planeta, 1981, 1123-4.

cabo divinísimas obras», *theiótata érga apoteleî*<sup>805</sup>, y su carácter fundamentalmente político-social (Aristóteles)<sup>806</sup>, sino también, precisamente al estudiar esas sus dos fundamentales características, su esencial figuratividad, de forma que el lenguaje literario, en prosa o verso, no puede ni debe considerarse jamás y bajo ningún concepto una anomalía del lenguaje corriente, del estilo «llano», que, en tal caso, sería su presunta naturalidad.

Nada tan lejos de los datos que suministra la experiencia. El lenguaje es siempre figurado –dice el inteligente Pseudo-Dionisio– porque tampoco existe el lenguaje puro, simple y llano: «no hay ningún discurso sin figuras como tampoco hay ningún discurso simple»<sup>807</sup>.

«El dirigirse a alguien» –continúa razonando nuestro avisado autor– «no se produce sin figuras, pues uno lo hace con amabilidad, otro con modestia, otro en plan de burla, otro lleno de alegría, otro como con admiración».

Ni siquiera las invitaciones a cenar que uno cursa –dice nuestro modernísimo rétor– se salvan de las «figuras», porque uno escribe a unos de una manera y a otros de otra, redactándoselas a cada cual según resulte conveniente.

Ni tampoco han de ser ni son iguales las reclamaciones de dinero prestado, pues unas son más atrevidas, otras más mesuradas y otras, finalmente, se ocultan bajo otro pretexto:

«Las invitaciones a las cenas propias necesitan lenguaje figurado, pues uno no invita a todos de la misma manera, sino que a cada uno le adjudica la invitación conveniente. Las reclamaciones de dineros prestados no son iguales para todos, sino que necesitan decoro y buena administración; pues unas son más atrevidas, otras más mesuradas, y otras necesitan otro pretexto»<sup>808</sup>.

Y es cierto que ello es así.

Pues como los hablantes somos conscientes de no poder reproducir la realidad y de que el instrumento que empleamos es sobre todo político-social pues esencialmente sirve para influir en el oyente, sin el que no se concibe el lenguaje, sacrificamos, al hablar, la exactitud siempre inalcanzable a los efectos siempre positivos que producen en los oyentes o receptores de un mensaje la sugestión de lo psicológico y la agradable impresión de desciframiento de un «extranjerismo» (*xenikón*)<sup>809</sup>, que son funciones propias del tropo.

## 81. Lenguaje figurado, poesía y discurso retórico

A partir de la admisión de la «retoricidad» del lenguaje, ya no resulta difícil admitir que a éste se le manipula con suma facilidad y se le hace «figurado» para obtener provecho de él tanto en la poesía, donde enhechiza al que la contempla (la poesía no se percibe sino que «se contempla» –*theoreîn*, «contemplar», es el verbo griego que se emplea para describir la percepción poética<sup>810</sup>–), como en el discurso retórico, donde se emplea para deleitar y así influir intensamente sobre el «oyente-juez»<sup>811</sup>.

<sup>805</sup> Gorgias de Leontinos, *Encomio de Helena*=B11, 8D-K.

<sup>806</sup> Aristóteles, *Política* 1253a1.

<sup>807</sup> Ps.-D. H. VI, p. 323 Usener-Radermacher.

<sup>808</sup> Ps.-D. H. VI, p. 323 Usener-Radermacher.

<sup>809</sup> Aristóteles, *Retórica* 1406a15; 1405a8. *Poética* 1458a22.

<sup>810</sup> Aristóteles, *Poética* 1448b.

<sup>811</sup> Aristóteles, *Retórica* 1358b2.



«Lo claro, lo dulce y lo extranjero lo contiene en grado sumo la metáfora», así nos habla Aristóteles del tropo en su *Retórica*<sup>812</sup>.

Con ello nos sitúa en un mundo en el que la actividad del empleo del lenguaje no está enderezada a lograr la copia de la realidad del mundo sino a impresionar al oyente conciudadano.

Ése es el mundo de las «figuras», un mundo en el que cuenta más la forma de la percepción que la rigurosa fidelidad y perfecta adaptación a la naturaleza de lo descrito.

Ése es el mundo en el que Cicerón decidió cargar las tintas sobre Catilina en las *Catilinarias*, que se publicaron dos años después de los acontecimientos de los que tratan (la conjuración de Catilina y su sofocamiento), pero que, aun así, mantienen pasajes redundantes que resultan aburridos para los lectores modernos pero pudieron en su momento ser útiles y eficaces por afectar a los oyentes y lectores de aquellos tiempos, cuya función primordial era la de arremeter contra el acusado con retóricas ferocidades, como, por ejemplo, la consistente en la repetición insistente de interrogativas a comienzo de frases<sup>813</sup>:

*Quousque tandem abutere, Catilina, patientia nostra? quamdiu etiam furor iste tuus nos eludet? quem ad finem sese effrenata iactabit audacia?*, «¿hasta cuándo vas a abusar de nuestra paciencia, Catilina?, ¿hasta cuándo esa locura tuya nos va a escapar haciendo burla de nosotros?, ¿a qué fin se lanzará esa tu desenfadada audacia?».

La repetición –nos ilustra el autor de la *Rhetorica ad Herennium*<sup>814</sup>– busca tratar de agrandar la culpa del acusado, cuando el orador que la emplea es el acusador, o de incrementar la piedad de los jueces hacia él, cuando el orador que usa de ella actúa como defensor, pues, en cualquier caso conmueve al oyente vehementemente de la misma manera en que un arma cortante penetra más de un vez en la misma parte del cuerpo.

No otro propósito tiene la figura de la *correctio* o *epitímesis* por la que el orador finge corregirse a sí mismo por una palabra empleada tratando de sustituirla por otra<sup>815</sup>:

*Hic tamen vivit; vivit? Immo vero etiam in senatum venit*, «este hombre, sin embargo, vive, ¿vive? ¡Claro que vive y hasta viene al Senado!».

¿Cómo no considerar «retórico» un instrumento con el que uno puede fingir, con toda la premeditación y alevosía del mundo, que se ha equivocado y así simular corregir el aparente error para en realidad incrementar su ataque a un desventurado conciudadano (en el caso del precedente texto, de Cicerón, al desdichado de Catilina)?

En las «figuras» hay que contar siempre con un lenguaje de base tan sumamente retórico, que depende en todo momento de la voluntad (*voluntas*) de los interlocutores.

## 82. Dos se entienden si los dos quieren

La base del lenguaje retórico es la intencionalidad o la voluntad (la *boúlesis*, la *voluntas*) de los oyentes y los hablantes, que aceptan símbolos comunes y los valoran dando a conocer y reconociendo la intención con que se emplean.

La *litotes* o lítote («atenuación»), por ejemplo, es una ironía perifrástica que sólo tiene sentido si hablante y oyente están de acuerdo en disimular, en ocultar la propia opinión y no

<sup>812</sup> Aristóteles, *Retórica* 1405a8

<sup>813</sup> Cicerón, *Catilinarias* I, 1, 1.

<sup>814</sup> *Retórica a Herennio* IV, 28, 38.

<sup>815</sup> Cicerón, *Catilinarias* I, 1, 2.

dar más valor a las palabras que el meramente simbólico, para de este modo conceder valor superlativo, merced al apoyo valiosísimo del contexto, a lo que se expresa tan sólo mediante la negación de lo contrario, que es, en el fondo, lo que realmente se quiere dar a entender.

La lítote consiste en atenuar el vigor de un enunciado para darle, paradójicamente, mayor fuerza. Así Jimena le dice al Cid, a don Rodrigo, que «no le odia», cuando, en realidad, no tardará en decirle que lo adora (*je t'adore*)<sup>816</sup>.

Es como si el orador, al emplear la *litotes* o lítote, dijera a su auditorio: «esto lo digo sólo por humildad, pero en realidad me quedo corto y bien corto, y Ustedes, por tanto, háganme el favor de entenderlo así, tal y como se lo señalo, pues deben atender, más que a la literalidad de lo que yo digo, ante todo y sobre todo a mi intención (*voluntas*) y al contexto» en el que lo digo.

La *voluntas*, la *boulesis*, la intencionalidad, de esta figura la suele destacar el orador o el hablante reforzando el contexto, sin necesidad de escenificar o actuar teatralmente con la voz y los gestos al decir lo que dice<sup>817</sup>.

Por ejemplo: Homero, que conocía muy bien en la práctica las capacidades lingüísticas que nosotros englobamos bajo el concepto de «retoricidad» del lenguaje, justificaba el malestar de Héctor, herido de una pedrada por Ayante, afirmando que el golpe se lo había asestado no precisamente el más débil de entre los aqueos<sup>818</sup>:

*Y a Héctor vio*<sup>819</sup> *tendido en la llanura, / y a ambos lados de él se encontraban / sus compañeros / y él era atacado / por un penoso ahogo, y sin sentido / estaba dentro de su corazón, / y vomitando sangre, toda vez / que el tiro no se lo había soltado / el más débil de todos los aqueos.*

Ayante era un guerrero aqueo sumamente fuerte, aunque el poeta nos diga que «no era precisamente el más débil».

La lítote es una «figura» paradójica equivalente a una hipérbole combinada con ironía.

Previamente el gran poeta griego, para que no nos engañe la lítote mal interpretada al ser tomada al pie de la letra, nos ha hecho ver, obsequiándonos con otro ejemplo de la misma «figura», la brutalidad del impacto que causó en Héctor la piedra contra él disparada por Ayante<sup>820</sup>:

*Como cuando una encina por el golpe / de Zeus padre abajo se viene, / con su raíz y todo arrancada, / y se desprende de ella un tremendo / olor a azufre, y en todo aquel / que de cerca la vea no hace presa / para nada el valor en absoluto, / pues bien duro es el rayo del gran Zeus, / así cayó en tierra, sobre el polvo, / en un instante, el coraje de Héctor.*

Observamos un caso de lítote más («no hace presa para nada el valor en absoluto») que se interpreta, a juzgar por el contexto aterrador y espeluznante que describe la acción del rayo cayendo sobre la encina, un suceso pavoroso para los primitivos supersticiosos, como una expresión aminorada de lo que era la realidad descrita.

De manera que Homero, al decir que Ayante «no era el más débil de todos los aqueos» y que en quien contemplase la encina atacada por el rayo «no hace presa para nada el valor en

<sup>816</sup> P. Corneille, *Le Cid* III, 4.

<sup>817</sup> Trifón, *Sobre los Tropos* 204, 4.

<sup>818</sup> Homero, *Ilíada* XV, 11.

<sup>819</sup> Sc. Zeus.

<sup>820</sup> Homero, *Ilíada* XIV, 414.

absoluto», está exagerando, con permiso del oyente, para lograr la mutua complacencia del narrador y su auditorio. Uno y otro ya lo saben y, como se entienden bien, están de acuerdo.

Como el lenguaje es retórico, los tropos siempre implican, en frío, el riesgo de no ser debidamente procesados por el oyente, pero si este peligro se sortea mediante la enorme capacidad político-social, comunicativa, del lenguaje, operando a través del «principio de relevancia»<sup>821</sup>, el éxito expresivo es máximo y la «felicidad» del acto de habla es perfecta y admirable.

Como no es difícil conocer la intención (*voluntas*) del hablante a través del contexto, son frecuentes las frases y sintagmas provistas de lítote del tipo de «no pequeño» por «muy grande», o «no se me escapa» por «tengo bien presente»<sup>822</sup>, o «no el peor» por «el mejor», etc.

Pero la pregunta múltiple que me hago sigue siendo ésta:

¿Cómo, si el lenguaje no es retórico, se puede afirmar intensamente con «lisura». con «atenuación» (*litotes*), reduciendo o negando propiedades?, ¿cómo a la mano «siniestra» se la puede llamar «de buen nombre» (*euonymos*, en griego antiguo)?, ¿cómo cabe en cabeza humana que, utilizando un eufemismo, una viejecita puritana relate a su amiga de la misma quinta, educación e ideología que ha encontrado a los jóvenes vecinos del quinto «haciéndolo» (*doing it*) en el ascensor?

¿No era el verbo inglés *to do* un verbo auxiliar (*do You speak English?*) y por tanto muchas veces desprovisto de significado? ¿Cómo puede ser que llegue a significar *to copulate* o *to make love* o *to fuck*?

¿Por qué todo imaginable proceso de mutación y cambio es posible en el lenguaje? ¿Por qué una misma cosa se puede llamar con palabras distintas según el *status* político-social del hablante?

Porque el lenguaje es operativo, activo, dinámico, dialógico, argumentativo, pragmático y «retórico» —es decir, político-social y simbólico—, y capaz de subsanar la equivocidad de todo símbolo, la equivocidad de todo tropo, mediante una especial señal que en cada caso le acompañe, porque —no lo olvidemos— el lenguaje, fundamentalmente político-social y simbólico, es dialógico, o dicho más claramente, «el lenguaje es cosa de dos» (*la parole est moitié à celui qui parle, moitié à celui qui écoute*, según Montaigne).

El lenguaje es un producto argumentativo —y, por tanto, retórico— fabricado por la actuación de dos personajes, el «yo» y el «tú», en un diálogo, que es en realidad una faena que ambos realizan al alimón.

### 83. El atractivo de la imperfección

El lenguaje es «retórico» porque sus débiles símbolos son siempre «cosa de dos», del «yo» y del «tú» realizando su lingüística y comunicativa faena al alimón, por lo que se explica que, pese las dificultades y el siempre inminente y amenazador fracaso que rondan todo «acto de habla», a la postre nunca nada esté definitivamente perdido y todo mensaje pueda ser correctamente entendido cuando en el lenguaje un signo añada, el otro mengüe y el otro suplante, uno exagere, otro disminuya, uno agrande, otro diga una cosa refiriéndose a otra dis-

<sup>821</sup> N. Sperber-D. Wilson, *Relevance. Communication and Cognition*, Oxford, Blackwell, 1986; Cambridge (Mass.) 1986. *Relevancia, comunicación y procesos cognoscitivos*, trad. esp., Madrid, Visor, 1994.

<sup>822</sup> Quintiliano X, 1, 12.

tinta, uno niegue lo contrario de lo que se quiere decir, otro pregunte cuando en realidad está afirmando, otro afirme cuando realmente está solicitando algo, etc., etc.

¡Qué maravillosa criatura –diría un humanista renacentista– es el ser humano, que hasta es capaz de entenderse con sus semejantes empleando el lenguaje humano!

No hay peligro de desvirtuar el contenido del mensaje cuando, empleando lenguaje, se manipulan los símbolos, porque a la postre –verdadero o falso, que eso no importa, dada la incapacidad del signo para reproducir la realidad– la verdad, la única verdad del «acto de habla» dialógico es la «satisfacción» con la que lo va a procesar el oyente.

La única verdad de la comunicación es la realización «afortunada» del «acto de habla» comunicativo.

Y asimismo, las únicas verdades que el lenguaje nos brinda son las verdades político-sociales.

Por eso decimos que el lenguaje es por naturaleza retórico, o sea, fundamentalmente político-social y simbólico, puramente simbólico, provisto de símbolos nada fijos y muy manipulables.

Esta aparente imperfección es causa de muchas e intensas gratificaciones, en especial de una, a saber, la del placer intelectual del oyente que descifra el contenido del mensaje y la voluntad que en él ha grabado el hablante.

Como explicó muy bien Trifón (s. I a. J. C.), cuando se ironiza y se dice lo contrario de lo que se pretende dar a entender, hay que añadir una pizca de «actuación teatral de exhibición de carácter o ética» (*hypókrisis ethiké*) que sea como un guiño dirigido al oyente para hacerle comprender la gracia o el despecho o, en suma, la intención o «voluntad» (*voluntas*) decisiva y final del tropo.

Para explicar esto los antiguos rétores recurrían como ejemplo a un verso de la *Medea* de Eurípides<sup>823</sup> en el que la protagonista Medea, quejosa y muy dolida con su esposo Jasón, le decía, a fuer de reproche, que la había hecho «feliz» (*makaría*), pero por ello se lo decía pronunciando esta palabra con cierto retintín o irónico tonillo que subrayaba la reticencia de la maga y la insinuación de justamente lo contrario a lo literalmente por ella expresado<sup>824</sup>.

Pero ¿cómo es posible decir una cosa para querer decir otra o para decir rotundamente lo contrario?

Pues porque, bien mirado, como expuso Quintiliano<sup>825</sup>, el tropo siempre miente y el lenguaje es esencialmente trópico, pues con la verdad nadie está contento y hay que modificarla con vistas a hablar de forma interesante y atractiva para cautivar a nuestros oyentes, pues a ello se presta muy bien la lengua por ser ajena al criterio de veracidad.

La metáfora, ese tropo tan estudiado<sup>826</sup>, es una clara «mudanza» –como decía Nebrija– en el señalamiento de una cosa a otra en virtud de la analogía, por la cual se logra una «extranjización» o «extrañamiento» (*xenismós*, *xenikón*) de la cosa implicada que –por decirlo ahora con Gracián<sup>827</sup>– «expone su ser o le representa sus propiedades»<sup>828</sup>.

<sup>823</sup> Eurípides, *Medea* 509.

<sup>824</sup> Trifón, *Sobre los tropos* 205, 2.

<sup>825</sup> Quintiliano VIII, 6, 54.

<sup>826</sup> W. A. Shibles, *Metaphor: An Annotated Bibliography and History*, Wisconsin, The Language Press, 1971. I. Bosque, "Bibliografía sobre la metáfora: 1971-1982", *Revista de Literatura* 92 (1983), 173-194. J. P. van Noppen e. a., *Metaphor. A Bibliography of post-1970 Publications*, Amsterdam, John Benjamins, 1985.

<sup>827</sup> B. Gracián, "Discurso IX de la *Agudeza* dedicado a la «Agudeza por semejanza».

<sup>828</sup> Esto y más, en J. A. Mayoral, *Figuras Retóricas*, Madrid, Síntesis, 1994, 228.

La metáfora es una mudanza que enaltece por analogía, no racionalmente, sino en virtud de la magia analógica por la que, en el ritual, se convierte el pan en cuerpo de Cristo y el vino en su sangre: «dicen que, lleno el rostro de colores, / en perlas convirtió sus esmeraldas / y dijo “¡Ay triste yo! ¡Perdí las flores!”»<sup>829</sup>.

Las lágrimas y los ojos se trocaron mágicamente en perlas y esmeraldas respectivamente.

La alegoría es una metáfora prolongada a lo largo de frases enteras y hasta períodos<sup>830</sup>. Con la alegoría se está diciendo algo que no es lo que literalmente se dice sino que se refiere a otra cosa, pues eso es lo que la voz griega *allegoría* significa: «habla figurativa y traslativa»<sup>831</sup>, pero esto lo hace basándose en la autorizada y autoritativa ley de la analogía<sup>832</sup>.

Contemplemos esta preciosa alegoría homérica que, hablando de la siega y la cosecha, apunta en realidad al combate<sup>833</sup>:

*Por eso, que tu corazón aguante / mis palabras. Llega rápidamente / a los hombres la hartura del combate / en el que el bronce derrama por tierra / paja muy abundante y, en cambio, / se produce escasisima cosecha, / una vez que inclina la balanza / Zeus, que ser resulta cabalmente / despensero de guerra entre los hombres.*

La capacidad del lenguaje para «metaforizar» en el sentido amplio del término, para hacer «mudanzas» analógicas o entre los géneros entre sí o entre géneros y especies o para agrandar o empequeñecer la realidad, es, a las pruebas me remito, enorme.

Refiriéndose estrictamente a la metáfora, decía Herrera que se trata de un «tropo tan extendido y abierto cuantos los géneros de la naturaleza»<sup>834</sup>.

El acerado y puntiagudo acero de la palabra –ya estoy «metaforizando» yo también– traspasa los distintos ámbitos de la percepción humana y los hace análogos y compatibles, confundiendo así el ver con el oír y los oídos con los ojos («en colores sonoros suspendidos / oyen los ojos, miran los oídos»)<sup>835</sup>, figura ésta que se llama «sinestesia».

Es un placer inmenso el de descubrir las claves de un manojo de símbolos manejados muy al arbitrio creador del hablante. Es semejante al que se experimenta –según nos alecciona el Estagirita<sup>836</sup>– en el teatro cuando, contemplando a los actores actuando y hablando en la escena, decimos: «éste es fulanito», «éste es menganito», y «esta acción esta pensada para este u otro fin».

Todo tiene su lado bueno: Si con el lenguaje es indudable que nunca estaremos seguros de poseer discursos definitivos y verdaderos, cierto es también que con él creamos belleza impactante con la que impresionamos e interesamos y deleitamos a nuestros interlocutores con hermosísimas ficciones que son susceptibles de ser correctamente interpretadas.

<sup>829</sup> F. Lope de Vega y Carpio, *Obras Completas* I, Barcelona, Planeta, 1969.

<sup>830</sup> Quintiliano IX, 2, 46. VIII, 6, 54.

<sup>831</sup> Demetrio, *Sobre la elocución* 99. Cicerón, *El orador* 27, 94. Quintiliano VIII, 6, 44.

<sup>832</sup> Trifón, *Sobre los tropos* 193, 9.

<sup>833</sup> Homero, *Ilíada* XIX, 222.

<sup>834</sup> F. de Herrera (1580), *Obras de Garcilaso de la Vega con Anotaciones de Fernando de Herrera*, en A. Gallego Morell (ed.), *Garcilaso de la Vega y sus comentaristas*, Madrid, Gredos, 305-594. Cf. 319.

<sup>835</sup> F. López de Zárate, *Obras varias*, 2. vols., CSIC, Madrid I, 157, ap. J. A. Mayoral, o. c. 238.

<sup>836</sup> Aristóteles, *Poética* 1448b3.

Nada se opone y nada se resiste a la capacidad de fingir o engañar del lenguaje, que puede traspasar no sólo los límites de lo verdadero, sino incluso las más tolerantes y laxas barreras de la verosimilitud.

Buen ejemplo de ello es el tropo denominado *hipérbole*, a la griega<sup>837</sup>, o *superlación*, a la latina, del que el espía troyano Dolón, hijo de Eumedes, capturado por Diomedes y Odisseo, se valió para describir con poética exactitud los espléndidos caballos de Reso el hijo de Eyoneo, diciendo de esta guisa<sup>838</sup>:

*Suyos son, en efecto, los caballos / más bellos que yo vi y de más alzada, / más blancos que la nieve y en correr / a los vientos del todo semejantes.*

«Érase un hombre a una nariz pegado, / érase una nariz superlativa, / érase una nariz sayón y escriba, / era las doce tribus de narices juntas».

Aumentativos y diminutivos en las hipérboles («putón verbenero»), y en las ironías («pelón»), o convertidos en hipocóristicos («chiqui»), o en apreciativos («langostita»), o el fenómeno de la acumulación valorativa por la repetición de una palabra («esto es *café café*»), etc., todo ese cúmulo de ejemplos no exhibe sino todo un arsenal de estrategias persuasivas, más psicológicas que lógicas, del retórico lenguaje que nos hacen pensar en la capacidad del rétor, considerada ideal por los sofistas, para engrandecer lo pequeño y aminorar lo grande, para dar apariencia de nuevo a lo viejo y a lo viejo de nuevo<sup>839</sup>, para hablar brevemente o largo y tendido –*ad libitum*– sobre un mismo tema o asunto<sup>840</sup>, y para así hacer triunfar el argumento más débil sobre el más fuerte (*tòn hétto lógon kreítto poieîn*)<sup>841</sup>.

#### 84. La enorme flexibilidad del símbolo lingüístico

¿Cómo es posible que, por la voluntad (*voluntas*) del hablante y para que el oyente realice un mejor y «más afortunado» procesamiento de acuerdo con las apetencias del hablante, se engrandezca o se empequeñezca, así porque sí, con tanta facilidad y sin otro motivo serio, el contenido semántico de las palabras?

La amplificación, *amplificatio*, *áuxesis*, se da, por ejemplo, en la *hipérbole*, en la *perífrasis*, en la *enumeratio*, etc., y la *minutio* o *meiosis* o *tapeinosis* o bien la *amplificatio inversa* se produce en la *elipsis*, la *silepsis*, la *aposiopesis*, etc. y tanto unas «figuras» como otras logran un éxito extraordinario, según los casos, desde el punto de vista de la persuasión de los oyentes.

Si yo digo «hace un siglo que no la veo», estoy ante una *hipérbole*, pero si digo, con Góngora, *Ícaro de bayeta, si de pino / Cíclope no, tamaño como el rollo*, me encuentro ante una *tapeinosis*, que es lo contrario de la *áuxesis*, que sería, por ejemplo, el verso quevedesco *Érase un naricísimo infinito*.

Con Góngora, de nuevo, haría una *perífrasis*, si en vez de referirme a la primavera por su nombre simple y mondo y lirondo, dijera *Era del año la estación florida*, mientras que, si

<sup>837</sup> Trifón, *Sobre los tropos* 199, 3.

<sup>838</sup> Homero, *Iliada* X, 436.

<sup>839</sup> Platón, *Fedro* 267A. Isócrates, *Panegírico* 8.

<sup>840</sup> Platón, *Protágoras* 334E-335A. *Gorgias* 449C-D. *Fedro* 267B.

<sup>841</sup> Protágoras de Abdera B6 D-K. Aristóteles, *Retórica*. 1402a 23.

apuntando o refiriéndome a una niña, dijera, «es preciosa», produciría una frase ligera y ali-gerada por obra de la *elipsis*, si bien perfectamente comprensible.

Si soy prolijo en las descripciones (como Pereda), produzco *enumeraciones*, mientras que si soy capaz de violar hasta las concordancias por mor de la simplificación prefiriendo las concordancias semánticas a las gramaticales (*¿ves aquel paternidad / tan grave tan reverendo?*) llevo a cabo lo que se llama una *silepsis*.

Finalmente, si más o menos bruscamente interrumpo mi frase con intención expresiva, dejando al oyente la tarea de completar el sentido, con lo que puedo hacer que éste resulte amplificado o disminuido, practico la *reticencia* o *aposiopesis*.

Se puede y se debe aumentar y reducir el lenguaje –que se ofrece dócil a sus usuarios– para presentar la realidad más conveniente en cada caso y así influir mejor sobre el auditorio. Y todos –lo admitamos o no– nos dejamos arrastrar por esa facilidad que un tan preciado y admirable instrumento político-social como es el lenguaje nos brinda.

Se puede describir un personaje con pocos «rasgos emblemáticos» como Valle describe al gachupín don Celestino Galindo, en *Tirano Banderas*, como *orondo, redondo, petulante*, figura que se denomina *emblema*, o bien se puede hacer una descripción vívida de una persona con gran riqueza de matices y plasticidad de imágenes, tal como se autodescribe Antonio Machado en estos versos, que configuran un excelente ejemplo de la figura denominada *hipotiposis*:

*Como perro olvidado que no tiene / huella ni olfato y yerra / por los caminos,  
sin camino, como / el niño que en la noche de una fiesta / se pierde entre el gentío /  
y el aire polvoriento y las candelas / chispeantes, atónito, y asombra / su corazón  
de música y de pena, / así voy yo.*

El lenguaje no es un instrumento adecuado para la ciencia y la objetividad, pero es un instrumento inmejorable para la subjetividad y la poesía.

Con el lenguaje hacemos amplificaciones o disminuciones de la presunta realidad, y en el mejor de los casos, cuando nos imaginamos que empleamos el lenguaje más puro y aséptico y las mejor calibradas y medidas palabras, lo que creemos que es expresión de la pura verdad está mucho más dominado por el propio lenguaje que por nosotros mismos.

Por ello debemos aspirar a ser siempre veraces y honestos, diciendo lo que creemos verdadero, pues lo moralmente malo ha de estar siempre ausente de nuestros discursos persuasivos<sup>842</sup>, pero siendo a la vez conscientes –esta es otra máxima ética– de que con lenguaje nunca formaremos un discurso definitivamente verdadero sobre nada que sea, por lo que conviene ayudarse de toda suerte de estrategias más o menos falaces al dirigir la palabra a un auditorio –así lo recomienda el mismísimo Estagirita<sup>843</sup>–, como la de suscitar emociones, imprimir en la pieza oratoria las huellas del carácter creíble y ético de su autor y embellecer las hechuras del discurso.

No es que los usuarios del lenguaje seamos todos unos inmorales, sino que el lenguaje es así, no reproduce la realidad y lo que el lenguaje simbólico reproduzca depende del uso que de él hagan el orador hablando ostensivamente en provecho de su causa (hacerlo en detrimen-

<sup>842</sup> Aristóteles, *Retórica* 1355a31.

<sup>843</sup> Aristóteles, *Retórica* 1404a8.

to propio es una locura y una opción muy desaconsejable) y el receptor procesándolo, labor que realizará valiéndose de continuas inferencias.

El buen orador es el que dispone su discurso, su «acto de habla» total, con el contexto incluido, de manera oportuna, es decir, adaptándolo a las reglas de la «oportunidad» (*kairós*) y lo «adecuado» (*prépon*) o la «conveniencia», de manera que las inferencias del auditorio sean las que a él más le convienen.

Esto es así porque el significado de una palabra no procede de su «correspondencia» con una realidad externa a ella, una realidad, física o mental, pero, en todo caso, referencial.

El significado es una dirección, la dirección en la que yo oriento los símbolos del lenguaje. Y esa dirección tiene que encontrar un contexto en el que encajar, si el «acto de habla» es «afortunado» o desentonar si no lo es, pero al que de algún modo tiene siempre que adaptarse.

Si yo fuese una feminista abortista, diría: «la mujer embarazada tiene derechos sobre *el feto*». Si yo fuese una católica integrista, diría: «la mujer embarazada no puede disponer de la vida de *su bebé*».

En cualquier caso, *feto* es como se llamaría comunmente al nonato entre abortistas, y *bebé* es como se le llamaría entre las integristas a la misma y única presunta realidad.

He aquí el énfasis: Las palabras se cargan de valor y a veces salen tan rebosantes de pólvora que están a punto de explotar en la cara del adversario.

¿Cómo se debe decir para acertar con la realidad, al designar al nonato, *feto* o *bebé*?

Depende. No me lo preguntéis a mí, que soy ignorante.

En cualquier caso, como no soy ni feminista ni integrista, me conformo con decir que, en el fondo, todo es lenguaje y que, en realidad, todos hablamos como Apolo en el Oráculo de Delfos, no desvelando verdades sino simplemente «señalando» o «indicando» direcciones lingüísticas<sup>844</sup>.

Ningún símbolo lingüístico llega hasta la realidad misma y la penetra de la misma manera en la que un cuchillo cala una sandía o un melón.

Los símbolos no tocan más que a otros símbolos.

¿Cómo sería posible intercambiar palabras y frases y entenderse con elipsis y sinécdotes y metonimias si los símbolos del lenguaje no se tocasen unos a otros, si no estuvieran en continuo contacto funcional, si el lenguaje no fuese autorreferencial, o sea, retórico?

Las palabras son haces de *tópoi* («topos»), por lo que más que significantes, son, realmente, orientadoras, y el lenguaje es, por ello mismo, argumentativo, pero argumentativo autorreferencialmente<sup>845</sup>.

Por eso el lenguaje es «retórico» y no tiene capacidad veritativa.

Por eso sus símbolos son tan sumamente versátiles, intercambiables, flexibles, manejables y manipulables.

Comprender a alguien es intuir la orientación de su discurso, que, a su vez, está formado por palabras que no son sino haces de *tópoi* («topos») que permiten el encadenamiento del argumento a su conclusión.

<sup>844</sup> Heráclito, B93 D-K.

<sup>845</sup> O. Ducrot, «Esquisse d'une théorie polyphonique de l'énonciation», en O. Ducrot, *Le dire et le dit*, París, Éditions de Minuit, 1984, capítulo 8. J.-C. Anscombe-O. Ducrot, *L'argumentation dans la langue*, 2ª ed., Liège, Mardaga, 1988. *La argumentación en la lengua*, trad. esp., Madrid, Gredos, 1994.



«A Cervantes se le llama con el sobrenombre de “el manco de Lepanto” porque fue herido y perdió un brazo en aquella gloriosa batalla en la que la Cristiandad derrotó al Turco y la Cruz se impuso sobre la Media Luna».

Los sobrenombres sirven para que con ellos se llame a la gente de determinada manera. Si por una herida de guerra se pierde un brazo, se queda uno manco.

Lepanto es el nombre del lugar (el golfo) en el que los cristianos derrotaron en batalla naval a los turcos.

La Cruz es la enseña del Cristianismo y la Media Luna es la del Islam.

Es poquísimos los que se avanza hablando, es muy poco lo nuevo, son poco o nada frecuentes los saltos mortales cognitivos. Más bien, al contrario, casi todo es repetitivo. Hay mucha «retórica» en el habla, en el discurso, donde los símbolos siempre apuntan a otros símbolos.

Los símbolos son tan móviles, cambiantes, ágiles y flexibles, que se vuelven continuamente uno a otro, ora estén presentes, ora se encuentren ausentes, que eso no importa, pues, como muy bien dejó explicado Aristóteles, el signo señala o marca la presencia de lo presente o de lo ausente<sup>846</sup>.

Esta increíble capacidad del símbolo lingüístico explica el hecho de que tampoco se habla por lo regular directa, sino indirectamente (*shut up*, «¡vaya un palizas!»), comparando la boca de un ser humano con un baúl que debería permanecer cerrado y a un conversador o interlocutor con un propinador o asestador de golpes que sacude y arrea auténticos y reales puñetazos con sus palabras al oyente hasta dejarlo baldado y maltrecho, hasta que la parte superior del armazón del baúl que es su boca coincida con su «mandíbula» inferior.

## 85. De cómo el lenguaje elude la realidad

Para que exista significado en una enunciación, tiene que haber un componente argumentativo anterior, aunque sólo esté en la situación de comunicación o en el contexto.

Si no hay una especie de diálogo previo, no salta la chispa del significado, de la orientación que se le quiere dar a una frase.

«El nuevo Secretario General no es nada listo y no controla el partido, que sigue siendo un nido de víboras en el que toda corrupción tiene su connatural asiento, pues sus socios quieren ser socios listos de la construcción a base de ladrillos rentables» sólo tiene sentido como componente de un discurso polifónico, en el que se afirma asimismo lo contrario:

«El nuevo Secretario General es listísimo y tiene al partido bajo control y en el partido no hay más que hermanitas de la Caridad que no se hermanan con los constructores, que son todos unos tremendos fachas y víboras de la venenosa derecha, que son los únicos que buscan enriquecerse a base del rentable ladrillo».

El discurso de un partido se entiende mejor contrastado con el discurso de la oposición.

Por último, una frase como «lo dijo Blas, punto redondo» puede ser la contestación de un oyente a mi conclusión: «El lenguaje es operativo, activo, dinámico, pragmático, dialógico, argumentativo, polifónico, autorreflexivo, no veritativo e indiferente al criterio de ver-

<sup>846</sup> Aristóteles, *Sobre la interpretación* 17a27.

dad, y, por tanto, fundamentalmente político-social y simbólico a un tiempo, o sea, retórico».

Lo de menos es que yo no me llame «Blas» o que todos los puntos sean redondos. Lo único que importa es que unos símbolos apuntando a otros símbolos configuren el significado funcional de «lo dijo Blas, punto redondo»: la exhortación a poner fin a una discusión, zanjándola definitivamente como respuesta a una opinión dogmática y categóricamente expuesta pero no siempre o totalmente aceptable así sin más ni más.

El lenguaje es más psicológico que lógico, más indirecto que directo, más político-social y simbólico, es decir, «retórico», que ajustado a la realidad.

Desde los ya remotos tiempos de Gustav Gerber y de Friedrich Nietzsche<sup>847</sup> todos sabemos que el lenguaje es fundamentalmente trópico, metafórico, metonímico, por ejemplo:

«Entré en un *bar*, me *tomé* un *par* de *copas* con sus correspondientes *tapas* y luego pedí *encima* una *caña* y *solicité* al *camarero* la *cuenta* y la *saldé* y, tras *dejarle* una *espléndida propina*, *abandoné* el *local* sin *olvidar* decirle *adiós*».

En el lenguaje todo está tan desviado de la realidad, todo es tan engañoso, todo es tan poco «verdadero», todo es tan inexacto, todo es tan meramente metafórico o metonímico o trópico en general, todo es tan autorreferencial, que hasta la palabra misma «literal» o es una metáfora —¡bravo por Derrida!— o no tiene sentido.

La naturaleza propia de las palabras es la de ser trópica<sup>848</sup>. El lenguaje es fundamental y naturalmente retórico.

Aprendemos a hablar no preguntando a las cosas cómo se llaman ni a las acciones cuál es su grado de moralidad, sino reproduciendo miméticamente el habla de nuestros mayores («esto es caca», «el propio cuerpo es ocasión propicia y próxima de pecado»).

## 86. El fin de la certeza

El análisis que realizó Nietzsche, guiado por la Retórica Clásica, del lenguaje repercutió de forma decisiva en su discurso filosófico<sup>849</sup>, supuso un giro (*detour*) de su filosofía<sup>850</sup>, hasta el punto de que a partir de ese momento se hizo esencialmente retórica<sup>851</sup>.

Las palabras de hoy son tropos desgastados del pasado, metáforas o metonimias.

Hoy día ya no intuimos que un «músculo» era un ratoncillo y que «serpiente» sólo defina una de las muchas propiedades del animal que designa, a saber, la de reptar sinuosamente.

Metáforas y metonimias, o sea visiones psicológicas y mágicas de la realidad provocadas por similitud o contigüidad, y eufemismos asimismo dictados por mágicos conceptos («no te *la* toques, que es pecado») están a la orden del día en el lenguaje.

<sup>847</sup> G. Gerber, *Die Sprache als Kunst*, Bromberg, Mittler'sche Buchhandlung, 1872. F. Nietzsche, *El libro del filósofo seguido de Retórica y lenguaje*, trad. esp., Madrid 1974 (1872). F. Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (1873), en G. Colli-M. Montinari (eds.), F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Berlín, Walter de Gruyter, 1967 ss. F. Nietzsche-H. Vaihinger, *Sobre verdad y mentira* (trads. de L. M. Valdés, y T. Orduña), Madrid, Tecnos, 1990.

<sup>848</sup> G. Gerber, *Die Sprache al Kunst*, 2. vols., Bromberg, Mittler'sche Buchhandlung, 1871-72. Cf. II, 386.

<sup>849</sup> S. Ijsseling, *Rhetoric and Philosophy in conflict*, La Haya, M. Nijhoff, 1976.

<sup>850</sup> Ph. Lacoue-Labarthe, "Le detour", *Poétique* 5 (1971), 53-76.

<sup>851</sup> H. Blumenberg, *Arbeit am Mito*, Frankfurt, Suhrkamp, 1990.

Por último, llegados a este punto, una vez estamos convencidos del carácter retórico del lenguaje, deberíamos preguntarnos por qué lo empleamos para la argumentación política, ética religiosa, jurídica y, en general aquellas argumentaciones que envuelven conceptos o valores que no pueden someterse a los rigores de la Lógica Formal o la Lógica Matemática.

He aquí la respuesta:

En primer lugar, porque no hay otra opción posible.

O refinamos el lenguaje o, si no podemos –que es lo que acontece–, usamos de él aun a sabiendas de que es y no puede dejar de ser retórico y de que prescindiendo de él no podremos tratar un sinnúmero de cuestiones que son las más frecuentes de nuestra vida como ciudadanos o miembros de una comunidad político-social.

En segundo lugar, hay que admitir que del lenguaje, por ser retórico, debemos usar con todas las consecuencias e implicándonos al máximo en él, es decir, no abandonando ninguna de sus estrategias retóricas por falaces que nos parezcan, si bien –eso sí– empleándolas en todo momento en defensa de la verdad (la verdad individual o político-social) y de las mejores opciones, o sea, siempre éticamente, y eso por dos razones, a saber:

La primera –nos alecciona, una vez más, Aristóteles–, porque el orador nunca debe persuadir de lo malo, ya que la Retórica debe estar sometida a la Ética y a la Política<sup>852</sup>.

La segunda –y en esta razón se percibe la indeleble huella de la doctrina ética de Platón en el Estagirita– porque «la verdad y la justicia son más fuertes que sus contrarios»<sup>853</sup> y porque «por decirlo de una manera simple, lo verdadero y lo mejor por naturaleza son más aptos para convertirse en silogismos y más persuasivos que sus contrarios»<sup>854</sup>.

No obstante, el mismo Aristóteles, que siguiendo a su maestro Platón<sup>855</sup> y a Isócrates<sup>856</sup>, está convencido de que la verdad y la justicia superan siempre a sus contrarios («la verdad y la justicia son más fuertes que sus contrarios»)<sup>857</sup> –un principio ético-retórico que propagarán más tarde a los cuatro vientos Cicerón<sup>858</sup> y Quintiliano<sup>859</sup>–, reconoce, sin embargo, la inevitable «retoricidad» del lenguaje y así nos explica la falacia persuasiva inherente al lenguaje mismo, en virtud de la cual nos dejamos arrastrar por la emoción (*páthos*), el aparente carácter del orador (*êthos*) o la hermosura de su dicción (*léxis*), o sea, nos explica sin rubor ninguno y muy a las claras, por qué un discurso apasionado y un discurso estilísticamente elegante predisponen favorablemente al oyente.

En todos estos casos –nos aclara– la persuasión nace de un «paralogismo», un «razonamiento que no es tal razonamiento», o sea, un razonamiento incorrecto o falacia.

En el primer caso, o sea, en el discurso apasionado (*páthos*), el que escucha asocia el estado de ánimo del que habla emocionadamente a su expresión y actuación teatral o escénica (*hypókrisis*) y compara lo que escucha y ve con lo que ocurriría si él mismo fuera el afec-

<sup>852</sup> Aristóteles, *Retórica* 1355a31. Cf. F. Hill, “The amorality of Aristotle’s Rhetoric”, *GRBS* 22 (1981), 133-47.

<sup>853</sup> Aristóteles, *Retórica* 1355a21.

<sup>854</sup> Aristóteles, *Retórica* 1355a37.

<sup>855</sup> Platón, *Fedro* 260d3-9.

<sup>856</sup> Isócrates, *Antídotos* 251.

<sup>857</sup> Aristóteles, *Retórica* 1355a21.

<sup>858</sup> Cicerón, *Sobre el orador* I, 46, 202.

<sup>859</sup> Quintiliano II, 17, 26.

<sup>860</sup> Aristóteles, *Retórica* 1408a20.

tado por la causa que aparentemente provoca el estado de ánimo del orador<sup>860</sup>, dando así por sentado que los sentimientos que le mueven son auténticos.

Como él, en similares casos de excitación pasional, actuó de la misma manera, adoptó el mismo tono de voz y realizó los mismos gestos, llega a la conclusión de que el orador se encuentra efectivamente en la misma situación anímica en la que él mismo se encontró, y de que, por tanto, no está fingiendo.

Y a partir de ese momento, se compadece de él y le brinda su apoyo y simpatía.

La pasión, la emoción, el enardecimiento, la desesperación, son, sin duda, sumamente contagiosas.

Una exposición, asimismo, bien ajustada a un buen talante, a un atractivo y moral carácter y modo de ser (*êthos*), arrastra a la persuasión al oyente<sup>861</sup> de la misma manera que esas frases que tan frecuentemente emplean los logógrafos, del tipo de «¿quién no sabe que..?» o «todo el mundo sabe que..», pues el que las escucha acepta o finge aceptar sus contenidos porque no quiere ser contado entre los ignorantes<sup>862</sup>.

El buen carácter y la sabiduría de un orador nos atrae y nos arrastra a los oyentes muy marcadamente.

La capacidad de enganche o de arrastre («psicagógica») que posee el lenguaje tanto en los discursos retóricos y poéticos como en su más corriente y banal actuación dialógica es increíble.

Los interlocutores comunicamos, «comulgamos» de verdad con él, con el lenguaje, pues hasta invadimos cada uno el papel y el texto teatral del otro y hasta a veces entramos a saco en él.

A. –Me ha dicho Pepito *que al ministro le llamas “zampabollos”*.

B. –*Que al ministro le llamo ¿qué?*

A. –*“Zampabollos”*

B. –*¿“Zampabollos”? No me digas.*

A. –*Sí te digo.*

B. –*Yo no insulto a la autoridad, porque toda autoridad viene de Dios.*

A. –*Amén».*

Muchas veces se cruzan en la interacción del diálogo la pregunta y la respuesta.

El preguntador se impacienta tanto por obtener una clara respuesta de su interlocutor, que ya ciñe sus preguntas a fragmentos de frases previamente dichas por el interrogado, con lo que invade el campo de éste, apropiándose de parte de su papel y dislocando así bruscamente la sintaxis al propiciar el amancebamiento de pregunta y respuesta:

A. –*Voy a subir los impuestos para hacer obras sociales.*

B. –*Para hacer ¿qué?*

A. –*Para hacer obras sociales porque la ciudad las necesita.*

B. –*Porque la ciudad ¿qué?».*

Y es normal que en el esfuerzo que realizamos por descifrar el mensaje de nuestros interlocutores, o del orador que nos habla, no atendamos a los mensajes subliminales que astutamente, envueltos en sus palabras, el hablante va instilando, gota a gota, en nuestros oídos sin que nosotros nos demos cuenta.

<sup>861</sup> Aristóteles, *Retórica* 1356a13.

<sup>862</sup> Aristóteles, *Retórica* 1408a34.

Estos mensajes subliminales o de información complementaria pueden muy bien transmitir el diseño del muy amable, filantrópico y afectuoso carácter del orador, unos rasgos caracterológicos, todos ellos, que resultan siempre muy atractivos para quien tiene la suerte de encontrarlos en el prójimo y muy provechosos para el orador que tiene la habilidad de saber comunicarlos.

Dice Aristóteles que ésa es la más eficaz y efectiva estrategia de persuasión, la del «carácter» o *êthos*, la que más y mejor persuade a los auditorios, «la más autorizada estrategia de persuasión»<sup>863</sup>.

Por eso es menester hablar apropiadamente, respetando el *kairós*, «la ocasión oportuna», y adaptando la dicción (*léxis*), bien pertrechada de estrategias persuasivas, a las circunstancias del discurso.

La «dicción apropiada» (*léxis prépousa*) al «carácter» y a la «pasión suscitada», al *êthos* y al *páthos* de un discurso retórico determinado, y adornada con esmerado estilo, es indispensable para que se ponga en marcha el «paralogismo» o la falacia por la que, si este objetivo de la *léxis prépousa* o «dicción apropiada» se alcanza en un discurso, indefectiblemente se produce el trasvase de la simpatía del oyente hacia el orador, cuyo modo de ser aprecia, cuyas pasiones comparte y cuya esmerada dicción admira y agradece.

De manera que tiene toda la razón y está en lo cierto el Estagirita cuando afirma que «la dicción apropiada hace convincente el hecho»<sup>864</sup>, es decir, que la adaptación perfecta a las circunstancias (*prépon*) hace infalible el «paralogismo» (o falacia) en virtud del cual el oyente acepta sin vacilar la en principio presunta veracidad de los sentimientos expresados, con mayor o menor sinceridad—eso ya depende de la moralidad de cada cual—, por el orador.

El recurso a la *léxis*, a la producción de un discurso estilísticamente elegante —sigue explicando el sabio filósofo—, es un «paralogismo» o falacia que se explica y se debe al hecho de la depravación o perversión<sup>865</sup> del oyente medio, que, al escuchar un discurso retórico, es decir, un discurso que toca siempre temas referidos a lo opinable, a lo verosímil y no a lo verdadero y demostrable<sup>866</sup>, asocia indebidamente lo elegantemente expuesto, lo dicho con apreciable estilo, lo escenificado mediante una buena actuación teatral (*hypókrisis*), a lo verdadero<sup>867</sup>.

Porque —añade Aristóteles— en toda enseñanza basta con un discurso menudo, desaliñado o neutro, pues el exponerlo con estilo cuidado o dicción esmerada e interpretación previamente estudiada sería apariencia ilusoria, mera y fatua fantasía, destinada únicamente a encandilar al oyente<sup>868</sup>.

Pero lo cierto es que el buen estilo con gran frecuencia lo encandila y que el discurso de enseñanza y el científico nunca son neutros, pues todo acto de lenguaje es retórico, y el discurso de la ciencia posee también sus atractivos, sus estrategias de captación, sus elegancias encantadoras e independientes de su presunta exactitud o veracidad, que no es una cualidad objetivamente demostrable.

Por eso, si el lenguaje es retórico, inevitablemente retórico, en primer lugar, se acabó la certeza, y, en segundo término, como corolario del precedente aserto, debemos aparcar, a la

<sup>863</sup> Aristóteles, *Retórica* 1356a13.

<sup>864</sup> Aristóteles, *Retórica* 1408a19.

<sup>865</sup> Aristóteles, *Retórica* 1404a8.

<sup>866</sup> Aristóteles, *Retórica* 1404a1.

<sup>867</sup> Aristóteles, *Retórica* 1404a21.

<sup>868</sup> Aristóteles, *Retórica* 1404a8.

hora de pronunciar un discurso, todo escrúpulo que trate de impedirnos el empleo de estrategias no lógicas del lenguaje.

### 87. La connatural debilidad del símbolo lingüístico

Lo cierto es que tampoco Aristóteles desdeña en su *Retórica* las estrategias retóricas –propias de la «retoricidad» del lenguaje– persuasivas basadas en el carácter del orador (*êthos*) o en la emoción suscitada en los oyentes (*páthos*) o en la elegancia del lenguaje empleado por el orador (*léxis*).

La «dicción ética» (*léxis ethiké*), la «dicción patética» (*léxis pathetiké*) y la «dicción adecuada» (*léxis prépousa*) son «signos» (*seméia*) que introducen como causa real los hechos, a los que se refiere el orador, en virtud del «paralogismo» o falacia de la «consecuencia» (*parà tò hepómemon*)<sup>869</sup>, cuya versión retórica es la «falacia procedente del signo» (*ek semeíou*)<sup>870</sup>.

No se puede confiar en los «signos», entendiéndolo por «signo» «lo que coexiste con algo distinto de ello»<sup>871</sup>.

Por ejemplo: no se puede probar que alguien es adúltero porque se acicala en exceso o anda dando vueltas con frecuencia por la ciudad en plena noche<sup>872</sup>, aunque los adúlteros de los tiempos de Aristóteles se arreglaban con esmero y eran viandantes nocherniegos.

Ni se puede recomendar el amor homosexual a todas las ciudades-estados por el hecho de que Harmodio y Aristogitón, que se amaron siendo ambos varones, acabaron con la tiranía en Atenas<sup>873</sup>, pues también parejas heterosexuales podrían serlo de fervientes demócratas dispuestos a acabar con la tiranía.

Ni conviene fiarse del color amarillo como si fuera el signo exclusivo e inequívoco de la miel, para de este modo no confundir la hiel con la miel y no beber la una por la otra<sup>874</sup>, pues aunque el color amarillo *acompañe* a la hiel y a la miel, es grande la diferencia de sabor que separa a estas dos sustancias líquidas.

Ni si la tierra está empapada de agua, hay que deducir por ello que ha llovido, porque tal vez no ha sido así<sup>875</sup>, sino que, como suele ocurrir, el Ayuntamiento, en un rasgo de inusitado amor al ciudadano contribuyente, ha decidido regar las calles la noche anterior.

Ni conviene confundir el modo de ser o carácter con el delito e inculpar como adúltero a un elegante nocherniego, por muy convencidos que estemos de que los adúlteros andan –por lo menos así ocurría en tiempos de Aristóteles– paseando por las ciudades muy atildados y a la luz de la luna.

Y si no debe uno dejarse persuadir fácilmente por los «signos» (*seméia*), pues son proclives al «paralogismo» o la falacia, ¿qué decir de esos «símbolos» (*symbola*), que son, por ejemplo, las palabras con respecto a las afecciones o impresiones del alma, o las palabras

<sup>869</sup> Aristóteles, *Retórica* 1401b20.

<sup>870</sup> Aristóteles, *Retórica* 1401b9.

<sup>871</sup> Aristóteles, *Analíticos Anteriores* 70a7.

<sup>872</sup> Aristóteles, *Refutaciones sofísticas* 167b8.

<sup>873</sup> Aristóteles, *Retórica* 1401b9.

<sup>874</sup> Aristóteles, *Refutaciones sofísticas* 167b6.

<sup>875</sup> Aristóteles, *Refutaciones sofísticas* 167b8.

<sup>876</sup> Aristóteles, *Sobre la interpretación* 16a4.

<sup>877</sup> Aristóteles, *Sobre la interpretación* 24b2.

escritas con respecto a las palabras pronunciadas, o bien las afirmaciones<sup>876</sup> y las negaciones con respecto a los correspondientes juicios mentales<sup>877</sup>, es decir, unos *signos* unidos a los referentes por la mera convención político-social?

El ya citado Peirce empleaba el término *Retórica* para referirse a parte de su sistema de Lógica por el hecho de operar con símbolos.

El papel de la conciencia humana en las operaciones semióticas es, en su opinión, simbólica y, por tanto, central y activa en el proceso de la producción del significado.

Con su sistema semiótico triádico, su teoría describe cómo un objeto, su significado y su *representación* (que puede ser un *index* si está unido al objeto por una relación asociativa, un ícono o icono (*icon*), si lo está por una relación de semejanza, o, en el caso de los humanos, un *símbolo*), junto con el *interpretante* (el concepto generado en relación con el signo y el objeto), y el *intérprete*, que se convierte también él en *signo* en tanto que es pensamiento en acción, funcionan juntos en la percepción.

Dado que un signo da siempre una instrucción a un *intérprete*, no puede jamás hablarse en Semiótica de una relación diádica al estilo de la del «significante» y «significado» de F. de Saussure, sino más bien triádica, pues el pensamiento *interpretante* es, él mismo, un signo (*the interpreting thought, itself a sign*), que, en el caso del *símbolo*, mantiene una relación de independencia con respecto al *intérprete* mismo.

Sólo bajo esta armazón teórica de su Semiótica, se entiende su definición de «pragmatismo» como el hecho de que nuestra concepción de los efectos de un objeto constituya la totalidad de la concepción del objeto<sup>878</sup>.

Los símbolos del lenguaje no son meros signos emanados de la realidad como el vapor surge de la superficie del agua al evaporarse, sino signos interpretados por el intérprete.

Con el lenguaje ni reproducimos ningún objeto real ni captamos las esencias de nada. Con el lenguaje tan sólo simbolizamos mediante una serie de relaciones.

Así pues, ante un lenguaje que se basa únicamente en relaciones, totalmente expuesto a las asociaciones<sup>879</sup>, que no responde a una realidad más allá de él mismo, por lo que es capaz de transformaciones en nuevos signos (símbolos), como, por ejemplo «un ramo de rosas» se convierte en símbolo de la pasión amorosa y ya no es exactamente el ramo simple y puro con sus rosas, con sus pétalos y sus espinas, pues ha adquirido un significado nuevo en el que intervienen la intención del amante intérprete que hace el regalo del ramo de rosas y la naturaleza de los convencionales canales y modas de una determinada sociedad que nos obsequia con determinados vehículos simbólicos para la expresión del amor<sup>880</sup>, ante un lenguaje así, tan político-social y simbólico, ¿quién se atreve a negar la «retoricidad» del lenguaje?

## 88. A modo de conclusión

En conclusión, el lenguaje es retórico, por lo que, inevitablemente, envuelve parallogismos y falacias, pero, no obstante, hay que emplear este lenguaje –que es el mejor instrumento

<sup>878</sup> K. Ketner-C. J. W. Kloesel (eds.), *Peirce, Semiotics and Pragmatism: Essays by Max H. Fisch*, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 1986. K.-O. Apel, *Charles S. Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1981.

<sup>879</sup> R. Barthes, *Mythologies*, trad. ingl., Londres, Paladin, 1973.

<sup>880</sup> T. Hawkes, *Structuralism and Semiotics*, Berkeley, University of California Press, 1977.

de cohesión político-social del que disponen los hombres, por lo cual también es retórico—, depurándolo al máximo, acercándolo al raciocinio y sometándolo a las normas de la Ética, para tratar las cuestiones más frecuentes con las que el hombre se tropieza en su vida cotidiana de animal político-social<sup>881</sup>.

Y así, una vez hayamos organizado nuestra argumentación racional y sometido el discurso entero a la Ética, hemos de emplearlo sin eludir ninguna de las persuasivas estrategias o estratagemas retóricas del lenguaje, aunque se basen en falacias o «paralogismos», como, por ejemplo, el *páthos*, el *êthos* y la *léxis*.

Es necesario hacerlo así porque el orador debe tener en cuenta que todo discurso, por ser hechura del lenguaje retórico, aunque con gran propensión a la falacia, es también sobre todo político-social, por lo que se dirige a los oyentes de un auditorio, y que éste lo integran no tanto los virtuosos sabios como una gran mayoría de individuos caracterizados por su depravación y sumisión a los vicios<sup>882</sup>.

Demostrada la «retoricidad» del lenguaje, no hay más remedio que hablar de «estratagemas retóricas».

De hecho, Arthur Schopenhauer compuso un librito titulado por él mismo primeramente *Eristik, Eristische Dialektik, Umriss des Wesentlichen jeder Disputation* («Eristica, Dialéctica erística, Marco de lo esencial en toda disputa»), pero más conocido por el título que le adjudicó más tarde el editor de la tercera edición, Gerd Haffman, a saber, *Eristische Dialektik oder die Kunst Recht zu behalten in 38 Kunstgriffen dargestellt* («Dialéctica erística o el arte de tener razón expuesto en 38 estratagemas»)<sup>883</sup>.

En la «Estratagema n.º 4» leemos el siguiente texto<sup>884</sup>:

«Si se quiere llegar a cierta conclusión, hay que evitar que ésta sea prevista y actuar de modo que el adversario, sin que lo advierta, admita las premisas una cada vez y dispersadas sin orden en la conversación; de lo contrario, buscará toda suerte de argucias, o cuando es dudoso que el adversario las admita, presentaremos las premisas de estas premisas, haciendo presilogismos, procurando que admita las premisas de muchos de estos presilogismos sin orden y confusamente, ocultando así el propio juego, hasta que sea aceptado lo que se pretendía. Se llega, en suma, a este juego partiendo de lejos. Aristóteles da esta regla en *Tópicos*, Libro VIII, cap. 1. No es necesario poner ejemplos».

En efecto, en el referido lugar de los *Tópicos* de Aristóteles señalado por Arthur Schopenhauer, se nos dice, en primer lugar, que el filósofo y el dialéctico practican el mismo tipo de indagación, pero, mientras que al filósofo no se le puede reprimir el deseo de que enseguida sean conocidos los axiomas de los que piensa derivar la conclusión de su argumento, el dialéctico debe ocuparse con más cuidado de la disposición táctica (*táttein*) de su cuestionamiento<sup>885</sup>.

Por consiguiente, con el fin de ocultar sus cartas y los triunfos con los que cuenta, no debe avanzar las premisas necesarias de las que depende el progreso de su argumentación y sí, en cambio, con el fin de ocultar y posponer su conclusión, debe enzarzarse en dilatados razo-

<sup>881</sup> Aristóteles, *Retórica* 1357a24.

<sup>882</sup> Aristóteles, *Retórica* 140a8.

<sup>883</sup> Zurich 1983.

<sup>884</sup> A. Schopenhauer, *El arte de tener razón expuesto en 38 estratagemas*, trad. esp., 7ª ed., Madrid, Edaf, 2003, 37.

<sup>885</sup> Aristóteles, *Tópicos* 155b8.

<sup>886</sup> Aristóteles, *Tópicos* 156a7.



namientos sobre las premisas a través de las cuales se propone llegar a la deseada conclusión, y estas premisas han de ser lo más abundantes posible<sup>886</sup>.

El dialéctico, que en el fondo es un usuario del discurso retórico, de ese discurso provisto de «retoricidad» del que venimos hablando, ese discurso que es político-social y por tanto lo utilizamos para negociar unos con otros, pero que es a la vez muy inseguro y sólo «objetivo» hasta el límite de lo verosímil y no el de la Verdad (si es que tan casta señora existe), ha de valerse de todos los medios a su alcance para lograr imponer su discurso.

Ese mismo debe ser el criterio dominante en la parte o sección «argumentativa» de la Retórica, esa disciplina que está en responsión exacta con la Dialéctica<sup>887</sup> o arte de tener razón disputando, y que además de la estrategia compartida con ella de «demostrar o parecer demostrar con el discurso»<sup>888</sup>, cuenta con otras estrategias persuasivas como el *êthos* o carácter atractivo y moral del orador reflejado en su discurso, el *páthos* o emoción provocada en el oyente por el discurso retórico<sup>889</sup> y la *léxis* o dicción apropiada del discurso que complace estéticamente y predispone favorablemente al oyente<sup>890</sup>, al «oyente» que es siempre «juez» del discurso retórico según Aristóteles<sup>891</sup>.

En la parte argumentativa de la Retórica, en la que, a juzgar por la definición misma de Aristóteles, ésta es como una «antístrofa» (*antístrophos*)<sup>892</sup> de la Dialéctica (que, en virtud de la analogía con las composiciones de la Lírica Coral griega, vendría a ser la «estrofa», de manera que la secuencia de sílabas largas y breves de cada verso de ésta se reproduciría puntualmente en el verso homólogo de la otra, de la «antístrofa», o sea, la Retórica), caben, naturalmente, las estratagemas, las argucias, las artimañas<sup>893</sup>.

Acabamos de ver cómo en los *Tópicos* se considera lícita la estratagema de ocultar la conclusión para mantener más dócil y dominado al adversario.

También en la *Retórica* se recomienda al defensor que insista en el exordio sobre su inocencia tratando de disipar la sospecha (*diabolé*), y al acusador, en cambio, que dé pábulo a ella, a la sospecha (*diabolé*), justamente en el epílogo, con el fin de que los jueces la tengan más reciente en la memoria y condenen al acusado<sup>894</sup>.

Es evidente, pues, que en Retórica, al igual que en Dialéctica, a diferencia de lo que ocurre en Filosofía o en las distintas Ciencias, se impone la «retoricidad» del lenguaje, que no permite alcanzar más que el nivel de lo verosímil y que obliga, al mismo tiempo, a plantear todos los asuntos en términos de negociación político-social.

## 89. Antes de terminar

<sup>887</sup> Aristóteles, *Retórica* 1354a1.

<sup>888</sup> Aristóteles, *Retórica* 1356a4.

<sup>889</sup> Aristóteles, *Retórica* 1356a1.

<sup>890</sup> Aristóteles, *Retórica* 1403b20.

<sup>891</sup> Aristóteles, *Retórica* 1358b2.

<sup>892</sup> Aristóteles, *Retórica* 1354a1.

<sup>893</sup> La denominación «antístrofa» de la Dialéctica que Aristóteles dedica a la Retórica es una metáfora basada en la analogía con las dos partes indispensables de toda composición de la Lírica Coral griega, la «estrofa» y la «antístrofa», que métricamente constaban de las mismas unidades dispuestas además en idénticas secuencias.

<sup>894</sup> Aristóteles, *Retórica* 1315a29.

<sup>895</sup> Aristóteles, *Retórica* 1404a8.

El Estagirita echa la culpa de las debilidades inherentes a la «retoricidad» del lenguaje a los conciudadanos oyentes, que, además de perversos<sup>895</sup>, son imbéciles, distraídos e incapaces de concentración.

Como hay mucho idiota y perverso suelto, a la hora de pergeñar un discurso retórico, no hay que contentarse con hacer uso tan sólo de las estrategias racionales, que a los estúpidos de poco les habría de servir, sino que es menester siempre aderezarlo con estrategias psicológicas y estéticas.

Pero nosotros sabemos que ello no es así ni por asomo.

La responsable última de las debilidades del lenguaje es su propia naturaleza. No se pueden pedir peras al olmo, ni exigir certezas a un sistema de símbolos nacido para la interacción entre conciudadanos impulsados por su propia naturaleza político-social.

La filosofía de Jacques Derrida ha hecho ver a tirios y troyanos (entiéndase: partidarios y detractores de la Deconstrucción) la naturaleza retórica de toda forma de investigación o indagación, y, avanzando en esa dirección, el historiador de la ciencia Th. Kuhn y el filósofo R. Rorty han puesto en duda, de forma muy razonable, la presuntamente inexpugnable epistemología de la ciencia.

Y a partir de ese momento todos los estudiosos implicados en procesos elaboradores de investigación intelectual y discursos filosóficos deberían sentirse ya obligados a dar cuenta paladinamente y sin ambages del carácter retórico de las experiencias, concepciones y representaciones a partir de las cuales elaboran o construyen sus siempre discutibles y perfeccionables modelos de la realidad.

El famoso historiador de la ciencia Thomas Kuhn estudió cómo se produce y cómo se altera el conocimiento científico en las comunidades, pero atendiendo en ambos casos fundamentalmente a los contextos sociales en los que el conocimiento se crea o cambia.

Y para el filósofo Richard Rorty, lo que nosotros consideramos verdadero, científico, indiscutible no es el resultado de que una palabra coincida con la realidad o de que hayamos empleado un sano método para lograr el feliz hallazgo, sino que su fuerza radica en formar parte de las «creencias socialmente justificadas», *socially justified beliefs*.

A estas alturas, antes de cerrar este capítulo, me voy a aprovechar en este momento de la formulación que precede, para mostrar cómo hoy día el nuevo concepto de la «filosofía de la Retórica» se apoya no sólo en una «filosofía del lenguaje» que dio el requerido giro antropológico en la Atenas del siglo V a. J. C. por obra de los sofistas, sino en estas dos sólidas concepciones «socialmente justificadas» que a continuación expongo, a saber: la de que en toda comunicación juega un papel relevante el receptor y la de que el modelo de la comunicación no es en modo alguno lineal, sino circular.

Aristóteles, que aún creía en la capacidad del lenguaje humano para descubrir la verdad, no podía inculpar al lenguaje con la grave acusación de ser incapaz de reproducir la realidad.

De ahí que trasladara la culpa y la responsabilidad de las debilidades del lenguaje y de la consiguiente necesidad de introducir estrategias psicológicas y estéticas en el discurso persuasivo a la imperfección moral y la incapacidad ética y filosófica de los oyentes.

La culpa la tienen los depravados oyentes, no la «retoricidad» del lenguaje.

<sup>896</sup> Aristóteles, *Retórica* 1355a15.

<sup>897</sup> Aristóteles, *Retórica* 1404a8.

<sup>898</sup> Aristóteles, *Retórica* 1355a24.

Es decir, según Aristóteles, que creía en la capacidad del hombre para alcanzar la verdad («los hombres están suficientemente dotados para la verdad y la mayor parte de las veces alcanzan la verdad»)<sup>896</sup>, ocurre como si, sólo por causa de la perversidad natural del género humano<sup>897</sup> y de la incapacidad para atrapar la verdad<sup>898</sup> de la gente corriente y no instruida ni formada filosóficamente, lo importante en el debate a base de discursos retóricos no fuera tanto triunfar o tener la razón por haber alcanzado la «verdad objetiva», como lograr el triunfo o la adhesión a la tesis defendida por causa del mero asentimiento de los conciudadanos seducidos por la fuerza de los argumentos meramente verosímiles y algunas falacias a las que se presta espléndidamente el lenguaje.

«Es más, con algunas gentes» –dice el Estagirita<sup>899</sup>–, «ni aunque dispusiéramos de la ciencia más exacta del mundo, resultaría fácil persuadirlos a partir de ella en nuestro discurso».

Los auditorios –piensa Aristóteles–, todos ellos, están formados por gente de entendimiento débil y además incapaz de comprender sintéticamente muchos elementos deductivos del raciocinio o de soportar la concentración mental requerida cuando se argumenta para obtener deducciones traídas de premisas lejanas:

«Y de todo ello deliberamos en presencia de unos oyentes de tal categoría que ni son capaces de lograr una visión de conjunto de muchos argumentos a la vez ni de reflexionar partiendo de principios alejados»<sup>900</sup>.

Y, además, los oyentes, que actúan como jueces (los «oyentes-jueces») siempre que escuchan un discurso retórico, pues todo oyente de un discurso retórico es juez<sup>901</sup>, según el Estagirita, son gentes sencillas, a las que el orador, si quiere triunfar, tiene que facilitarles la labor:

«Pues se supone que el juez es un hombre sencillo»<sup>902</sup>.

Son tan sencillos, tan elementales los conciudadanos que forman el auditorio del orador que pronuncia un discurso retórico, que a éste le conviene emplear en él máximas, pues al vulgo le encanta que se traten universalmente opiniones que ellos han venido teniendo ya durante largo tiempo asumidas como particulares, o sea, refiriéndose con ellas a situaciones concretas:

«Las máximas proporcionan gran ayuda a los discursos, en primer lugar, por la rudeza de los oyentes, pues éstos se regocijan si alguien, hablando en general, viene a dar en las opiniones que aquellos vienen teniendo en particular»<sup>903</sup>.

El oyente de los discursos retóricos, en suma, que no es el estudiante que acude a clase de Filosofía o de alguna otra ciencia, es –según Aristóteles– el conciudadano, por lo general flojo, poco instruido y de escasa valía, que dirige la atención, más que a la argumentación misma, a lo que queda fuera de ella, por lo que en el exordio hay que hablarle de temas que

<sup>899</sup> Aristóteles, *Retórica* 1355a24.

<sup>900</sup> Aristóteles, *Retórica* 1357a3.

<sup>901</sup> Aristóteles, *Retórica* 1358b2.

<sup>902</sup> Aristóteles, *Retórica* 1357a11.

<sup>903</sup> Aristóteles, *Retórica* 1395b1.

le atraigan, a saber, temas que le atañan, o que despierten su admiración o le resulten placenteros.

«Los oyentes están atentos a los asuntos importantes, a los que les conciernen, a los que les producen asombro, a los que les causan placer... y no hay que olvidar que todo lo de este jaez es marginal al discurso y que se dirige a un oyente de poca valía y que en su escucha presta atención a lo que queda fuera del discurso»<sup>904</sup>.

Es claro, por tanto –continúa explicando el Estagirita–, que a la hora de disputar con argumentos, o sea, lenguaje racional, no hay más remedio que emplear los «medicamentos» (*iatreúmata*) o remedios o drogas<sup>905</sup>, esas medicinas para sembrar prejuicios entre los oyentes, que, a modo de prescripciones terapéuticas o curativas, el orador se ve obligado a administrar al auditorio, a través de su discurso, para contrarrestar la torpeza, incapacidad y rudeza de los oyentes.

Y, por otro lado –ya lo hemos dicho–, debajo de las estrategias retóricas persuasivas del *êthos* o carácter atractivo y moral del orador reflejado en su discurso, el *páthos* o emoción provocada en el oyente por el discurso retórico<sup>906</sup>, y la *léxis* o dicción elegante y apropiada del discurso que predispone favorablemente al oyente<sup>907</sup>, se encubren sendos paralogramas derivados de la «falacia procedente del signo» (*ek semeíou*)<sup>908</sup>.

## 90. La «retoricidad» del lenguaje en el mensaje publicitario

«Con estos bueyes aramos».

Así se dice en español, empleando la simbología lingüística del refrán, para dar a entender que tenemos que contentarnos con lo que tenemos.

Lo mismo podríamos decir respecto del lenguaje: Es «retórico» (¿qué le vamos a hacer?), lo que tiene sus pros y sus contras.

De él hay que guardarse bien, tener mucho cuidado y dar por seguro que, pese a los esfuerzos de los sabios, con él no llegaremos a aprehender la realidad tal cual es.

Pero, por otro lado, el lenguaje es estupendo a la hora de argumentar con la Lógica Informal y de persuadir a nuestros conciudadanos con estrategias retóricas persuasivas de naturaleza psicológica y estética, muy buenas captadoras de la voluntad de los oyentes, que precisamente el lenguaje, retórico como es, nos brinda con generosidad, abundancia y hasta exuberancia.

La palabra, en efecto, con todos sus defectos y a pesar de ellos o tal vez precisamente por ellos (por ser hija del lenguaje, que es retórico por naturaleza), es muy atractiva, seduce, enhechiza y hace cambiar de opinión –así lo expresaba Gorgias de Leontinos<sup>909</sup>–, es generadora de «actos de habla», es «performativa» –por decirlo con terminología de Austin<sup>910</sup>– y

<sup>904</sup> Aristóteles, *Retórica* 1415b1.

<sup>905</sup> Aristóteles, *Retórica* 1415a25.

<sup>906</sup> Aristóteles, *Retórica* 1356a4.

<sup>907</sup> Aristóteles, *Retórica* 1403b20.

<sup>908</sup> Aristóteles, *Retórica* 1401b9.

<sup>909</sup> Gorgias de Leontinos, *Encomio de Helena*, B11, 6 ss. D-K.

<sup>910</sup> J. Austin, *How to do Things with Words*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1962. *Palabras y acciones. Cómo hacer cosas con palabras*, trad. esp., Buenos Aires, Paidós, 1971.

posee una enorme fuerza que le permite desarrollar *presuposiciones* e *implicaciones*, conceptos estos últimos muy en boga en la moderna Lingüística Pragmática.

Las palabras de los «actos de habla» presuponen actos y hechos previos porque nunca se parte de cero ni al hablar ni al hacer, y así, si yo le pido fuego a una señorita haciendo lucir el cigarrillo que llevo entre los labios, es porque estoy dispuesto a fumármelo en cuanto haya conseguido el previo inicio de su combustión, para lo que solicito que me lo enciendan.

Esto es algo que el hablante que solicita algo («¿me da Usted fuego, por favor?») y la receptora del mensaje presuponen.

En realidad, como muy bien precisó Michel de Montaigne –ya lo hemos dicho–, *la parole est moitié à celui qui parle, moitié à celui qui écoute*, «la palabra es mitad de quien habla, mitad de quien escucha».

El que habla y el que escucha comparten «actos de habla» que los convierten en cómplices de acciones presentes, pasadas y futuras.

Por ello, con el lenguaje se pueden hacer maravillas sin necesidad de mentir, que es un «acto de habla» no sólo éticamente rechazable, sino absolutamente negativo y desaconsejable en Retórica, pues desprestigia definitivamente al orador que incurra en semejante acción antisocial, antipolítica y merecedora por ello de la más enérgica reprobación.

La mentira se puede evitar cediendo a nuestro interlocutor su parte alícuota, o sea, la mitad, de nuestro «acto de habla», pues en realidad le pertenece, y dejando que sea él y no nosotros quien extraiga las implicaciones de lo que decimos.

El lenguaje es indirecto y es labor de, por lo menos, dos.

«Hoy, veintiocho de Noviembre, el profesor de Álgebra nos ha expuesto una lección inteligible».

Mi labor termina aquí, pero mi interlocutor o receptor del mensaje se preguntará por qué es tan relevante que yo diga que el profesor haya explicado con la claridad debida una lección precisamente el día veintiocho de Noviembre. Su respuesta será clara: según mi informante, este profesor de Álgebra normalmente explica de forma poco clara e inteligible.

Por ser retórico el lenguaje, por ser político-social y dialógico, por estar siempre orientado al otro, al interlocutor siempre necesario aunque no hable, y por estar compuesto de símbolos muy movidos y tan manipulables como poco estables, ninguna palabra se dice en vano, ni siquiera el silencio carece de significado, ni nunca es tautológico el lenguaje, pues se da por supuesto que es siempre intencional y que por tanto hasta la aparente tautología no es tal cosa.

Enfatizar y repetir lo obvio o formular tautologías posee un especialísimo valor que el receptor de un mensaje sabrá siempre captar.

Esto lo saben muy bien los autores de eslóganes publicitarios:

*Sólo Coca-Cola es igual a Coca-Cola»*

*Una copa de Carlos III es siempre una copa de Carlos III.*

Los precedentes eslóganes dicen mucho más de lo que parecen decir.

El anuncio de Coca-Cola rechaza imitaciones y productos de similar denominación, como la Pepsi-Cola, la gran competidora de la bebida publicitada.

Y el brandy de Carlos III es siempre una buena inversión cuyo valor no decae nunca en el mercado de valores.

La predicación en los eslóganes publicitarios se realiza a través del recurso sistemático y constante a la «retoricidad» del lenguaje, mediante la cual es posible establecer una identificación y una distinción del producto publicitado merced a las asociaciones, analogías y a

esos símbolos, tan movedizos e inestables como las veletas zarandeadas por los cambiantes vientos, que caracterizan y definen –precisamente como retórico– al lenguaje.

¿Qué otra cosa podría sustituir al lenguaje retórico a la hora de publicitar en forma laudatoria y ornamental más que referencial y objetiva un producto destinado al mercado?

¿Y qué otra cosa podría sustituir al lenguaje retórico y político-social a la hora de publicitar un producto que encaje perfectamente en el mundo estrecho, cambiante, efímero, cerrado y versátil en el que se mueven los asimismo caedizos, intrascendentes, flojos, insustanciales y mutantes valores de los consumidores?

La necesaria adaptación del publicista al imaginable procesamiento de su mensaje por parte de los consumidores (que se apropian de su texto) y al sistema de valores vigente en una sociedad de una época determinada, dentro de la que el mensaje se crea, se asimila y se difunde, explica suficientemente que los mensajes o eslóganes publicitarios sean con gran frecuencia asertivos y afirmen con ostensiva insistencia, que puede llegar hasta a la tautología, la completa adaptación del producto a las necesidades y valores de sus futuros compradores.

El texto retórico de la publicidad, o sea, el mensaje publicitario, privado del rigor acusatorio del discurso judicial, privado de la mera esperanza en una definitiva resolución mediante voto propia de los debates políticos, desposeído de la posible contradicción, que es la fuente del conocimiento crítico, condenado a elogiar y a realizar ornamentadas presentaciones de los productos publicitados, es fundamentalmente asertivo y se contenta con lograr la adhesión inquebrantable de los consumidores a los mitos, ideologías y creencias ya por ellos previamente aceptados y ahora por él sugeridos y evocados<sup>911</sup>.

Las tautologías y las obviedades asertivas, resultantes del carácter retórico y político-social del lenguaje, son muy eficaces en publicidad porque entrañan la identificación total de los interlocutores entre sí a través del mensaje.

El publicista guiña el ojo al receptor del mensaje publicitario tautológico y le dice: «te lo digo así intencionadamente, porque sé que tú vas a entender lo que realmente te estoy queriendo decir a través de un mensaje cuyo texto en apariencia resulta obvio o demasiado evidente».

Como la comunicación es «cosa de dos», si alguien me comunica tautologías del tipo de  $A=A$ , deduzco que ello «querrá decir» algo distinto de la mera frase ecuacional, pues con el lenguaje cuenta no tanto lo que se dice como lo que se quiere decir, lo que se quiere dar a entender ostensivamente al interlocutor para que él lo descifre sometiéndolo al filtro de la «ley de la relevancia» que rige en la política conversacional, en la realización de «actos de habla» comunicativos y por tanto siempre compartidos<sup>912</sup>.

Esto es algo que dan por sabido, en virtud de la «Prelógica de la Correspondencia», tanto el hablante como el oyente e interlocutor de un «acto de habla» dialógico.

El interlocutor avisado que escucha una obviedad («mi novia es una mujer de cuerpo entero»), o una tautología («la española, cuando besa, besa de verdad»), nunca toma en vano las palabras que con toda la intención le dirige el «locutor» que con él dialoga<sup>913</sup>.

<sup>911</sup> G. Peninou, *Semiótica de la publicidad*, Barcelona, G. Gili, 1976, 103.

<sup>912</sup> N. Sperber-D. Wilson, *Relevance. Communication and Cognition*, Oxford, Blackwell, 1986; Cambridge (Mass.) 1986. *Relevancia, comunicación y procesos cognoscitivos*, trad. esp., Madrid, Visor, 1994.

<sup>913</sup> A. Cattani, "On Implicative Function of the Obviousness or «You shall not Take Anything in Vain»", en F. H. van Eemeren *e. a.* (eds.), *Proceedings of the Third ISSA Conference on Argumentation*, Amsterdam, Sic Sat, 1995, vol. III, 96-101.

El símbolo lingüístico es tan sutil, que nos lleva por muy distintos y variados derroteros, muy alejados de su presunto significado literal.

La novia de mi interlocutor no sólo tiene un cuerpo –cosa que tanto él como yo ya sabíamos (yo sólo *de visu*)–, sino que ese cuerpo debe alcanzar la cualidad de mirífico y taumáturgico, por lo que me previene de la fuerte impresión espasmódica que sin duda voy a sufrir yo, pecador mortal, al contemplarlo.

Y en cuanto a los besos de la española, si en realidad «la española, cuando besa, besa de verdad», tendremos que abstenernos de tan succulentos besos los que padecemos de hipertensión porque tenemos la tensión sanguínea alta (¡no existen, realmente, las tautologías!).

En las Matemáticas y en la Lógica Formal lo «poco» nunca es «mucho», por que dos no es igual a doscientos.

Pero en el lenguaje, retórico como es, se puede decir *Un poco de Magno es mucho*, porque inmediatamente, al procesar la frase dando por sentado –en virtud de la «Prelógica de la Correspondencia»– que tiene sentido y coherencia, lo que es origen de los numerosos *aprioris* que el lenguaje nos ha impuesto, «mucho» significa «muy valioso» o «muy estimable» o «muy digno de ser tenido en cuenta».

## 91. Epílogo

El lenguaje es retórico, el lenguaje es cosa de muchos (o, cuando menos, de dos), es político-social, interactivo, dialógico, pragmático y capaz de realizar «actos de habla» que pueden ser «afortunados» y felices o infelices y desafortunados.

La palabra puede ser presuntamente cierta –todo lo cierto que puede ser un símbolo que evoca mejor o peor una presunta realidad–, pero, sin embargo, generar «actos de habla» poco afortunados y hasta muy engañosos y arteros.

No es la literalidad lo que cuenta en el lenguaje, sino la percepción que realiza el receptor de la intención del que habla, que puede ser mejor o peor captada por éste.

Por ejemplo, en muchas de las tiendas que anuncian «Todo a partir de un euro» no se encuentra casi nada a precio de un euro y sí muchas que rebasan los treinta euros. El letrero es engañoso aunque no sea falso.

En cambio, la trágica historia del rey Edipo de Tebas, tal vez es mítica y por tanto falsa, o no del todo verdadera –suponiendo que el criterio de Verdad exista–, pero en la tragedia de Sófocles es un afortunadísimo «acto de habla poético» que nos habla como nos debe hablar el poeta, es decir, al margen del criterio de veracidad, pero aun así nos muestra genéricamente, en el reino del género en el que Edipo es un «hombre», es decir, en el plano ya de lo simbólico, una gran verdad, un pensamiento al que todos alguna vez hemos dado pábulo, a saber: que el ser humano lleva dentro de sí mismo el germen de su propia destrucción.

La palabra puede transmitir presuntas verdades que son mentiras o falsedades pragmáticas bien porque son mentiras indirectas, o bien insinuaciones, o retencencias, o verdades a medias, o suposiciones mendaces y embusteras, o deliberadas ambigüedades, o, por el contrario, «actos de habla» con finalidad mimética y psicológico-estética que son siempre verdaderos o, mejor dicho, «afortunados», por sus gratificantes efectos, o «actos de habla» que fabulan sin propósito de engaño, o «actos de habla» que son fictivos tan sólo para provocar la broma y la consiguiente la diversión.

En tales casos no se puede ni se debe decir que el usuario del lenguaje mienta, o sea, nos cuenta algo «falso», una «falsedad», lo que los antiguos griegos llamaban *pseûdos*.

No; en estos casos, lo que el usuario del lenguaje nos brinda es una ficción (en inglés, *fiction*), algo que no importa que no sea verdadero, algo indiferente al criterio de veracidad y que como tal es aceptado y recibido por el que habla y por el que escucha.

Es decir, en estos casos, lo que el usuario del lenguaje nos brinda es lo que los antiguos griegos llamaban *apáte*, una «treta» o «artimaña», como las muchas que empleaba Odiseo y, en el fondo, tanto complacían a la diosa Atenea, esa diosa de tan fértil ingenio<sup>914</sup>.

Odiseo no era un inmoral mentiroso compulsivo, sino un héroe que salvaba su vida, salía airoso de muy difíciles situaciones y triunfaba en los peligros poniendo en juego los recursos del «lenguaje-razón» o *lógos*.

El que no quiere engañar y advierte previamente a su oyente que le va a hablar sólo para deleitarle empleando el lenguaje al margen del criterio de veracidad, ese tal no miente ni dice falsedades en virtud de la pureza de la intención de su voluntad, que es el único criterio moral que cuenta a la hora de separar la presunta verdad de la desprestigiadora mentira. Por lo demás, ya el lenguaje mismo de por sí es suficientemente falso e inexacto.

El eje que realmente impone su natural primacía y en consecuencia lleva siempre las de ganar en el lenguaje (que es habla concreta más que sistema abstracto) es el eje primario de la comunicación, a saber, el eje «yo/tú», alrededor del cual giran todos los demás componentes del lenguaje, que son meramente simbólicos y sirven igual para un roto que para un descosido, aunque nosotros, en nuestra ignorancia, los consideremos retratos fidelísimos de la realidad y, en consecuencia, portadores de verdades eternas.

Las palabras están muertas en los diccionarios, pero resucitan cuando un «yo» las dirige a un «tú» en medio de un contexto histórico, cultural y político-social determinado, y en ese momento son ya individuales y a la vez sociales y transmiten ecos connotativos de otros usuarios previos y evocan otras voces y otros contextos<sup>915</sup>. Son, además, argumentativas.

Sea, por ejemplo, la palabra «perro», que la Real Academia de la Lengua, hasta hace muy poco, venía definiendo como mamífero cuadrúpedo, provisto por tanto de cuatro patas, dos anteriores y dos posteriores, una de las cuales –de las traseras– «suele alzar el macho para orinar».

<sup>914</sup> Homero, *Odisea* XIII, 293 ss.

<sup>915</sup> M. Bajtín, *Marxism and the Philosophy of Language*, trad. ingl., Nueva York, Seminar Press, 1973. Este libro se atribuye ahora a M. Bajtín, aunque mejor deberíamos hablar del «Círculo Bajtín», incluyendo en él a sus colaboradores Medvedev y Voloshinov. *Le Marxisme et la Philosophie du langage*, trad. fr., París, Éditions de Minuit, 1977 (1ª ed. Leningrado 1929). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, trad. esp., Madrid, Alianza Editorial, 1992. *Dostoevskij. Poética e stilistica*, trad. it., Turín, Einaudi, 1968. *Problems of Dostoyevsky's Poetics*, trad. ingl., University of Minnesota Press, 1984. *Problemas de la Poética de Dostoievski*, trad. esp., México D. F., FCE, 1986. Original ruso, 1965. *Rabelais and his World*, trad. ingl., Cambridge, Mass., MIT Press, 1968 (original ruso, 1965). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, trad. esp., Madrid, Alianza, 1987. *The Dialogic Imagination: Four Essays*, trad. ingl., Austin, University of Texas Press, 1981. Original ruso: *Voprosy Literaturny I: Estetiki*, 1975. *Esthétique de la critique verbale*, préface de T. Todorov, trad. fr., París, Gallimard, 1979. *Estética de la creación verbal*, trad. esp., México, Siglo XXI, 1982. *Speech Genres & Other Late Essays*, eds. C. Emerson-M. Holquist, Austin, University of Texas Press, 1986. *Teoría y estética de la novela*, trad. esp., Madrid, Taurus, 1989.



Pues bien, todos utilizamos la palabra «perro» para dedicársela a individuos a los que nos imaginamos haciendo de todo menos orinando con la pata en alto, aunque sin duda serían muy capaces de hacerlo y no sería lo peor que hiciesen. «¡Vaya un perro que estás hecho!».

El lenguaje es retórico porque sus símbolos –que no son más que símbolos y muy libres y muy sueltos– están, a la postre, únicamente sometidos al eje «yo/tú» de la comunicación instalada en la dimensión dialógica y político-social del lenguaje.

La «retoricidad» del lenguaje, descubierta por los «Sofistas» en la Atenas del siglo V a. J. C. es responsable de que la presunta verdad de un momento plasmada en una frase («España va bien») sea una mentira y una frase desafortunada en otro momento, por lo que, para ser lo más sincero posible, un hablante debe o bien callar para siempre o bien estar versado en el arte de engañar.

Ello es así porque, según estos filósofos estupendos que fueron los Sofistas, no existen una verdad y una justicia definidas para siempre y de una vez por todas y antes de que se monten sendos discursos sobre ellas, sino que son los discursos sobre la verdad y la justicia los que las hacen o las van haciendo existir.

Por eso, como no existen valores inamovibles, dijo acertadamente el sofista Protágoras de Abdera que no se puede saber nada seguro de los dioses<sup>916</sup>, y asimismo nos dejó en herencia otras memorables afirmaciones como las de «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»<sup>917</sup> y «sobre todo asunto se pueden sostener dos puntos de vista contrarios usando un argumento de igual peso» y «se puede hacer que el argumento más débil resulte ser el más fuerte»<sup>918</sup>, y, además, para demostrar estas dos últimas aseveraciones que son fundamentales pilares de su doctrina, escribió un libro titulado *Antilogías*, en el que recogía toda una larga serie de tratamientos de dos argumentos contrarios en torno a un mismo e idéntico tema.

Años más tarde, en torno al 400 a J. C., un desconocido autor que escribía en «dorio común literario», nos legó una obra similar a las *Antilogías* de Protágoras, titulado *Discursos Dobles* (*Dissoi Lógoi*), en la que asimismo nos brindaba una colección de dos razonamientos contrarios en torno a idénticos temas de Ética y Política.

Los ejemplos expuestos en el mencionado tratadito titulado *Dissoi Lógoi* («Discursos Dobles») o *Dialéxeis* («Discusiones») versan sobre criterios de valor, éticos y político-sociales, como «bueno» y «malo», «decoroso» e «indecoroso», «justo» e «injusto», «verdadero» y «falso».

Además se trataban asimismo en el susodicho tratado de los *Discursos Dobles* (*Dissoi Lógoi*) otros temas colaterales pero de interés para los sofistas, como la posibilidad de enseñar la virtud, las desventajas de elegir a los funcionarios por sorteo, y la utilidad de la Retórica y de la Mnemotecnia o arte de acrecentar y rentabilizar la memoria, temas, todos ellos, que sin duda tenían que ver con la incapacidad del lenguaje para dejar de ser retórico, es decir, para dejar de ser político-social y simbólico y pasar a reflejar asépticamente la realidad del mundo sin tener en cuenta a los usuarios del lenguaje que de continuo la contaminan –dulce contaminación– haciéndola racional, comprensible, abarcable y hasta promiscua (a base de ejemplares emparejamientos de masculinos, femeninos y neutros) y humanizándola, y la alteran con sus interpretaciones y sensaciones que van cambiando a cada momento.

<sup>916</sup> Protágoras de Abdera, B4 D-K.

<sup>917</sup> Protágoras de Abdera, B1 D-K.

<sup>918</sup> Protágoras de Abdera, A20-21; B6 D-K.

¿Puede el lenguaje pensado o expresado («tomar un baño») conformarse con la expresión de una única y exclusiva valoración ética y político-social pensada o expresada («tomar un baño es decente» o «tomar un baño es indecente») o puede ser presentado afirmando y negando la misma cosa («tomar un baño es decente e indecente»)?

Tomar un baño –dice nuestro anónimo autor– es decente o indecente según los casos. Tomarlo dentro de la casa es decente para las mujeres, pero si éstas lo tomaran en la palestra sería indecente. Los varones, en cambio, lo pueden tomar con toda decencia en la casa y en la palestra<sup>919</sup>.

El lenguaje es un instrumento retórico, o sea, político-social y simbólico, que sirve, en consecuencia, sobre todo para la expresión de esas «verdades político-sociales» que son siempre sumamente útiles pero sumamente cambiantes y por ello nunca absoluta y definitivamente verdaderas.

Por detrás de este planteamiento está sin duda Protágoras, que probablemente, al igual que Heráclito mostraba en su filosofía cómo la Naturaleza resulta ser la oposición de contrarios, también él quisiera poner en claro que asimismo, dentro de su democrática filosofía, la verdad socialmente aceptada es también el resultado de la confrontación de discursos contradictorios.

La «filosofía de la Retórica», gracias a la teorización de los Sofistas, acepta las «verdades sociales» como resultantes del triunfo de posibles discursos contradictorios sobre un idéntico tema, preferentemente perteneciente al área de lo político-social.

En la vida del hombre todo es político-social, todo se basa en los «actos de habla» del lenguaje, o expresado o pensado, pero siempre retórico.

Desde entonces la contraposición de discursos contradictorios, de los cuales sólo uno resulta social y políticamente aceptado en cada ocasión se convirtió en fundamental piedra de toque para la valoración de los discursos retóricos, es decir, de todos los discursos contruidos con símbolos lingüísticos e intención político-social, es decir, de todos los discursos, que, al igual que el lenguaje con el que están tejidos, son retóricos.

Ya decía el insigne filósofo Aristóteles<sup>920</sup> que el buen experto en lenguaje debe entrenarse en defender una causa y la contraria con el propósito, no de engañar a sus oyentes (pues el orador ha de ser un ciudadano virtuoso que nunca aconsejará lo malo, sino será siempre, bien al contrario, éticamente correcto y por tanto social y políticamente respetable), sino precisamente para conocer con dicha práctica las posibles artimañas retóricas de los posibles adversarios “sofistas”<sup>921</sup> y de este modo poder desenmascararlos públicamente descubriendo sus trampas y retóricos ardidés.

Tal y como es el lenguaje de retórico y escurridizo, capaz de todo, muchas veces le resultará al orador político difícil salir airoso contentándose con decir la verdad escueta y sencilla («sí o no, como Cristo nos enseña»); antes bien, no tendrá más remedio que recurrir al sano y filantrópico ejercicio de desmontar las trampas de los adversarios, mostrando en público las medias verdades o las omisiones bien planificadas y otras estrategias retóricas de las que hacen uso, desenmascarándolos así ante el público que actúa como juez de un debate.

Todo discurso, si está confeccionado con lenguaje, es retórico (o sea, político-social y simbólico) por naturaleza. Por ser político-social, pertenece en parte a la comunidad en la que

<sup>919</sup> B90, 2, 3 D-K.

<sup>920</sup> Aristóteles, *Retórica* 1355a29.

<sup>921</sup> Aristóteles emplea esta palabra siempre en sentido peyorativo o negativo.

ha sido pronunciado, y por ser simbólico, dada la movilidad y falta de anclaje definitivo de los símbolos de los que se compone, nunca pretenderá haber alcanzado un estadio ya inamovible en la interpretación de la realidad.

De esta guisa, todo discurso social y políticamente aceptado es el resultado de un «acto de habla» que apoya y sostiene las instituciones socio-políticas de la comunidad en cuyos límites el susodicho «acto de habla» se ha generado.

Bien mirada y considerada la dimensión político-social de cada «acto de habla» del lenguaje, el presunto autor de cada uno de ellos ya no es el autor, en el sentido de creador autónomo y en solitario, de sus dichos y sus textos, sino que él y sus dichos y sus textos y sus discursos (científicos, filosóficos, poéticos) y sus correspondientes «actos de habla» que les dieron vida son, más bien, el producto de los discursos político-sociales y simbólicos (o sea, retóricos) en los que vive inmerso y de los que participa.

La crisis del concepto de «autor» es hoy día manifiesta.

Ya lo era para los griegos y latinos primitivos, pues según ellos quien inspiraba a los poetas era la Musa, una divinidad, en suma, al igual que luego para los cristianos fundacionales era nada menos que el mismo todopoderoso y omnipresente Dios el verdadero autor de sus textos escriturales. (Qué cosa tan rara que el Dios omnisciente quiera dejar escrita su palabra, con lo peligroso que es eso *—scripta manent—*).

La significación tiene un origen convencional y comunitario (no la instauramos e inauguramos los hablantes individuales, cada uno por separado) y cada individuo habla y actúa o hablamos y actuamos no tanto por nosotros mismos —aunque así nos lo parezca— sino como miembros pertenecientes a determinadas culturas y comunidades político-sociales, con cuyos miembros compartimos lenguaje simbólico, mitos, rituales, poesía y todas las demás manifestaciones generadoras de comunidad a partir de la simbología del lenguaje.

En la actualidad, para los «construccionistas sociales»<sup>922</sup> el lenguaje se aprende y se emplea en la comunidad político-social, pues sólo en ella es concebible el lenguaje, que, precisamente por eso, es retórico, es decir, provisto de símbolos que están al servicio de su definitiva y fundamental dimensión político-social.

No hay conocimientos ni saberes *epistémicos* (etimológicamente este vocablo tiene que ver con un verbo del griego antiguo, *epístamai*, que, con toda la arrogancia del mundo, significa «estoy impuesto») en nuestro siglo, porque reivindicar la «verdad» o la «absoluta certeza» es locura propia de otros tiempos inquisitoriales de triste y funesto recuerdo, porque ahora sabemos que, operando con lenguaje pensado y comunicado, todo conocimiento es opinión, es *dóxa*, y por tanto siempre corregible, alterable y revocable.

A este concepto, que es muy antiguo, que es ya griego, lo llaman algunos dogmáticos pseudo-sabios «postmoderno», haciendo al pronunciar esta palabra un gracioso mohín de desdén y desprecio, ellos, nada menos, los muy desvergonzados dogmáticos, una amplia secta de pseudo-filósofos indocumentados y vergonzantes (porque producen vergüenza ajena) que va desde los teólogos e integristas hasta los marxistas irredentos y otros mandarines dialécticos, íntimamente convencidos de la perennidad de sus afirmaciones doctrinarias y sectarias.

---

<sup>922</sup> B. Latour-St. Wooglar, *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*, Beverly Hills, Cal., Sage, 1979. A. K. Bruffee, "Social Construction, Language, and the Authority of Knowledge: A Bibliographic Essay", *College English* 48 (1986), 773-90.

Estos esperpénticos sujetos pensantes critican a Nietzsche, Freud, Foucault, Derrida y Rorty, a quienes, entre otras cosas, no entienden porque siguen pensando que no existió Copérnico ni la «revolución copernicana» y que por tanto la Tierra sigue siendo el centro del Sistema Solar, y el hombre, o sea, el rey del Paraíso y el «sujeto» no sé bien de qué, es el centro del universo mundo y posee una razón autónoma y soberana que le permite entrar y salir «como Pedro por su casa», utilizando la vía de la inefable Metafísica, en las esencias de las cosas.

A pesar de la resistencia de tan débiles pensadores –digo–, cada vez se impone con mayor fuerza que el lenguaje es político-social y simbólico, y que, como tal, la visión que nos ofrece del mundo está descentrada, diseminada y que en ella, en esa especie de tela de araña que es el lenguaje expandido como infiel transmisor de la imagen del mundo, el ser humano aparece no como «sujeto» sino más bien como «sujetado» o «pendiente».

Antes de que un individuo comience a practicar la comunicación interactiva con sus conciudadanos dentro de una comunidad político-social, no le es posible la inteligibilidad del lenguaje, y sólo más tarde, cuando ya puede participar de las prácticas lingüísticas que facilitan la comunicación dentro de las instituciones y las comunidades de su ciudad o comunidad, es cuando de verdad empieza a compartir y producir discursos retóricos (simbólicos y político-sociales), discursos y experiencias que son sociales, políticos y, por lo mismo –en cuanto que poseen funciones persuasivas y de normalización en la comunidad político-social en la que se gestan–, también retóricos.

Se deberían extinguir, de una vez por todas, las grandes y muy tranquilizantes certezas ligadas a las Formas, a las inmutables Ideas platónicas situadas en el *tópos ouránios* o «lugar celeste», que son puritas metonimias, y deberíamos liquidar a precio de saldo otras tantas «filosóficas» ideas fundametales o categorías de la tradición filosófica europea de la racionalidad, que, bien miradas, son excrecencias lingüísticas que nacen en el diálogo del «yo/tú», que es el motor de todo «juego de lenguaje» (*language game*), pero que, en virtud de espejismos en los que es disculpable incurrir, se convirtieron en esencias metafísicas aprehensibles y explorables –trágico y paradójico error– por el mismo lenguaje del que derivan.

El lenguaje nos engaña porque nos hace concebir que la cosa que mencionamos o ya existe por el mero hecho de mencionarla o es totalmente racional o que la razón es legible en las propias cosas, pues, en caso contrario –nos preguntamos– ¿cómo es que mi interlocutor me entiende?

Ya hemos caído en la trampa más común de entre las que nos tiende el lenguaje, retórico como es, o sea, político-social y simbólico, a saber, la trampa consistente en confundir el símbolo con la cosa significada, en confundir el dinero virtual con el real o las cuentas o piezas perforadas del ábaco con las cantidades reales que simbolizan<sup>925</sup>.

El diálogo interactivo, que es el corazón y el motor del lenguaje, necesita, para evitar la absoluta subjetividad que rompería la comunicación, la «comunidad», entre los interlocutores, una buena dosis de entidades metafísicas, pero debemos tener bien presente que son nada más que auxilios lingüísticos, simbólicos, político-sociales, retóricos, y que, por consiguiente sólo existen en el lenguaje mismo y no en la realidad.

La verdad no es la correspondencia de un enunciado con una realidad anterior a él y previa a toda interpretación, que estaría oculta por un lienzo que nosotros le retiramos al nombrarla y así la destapamos, la descubrimos y la sacamos a la luz en su connatural desnudez.

Este *strip-tease* de la realidad no tiene sentido.

La Verdad es la correspondencia de un enunciado con un discurso político-social que lo acepta y lo asimila y lo hace propio.

Platón distinguía entre «saber» (*epistéme*), el discurso en el que uno está impuesto (*epístamai*), y «opinión» (*dóxa*), lo que uno cree, o a uno le parece, verdadero. Pero toda acción práctica de justificación para diferenciar el «saber» (*epistéme*) de la «opinión» (*dóxa*) hay que hacerla, como todas las demás formas y prácticas político-sociales, con lenguaje.

Y el lenguaje todo lo iguala y neutraliza, pues todo lo impregna y contamina de su viscosa «retoricidad».

De modo que «para ese viaje no necesitábamos alforjas», puesto que a la postre nos topamos de hoz y coz con el ineludible lenguaje.

Es decir, para poder enmarcar el «saber» (*epistéme*) en el «cuadro de honor» y enviar la «opinión» (*dóxa*) a la «clase de repetición» necesitamos del intermediario del lenguaje, ese instrumento tan indigno de confianza.

Y si al final nos encontramos, lo queramos o no, con el lenguaje, ¿cómo va a existir la objetividad?

Para ello sería necesario que el lenguaje fuera de la misma esencia, de la misma materia que los objetos en los que intentamos «estar impuestos» (*epístamai*), para poder así presumir de haber logrado el «saber», la *epistéme*, el resultado de la dominación de los objetos en cuestión.

Ahora bien, el lenguaje como tal no está primariamente orientado a las cosas en sí, a los objetos, sino a los interlocutores, pues su motor es el «diálogo yo/tú», a partir del cual los usuarios del lenguaje se intercambian símbolos tanto de las cosas como de sí mismos.

Por eso la significación de los enunciados está constituida por una especie de diálogo, aunque uno se hable a sí mismo, pues, por ejemplo, si le da a uno por negar, resulta que uno lo hace negando una presunta frase previa («la señorita Pepys no es guapa» o niega una anteriormente mentada frase que, pronunciada o pensada, rezara «la señorita Pepys es guapa» o no tiene sentido), y además es un hecho de experiencia que no sólo una lengua como el griego antiguo está llena de «partículas», sino que todas las lenguas están colmadas de partículas, marcadores, conectores y operadores pragmáticos que nos retrotraen siempre –nos guste o no– al originario diálogo «yo/tú».

Y si hablamos siempre «mirando al tendido», tratando de influir en el interlocutor, los símbolos que empleamos nunca estarán en una relación objetiva y fiable con la realidad designada.



## *Índice*

1. La «retoricidad» del lenguaje .....	5
2. Argumentación retórica y raciocinio político-social .....	13
3. Política, Retórica y Dialéctica .....	15
4. La persuasión de lo verosímil .....	17
5. La Retórica como arte político-social .....	19
6. La Retórica como arte del discurso persuasivo, verosímil y político-social .....	22
7. El discurso retórico como discurso verosímil y político-social .....	23
8. Los refuerzos político-sociales de la verosimilitud retórica .....	24
9. La inhabilitación de la Retórica .....	29
10. La inviabilidad del lenguaje para la demostración científica .....	31
11. La inviabilidad del lenguaje para las operaciones lógicas .....	33
12. La «retoricidad» y la «politicidad» del lenguaje .....	34
13. La definición aristotélica del hombre en <i>La Política</i> .....	37
14. De Aristóteles a Peirce .....	38
15. La «anomalía evolucionaria» .....	41
16. La «paradoja pragmática» de la «especie simbólica» .....	45
17. La «simbolicidad» del lenguaje humano .....	49
18. Ventajas e inconvenientes de la «simbolicidad» .....	52

19. «Simbolicidad» y capacidad de «redirección» .....	55
20. Simbolicidad y politicidad del mito .....	57
21. Mito, ritual y poesía .....	61
22. Rituales modernos .....	64
23. La politicidad del ritual .....	67
24. «Politicidad», «simbolicidad» y «retoricidad» del lenguaje .....	68
25. La «retoricidad» del lenguaje científico .....	70
26. La «simbolicidad», «politicidad» y «retoricidad» del lenguaje científico .....	74
27. La «retoricidad» del lenguaje poético .....	80
28. La naturaleza ritual del lenguaje poético .....	83
29. La magia ritual y la esencia mítica del lenguaje poético .....	88
30. Politicidad, simbolicidad y capacidad argumentativa del lenguaje .....	93
31. Politicidad y simbolicidad del lenguaje retórico .....	95
32. La «filosofía» del lenguaje retórico .....	102
33. La capacidad fabuladora del lenguaje retórico .....	108
34. La incapacidad del lenguaje retórico para reproducir distintamente las diferentes sensaciones .....	113
35. Capacidades e incapacidades del lenguaje retórico .....	114
36. La invención de la Retórica .....	119
37. La naturaleza del lenguaje como clave de la Retórica .....	120
38. La naturaleza retórica del lenguaje en los tiempos modernos .....	122
39. La naturaleza política del lenguaje retórico .....	127
40. La política del lenguaje .....	128
41. La política del lenguaje y los actos de habla indirectos .....	130



42. La incapacidad de la idólatra Retórica para el progreso de la ciencia .....	131
43. Verosimilitud político-social frente a verdad eterna .....	132
44. La naturaleza dialógica del lenguaje .....	133
45. La «retoricidad» del lenguaje y los aprioris lingüísticos .....	136
46. El apriorístico lenguaje político-social .....	138
47. Los aprioris del lenguaje político-social .....	139
48. La esencial naturaleza político-social del lenguaje .....	140
49. La subordinación de la Retórica a la Política .....	141
50. El lenguaje es más político y poético que científico .....	146
51. El lenguaje da la espalda a la realidad .....	150
52. El lenguaje está repleto de trampas .....	151
53. Una tremenda trampa del lenguaje .....	152
54. La falsedad ontológica del lenguaje .....	153
55. Las arenas movedizas del lenguaje .....	156
56. La «Prelógica de la Correspondencia» y el lenguaje retórico .....	158
57. Principios falaces derivados de la «Prelógica de la Correspondencia» .....	160
58. La falacia del «sentido» o «razonable finalidad» del mundo .....	161
59. Las falacias en cuanto derivadas del lenguaje retórico .....	164
60. La gran falacia de la «causalidad» y del «yo» como persona individual .....	168
61. La gran falacia de la «verdad» .....	170
62. La inevitable falibilidad del lenguaje humano .....	173
63. La «retoricidad» del lenguaje y el origen de la Retórica .....	176

64. La Retórica y la Lógica Informal .....	177
65. Las falacias y la «retoricidad» del lenguaje .....	179
66. Algunas frecuentes falacias del lenguaje .....	182
67. Otras falacias del lenguaje .....	185
68. Otras falacias debidas a la «retoricidad» del lenguaje .....	188
69. Lógica, Cuasilógica y «retoricidad» del lenguaje .....	192
70. La psicológica «retoricidad» del lenguaje .....	197
71. La flexible «retoricidad» del lenguaje frente a la inflexible Lógica .....	199
72. El efecto psicológico y estético de la «retoricidad» del lenguaje .....	202
73. Las falacias psicológicas y estéticas de la «retoricidad» del lenguaje .....	205
74. Las falacias psicológicas y estéticas de las figuras .....	209
75. La «emoción comunicativa» .....	211
76. La teatralidad de las figuras retóricas .....	212
77. La «retoricidad» de la «pregunta retórica» .....	214
78. La «politicidad» y el simbolismo de las figuras retóricas .....	216
79. Otras estrategias y falacias del lenguaje retórico .....	218
80. Todo el lenguaje es figurado .....	219
81. Lenguaje figurado, poesía y discurso retórico .....	220
82. Dos se entienden si los dos quieren .....	221
83. El atractivo de la imperfección .....	223

---