



Tópica de la responsabilidad. Reivindicación de la retórica para la ciudadanía moderna

The Topic of Responsibility. Revindication of Rhetoric in Modern
Citizenship

José Luis RAMÍREZ

Escuela Superior Politécnica de Estocolmo, Suecia.

RESUMEN

En este ensayo se parte del pensamiento de Aristóteles, para formular una tónica de la responsabilidad basada en la retórica, la lógica y la política. Tres espacios de vida en los cuales se debe desarrollar la personalidad del buen ciudadano, éste que practica el arte del correcto pensar, del bien hablar y del justo obrar. Una nueva ciudadanía social es impensable sin esos elementos que ya suponía el estagirista como necesarios e insustituibles para la concreción del “homo oeconomicus”. La conflictividad de la sociedad moderna reclama un cambio en sus relaciones sociales que permita una mayor dialogicidad de la racionalidad política.

Palabras clave: Retórica, política, ciudadanía, responsabilidad.

ABSTRACT

This essay begins with Aristotelian thought in order to formulate the topic of responsibility based on rhetoric, logic and politics. Three life spaces in which the personality of a good citizen should be developed are dealt with: the practice of the art of correct thought, good speech, and just actions. A new concept of social citizenry is unthinkable without these elements that supposedly are necessary and by no means substitutable in the formation of “Homo oeconomicus”. The state of conflict in modern society requires a change in its social relations which would permit greater dialoguing in relation to political rationality.

Key words: Rhetoric, politics, citizenship, responsibility.

INTRODUCCIÓN: LA INSPIRACIÓN ARISTOTÉLICA

Mi concepción de la ciudadanía moderna se fundamenta en una lectura atenta de la *Política* de Aristóteles, en el contexto de su *Ética a Nicómaco* y de su tratado de *Retórica*. No deseo ser un seguidor, sino más bien un continuador de Aristóteles. Es decir no sigo la línea dogmática del *Magister dixit*, pero me dejo inspirar por los esquemas del pensamiento de Aristóteles, porque me parecen sumamente adecuados para un entendimiento de la sociedad moderna.

El aristotelismo, que en otro tiempo casi monopolizó el interés filosófico en España, no ha estado tan de moda entre sus últimas generaciones de filósofos, quizá por considerarlo patrimonio de una escolástica superada de la que muchos se distancian. Mi interés por un entendimiento renovado de Aristóteles lo suscitó el maestro Aranguren, a finales de los años 50, en aquellas clases de *Ética* y *Sociología* de la facultad madrileña que precedieron a su destierro universitario. Mi revaloración de la obra del Estagirita se actualizó sin embargo mucho más tarde, en mi propio y voluntario destierro nórdico, cuando empecé a leerla por mí mismo, sin dejarme influenciar por las exégesis e interpretaciones de unos y otros. A diferencia de Werner Jaeger y de cuantos consideran a Aristóteles como, en cierto modo, un continuador de Platón, y sin negar la influencia que el fundador de la Academia ejerciera en la formación de su alumno, sostengo la visión de un aristotelismo radicalmente opuesto a lo que el platonismo ha significado en la concepción europea de la ciencia y de la sociedad humana.

La filosofía práctica de Aristóteles contiene a mi juicio una teoría del hombre y de la acción comunicativa que le da cien vueltas a la concepción de Jürgen Habermas. La expresión de esta teoría se sintetiza en un párrafo de la *Política* al que muchos aluden sin haberlo leído y otros han leído distraídamente, sin captar su mensaje. Es un párrafo enjundioso, cuya lectura requiere detenimiento y reflexión:

El hecho de que el ser humano sea un animal social *en mayor grado* que la abeja o que cualquier otro animal gregario, tiene una explicación evidente. Es común afirmar que la naturaleza no hace nada en vano y el ser humano es el único que tiene *lógos*. Pues mientras la voz pura y simple es expresión de dolor o placer y es común a todos los animales, cuya naturaleza les permite sentir dolor o placer y la posibilidad de señalárselo unos a otros, el *lógos* sirve para manifestar lo que es conveniente y lo que es perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Pues esto es lo que caracteriza al ser humano, distinguiéndole de los demás animales: el hecho de poseer en exclusiva el sentido del bien y del mal, de la justicia y de la injusticia, y de los demás valores. Y la participación en común de estas cosas es constitutiva de la familia y de la comunidad local¹.

En esta transcripción castellana conservo intencionadamente sin traducir el término griego *lógos*. Ese concepto griego, que en la cita precedente alude sobre todo a la facultad del lenguaje, incluye al mismo tiempo la connotación del pensamiento o razón. *Lógos* es la expresión del pensamiento en palabras y entrelaza el conocimiento con la comunicación. La palabra latina *ratio* traduce sólo parte de la griega *lógos*, aludiendo simplemente a su as-

1 *Pol.* 1253a 7 ss.

pecto cognitivo despojado del comunicativo. Por eso define Cicerón al *lógos*, con un juego de palabras, diciendo que es una síntesis de *ratio et oratio*.

EL LOGOS COMO RACIONALIDAD PRÁCTICA Y FUNDAMENTO DE LA SOCIEDAD MODERNA

Lo más notable de la anterior cita aristotélica es que la noción de *lógos*, que en su vertiente cognitiva generalmente se ha asociado al conocimiento de lo verdadero, en este contexto se convierte en el criterio de lo bueno. Mientras que en la concepción platónica la función del *lógos* sería unívocamente el alcance de la verdad, lo que distingue al hombre según el pasaje aristotélico mencionado es un *lógos* concebido como facultad de dilucidar lo bueno y lo malo, lo útil y lo inútil, discernimiento que está a la base, como bien dice Aristóteles, de la organización de nuestra vida social y familiar. Aparecen en ese párrafo programático recogidos en síntesis los tres elementos de la antropología aristotélica: el elemento ético, el elemento retórico y el elemento social o político. Sin esas tres dimensiones no existiría el ser humano. Pues el carecer de *lógos* excluye la humanidad y un ser que no necesite de la palabra para deliberar con sus semejantes sobre lo bueno y lo malo y por ende para organizar su vida común, o es un dios o un mero animal, pero no un hombre. El animal carece de *lógos* y Dios no tiene necesidad de él. Hablando se entiende la gente, pero sin hablar no se desarrollaría el conocimiento humano, que o es patrimonio común o no es conocimiento.

Una reflexión sobre este *lógos* aristotélico ilumina de una manera insospechada el significado de la tan repetida como maltratada palabra “diálogo”. Hemos hecho del diálogo una mera conversación y parece como si inconscientemente entendiéramos el prefijo griego *dia* como si significara “dos”. Por eso contraponemos al diálogo el monólogo. Cosa totalmente descabellada, ya que “dos” en griego sería *duo*, no *dia*. El prefijo *dia* significa “a través de” y habla del medio, no de los interlocutores ni menos aún de su número. El diálogo, en sentido auténtico, no debería entenderse como un mero duólogo. Lo que la palabra diálogo descubre es la necesidad humana de dilucidar lo que es bueno y conveniente a través del *lógos*, es decir mediante el uso del lenguaje razonado o de la razón expresada en palabras, mediante una acción comunicativa en la que nuestra intención y nuestro deseo se vierten en expresión material capaz de ser captada e interpretada por el otro.

La concepción del *lógos* como un medianero de sentido, como un constructor de consenso, implica una concepción comunitaria de la sociedad humana. El diálogo entendido como mediación supone un pluralismo social en el que el lenguaje es patrimonio de todos y cada uno.

En otro pasaje de la *Política* contradice Aristóteles la concepción social platónica al expresar lo siguiente:

La hipótesis de Sócrates [en *La República* de Platón] es que lo mejor para la sociedad humana o *pólis* es que ésta sea lo más unitaria u homogénea posible. Pero es evidente que si la sociedad humana se desarrolla en esa dirección, uniformándose cada vez más, deja de ser una sociedad humana, para convertirse en algo así como una familia o un solo hombre, ya que la familia es más unitaria que la sociedad en general y el individuo más que la familia².

La homogeneización de la *pólis* la destruiría, convirtiéndola en una alianza militar más que en una sociedad civil, dice el Filósofo.

Pues la sociedad humana no solamente es, por naturaleza, una pluralidad de seres humanos sino que además éstos son diferentes, pues de individuos semejantes no se forma una sociedad civil. Una alianza militar no es una sociedad civil³.

Podríamos dar expresión moderna a la distinción aristotélica diciendo que no es lo mismo la *colectividad* que la *comunidad*. Introduciendo una diferencia entre dos términos que solemos confundir en nuestro lenguaje actual (lo colectivo y lo común), se distinguen ver dos formas de convivencia social: la colectivista, que es jerárquica y unitaria, devoradora de toda diferencia o disidencia, y la comunitaria que otorga a cada uno su derecho a la peculiaridad y su participación en la sociedad con base a esa peculiaridad. Advierte Aristóteles que la palabra “todos” en griego, como en castellano actual, se podía usar equívocamente tanto para señalar a un conjunto humano como colectividad como para aludir al “cada uno” de la comunidad humana. Rousseau hacía una distinción semejante cuando discernía la *volonté générale* de la *volonté de tous*. Lo que distingue precisamente a la comunidad es que no obran todos en una actuación colectiva, como en aquello de “Fuenteovejuna, todos a una”, sino cada uno dentro de una actuación conjunta. Mientras que la colectividad devora y subyuga a ese átomo social que llamamos individuo (átomo e individuo significan ambos “lo que es indivisible”), la comunidad respeta la diferencia de la persona y se enriquece de ella. La relación humana propia de la comunidad es la *homonoia*, que equivale a la concordia, el común acuerdo, no la *homodoxia* o mera coincidencia de pareceres. Así lo dice Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* cuando hace de la virtud de la amistad o *filia*, el fundamento de una buena sociedad:

La unanimidad o concordia se presenta como un sentimiento de amistad y no como mera igualdad de opinión. Pues la coincidencia de opiniones se puede dar incluso entre los que no se conocen. ... Se dice de una sociedad humana que hay concordia en ella cuando los ciudadanos ven de la misma manera lo que es de la conveniencia de todos, eligen juntos lo que les conviene y realizan juntos lo que han acordado. [...] La concordia es la amistad civil⁴.

CIENCIA Y DELIBERACIÓN: LOS HECHOS DE LA LÓGICA Y EL HACER DE LA RETÓRICA

La comunidad humana se basa por consiguiente en la concordia y ésta se desarrolla en una auténtica actividad comunicativa. La teoría de esa actividad comunicativa se halla recogida en la *Retórica*, que estudia el arte que los seres humanos utilizan y desarrollan para dar expresión a su pensar y a su sentir, comunicándose unos a otros. La posteridad ha hecho a Aristóteles padre de la *Lógica* y del saber científico organizado,

3 *Pol.* 1261 a 22ss.

4 *Ética a Nicómaco* 1167a 22 ss.

olvidándose de que fue también el primer sistematizador de la teoría de la comunicación humana en su *Retórica*.

El significado de la retórica fue desfigurado ya por el mismo Platón, que la convirtió en el arte de embaucar acerca de aquello de lo que simplemente tenemos opinión. Otros conceptos no menos desvirtuadores de la retórica la convirtieron no en el arte de comunicarse por medio del lenguaje, sino en el arte, reservado a unos pocos, de hablar elegantemente, dando además por supuesto que la actuación retórica consiste en la intervención más o menos solemne de un orador solitario (y, por supuesto, masculino) frente a un auditorio. La mera interlocución y el diálogo quedaban así fuera del dominio de la retórica. Con frecuencia se ha hablado también de la retórica como un arte de convencer de cualquier cosa, apoyándose incluso en una traducción desfigurada de las palabras de Aristóteles. Pero pocos han visto en la *Retórica* aristotélica el fundamento creador de comprensión mutua y consenso, propio de una sociedad comunitaria democrática (es decir una sociedad de cada uno y no simplemente de todos). Durante siglos se ha olvidado el valor de la *Retórica* como teoría del lenguaje y como concepción del conocimiento humano mediante el uso de la palabra.

Los conocimientos de griego brillan hoy día por su ausencia y a la falsa interpretación platónica de la retórica, la concepción vulgar de ésta ha añadido toda una serie de tergiversaciones acerca de cuál sea su objeto propio. Platón ponía en contradicción a la retórica con el saber científico, diciendo que la retórica carece de valor porque no trata de sostener la verdad sino la opinión, la *dóxa*. Esta interpretación equívoca ha sido repetida hasta la saciedad, como algo indiscutible, en la mayor parte de los manuales de *Retórica*. Pero en realidad no es la opinión o *dóxa* lo que la retórica debate, dilucida o defiende. Una lectura minuciosa de Aristóteles lo pone bien de manifiesto. El objeto de la *Retórica* es, en la concepción aristotélica, la deliberación o *bouleusis* sobre “aquello que puede, podría o habría podido ser de otra manera”, a diferencia del discurso científico de lo objetivo que se ocupa de “aquello que no puede ser de otra manera”. Los ciudadanos como tales no andan dándole vueltas a las verdades científicas o naturales, sino a aquello en lo que tienen que ponerse de acuerdo para poder desarrollar una vida en común. Nadie delibera acerca de si el sol sale en oriente o no, ni sobre el cuadrado de la hipotenusa. Deliberamos sobre aquello que puede ser de una manera u otra, según lo que nosotros decidamos. Pues la deliberación no es ni una deducción ni una mera construcción inductiva que busca la constatación de hechos objetivos, sino la búsqueda de una decisión acerca de lo que convenga hacer o no hacer. Por supuesto que un razonamiento realista sobre lo que hay que hacer envuelve también la situación dada e incluso a la ciencia, puesto que el éxito de nuestras acciones también depende de lo fáctico y real. Pero el conocimiento fáctico y la ciencia no pueden por sí mismos, con un mero razonamiento lógico, trascender al ámbito de la decisión, es decir pasar de los hechos al hacer. La propia tarea de la ciencia presupone la deliberación retórica, por cuanto también supone un hacer. El científico no sólo busca la verdad sino también la formulación teórica de la verdad de una manera aceptable, inteligible y buena. No escribimos libros verdaderos, sino libros buenos.

Del ser al deber ser no hay, como decía Hume, transición lógica. Pero del deber ser al ser si hay paso, puesto que el deber ser de hoy conduce a los hechos consumados e irreversibles de mañana. El remordimiento o la condena, aquel “arrepentirse después de lo que pudo haber sido y no fue” que cantaba Antonio Machín, no es más que la reflexión retórica (el llamado *genus iudiciale* o *dikánikon*) de aquello que, pudiendo haber sido de otra manera, es ya un hecho irrevocable.

La lógica científica se basa pues en los hechos, pero la retórica es una lógica de la acción. Con el hecho cierto se cuenta, pero el hecho humano se delibera antes de obrar y, cuando se ha consumado, se evalúa.

Con la polarización platonizante entre verdad y opinión, entre *alétheia* y *dóxa*, se ignora totalmente aquello que es el objeto primordial del discurso humano, tal como lo contempla el arte retórico. No disminuye la confusión sustituyendo, como hacen muchos teóricos modernos, la opinión por la verosimilitud y afirmando que la retórica se ocupa del discurso de lo meramente verosímil, por contraposición a la verdad que es objeto del discurso científico. Pues tampoco la verosimilitud tiene propiamente que ver con aquello que, por poder ser de otra manera y estar en manos de los ciudadanos el decidirlo, supone una deliberación del tipo que estudia la *Retórica*. Tanto la contraposición de la verdad a la verosimilitud como de la verdad a la opinión, oscurecen y marginan el auténtico objeto de estudio de la *Retórica*. Y si por añadidura, como hacen otros, identificamos semánticamente como sinónimos la opinión y la verosimilitud o probabilidad, no haremos sino barajar dos confusiones en una aun mayor. Pues ni la opinión es exactamente lo mismo que la verosimilitud, aun cuando coincidan en algunos casos, ni la confusión semántica de ambas las hace más aptas para caracterizar al discurso retórico. No se trata de que el discurso retórico no incluya también, como ingrediente o material básico, opiniones, verosimilitudes y hechos científicos comprobados. Pero no es la dilucidación de la verdad o la no verdad lo que la ocupa, sino la decisión de lo que deba llevarse a cabo.

La *Retórica* no se ocupa pues propiamente ni de la opinión ni de la verosimilitud, ni mucho menos de la verdad. El objeto propio de la *Retórica* como ciencia lingüística y de la retórica como arte de hablar no es otra cosa que el discurso de lo bueno, de lo útil, de lo recto. Deliberamos para actuar en uno u otro sentido y juzgamos el resultado de nuestras actuaciones no por que sean verdaderas o falsas, probables o inverosímiles, sino porque sean buenas o malas, útiles o inútiles, justas o injustas.

No olvidemos empero que la *Retórica* no es propiamente el canon, sino el *órganon* o instrumento de la razón práctica. La retórica no enseña lo que es bueno o malo, que eso es tarea de la ética, sino el medio de encontrarlo racionalmente en cada situación concreta. Tampoco lo averigua siguiendo el modelo deductivo de la ciencia. El llamado “silogismo práctico” es algo que Aristóteles formuló en un momento de debilidad formalista, pues nadie razona de esa manera para decidir cómo ha de obrar. El instrumento racional de la acción es la deliberación retórica. Pero al igual que todo instrumento, la retórica tiene una doble vertiente, exigiendo una estructura adecuada y un uso debido. La *Retórica* se ocupa tanto del buen discurso como del discurso de lo bueno, lo cual coincide con la calificación del retórico por Quintiliano como un *vir bonus dicendi peritus*.

Lo bueno, lo útil y lo recto quedaba reducido en el pensar platónico y en la mentalidad cientólatra moderna a un anexo de lo verdadero. Según Sócrates (y Platón), aquel que sabe lo que es la bondad y lo bueno se convierte automáticamente en un hombre bueno. Todo el problema ético se reduciría así a un problema científico. Lo mismo sucede con las escuelas modernas de filosofía, para las que el pensar y el razonar correcto es el pensar científico que se ajusta a las reglas de la lógica. La *Retórica* ha sido centenariamente desterrada de todas las instituciones de filosofía, con lo cual la filosofía se ha condenado a sí misma al ostracismo.

“No investigamos en ética –dice Aristóteles, llevando la contraria a Platón–, para averiguar lo que es la bondad, sino para ser mejores”. Pues no se es buen médico por saber lo que es la salud o lo que es la enfermedad, sino por saber cómo tratar a los enfermos con

miras a su curación. Si la lógica es el instrumento de la averiguación de la verdad, la retórica es el instrumento de la deliberación sobre lo bueno.

La confusión entre bondad y verosimilitud conduce a una confusión entre la retórica y la dialéctica. Es cierto, y así lo afirma Aristóteles al comienzo de su tratado, que la retórica es semejante a la dialéctica. La retórica es correlativa de la dialéctica sólo por su forma, pero por su objeto se hermana con la política. La dialéctica se aplica a dilucidar lo más verosímil, la retórica se ocupa de decidir lo conveniente en el obrar. Razonamos de manera semejante para esclarecer lo verosímil y lo bueno, pero hay una diferencia esencial entre ambas cosas.

LA RETÓRICA DE LA ÉTICA Y LA ÉTICA DE LA RETÓRICA

Es en la política o arte social donde la ética alcanza su aplicación fundamental, según Aristóteles.

La política se sirve de los demás conocimientos prácticos [Aristóteles menciona explícitamente la estrategia, la economía, la retórica] y determina qué se debe hacer y de qué hay que apartarse, constituyendo el bien del hombre en general; pues aunque el bien de cada uno y el de todos coinciden, será más importante alcanzar y preservar el de la sociedad en general⁵.

La ética es así una cierta disciplina política que requiere su propio discurso y método,

(...) porque no se ha de buscar el rigor de la misma manera en todos los razonamientos, como tampoco en las tareas manuales. La nobleza y la justicia buscadas por la política parecen existir por convención y no por naturaleza [...]⁶.

Es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada género de conocimientos en la medida que lo permite la naturaleza del asunto [...]⁷.

Sería tan absurdo que un matemático empleara el razonamiento persuasivo como que un retórico se dedicara a hacer deducciones⁸.

Como apunta Jesús González Bedoya, la *Ética a Nicómaco* es un tratado que muestra en concreto cómo funciona un razonamiento retórico, un razonamiento sobre aquello que puede ser de una u otra manera, mientras que el tratado aristotélico de la *Retórica*, que se ocupa de analizar la estructura del discurso práctico, utiliza ejemplos tomados de la ética. La retórica es la forma discursiva de la ética y la ética el material del discurso retórico. La *Ética* entendida, a la manera de Aristóteles, como teoría general de la acción, no como mera doctrina de la norma moral. Tan ligadas están la ética y la retórica que fue gracias a los tex-

5 Ibid., 1094b 4 ss.

6 Ibidem.

7 Ibidem.

8 Ibid., 1094b 11 ss.

tos de la *Retórica* aristotélica, dada a conocer por primera vez en las traducciones árabes, como el medievo cristiano pudo hacerse una idea de lo que contenía la *Ética a Nicómaco*, antes de que se tuviera acceso a su texto original.

He querido mostrar de forma muy concisa cómo la trilogía aristotélica de la *Ética*, la *Política* y la *Retórica* constituyen la base de la antropología aristotélica en la que la naturaleza del ser humano va teleológicamente unida a la más alta realización del animal social, siendo la sociedad anterior en el ser al individuo humano y determinante de su naturaleza. Y así como la *Política* o teoría de la sociedad es la meta última de la *Ética* de Aristóteles, la *Retórica* o teoría de la expresión y de la comunicación humana es el método discursivo de desarrollar ese conocimiento ético-social mediante el diálogo.

No es éste el lugar de entrar en detalles sobre el sistema conceptual que Aristóteles creó en su *Retórica*. Los problemas que la *Retórica* clásica estudia en conexión mutua han sido tratados a lo largo del tiempo en parcelas dispersas de conocimiento que han originado teorías de la comunicación, del significado, del estilo, de la persuasión, etc., originando nuevas disciplinas y nuevos sistemas conceptuales, que apenas aventajan al creado por Aristóteles. La *Retórica* aristotélica necesita sin embargo, es cierto, un desarrollo y una aplicación a los problemas de nuestro tiempo. Su valor perenne reside en haber sabido vislumbrar problemas y crear instrumentos de comprensión e investigación que trascienden a la época en que esa teoría fue formulada. En esto se diferencian las obras maestras de las vulgares, en que su significado trasciende a su propio creador y a su época. Un Cervantes o un Goethe apenas pretendían ni podían imaginar que el Quijote o el Fausto iban a tener un renovado sentido para todos los pueblos y para todas las épocas. También la *Retórica* aristotélica es una creación científica de valor impercedero. Pero la *Retórica* de Aristóteles ha tenido demasiados seguidores y pocos continuadores. Desgraciadamente todos los tratados posteriores hasta hoy siguen demasiado aferrados a una perspectiva anquilosada de la que hay que liberar a la *Retórica*, para reivindicar su valor en la sociedad de hoy. Se sigue, por ejemplo, relacionando la *retórica epidictica* al uso solemne de la palabra en los entierros o en los banquetes públicos, sin percatarse de que ese género retórico contiene en realidad el embrión fecundo de una concepción del lenguaje hasta ahora sólo vislumbrada por un Vico, un Gerber, un Nietzsche o un Mauthner, una concepción del lenguaje que arrojaría al estercolero de la historia todos los tratados de semántica modernos y gran parte de las teorías de filosofía del lenguaje. Y sólo una falta de capacidad de asociación ha hecho que se desarrolle una teoría moderna de la evaluación, basada en la estadística y en la cuantificación, al margen del llamado *genus iudiciale* o *dikanikon*. Todavía está por desentrañar para los mismos retóricos (no digamos para los filósofos) el valor de la teoría retórica de las figuras de dicción para la teoría del conocimiento. Un estudio a fondo de la metáfora y la metonimia, superando las virguerías del estilo, revela el significado de los tropos como mecanismos psicolingüísticos de la encarnación del pensamiento en la palabra. En este terreno se han dado algunos pasos por parte del psicoanálisis y de algunos filósofos del lenguaje, pero el camino que queda por andar es inmenso. Prueba de ello es que todos sabemos, o creemos saber, lo que es una metáfora, pero apenas nadie tiene ni idea de la función metonímica del lenguaje como mecanismo de muestras abstracciones y del autoengaño a que éstas pueden conducir al hablante o al oyente ingenuos.

La diferencia esencial entre el *organon* lógico y el retórico es que la *Lógica* adolece de un autismo total, reduciendo los conceptos a las palabras, tomando todo al pie de la letra y convirtiendo el discurso en un cálculo o un juego con fichas. Para la *Retórica* no es sólo significativo lo que se dice, sino también quién lo dice y con miras a quién lo dice. Cuándo,

cómo, dónde y por qué se dice algo, todo eso influye, según la *Retórica* en el significado del discurso. La *Lógica*, fanática de la presencia, sólo considera lo que de hecho y literalmente se dice, mientras que la *Retórica* sabe que la ausencia es a veces más significativa que la presencia y que también el silencio tiene sentido. La retórica nos enseña no solamente a hablar sino, sobre todo a escuchar y a entender. La *Lógica* se ocupa de las palabras (concretamente de las palabras escritas) como significantes, mientras que la *Retórica* atiende a la palabra como actividad de hablar y de decir, fiel al sentido original del *lógos*. Mientras la lógica se hace parasitaria de la gramática y de la abstracción, busca la *Retórica* su alianza con la pragmática, con la psicolingüística y con la expresión del pensamiento y la experiencia humanos interpretados a la luz del ejemplo y de la situación concreta.

RETÓRICA Y DEMOCRACIA

Decía que el concepto de *lógos* tiene una doble vertiente semántica de conocimiento y comunicación, *ratio et oratio*. Dos vertientes porque ambas facultades se implican mutuamente. La comunicación lo es del pensamiento humano, pero el conocimiento humano se enriquece y desarrolla mediante la comunicación con el otro. El *lógos* es nuestra gloria y nuestra miseria. Si el hombre careciera de esa dependencia sería un dios y si careciera de la facultad a que esa dependencia le da acceso, sería una bestia. La separación de la teoría del conocimiento y de la teoría de la comunicación, de la racionalidad y del lenguaje, oscurece nuestra visión. La tarea inicial de la *Retórica* es justamente la de unificar esas dos vertientes en un sólo sistema de conocimiento, deshaciendo la dicotomía de teoría y práctica y permitiéndonos entender lo que es la práctica de la teoría y lo que significa la teoría de la práctica.

Introduje anteriormente una distinción aristotélica entre lo que supone una agrupación humana considerada como una colectividad de individuos, organizada a la manera de un ejército, y una agrupación humana entendida como una comunidad de personas. En la *República* platónica reina la uniformidad y la disciplina. La facultad de pensar bien y la responsabilidad por el bien de todos son privilegio nato de unos pocos. Es un tipo de sociedad en la que el sentido está fijado *a priori*, en ideas eternas, y en la que la deliberación sobre lo bueno y lo malo para el hombre está de más. Podría decirse que todo eso es tarea de la ciencia y que la labor del hombre no es constituir valores ni verdades, sino simplemente descubrirlos.

La retórica, concebida del modo que he expuesto, y la democracia concebida como lo hacemos hoy —es decir como lo que Aristóteles preferiría llamar *politeia*— son inseparables. Tácito y Quintiliano estaban convencidos de que la decadencia de la retórica era un resultado de la evolución de la república romana hacia el autoritarismo y la dictadura. En un régimen así lo único que queda es una oratoria hueca en la que todo elemento deliberativo ha sido prescrito. Si mantenemos la tesis de que retórica y democracia florecen conjuntamente, cabría preguntarse por qué la retórica ha estado desprestigiada en la sociedad moderna durante casi todo el siglo que acabamos de dejar atrás. ¿Es que acaso lo que llamamos democracia propiamente no lo ha sido? Dejo la respuesta para cada uno de vosotros.

La evolución de nuestro ideal político hacia un régimen democrático se nos presenta como una mera elección libre y en cierto sentido lo es. Pero si la comunicación es condición indispensable para el desarrollo del conocimiento y de la vida del hombre como animal social, la democracia no es simplemente una elección entre alternativas igualmente valiosas, sino la única alternativa digna del ser humano.

¿Es la retórica una exigencia de la democracia o es la democracia una exigencia de la retórica? ¿Quién fundamenta a quién? En una concepción aristotélica de la comunidad la retórica no se deduce de la democracia, sino al contrario, la democracia se deduce del hecho de que el ser humano es por naturaleza un animal retórico. Tenemos que vivir en democracia porque necesitamos la deliberación retórica para desarrollar el conocimiento y la acción y porque sólo en un régimen democrático auténtico se fomenta esa libre deliberación. La retórica no es un lujo de la democracia, es su esencia. Los griegos prefirieron desde un principio denominar a lo que nosotros llamamos democracia con el nombre de *isegoría*, que expresa la libertad de comunicar su pensamiento en el ámbito de lo público. Recabamos por eso la retórica como el arte de expresar nuestro pensamiento adecuada y libremente. El lenguaje es el instrumento de nuestra comunicación y, como todo instrumento, exige competencia para su uso adecuado y dominio. Pues el lenguaje está lleno de trampas que sólo son superadas mediante una auténtica formación retórica, en el sentido que indicara Quintiliano. El desinterés por la retórica sólo puede llevarnos a un ambiente social en el que no usamos ni dominamos el lenguaje, sino que es el lenguaje el que nos usa y nos domina, una sociedad de papagayos. El resultado de esto es lo que Orwell describiera en su 1987, una sociedad colectivista y dirigida desde arriba como en un ejército o alianza militar, no una sociedad comunitaria y participativa.

LAS ENFERMEDADES INFANTILES DE LA DEMOCRACIA. EL PATERNALISMO

Señalaba yo en otro lugar⁹ tres síntomas o aspectos patológicos observables en una sociedad moderna: el paternalismo, el profesionalismo y el esteticismo. No tengo oportunidad aquí de extenderme en un análisis a fondo. Son aspectos diferentes de una misma enfermedad y basta que me ciña aquí a uno de ellos: el paternalismo característico de sociedades colectivistas. El paternalismo presupone que solamente algunos saben qué es lo mejor para todos. Lo mismo que hay expertos en la ciencia y en la producción de objetos y artefactos adecuados considera el paternalista que hay también expertos de lo socialmente bueno. Esos científicos de la bondad son los herederos legítimos de Platón. “¡Que nadie ponga aquí sus pies sin saber matemáticas!”. En una sociedad paternalista que, sin embargo, pretende ser democrática, los profesionales de la política asumen toda la responsabilidad, concediendo, eso sí, a los ciudadanos los derechos que les corresponden. En una sociedad así no se necesita más que una retórica epidíctica falseada en la que nadie reflexiona sobre el lenguaje y a cada uno se le dice lo que éste desea oír. Se acaricia a la gente no a contrapelo, sino, como dicen los suecos “a propelo”, en la dirección del cabello. En castellano tenemos la palabra “contrapelo” pero nos falta su antítesis, el “propelo”. El discurso político paternalista trata de acariciar a su auditorio sin despeinarlo.

Aristóteles ataca este problema en su Política de una manera sencilla y pedagógica. Las actividades constructivas exigen expertos, pero lo que sea bueno o malo para la comunidad es algo que tenemos que deliberar entre todos. Pues, como dice el filósofo, “no es el cocinero, sino el comensal quien decide lo que es la buena comida”. Por algo dice también la sabiduría popular sueca que “cuanto más cocineros, peor sopa”. Es bueno que haya mu-

9 Se trata de mi trabajo en lengua sueca *Skapande mening (El sentido creador)*, Nordplan, tockholm 1995.

chos comensales, pero solamente unos pocos cocineros. Pues la experiencia profesional requiere cierta especialización y en la sociedad comunitaria es bueno que seamos expertos de cosas diferentes, para completarnos unos a otros en la tarea común. Pero lo que orienta a esa tarea común es el criterio de lo socialmente bueno y ese criterio no se desarrolla en la especialización, sino en la práctica ciudadana del diálogo abierto y participativo.

Una comunidad auténticamente democrática exige una formación retórica y una liberación abierta. Formación ciudadana y formación retórica son lo mismo. Por supuesto que esa formación no se da sin esfuerzo ni se impone por ley. La base de la retórica es la *pistis*, la confianza y Aristóteles caracteriza a la retórica como el arte de fomentar la confianza (*pisteuo*) mediante la comunicación. Al traducir *pisteuo* como convencer o persuadir se desfigura el sentido de la palabra griega. La confianza no se destruye porque algunos mientan. La confianza social se destruye cuando carecemos de criterio para distinguir entre la sinceridad y el engaño, es decir cuando el lenguaje pierde su valor comunicativo, convirtiéndose en arma arrojadiza, cuando el diálogo (el sentido que se transparenta mediante la palabra) brilla por su ausencia y la palabra se hace opaca. “¿Podemos confiar en que los socialdemócratas mienten?”, decía un dibujo humorístico de un periódico de Estocolmo hace algunos años, revelando así el sentido auténtico de la confianza.

Cuando el lenguaje pierde su valor comunicativo, cuando el que es acusado de ser esto o aquello responde “¡Y tú más”!, cuando el ladrón llama ladrón a los demás, el lenguaje pierde su valor comunicativo, su transparencia, su diálogos.

El paternalismo desconfía de la competencia ciudadana y del valor del diálogo. “Mis súbditos, decía Carlos III, son como los niños: lloran cuando se los lava”. Es mejor, piensa el paternalista, que los expertos de lo bueno, los que en Suecia se han llamado ingenieros sociales, se responsabilicen en nombre de todos y que asuman todo el bien común. Todo para el pueblo pero sin el pueblo. Se dirá que la demagogia y el populismo acechan a una sociedad en la que se dé libertad de decisión a todos. Y el riesgo es cierto: por supuesto que es mejor que haya un dirigente sabio y prudente que uno corrupto e ignorante. Si el despotismo es necesario, por lo menos que sea ilustrado. Más vale el paternalismo que la tiranía abierta. Pero no hay por qué hacer a lo mejor enemigo de lo bueno. La debilidad del paternalismo es que descuida la competencia cívica, en lugar de fomentarla. La formación en libertad y para la libertad no carece de riesgos ni la buena ciudadanía se logra una vez por todas. Pero no hay nada más arriesgado que tratar de evitar todos los riesgos. Lo único que crea la competencia ciudadana es su uso. El diálogo sólo se fomenta con la práctica del diálogo. No hay un camino a la libertad, se hace camino al andar.

SIGUIENDO LAS HUELLAS DE LA TÓPICA ARISTOTÉLICA

El espíritu de la ciudadanía se ejercita y se desarrolla en la deliberación retórica acerca de lo bueno, de lo útil y de lo justo. Mientras el discurso de lo verdadero tiene su fundamento en los hechos objetivos cuyo criterio viene determinado por el método científico establecido, el discurso de lo socialmente bueno y justo, halla su fundamento y su criterio en el acervo de valoraciones que la vida, los quehaceres y la experiencia de una comunidad humana han ido acumulando. Ese acervo de valoraciones, asimiladas por cada miembro de dicha comunidad a través de la educación y del lenguaje, es lo que conforma su imagen del mundo y de la vida y los hábitos mentales y prácticos que orientan y condicionan su discurso cotidiano y su conducta.

En la retórica aristotélica se habla de ese arsenal de esquemas y hábitos determinantes del discurso humano con el nombre de *tópicos* o lugares comunes. Aristóteles no define el concepto de tópico y sólo de modo muy disperso se ha estudiado la tópica en conexión con la literatura y la jurisprudencia aparte de su lugar obligado en la retórica. La tópica equivale en ella a lo que en lógica se llamaría axiomática o lo que las hipótesis representan en la ciencia. Se trata del punto de partida del razonamiento. Pero mientras en el discurso científico ese punto de partida es premisa explícita de la investigación, la tópica representa aquello que se da por tan supuesto que ni siquiera se es consciente de ello. La tópica es un hábito que nos lleva a razonar de una manera u otra, a elegir un tipo u otro de argumentos. En propiedad tampoco el científico en su trabajo está libre de la tópica, pues una cosa es el razonamiento científico explícito y otra son los motivos inconscientes y culturalmente arraigados que hacen a un científico ocuparse de unos problemas y no de otros o tratarlos de una manera y no de otra. Mientras que la lógica sigue una pauta deductiva o inductiva de razonamiento, la razón retórica se deja llevar de lo que Pierce llamara abducción y que en retórica se denomina, más propiamente, *inventio*.

Dime cómo razonas y te diré qué valoraciones y hábitos de pensar y actuar te mueven. Ese sería el lema del análisis tópico. Algunos le llamarían estudios sobre la mentalidad, como la escuela francesa de los *Annales*, y en Alemania ha habido una escuela de investigación literaria denominada *Topikforschung*. La tópica no reside propiamente en el individuo sino que es patrimonio común de una cultura y una comunidad. En un sentido estrictamente retórico es la tópica lo que permite que el lenguaje tenga sentido y que podamos entendernos. Pues, como decía Wittgenstein, aunque un león pudiera hablar, no le entenderíamos.

TÓPICA DE LOS DERECHOS

En la *Rebelión de las masas* hacía Ortega y Gasset un estudio de la mentalidad del hombre moderno que no ha sido bien entendido por la sociología contemporánea a él o inmediatamente posterior. Ortega habla de rebelión, no de revolución. El hombre masa de que hablaba Ortega era un producto de la evolución social del siglo XIX, pero se diferenciaba esencialmente de él. La sociedad del siglo XIX y comienzos del XX se caracteriza por las reivindicaciones humanas que tuvieron su repetición general en la revolución francesa. Se podría decir que el hombre masa es un producto de los logros alcanzados por las reivindicaciones sociales de toda una época. El tipo humano del hombre masa es designado por Ortega con la metáfora del “niño mimado”.

Lo que un siglo largo de reivindicaciones sociales ha ido generando es lo que yo llamaría la tópica de los derechos humanos. Todo el discurso político y jurídico del siglo XX ha estado dirigido por la idea de que el ser humano individual tiene unos derechos inalienables. Sería interesante estudiar lo que la tópica fascista supone en relación con esa tópica de los derechos y también la manipulación taumatúrgica a que es sometida en la tópica del socialismo. Socialismo y liberalismo son hijos de una misma tópica en la que se barajan los derechos del individuo en contraposición con las exigencias de lo colectivo. A ese esquema se enfrenta, en inferioridad de condiciones, una tópica conservadora que parte de la coordinación, no de la contraposición ni el conflicto, entre la persona y la comunidad.

Los que hemos vivido nuestros años adultos en la segunda mitad del siglo XX estamos acostumbrados a argumentar en favor de los derechos humanos. Defender sus derechos y exigir una cosa u otra como un derecho, es algo que está al orden del día. La defensa del derecho pospone y oscurece las razones de la obligación.

Ya Nietzsche hablaba de la moral de los esclavos que se sobreponía a la de los señores. Bajo el lema de la solidaridad y el principio de que la unión hace la fuerza, hemos visto sucederse un movimiento social tras otro en que cada individuo, acreditándose metonímicamente como perteneciente a una categoría humana abstracta pero socialmente notable, organiza colectividades que elaboran estrategias y luchas, a la manera de los ejércitos. La estrategia militar no se basa, como decía Mao-tse Tung en la tópica de la defensa, sino en la del ataque y en la ocultación de las propias debilidades y fallos. El obligar, en cambio, al contrario a defenderse ya es media victoria.

Al socialismo utópico y comunitarista sucedió el socialismo científico y colectivista. Y el movimiento cooperativista de carácter comunitario ha quedado marginado por los movimientos sindicales y los socialismos modernos más o menos científicos a los que pretende aliarse. Todo comenzó con la reivindicación de los derechos de una creciente mayoría productora que había sido tradicionalmente subyugada y explotada por una minoría parasitaria. La clase obrera lucha contra la clase capitalista. Pero ya no existe una clase obrera. Hoy día hemos pasado a una situación en que las reivindicaciones de derechos afectan a grupos o clases sociales minoritarios, a agrupaciones de individuos en torno a categorías más concretas que la de 'clase obrera'. Primero surgió la reivindicación del negro contra el blanco. Luego la reivindicación de la mujer, integradora de un colectivo tan mayoritario como el masculino. La medición de fuerzas es aquí diferente a la de la clase obrera mayoritaria contra el capitalismo minoritario. A la zaga de la reivindicación feminista vemos hoy surgir reivindicaciones de colectivos minoritarios frente a la mayoría social: los homosexuales, los inmigrantes.

Lo que Ortega interpreta como la tópica del "niño mimado" lo interpretaría yo hoy como la obsesión y casi fanatismo tópico de los derechos humanos. La democracia moderna ha venido a concebirse como una sociedad en la que cada individuo reclama sus derechos y en la que la legislación vela por su defensa. Todo esto conduce a la hegemonía de las éticas utilitaristas y deontológicas, relegándose a segundo plano la ética de las virtudes humanas. La obsesión de la defensa de mis derechos me lleva a ocultarme a mi mismo mis obligaciones. Se trata de jugar sin mostrar más naipes que los que conllevan superioridad y triunfo.

La sociedad del mercado y de los derechos desprecia la retórica. Cuando lo que Aristóteles llamaba *krematistiké*, la sociedad del dinero por el dinero, se apodera del carnet de identidad de la economía, se acabó el diálogo. La ética derechista, es decir la ética de los derechos, ha originado un ser humano que se amuralla en la *oikia* y procura almacenar en ella, lejos del alcance de los otros, lo que le permita subsistir con ventaja. La sociedad de la confianza se ha transformado en la sociedad de la seguridad.

TÓPICA DE LA RESPONSABILIDAD

Si la confianza es, como dijimos, el eje de la retórica, una sociedad sin confianza es una sociedad sin retórica. En el mercado no hay diálogo. En el mundo de la oferta y la demanda actúan los individuos movidos por la ambición o el temor. El pánico hace que la acción del uno, descoordinada de la del otro, conduzca a menudo a lo contrario de lo que se deseaba, como en los paralelogramos de fuerza de la mecánica.

Dos formas de conocimiento enmarcan, como dije antes, la experiencia humana. De un lado tenemos que aprender a conocer aquello que no puede ser de otra manera. Este conocimiento nos lo da la ciencia y la experiencia de los hechos. También la ciencia tiene un

sentido práctico que no fue claramente advertido por Aristóteles sino por Francis Bacon. Tenemos que saber más de las fuerzas naturales cuyas leyes nos son ajenas, para poder de esa manera conocer y aun dilatar el ámbito de nuestras posibilidades de actuación. El crecimiento del saber científico es condición imprescindible para la mejora de nuestras condiciones de vida. Pero imprescindible no quiere decir suficiente. Para que ese mejoramiento sea un “hecho” necesitamos también un conocimiento o comprensión de lo que por ofrecer diferentes alternativas exige nuestra prudencia en la elección. El saber de todo sin saber obrar no resuelve nada.

Pero si bien el saber obrar tiene que contar por un lado con los límites y posibilidades que nos ofrece la realidad material regulada por leyes naturales ajenas a nuestra elección, la libre actuación de los otros hombres supone también un límite externo a la consecución de nuestros fines. Para lograr lo que me propongo en mi vida he de contar con el otro, asegurarme de que su actuación no interferirá la mía y mis fines. La moderna ciencia social ha buscado una solución científica a este problema en el estudio de la actuación humana como si fuera un hecho tan objetivo como las leyes naturales. Reduciendo la libertad humana a conductismos o behaviourismos como el del *homo oeconomicus* y otros postulados parecidos, creen los científicos sociales, propugnadores del positivismo científico, poder predecir el porvenir de la sociedad humana y establecer técnicas sociales que conduzcan a fines previstos con la misma seguridad que los artefactos o máquinas.

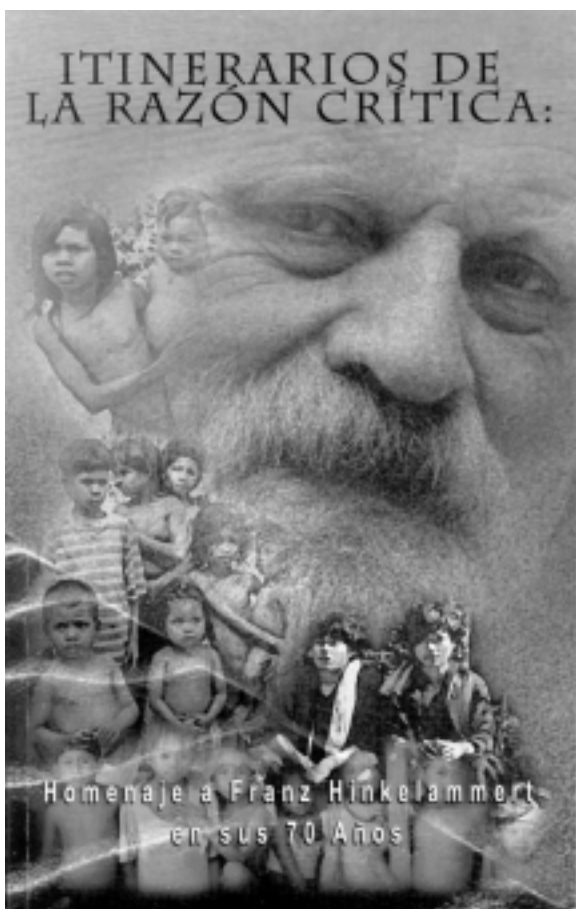
En una sociedad dominada por la iglesia de las ciencias sociales y dirigida por el sacerdocio de los economistas, se estudia, no se dialoga. La retórica nos enseña sin embargo que la acción humana y la elección de una u otra manera de obrar es influida por el diálogo. El fin social de la retórica es permitir que los seres humanos razonen sobre su actuación para que puedan coordinarla libremente, buscando fines comunes, sin que la actuación de unos entorpezca la de los otros. Mientras que el saber social positivista estudia la acción colectiva provocada por presuntas leyes externas como un hecho, el saber humano, cuyo órgano es la retórica y cuya materia básica es la historia, estudia el desarrollo de la acción común en la que los ciudadanos coordinan mutuamente su actuación adaptándola a ese bien común que es el bien de cada uno.

Ahora bien, una comunidad de la índole que estoy describiendo exige una superación de la mera tónica de los derechos humanos que, habiendo sido en otros tiempos necesaria para superar desigualdades sociales arraigadas, a la larga se encierra en el egoísmo y la desconfianza atentando contra sus propios fines. Si todos y cada uno sólo piensa en la defensa y la reivindicación de sus derechos, eso conduce a una situación de perenne estado de guerra como lo describió Hobbes en el *Leviathán* o Marx, que consideraba la lucha de clases como un motor inevitable de la historia humana.

La comunidad humana global necesita superar la tónica que he llamado derechista y sustituirla por una tónica responsabilista si es que nuestros propósitos de desarrollo “sostenible” son sinceros. Si en lugar de exigir cada uno sus derechos adoptáramos una responsabilidad social como punto de partida, no por eso perderían los seres humanos sus derechos. Al contrario. Al responsabilizarnos personalmente como miembros de la comunidad, al tener en cuenta no sólo nuestra propia situación sino la de los demás, y estar dispuestos a aportar lo que la comunidad tanto local como global espera de nosotros, cada uno se vería por añadidura respetado también en sus derechos. No siempre es necesario exigir sus derechos para verlos respetados. Pero eso supone que reina el sentido de la responsabilidad. Sólo de esta manera lograríamos una solidaridad superadora de los egoísmos colectivos.

Pues no ha habido término más ambiguo y falso en la historia del siglo XX que el término solidaridad.

En 1948 aprobaron las Naciones Unidas la *Declaración de los Derechos Humanos*. Ya está siendo hora de que se apruebe una *Declaración de las Responsabilidades Humanas*.



"Frente a la sociedad occidental, tenemos que recuperar algo muy simple que resulta ser extremadamente difícil: el derecho y la posibilidad del ser humano de poder vivir dignamente. Poder comer, tener una casa, tener educación y salud, y eso en una sociedad que permita asegurar tales elementos a largo plazo, por tanto, sin destruir la naturaleza misma. Cualquier respeto del ser humano empieza por allí. La sociedad occidental, en cambio, desprecia estos elementos tan simples de la vida humana. Quiere cosas más importantes, pero que a la postre destruyen el mundo mismo en el cual también ella tiene que existir... habla siempre de un hombre tan infinitamente digno, que en pos de él y de su libertad el ser humano concreto tiene que ser destruido. Que el hombre conozca a Cristo, que salve su alma, que tenga libertad o democracia, que construya el comunismo, son tales fines en nombre de los cuales se han borrado los derechos más simples del ser humano concreto. Desde la perspectiva de estos pretendidos valores, estos derechos parecen simplemente fines mediocres metas materialistas en pugna con las altas ideas de la sociedad. Evidentemente, no se trata de renunciar a ninguno de estos fines. De lo que se trata es de arraigarlos en lo simple e inmediato, que es el derecho de todos los seres humanos de poder vivir. Estos fines tienen que ser mediatizados por esta condición central, sin la cual ninguno de ellos vale en lo más mínimo".

Franz Hinkelammert. *La fe de Abraham y el Edipo Occidental.*