

## Retórica y verdad

1. Las personas tenemos algo que nos distingue radicalmente de todos los demás seres vivos, y es nuestra capacidad de comunicarnos mediante el lenguaje oral, el conformado mediante palabras, el discurso. Mediante el discurso oral expresamos nuestros pensamientos ante los demás; de hecho, ambas realidades, pensamiento y discurso que lo expresa, están tan relacionadas que los griegos tenían una sola palabra para designar las dos, *lógos*. Mediante el *lógos*, el pensamiento traducido en palabras, podemos influir en el modo de pensar de los demás y como consecuencia también en su forma de actuar. La palabra es, por tanto, una fuerza poderosa y ha sido y es objeto de interés de todo aquel que aspire a incidir de algún modo en el comportamiento de las demás personas, en la sociedad de su época.

Los antiguos griegos eran muy conscientes de este poder de la palabra y su interés por el arte de los discursos aparece ya en los primeros textos que conservamos, la *Ilíada* y la *Odisea*. En estos poemas se describe la historia de la toma de la ciudad Troya, situada en Asia Menor, por parte de un grupo de reyes y nobles que, acompañados de sus tropas, procedían de diversas ciudades de la Grecia continental; nos encontramos, por tanto, en un ambiente bélico, poblado de héroes esencialmente guerreros; sin embargo, estos héroes eran hábiles no sólo en la lucha, sino también en el arte del discurso. La educación en este aspecto era, sin duda, paralela a la instrucción en el manejo de las armas. Hay de ello un testimonio en la *Ilíada*. La educación de Aquiles fue confiada por su padre, Peleo, al sabio centauro Quirón y a Fénix, y éste último lo acompañó a la guerra de Troya en calidad de consejero. Cuando Aquiles se enemistó con el jefe del ejército, Agamenón, y se retiró del combate, los troyanos obtuvieron diversas victorias de manera que hasta las naves en las que habían llegado hasta Troya, que estaban ancladas en la playa, corrieron el riesgo de ser quemadas por ellos. Fénix se entrevistó, entonces, con Aquiles y le dirigió estas palabras (*Ilíada* 9.430):

“Si ya el regreso, sin duda, en tus mientes,  
ilustre Aquiles, te estás proponiendo,  
y no quieres, en cambio, en absoluto  
de nuestras raudas naves alejar  
el fuego destructor, pues ha invadido

la cólera tu alma,  
¿cómo luego, hijo mío, yo podría  
lejos de ti aquí quedarme solo?  
pues para acompañarte me enviaba  
Peleo el viejo conductor de carros  
aquel día en que a ti desde Ftía  
a Agamenón te enviaba,  
cuando aún eras un niño  
y aún no sabías  
ni de la guerra que a todos iguala  
ni de las asambleas,  
donde conspicuos los hombres resultan.  
Por eso me mandó para enseñarte  
a realizar estas acciones todas:  
a ser de los discursos orador  
cumplido, y ejecutor de hazañas.”

Queda claro en estas palabras que los héroes que dibuja Homero debían ser capaces no sólo de realizar hazañas bélicas, sino también de tomar la palabra en las asambleas en que se decidía la estrategia a seguir en la guerra. De hecho, en tales asambleas del ejército sólo solían hablar los nobles, y cuando Tersites, que acudió a la guerra de Troya en calidad de soldado, osó tomar la palabra para criticar a Agamenón, Ulises lo ridiculizó con sus palabras:

“Tersites, parlanchín falto de juicio,  
aun cuando seas orador sonoro,  
contente y no te atrevas  
en solitario a contender con reyes.” (*Ilíada* 2.246):

Y además de ridiculizarlo, lo golpeó a la vista de todos. Que la palabra era considerada un instrumento poderoso, y que, como tal, sólo podía ser utilizado por quienes ostentaban el poder, queda claro en este ejemplo.

Y, en relación con el discurso, se encuentra siempre el concepto de verdad o falsedad. Los héroes homéricos pueden decir palabras que refieran la verdad, o pueden

referir hechos no sucedidos, componiendo, entonces, un discurso falso. Así, en la carrera de carros que se celebró en los funerales de Patroclo, el amigo de Aquiles, Fénix desempeña el papel de árbitro, de manera que debe estar atento a las carreras y “referir la verdad de ellas” (*Ilíada*, 23.361). Por el contrario, Ulises, el más brillante orador del ciclo homérico, cuyas palabras fluían, según la bella imagen homérica, cual copos de nieve en invierno (*Ilíada*, 3.221), cuando llega a su propio palacio como un desconocido después de veinte años de ausencia, y esposa Penélope, que no le reconoce, le pregunta, como huésped que es, por su linaje, se inventa falsas historias para no darse a conocer todavía. Homero se refiere a estas historias diciendo:

“(Ulises) amañaba muchas mentiras al hablar, semejantes a verdades” (*Odisea*, 19.203).

La misma idea sobre el discurso y la verdad que se refleja en los poemas homéricos, que se compusieron en Jonia (Asia Menor), la encontramos también en Hesíodo (*circa* 800 a. C.), el otro gran poeta de la época arcaica, que elaboró su poesía en la Beocia continental. Para que pudiera componer su relato sobre la creación del mundo, contó con la inspiración de las Musas, hijas de Zeus, el rey de los dioses, y de Mnemósine, la Memoria, divinidad indispensable en esta etapa en que toda actividad relacionada con la palabra era oral. Estas diosas del canto, y, en general, de todas las manifestaciones del pensamiento por medio de la palabra (elocuencia, persuasión, sabiduría, historia, matemáticas, astronomía ...) se dirigieron a él diciéndole:

“Sabemos decir muchas mentiras con apariencia de verdades; y sabemos, cuando queremos, proclamar la verdad” (*Teogonía*, 27-28).

Sirvan estos dos ejemplos, el de Homero y el de Hesíodo para ilustrar la relación que se daba en la época arcaica (siglos VIII-VI a. C.) entre realidad y discurso: se creía que la realidad, lo que existe, el ser, podía ser descrito o expresado por medio de la palabra; si se optaba por describirlo como realmente era, se obtenía un discurso verdadero; si se optaba por no hacerlo, se componía un discurso falso, aunque éste, por ser muy semejante a la verdad, fuera perfectamente creíble y creído por los demás.

2. Aunque el arte del discurso fuera valorado desde los primeros documentos escritos que conservamos, su teorización, es decir, el estudio sistemático del modo de componer discursos, al que se llamó retórica, no se inició hasta el siglo V, hasta la época clásica.

Y ello fue debido a que en este siglo surgieron las democracias y en ellas el dominio de la palabra hablada no fue sólo necesario para los aristócratas, sino que, en tanto que el poder pasó a ser ejercido por todos los ciudadanos, todos ellos necesitaron saber expresarse con fluidez para poder participar en la vida pública y ejercer los derechos y deberes que el nuevo sistema político comportaba. Vamos a hacer juntos un esfuerzo de imaginación y meternos en la piel de uno de estos ciudadanos, uno que hubiera nacido en Atenas a principios del siglo V, y que fuera por tanto coetáneo de Pericles (495-429 a. C.), el famoso estadista que *de facto* dirigió la política de la ciudad durante su periodo de máximo esplendor (Tucídides, II.69.9), y de Sófocles (496-406 a. C.), el autor de tragedias que más éxito tuvo en la época. Nuestro ciudadano habría vivido el proceso que llevó de la aristocracia a la tiranía y de ésta a la democracia<sup>1</sup>. Habría vivido la angustia de la invasión persa, las llamadas guerras médicas, que transcurrieron entre los años 490-478 a. C., y sentido después la enorme satisfacción y sensación de superioridad que trajo consigo la derrota del colosal enemigo. Cuando tuviera alrededor de cincuenta años (455 a. C.) podemos imaginarlo dueño de un negocio consolidado, que habría logrado sacar adelante gracias a la paz que se extendió desde el final de las Guerras médicas (479 a. C.) hasta el comienzo de la Guerra del Peloponeso (431 a. C.) y también gracias a la prosperidad que trajo consigo la Liga Délica, organización que nació como una alianza de numerosas ciudades griegas contra los persas y terminó siendo un imperio dirigido por Atenas. Podría acudir, entonces, a la asamblea, donde tenían derecho a reunirse todos los ciudadanos varones para discutir y decidir la política de la ciudad. Pero ¿cuál podría ser su contribución si no era capaz de elaborar un discurso político, en el que supiera defender la propuesta que considerase más apropiada y refutar la de los demás? Por otro lado, podía ser elegido por sorteo para formar parte de los tribunales, los cuales, como no existían jueces de carrera, eran jurados populares integrados por ciudadanos; o verse él mismo envuelto en los numerosos juicios que cada día tenían lugar, ya fuera para defenderse de alguna acusación, ya fuera para denunciar a otros. En los juicios la costumbre era que tanto el

---

<sup>1</sup> Las reformas de Efialtes del año 462 a. C. otorgaron al pueblo ateniense numerosos poderes político-judiciales que hasta entonces habían estado a cargo de un tribunal aristocrático, el Areópago.

acusador como el acusado expusieran sus razones personalmente, y no, como en la actualidad, por medio de la figura de un abogado, de manera que era necesario saber elaborar un discurso judicial, o bien encargárselo a un escritor profesional, el logógrafo, aunque, en todo caso, el implicado en el juicio debía memorizar y representar él mismo su discurso. Por último, podemos imaginar que, cuando nuestro ciudadano hubiera adquirido un cierto renombre en la ciudad, se le eligiera para elaborar un discurso en honor de alguien que hubiera prestado importantes servicios a la comunidad y al que la polis quisiera elogiar en alguna celebraciones ciudadanas con las que el espíritu cívico se reforzaba; necesitaría también entonces saber componer este tipo de discursos, que se llamaban epidícticos o de lucimiento, porque en ellos no se pretendía, como en los políticos o judiciales, convencer, sino sólo mostrar las cualidades oratorias de quien los pronunciaba.

La vida política de la Atenas democrática estaba regida, sin duda, por el uso de la palabra. Y la cultura ciudadana estaba igualmente dominada por la oralidad; nuestro ciudadano, en el marco de las fiestas cívico-religiosas, habría tenido ocasión de acudir con asiduidad al teatro, y de contemplar las últimas obras de Esquilo (525-456 a. C.), y las de sus casi contemporáneos Sófocles (496-406 a. C.) y Eurípides (485-406 a. C.); habría oído también en ellas recitales de Homero y de los poetas líricos y lecturas de Heródoto (485-425 a. C.), que narraba en su obra la historia de los griegos desde la guerra de Troya hasta las Guerras Médicas. Por otro lado, en la asamblea, en las calles, en los banquetes habría coincidido en numerosas ocasiones con pensadores como Sócrates (470-399 a. C.), y, en general, con los intelectuales de la época, con los sofistas. Un sofista es alguien que posee *sofia*, es decir, sabiduría, la cualidad más apreciada, el ideal de la época. Los sofistas o ilustrados se preocupaban de dilucidar qué cosas eran lo que eran por naturaleza y cuáles por convención. Las primeras eran invariables, pero las segundas podían ser pensadas por medio de la razón, el *lógos*, y llevadas a la práctica de maneras diferentes a como se venía haciendo hasta el momento, inculcando en los ciudadanos nuevas formas de comportamiento por medio de la educación. De esta manera se repensó toda la cultura de la época, la organización política y social, la religión y la moral, el estudio de la naturaleza y la filosofía, y, cómo no, el papel que en la nueva sociedad democrática jugaba el lenguaje.

Dados estos presupuestos político-culturales no es de extrañar que las primeras reflexiones en torno al arte de componer discursos, es decir, en torno a la retórica, se iniciaran con las democracias y de la mano de los sofistas. Distintas fuentes,

griegas y latinas, sitúan el nacimiento de la retórica en la isla de Sicilia, coincidiendo con el fin de las tiranías y el comienzo de las democracias en varias ciudades estados, a lo largo del segundo cuarto del siglo V a. C. La retórica nació allí con una finalidad eminentemente práctica: la de ayudar a las personas a recuperar los bienes que habían perdido durante las tiranías. Y precisamente de Sicilia, de la ciudad de Leontino, llegó a Atenas como embajador de su ciudad en el año 427 a. C. un sofista de nombre Gorgias (483-375 a. C.), casi contemporáneo de Eurípides (485-406 a. C.), que debió ser un orador excepcional, puesto que fue capaz de encantar con sus cuidados discursos a una población como la de Atenas, ciudad a la que Platón (*Leyes*, 641.e) calificaba de “locuaz” (*polúlogos*) y amante de los discursos (*philólogos*)<sup>2</sup>.

Gorgias, además de excelente orador, fue un teórico y maestro del arte del discurso; su influencia en la vida intelectual de la época fue grande, como se puede deducir de su aparición en la producción cómica y del hecho que Platón titulara con su nombre uno de sus diálogos, al que luego haremos alusión. A buen seguro que nuestro ciudadano, si podía permitirse pagar las clases que Gorgias impartía, habría enviado a ellas a sus hijos varones, y allí habrían éstos coincidido con importantes personajes de la época, como Tucídides (460-400 a. C.), el historiador de la Guerra del Peloponeso que resultó muy influenciado por su estilo. De Gorgias vamos a comentar un discurso de lucimiento o epidíctico en el que podemos encontrar su pensamiento acerca de la retórica y la verdad. Se titula *Encomio a Helena* y comienza con éstas palabras:

“*kósmos* para la ciudad es sin duda la valentía; y para el cuerpo la hermosura; y para el alma la sabiduría; y para la acción la virtud; y para el discurso la verdad”.

La palabra *kósmos* designa el orden que rige cualquier aspecto de la vida, la perfección o la armonía, lo que le adorna como ente perfecto. Gorgias en esta frase está enumerando la excelencia, la perfección de diversos entes, entre ellos el discurso, cuya cualidad principal es ser verdadero. El motivo que se trata en este discurso, el de la culpabilidad de Helena, contaba con amplia tradición literaria (Homero, Estesícoro, Eurípides). Según la tradición homérica Helena era una de las mujeres más reprobables de la cultura helénica: al huir con el príncipe troyano Paris, había abandonado a su

---

<sup>2</sup> La excesiva afición de los atenienses por los discursos es ridiculizada por Aristófanes en *Las avispas*, obra en la que su protagonista, Filocleón, tiene una obsesión enfermiza por actuar como juez. También en *Las aves* se alude al hastío que causa en Pistetero y Evélpides el excesivo número de juicios que se celebraban en Atenas.

marido e hija, a sus padres y a su patria, Esparta, y había sido la causa de la guerra de Troya, en la que tantos helenos habían perecido. Su nombre, con una falsa etimología, es interpretado como “la destructora” por el coro del *Agamenón* de Esquilo (v. 687):

“¿Quién le dio el nombre de Helena con absoluta verdad? ¿Acaso alguno a quien no vemos que con su previo conocimiento de lo dispuesto por el destino rige su lengua ajustada a su suerte? Dio el nombre de Helena (=“La destructora”) a la casada que fue disputada, que causó la guerra. Luego fue, de modo adecuado a su nombre, destructora de barcos, de hombres y pueblos, que abandonando la delicia y riqueza de sus cortinajes, se hizo a la mar bajo el soplo del Céfito (viento del oeste) de la tierra nacido, y numerosos varones, cazadores armados de escudo, tras el rastro invisible de los remos, arribaron a las frondosas riberas del Simunte (afluente del Escamandro, el río de Troya), debido a la sangrienta Discordia<sup>3</sup>.”

Gorgias analiza en su discurso las cuatro motivaciones que cabía imaginar para el reprobable comportamiento de Helena. Si actuó así fue movida por una de estas cuatro fuerzas: el destino, la violencia, la palabra o el amor. El destino o azar (*túche*) era una fuerza poderosa en la que se incluía la voluntad de los dioses; si fue movida por esta fuerza, es evidente que Helena nada pudo hacer para resistirse a ella. En segundo lugar, si Paris utilizó la violencia (*bía*) para arrastrarla hasta Troya, es evidente que lo hizo en contra de la voluntad de Helena y, por tanto, nadie podría considerarla responsable de su acción. En tercer lugar, pudo ser arrastrada por la palabra (*lógos*); y la palabra, dice Gorgias, es un poderoso soberano que con su pequeñísimo cuerpo es capaz de encantar, de seducir y de persuadir a todos los humanos. Como ejemplo de este poder Gorgias detalla aquí todos los ámbitos en los que la palabra, por su poder de persuasión, procura cambios en el estado de cosas anterior: menciona los filósofos de la naturaleza quienes, “al sustituir una opinión por otra, descartando una y defendiendo otra, logran que lo increíble y oscuro parezca claro a los ojos de la opinión”; y las argumentaciones de los discursos judiciales, “en los que un solo discurso deleita y convence a una gran multitud, si está escrito con arte, aunque no sea dicho con verdad”,

---

<sup>3</sup> Discordia es *Eris*, la hermana del dios de la guerra, Ares. Tetis y Peleo olvidaron incluirla entre los invitados a su banquete de boda, pero ella se presentó en él y lanzó una manzana con la inscripción “para la más bella” cerca de donde se encontraban tres diosas, Hera, Atenea y Afrodita. Las tres quisieron adueñarse de ella, y la decisión sobre a cuál de las tres debía otorgarse se dejó en manos del troyano Paris. Afrodita le prometió que, en caso de concedérsela a ella, le otorgaría a la mujer más bella del mundo. Tal era considerada Helena, que se fugó con Paris para que se cumpliera la voluntad de la diosa.

y, finalmente, los debates sobre temas filosóficos, “en los que se demuestra también la rapidez del pensamiento que hace que las creencias de la opinión cambien con facilidad”. Si en todos estos ámbitos la palabra logra cambiar anteriores modos de pensar e introducir otros nuevos, ¿cómo podía impedir Helena verse subyugada por tan poderoso señor? Y la cuarta motivación sería el amor (*eros*), que es una potencia divina a la que ningún humano es capaz de hacer frente. Fuera cual fuera, concluye Gorgias, la motivación que llevó a Helena a actuar como lo hizo, es evidente que fue una fuerza mayor contra la que no cabía resistencia alguna, y, por tanto, de ningún modo se la puede considerar culpable.

Gorgias ofrece en esta obra una visión distinta de la que había estado vigente hasta el momento, pero con la misma pretensión de narrar la verdad con que se había contado hasta entonces. Lo que parecía verdad según la tradición, no lo es, y Gorgias lo demuestra atendiendo a aspectos no considerados de esa misma realidad. En el *Encomio a Helena*<sup>4</sup> Gorgias disuelve la tradicional relación entre realidad y discurso, porque queda en evidencia que una misma realidad puede ser verbalizada, convertida en discurso, de modos distintos, e igualmente convincentes. Sobre la realidad, por tanto, se tienen opiniones, distintos modos de percibirla, y de trasladarla al discurso, que ponen de relieve uno u otro de sus aspectos, pero no puede ser conocida y expresada en su totalidad. Esta constatación llevó a Gorgias a un planteamiento radical, que se alejaba de la percepción habitual de los seres humanos, del “sentido común”; en su obra *Sobre lo que no es o sobre la naturaleza* (Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII, 65ss.) afirma que nada existe, y, que, en caso de que exista, es inaprensible para el hombre y que, si fuera aprensible, no podría ser comunicado ni explicado a otros por medio de la palabra: efectivamente, si no se puede obtener una idea o pensamiento certero sobre la realidad, tampoco podrá ésta describirse mediante el vehículo por medio del cual el pensamiento se expresa, la palabra. La primera premisa es la más difícil de comprender, y en opinión de algunos estudiosos de su obra no se trata de ninguna declaración de nihilismo, sino de un ataque al concepto de ser de los eleáticos, que lo consideraban uno e inmutable, y lo identificaban con el pensamiento<sup>5</sup>, mientras que Gorgias sólo podía percibir una serie de apariencias cambiantes según las opiniones de cada uno.

---

<sup>4</sup> Y también en el que dedicó a Palamedes.

<sup>5</sup> Cf. Fragmentos de Parménides (c. 540-450 a. C.), Diels-Kranz (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1954) B 8, 3 (el ser es no engendrado, impercedero, único, eterno) y B 8 35 (“Lo mismo es el pensar que el objeto de tal pensamiento”).

La concepción que acabamos de exponer no era propia sólo de Gorgias, sino de los intelectuales de la época. En otro discurso, también de tipo epidíctico, encontramos un planteamiento muy similar. Este discurso, según nos cuenta Tucídides (*Historias* II, XXXV 2), fue pronunciado por Pericles, también un gran orador -de hecho se le puso el sobrenombre de “Olímpico”, que se daba también a Zeus, el rey de los dioses, debido a la gran fuerza de su razonamiento y a su inteligencia (Plutarco, *Consolación a Apolonio* 33.D-E, 118.3)-, en honor de los caídos atenienses durante el primer año de la guerra del Peloponeso. La parte esencial de estos discursos consistía en describir las hazañas de los elogiados y sobre ellas Pericles afirma:

“Es difícil hablar con mesura, cuando hasta la presunción de la verdad apenas se puede establecer. El oyente que conoce bien los hechos y está bien dispuesto puede pensar que la exposición (que él, Pericles, hace) está por debajo de sus deseos o de su conocimiento de la realidad; mientras que el que no los conoce por propia experiencia, si oye algún elogio que esté por encima de sus capacidades, creará, por envidia, que son exageraciones”.

En esta frase, sea de Tucídides, sea de Pericles, se duda igualmente de que la auténtica dimensión de la realidad, en este caso la grandeza de las acciones heroicas de estos atenienses, pueda ser transmitida con fidelidad en el discurso y, además, se alude claramente a las distintas percepciones del mismo hecho que pueden surgir en la mente de los oyentes y se menciona expresamente que en ellas intervienen factores, como son estar bien dispuesto o sentir envidia, que no intervienen propiamente en la percepción de un hecho, pero que colaboran en la formación de la idea que los oyentes pueden hacerse sobre él.

Una de las personalidades intelectuales más importantes de la época fue Protágoras de Abdera (Tracia, 485-415 a. C.), que dedicó su vida a filosofía y a la retórica, y fue, también un orador tan capaz que Platón (*Fedro* 266.c-d) dice de él que era capaz de provocar la ira de las masas e, inmediatamente después, de aplacarla gracias a la fascinación que causaban sus palabras. Protágoras fue amigo personal de Pericles y pertenecía al círculo intelectual que se reunía en torno a él y del que participaban las figuras más prestigiosas de la cultura y el arte (el filósofo Anaxágoras de Clazomene, el historiador Heródoto o Fidias, que esculpía en esa época los magníficos grupos escultóricos que adornaban el Partenón). Platón lo hizo también

protagonista de uno de sus diálogos, y en él el propio Protágoras se presenta a sí mismo abiertamente como sofista (*Protágoras* 317.b) y declara que está dedicado a educar a los hombres para que se hagan mejores ciudadanos (*Protágoras* 316.c). Este sofista formuló ideas similares a las que venimos comentando en dos de sus obras, de las que conservamos sólo fragmentos. Una es el tratado titulado *La Verdad* en cuyo comienzo afirmaba: “El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son, en tanto que son, y de las que no son, en tanto que no son.” A la concepción del mundo que encierra esta frase se la ha llamado *homomensura*, ya que sitúa al hombre, al ser humano (*homo*), como la medida (*mensura*) de todo lo que existe. Efectivamente, en esta breve frase están contenidas las siguientes ideas: primera, que sólo lo que se manifieste o sea perceptible al ser humano, existe y que lo que no se manifieste o se perciba, no existe. Además, que, del modo que a una persona se le parecen los objetos, así son para él (Platón, *Cratilo*, 385.d-e), de tal manera que lo que a uno le parece que es, tiene una realidad firme (Aristóteles, *Metafísica*, XI 6, 1062.b.12). Y si así es, sucede que la misma cosa es o no es, según sea percibida o no, y puede ser interpretada como mala y buena, puesto que a unos les puede parecer buena y mala a otros, y las dos posturas son, por tanto, igualmente susceptibles de ser defendidas. En consecuencia, (Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII 60) todas las opiniones son verdaderas y la verdad es, por tanto, algo relativo. Debido a esta concepción sobre la verdad, a Protágoras se le atribuye el ser el primero en defender que existen dos formas opuestas de ver todos los asuntos, las cuales se expresan, a su vez, en sendos discursos opuestos (Diógenes Laercio, IX 51), que tienen, a pesar de ello, exactamente la misma validez.

Este planteamiento, que había surgido de la consideración de la individualidad de cada ciudadano, tenía, sin embargo, una grave contrapartida, la de interpretar que, puesto que la verdad no existe, cualquier opinión que se considerase útil, en el orden particular o en el político, podía ser defendida en los foros democráticos. Esta capacidad de enseñar a defender cualquier postura, dejando de lado toda consideración ético-política, se atribuyó a los sofistas, que eran quienes enseñaban el arte de los discursos, y solía expresarse con la siguiente formulación: se decía que éstos y sus discípulos podían convertir el argumento más débil, es decir, el menos cercano a la verdad o directamente injusto, en el más fuerte, gracias a su dominio de la técnica del discurso (Aristófanes, *Nubes* 112 ss.)<sup>6</sup>. Esta práctica era habitual sobre todo en los

---

<sup>6</sup> No era ésta, sin embargo, la idea de sociedad de Protágoras, según nos cuenta Platón (*Protágoras* 320.c ss.) a través del mito de Prometeo: el hombre inicia su historia mal dotado por la naturaleza, que es

juicios, donde se buscaba no ya esclarecer la verdad, sino lograr el veredicto favorable de los jueces. El propio título *La verdad*, que lleva no sólo el libro de Protágoras, sino también otros escritos de distintos filósofos, responde a una creciente exigencia de verdad, que en muchas ocasiones equivalía a una creciente exigencia de justicia. Pero también se daba en el foro político de la democracia, en la asamblea, particularmente tras la muerte de Pericles. Éste falleció a los dos años de comenzar la guerra del Peloponeso (429 a. C.), y con él desapareció también el ideal político que sostenía, además de la táctica que había diseñado para la guerra. La asamblea se dejó arrastrar por las propuestas desacertadas de políticos que aspiraban a conseguir poder personal, los llamados demagogos, o “conductores del pueblo”; la propia guerra trajo consigo un empeoramiento notable de las condiciones materiales de los atenienses y estos dos factores, unidos a los fracasos militares durante la guerra del Peloponeso, dieron fuerza a los movimientos oligárquicos que se oponían a la democracia y a la clase intelectual que la había sostenido, a la que se consideraba responsable de las calamidades que sucedían. El ángulo desde el que se les consideró más vulnerables fue el religioso, en el que se había extendido una ola de intransigencia favorecida también por concepciones religiosas procedentes de Oriente, de manera que muchos intelectuales de la época fueron acusados de impiedad. Fue el caso de Protágoras. El desarrollo de su teoría de la percepción le había llevado a afirmar (*Sobre los dioses*): “Nada puedo decir sobre los dioses, ni si existen ni si no existen ni qué forma tienen; muchas cosas impiden que lo sepamos, como la oscuridad del problema y la brevedad de la vida humana.” Protágoras no está negando aquí la existencia de los dioses, sino que plantea que para él no hay indicios suficientes como para afirmar o negar la actividad divina en la esfera del hombre o de la naturaleza. Y no era ésta una opinión excepcional u ofensiva para la opinión pública ilustrada de la segunda mitad del s. V; también Plutarco (*Pericles* 8.9) nos ha conservado la noticia de que Pericles, en el mencionado discurso sobre los caídos en el primer año de la guerra del Peloponeso, dijo de éstos que eran inmortales como los dioses, pues tampoco a éstos se les podía ver, pero se podía inferir que eran tales a partir de indicios, como eran los honores que se les rendían y los bienes que procuraban. Ninguno de los dos negaba, por tanto, la existencia de los dioses, sino la imposibilidad de su conocimiento. Sin embargo, Protágoras fue acusado de impiedad

---

insuficiente, por sí sola, para asegurar la supervivencia y el progreso humanos. Por ello Zeus le envía las virtudes morales que garantizaban la justicia en las relaciones mutuas (el respeto y la justicia), la sabiduría política, que se encuentra en los seres humanos como potencia y sólo se realiza si se dan las condiciones adecuadas con el aprendizaje y cultivo de las virtudes ciudadanas.

por Pitodoro, un miembro de un consejo revolucionario oligárquico, formado por cuatrocientos miembros, que, tras derribar la democracia, gobernó despóticamente Atenas en el año 411 a. C. (Tucídides, VIII, 69). Protágoras pudo escapar y lo hizo, pero el ambiente de intolerancia religiosa no cesó y en el 399 a. C., con la guerra del Peloponeso ya finalizada y con la democracia restituida, se condenó a muerte a la personalidad intelectual más importante del período, el filósofo Sócrates, por considerarle culpable de dos cargos, uno, de “corromper a los jóvenes”, acusación que ha sido generalmente interpretada desde un punto de vista político y que sería la respuesta de los demócratas radicales a las críticas a este régimen que Sócrates a menudo expresó; y dos por “no creer en los dioses”. A diferencia de Protágoras, Sócrates acató la sentencia y se tomó un veneno que acabó con su vida.

3. El año que murió Sócrates su discípulo Platón (427-347 a. C.) tenía 26 años, pero la influencia dejada por su maestro fue tal que lo convirtió en protagonista o personaje de las numerosas obras que escribió, las cuales están compuestas como diálogos entre distintos personajes relevantes de la sociedad del momento, en recuerdo del modo de enseñanza de Sócrates, que fue completamente oral.

Platón sería coetáneo de los nietos de nuestro ciudadano imaginario, si es que éstos hubieran logrado sobrevivir a la guerra del Peloponeso, y su experiencia vital habría sido completamente opuesta a la de sus abuelos: si aquéllos pudieron contemplar la ascensión de Atenas hasta convertirse en la polis más importante del mundo heleno, en la capital de un imperio, éstos nacieron en los inicios de la guerra del Peloponeso, que continuó durante toda su juventud, y sólo pudieron contemplar el progresivo deterioro de Atenas y la paulatina pérdida de su poder político y económico.

Si Sócrates no dejó nada escrito, Platón, en cambio, dejó un buen número de obras en las que se conserva la evolución de su modo de pensar. Así, su idea de la verdad en relación con el discurso no fue única, sino que se modificó a lo largo de su existencia, a medida que su pensamiento se fue desarrollando. Su idea inicial la encontramos en una de sus obras de juventud, la *Apología de Sócrates*, compuesta para elogiar a su maestro, unos tres años (*circa* 396 a. C.) después de su muerte, y que comienza con las palabras que el propio Sócrates habría dirigido a sus jueces (*Apología* 17.a, ss.):

“No sé, atenienses, la sensación que habéis experimentado por las palabras de mis acusadores. Ciertamente, bajo su efecto, incluso yo mismo he estado a punto de no reconocirme; tan persuasivamente hablaban. Sin embargo, por así decirlo, no han dicho nada verdadero. De las muchas mentiras que han urdido, una me causó especial extrañeza, aquella en la que decían que teníais que precaveros de ser engañados por mí porque, dicen ellos, soy hábil para hablar. En efecto, no sentir vergüenza de que inmediatamente les voy a contradecir con la realidad cuando de ningún modo me muestre hábil para hablar, eso me ha parecido en ellos lo más falto de vergüenza, si no es que acaso éstos llaman hábil para hablar al que dice la verdad. Pues, si es eso lo que dicen, yo estaría de acuerdo en que soy orador, pero no al modo de ellos. En efecto, como digo, éstos han dicho poco o nada verdadero. En cambio, vosotros vais a oír de mí toda la verdad; ciertamente, por Zeus, atenienses, no oiréis bellas frases, como las de éstos, adornadas cuidadosamente con expresiones y vocablos, sino que vais a oír frases dichas al azar con las palabras que me vengan a la boca; porque estoy seguro de que es justo lo que digo, y ninguno de vosotros espere otra cosa. Pues, por supuesto, tampoco sería adecuado, a esta edad mía, presentarme ante vosotros como un jovenzuelo que modela sus discursos. Además y muy seriamente, atenienses, os suplico y pido que si me oís hacer mi defensa con las mismas expresiones que acostumbro a usar, bien en el ágora, ..., bien en otras partes, que no os cause extrañeza, ni protestéis por ello. En efecto, la situación es ésta. Ahora, por primera vez, comparezco ante un tribunal a mis setenta años. Simplemente soy ajeno al modo de expresarse aquí. Del mismo modo que si, en realidad, fuera extranjero me consentiríais, por supuesto, que hablara con el acento y manera en los que me hubiera educado, también ahora os pido como algo justo, según me parece a mí, que me permitáis mi manera de expresarme – ... – y consideréis y pongáis atención solamente a si digo cosas justas o no. Éste es el deber del juez, el del orador, decir la verdad.”

En estas impresionantes palabras Sócrates hace un vivo retrato de la realidad oratoria de su época; sabemos por ellas que ante los tribunales se hablaba de un modo especial, con un lenguaje adornado, que convencía al auditorio no tanto por lo que se decía, como por la forma en que estaba expresado; de hecho, es el lenguaje que han usado los acusadores de Sócrates para mentir. Y entre las mentiras, la que más sorprende a Sócrates es que hayan prevenido a los asistentes al juicio sobre su capacidad oratoria, porque él no es, en el sentido en el que lo son sus acusadores, un

orador hábil. A él sólo se le puede dar este nombre en tanto que va a contar la verdad con la misma forma de hablar que lo ha hecho siempre, porque consideraba que ése era su deber como orador. Platón acepta aquí, por tanto, la teoría tradicional acerca del discurso, que lo hacía depositario de la verdad.

Sin embargo, esta concepción se vio radicalmente alterada cuando reflexionó acerca de los modos de acceder a la verdad. Hacia la parte central de su vida, cuando contaba con unos cuarenta años (entre el 387-367 a. C.), Platón desligó el conocimiento verdadero, el conocimiento del ser, al cual identificaba con la verdad (*República* 490.b y 537.d; *Fedro* 247.e), de las percepciones de los sentidos y estableció que sólo se podía acceder a él, al ser verdadero, por medio de la razón, sirviéndose de la dialéctica, es decir, del arte de razonar, que era la metodología propia de la filosofía (*República* 532.a). De este modo, la verdad quedaba asociada a la filosofía y desligada de la retórica. Ésta es la concepción que se encuentra en el diálogo *Gorgias*, compuesto unos diez años más tarde (c. 387-385 a. C.) que la *Apología* y al que algunos sitúan en la transición entre la etapa de juventud y madurez, y otros, incluido ya plenamente en ésta última. En esta obra Sócrates dialoga con Gorgias y con un brillante discípulo de éste, de nombre Polo acerca de la retórica (452.d ss.). Ambos defienden que la retórica es el máximo bien para el hombre, porque, dado que es el arte de la persuasión, quien la domina es capaz de imponer su criterio en sus interlocutores, en cualquier tipo de reunión pública, tribunal o asamblea, o incluso si está dialogando con expertos en una materia concreta del conocimiento (aritmética, arquitectura...); Gorgias aduce como ejemplo de esto último una experiencia que había vivido con su hermano, un médico; aunque éste era poseedor de los conocimientos propios del arte de la medicina, no era capaz de convencer a los pacientes para que se sometieran al tratamiento que les convenía, cosa que, sin embargo, era factible para él. Sócrates trata de indagar, entonces, en qué consiste la persuasión. Y encuentra que hay dos tipos: las personas se persuaden cuando saben una cosa, pero también cuando creen algo. El primer tipo de persuasión se asienta sobre el conocimiento, el segundo sobre la creencia, que no requiere conocimiento alguno. Cuando Sócrates pregunta a Gorgias si la persuasión a la que él hace referencia se refiere al conocimiento o a la creencia, éste reconoce que se refiere a la creencia, a que hace creer a las masas, pero admite que nada enseña sobre, por ejemplo, la justicia o injusticia cuando habla ante las asambleas públicas y los tribunales. E igualmente, cuando afirma que un orador experto impone su opinión, por ejemplo, por encima de la de un técnico en un tema concreto, como la medicina,

Gorgias reconoce que esto sólo es posible entre personas que desconocen la medicina, pero no entre médicos. Por tanto, la persuasión que Gorgias practica se basa en la creencia y sólo es posible entre las masas, entre la mayoría de la gente que no tiene conocimientos, porque entre los que saben convence más la opinión del experto.

Platón llama al uso de la retórica que Gorgias y Polo defienden “retórica adulatoria”, porque la practican quienes sólo buscan complacer a los oyentes (*Gorgias* 463.a, ss. y 464.e, ss.), como sucede también con los poetas, bajo cuya advocación Platón se refiere en general a la literatura (*Gorgias* 502.d ss.). Esta retórica adulatoria no merece, en opinión de Platón, ni siquiera un puesto en el ámbito del conocimiento, entre los saberes. Éstos se organizaban entre los griegos en dos categorías, la de las artes, que agrupaba las materias que tenían una aplicación práctico-productiva, y la de las ciencias, que acogía a las que se ocupaban de temas puramente especulativos. Tradicionalmente la retórica era considerada un arte, es decir, una disciplina que contaba con unos conocimientos teóricos que tenían una dimensión práctica, como era también, por ejemplo, la medicina, que ya hemos mencionado, o la aritmética o la arquitectura. Sin embargo, la retórica adulatoria no es para Platón un arte porque no tiene una característica que sí poseen las demás disciplinas que así se llaman, porque no tiene *lógos*, es decir, porque no es una actividad basada en la razón, ya que sólo aspira a producir placer, pero no tiene ninguna comprensión racional del objeto que administra (*Gorgias*, 465.a, ss.). La retórica no es para Platón más que una *empeiría* o conocimiento práctico, como la cocina, ya que su finalidad, como la de ésta, es dar placer y gusto, pero sin preocuparse de la salud, que es uno de los bienes a los que ha de aspirar el hombre; de la misma manera, la retórica busca persuadir, sin tener en cuenta la justicia, que es otro de los bienes que el ser humano debe tratar de conseguir. Platón considera, por tanto, un arte, a aquellos conocimientos prácticos que aspiran a la consecución de un bien, que conllevan un contenido ético (500.b ss.): arte es aquella actividad que busca lo mejor para los seres humanos, y, teniendo en cuenta esta definición, la retórica, al quedar fuera del ámbito de las artes, queda también fuera de los objetos dignos de estudio y no tiene cabida en la ciudad ideal que Platón dibuja en su *República*.

A pesar de esta exclusión que se realizaba basándose en un criterio lógico y en otro ético, Platón era perfectamente consciente de la necesidad de la palabra para el gobierno de los estados. Por ello, en otros diálogos posteriores, particularmente en el *Fedro*, que se compuso después del 360 a. C., acabó por encontrar un medio de incluir

la retórica entre las disciplinas cultivables, cuando estableció que en el camino del conocimiento del ser, es decir, en el camino de la verdad, porque sólo el ser es la verdad, existen dos objetos diferentes, uno es la belleza en sí, el ser bello; pero otro son las cosas bellas, que son semejantes a lo bello, algo similar a imágenes suyas. Lo bello es objeto de conocimiento o ciencia (*epistéme*) y sólo se llega a él por medio de la filosofía y a través de la dialéctica, es decir, de la razón; no obstante, sobre las cosas bellas, es decir, sobre las cosas que son similares a la belleza, se puede tener una opinión (*dóxa*; *República* 476.d y 478.d. ss.). De manera similar, el orador no llega a la verdad, porque ése es el ámbito del filósofo, pero puede llegar a lo que tiene parecido a la verdad, y esto es lo verosímil (*eikós*). Esta idea la expresa así (*Fedro*, 272.d):

“... es un hecho que quien se propone ser orador cumplido no necesita en absoluto ... ocuparse de la verdad en relación con las cosas justas y buenas, ni en relación con los hombres que poseen estas cualidades por naturaleza o educación. Pues en los tribunales a nadie le interesa lo más mínimo la verdad sobre estas cuestiones, y sí, en cambio, lo que induce a persuasión. Y esto es lo verosímil, y a ello debe prestar atención quien vaya a hablar con arte.”

Y lo verosímil es para Platón la opinión común, el punto de vista que sostiene la mayoría, porque es a partir de éste que se logra persuadir y convencer a las masas; en el mismo diálogo, Platón lo formula así (*Fedro*, 260.a):

“A quien va a ser orador no le es necesario aprender lo que es justo en realidad, sino lo que podría parecerle a la multitud, que es precisamente quien va a juzgar; ... pues de estas verosimilitudes procede la persuasión y no de la verdad”.

Platón acepta, por tanto, la retórica en tanto que “productora de persuasión”, como un instrumento necesario para gobernar la ciudad, para conducir las almas (*psuchagogía*) de los ciudadanos en la dirección deseada (*Fedro*, 261.a, ss.) y a través de lo verosímil. Ahora bien, ¿qué relación tiene lo verosímil con la verdad? Lo verosímil, aclara Platón, no está al margen de la verdad, sino que, tal como sucede con las cosas bellas en relación con la belleza, no puede ser entendido sin hacer referencia a la verdad, ya que:

“lo verosímil (*eikós*) se produce en la mente del vulgo precisamente por la semejanza con la verdad. Y las semejanzas, ..., es siempre el concededor de la verdad el que mejor las sabe encontrar” (*Fedro* 273.d).

Platón al final de sus días aceptaba la presencia de la retórica en su ciudad ideal, pero no como un método o camino de llegar al conocimiento, sino como un instrumento necesario para conducir al pueblo (*muthología: Político* 304.c-d) y siempre con una dimensión ético-política, en tanto que buscara persuadir a los ciudadanos para que en su conducta observaran los principios de la justicia (*dikaíosúne*), que Platón relaciona con las leyes, y la templanza o sensatez práctica (*sophrosúne*), en definitiva, en tanto que les condujera a lograr lo que es el objetivo final de los seres humanos, que es alcanzar la máxima perfección posible (*Gorgias* 503.a y 504.d-e).

4. Cuando Platón murió (347 a. C.), uno de sus mejores discípulos, Aristóteles (384-322 a. C.) tenía 37 años y llevaba en la Academia, es decir, en la institución donde Platón enseñaba, desde los diecisiete. Para entonces, siglo y medio después del nacimiento de nuestro ciudadano imaginario, Atenas había perdido toda relevancia política, aunque conservaba intacto su prestigio intelectual. Allí, y precisamente a la institución más prestigiosa de la ciudad, la Academia fundada por Platón, envió Nicómaco, el médico personal del rey de Macedonia, a su hijo Aristóteles, para que completara en ella la formación que en Macedonia, un estado políticamente emergente, pero culturalmente retrasado, no se podía lograr. En la Academia permaneció Aristóteles hasta la muerte de Platón y, sin duda, conoció bien las distintas fases del pensamiento de su maestro en torno a la retórica y la verdad, de las que bebió ampliamente, aunque dándoles un planteamiento diferente, que se recoge, básicamente, en su *Retórica*, una obra en la que Aristóteles fue apuntando, a modo de notas, las ideas que creía más relevantes sobre esta materia a lo largo de su vida. En el mismo comienzo de esta obra podemos leer cuál era el estatus que Aristóteles otorgaba a la retórica:

“La retórica es una *antístrofa* de la dialéctica, ya que ambas tratan de aquellas cuestiones que permiten tener conocimientos en cierto modo comunes a todos y que no pertenecen a ninguna ciencia determinada, puesto que, hasta un cierto límite, todos se esfuerzan en descubrir y sostener un argumento e, igualmente, en defenderse y acusar.

Ahora bien, la mayoría de los hombres hace esto sea al azar, sea por una costumbre nacida de su modo de ser. Y como de ambas maneras es posible, resulta evidente que también en estas <materias> cabe señalar un camino. Por tal razón, la causa por la logran su objetivo tanto los que obran por costumbre como los que lo hacen espontáneamente puede teorizarse; y todos convendrán entonces que tal tarea es propia de un arte” (1354.a, ss.).

Comenzando por el final, está claro que Aristóteles se aparta de Platón, y coincide con los sofistas, en tanto que otorga a la retórica un lugar dentro de los saberes, considerándola arte o disciplina teórico-práctica, ya que tiene un objeto de estudio, la persuasión, y, a la vez, se practica. Y es arte porque tiene una metodología basada en la razón, como indica el hecho de que Aristóteles la empareje directamente con la dialéctica, la metodología racional de la filosofía. Aristóteles la llama concretamente *antístrofa* de la dialéctica; *antístrofa* es la transliteración de un nombre griego, *antístrofos*, que se relaciona con un verbo (*antistréphein*) que se utilizaba en el teatro para definir un movimiento del coro: éste danzaba moviéndose en una dirección determinada a la vez que cantaba un canto con una métrica concreta, que en griego se llamaba *strophé*, de donde viene nuestra “estrofa”, y luego regresaba a su lugar de origen danzando en dirección contraria y cantando otro canto que tenía la misma métrica que el anterior, y que se llamaba *antistrophé*, de donde viene nuestra *antístrofa* de la traducción. Con esta metáfora Aristóteles está indicando la existencia de similitudes entre la retórica y la dialéctica, pero también de diferencias.

La similitud es que ambas, la dialéctica y la retórica, tratan de demostrar algo; que mediante la dialéctica se demostraban verdades científicas, era algo admitido por todos. La novedad es que Aristóteles afirma que sucede lo mismo con la retórica, ya que los seres humanos, dice, sólo nos convencemos cuando consideramos que algo ha quedado demostrado (1355.a.1 ss.). Efectivamente la dialéctica y la retórica utilizan para demostrar unos métodos muy semejantes. En la dialéctica se utilizan dos, la inducción y el silogismo (o deducción). Cuando se demuestra algo en base a muchos otros casos parecidos, tenemos la inducción<sup>7</sup>; cuando, a partir de una serie de premisas, obtenemos algo diferente, lo deducimos, mediante un silogismo. Paralelamente, en la retórica se puede demostrar aportando una serie de *ejemplos*, con los que se realiza una

---

<sup>7</sup> Cf. 1356.b, donde Aristóteles resume lo que ya había expuesto en *Tópicos* 100.a.18-24 y 105.a.10-14.

inducción, y mediante los *entimemas*, a través de los cuales se realiza la deducción. *Entimema* es una palabra compuesta en griego por otras dos, *en*, “dentro” y *thumós*, que significa “alma o espíritu”, de manera que se refiere a un tipo de operación interna, al desarrollo de un argumento, y esta operación es considerada por Aristóteles un tipo de silogismo (1355.a), de manera que quien sea, afirma, experto en silogismos lo será también en *entimemas* (1356.a).

Hasta aquí el paralelismo entre dialéctica y retórica. Pero ¿cuáles son sus diferencias? La diferencia está en que tratan sobre materias distintas, ya que mediante los silogismos de la dialéctica, a partir de una serie de principios verdaderos, se demuestran otros que vienen a aumentar los conocimientos de un ámbito determinado de la ciencia. En cambio, mediante la retórica, a partir de unos principios aceptados por la mayoría, de lo verosímil<sup>8</sup>, se convence a esa mayoría de algo. De ahí que la dialéctica mediante el silogismo lógico argumenta la verdad; mientras que la retórica, mediante el *entimema* argumenta lo verosímil<sup>9</sup>. Ahora bien, lo verosímil, tal como el último Platón había expuesto, tiene también en Aristóteles una clara relación con la verdad:

“Porque corresponde a una misma facultad reconocer lo *verdadero* y lo *verosímil* y, por lo demás, los hombres tienden por naturaleza de un modo suficiente a la verdad y la mayor parte de las veces la alcanzan. De modo que estar en disposición de discernir sobre lo *plausible* es propio de quien está en la misma disposición con respecto a la *verdad*.” (1355.a).

Queda claro, en estas palabras, que tanto la dialéctica como la retórica basan su capacidad de argumentar la verdad en la misma facultad, de manera que ni la dialéctica ni la retórica pueden entenderse si desaparece la referencia a la verdad, y Aristóteles añade, además, que esa verdad es frecuentemente lograda por las personas.

Aristóteles, por tanto, volvió a situar a la retórica entre las materias dignas de estudio, como un arte, y volvió a hacerla depositaria de la verdad, pero no de un modo intuitivo, como sucedía en los primeros textos conservados, sino asumiendo toda la reflexión que le había precedido. El mundo real, el ser, la verdad, puede transmitirse

---

<sup>8</sup> El concepto de lo verosímil se encuentra especificado en *Tópicos* (104.a), como lo que parece a todos los hombres, o a la mayoría, o a los sabios.

<sup>9</sup> Con la dialéctica y la retórica se puede argumentar también lo contrario a la verdad, y debe conocerse cómo se hace, pero no para practicarlo, sino para detectarlo en quien lo haga y poder refutarlo (1355.a).

por medio del discurso, siempre y cuando éste tenga en cuenta el sistema cultural del auditorio al que va dirigido, ya que sólo así podrá ser creíble para él y cumplir su función de convencerle. Esta idea queda magistralmente recogida en las siguientes palabras de Antonio López Eire (*Actualidad de la Retórica*, Salamanca, Hespérides, 1995, 40), con las que damos por concluida nuestra exposición: la retórica es “el arte de hacer verosímil lo verdadero”.