



Retórica, democracia, demagogia y autoritarismo

Jerónimo Alayón Gómez*

La retórica bicéfala

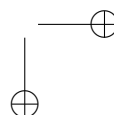
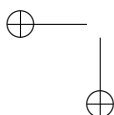
Platón discurre en los diálogos de *Gorgias* y *Fedro* sobre una retórica mala y otra buena, respectivamente. Desde entonces, podríamos decir sin exagerar que en torno de la retórica han convivido dos percepciones antagónicas, que reclaman para sí su propio territorio, y que aún hoy signan a la retórica como una *tejné* escindida, bicéfala.

Barthes (1982) afirma, en términos generales, que el Platón del *Gorgias* se enfoca en la retórica cuyo objeto es la verosimilitud y la ilusión; es la retórica de los sofistas. En el *Fedro*, se aborda la retórica cuyo objeto es la verdad; es la retórica de los filósofos y dialécticos.

La retórica en el *Gorgias*

En el *Gorgias*, escrito por Platón entre el 388 y el 385 a.C., Sócrates dialoga con otros tres retóricos; estos son un maestro de retórica llamado Gorgias, un discípulo de Gorgias llamado Polo y un sofista de nombre Calicles; el desarrollo temático del diálogo es el vínculo de la moral con la política, la razón, la voluntad y el poder (Molina, 2007),

*Universidad Central de Venezuela





si bien queda claro el papel de la persuasión y el uso del lenguaje en dicho vínculo. Todos tendrán, como es usual en los diálogos platónicos, posturas divergentes y hasta contrarias.

Después de una breve introducción, Sócrates interpela a Gorgias sobre la retórica (*Gorgias*, 449a), cuya respuesta se va construyendo desde la afirmación de que la retórica se ocupa de los discursos (*Gorgias*, 449d) hasta la aceptación de que la retórica opera por vía de la *persuasión*, y que esta induce a la *creencia* y no a la *ciencia* (*Gorgias*, 454e). Incluso, esta persuasión renunciaría a la enseñanza de lo justo y lo injusto. En el diálogo, Sócrates afirma que quien conoce lo justo es justo, y no puede obrar de otro modo que en justicia, razón por lo cual la retórica es condenable al propiciar el engaño.

En este punto, Gorgias ha cometido un error dialéctico al aceptar que el retórico debe conocer lo justo, y es suplantado en el diálogo por su discípulo, Polo, quien rivaliza con Sócrates sobre la aseveración socrática de que el mayor mal es cometer injusticia (*Gorgias*, 469b). A partir de allí, el diálogo gira en torno de si es mayor mal cometer o sufrir la injusticia. La discusión con Polo acaba cuando Sócrates afirma que la retórica sería inútil para justificar una injusticia.

Calicles irrumpe en el diálogo distinguiendo entre naturaleza y ley: por naturaleza es más feo sufrir la injusticia, mientras que por ley es más feo cometerla (*Gorgias*, 483b). En esta discusión Calicles y Sócrates avanzan sobre el concepto de mayor fuerza esgrimido por Calicles y se encaminan por medio de él hacia el modo en que se debe vivir: o bien bajo la política (como sugiere Calicles), o bien bajo la filosofía (como sugiere Sócrates). Sócrates deja sin argumentos a Calicles, concluyendo que hay dos retóricas: una es adulación, y vive en la política; la otra eleva las almas de los ciudadanos, y vive en la filosofía (*Gorgias*, 503a); en consecuencia, concluye Sócrates que la política es incapaz de elevar a los ciudadanos haciéndolos tanto más justos cuanto más moderados, pues siendo adulación es engaño.

La verdadera política, para Sócrates, no debería agrandar por la vía del engaño, sino procurar el bien común, por la vía de la elevación de las



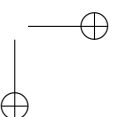


almas (*Gorgias*, 521d, e), lo cual sintoniza con la tesis platónica de que el gobernante debe ser un filósofo (*La república*, 412 y ss.). Así, Platón condena por medio de este diálogo la retórica populista (por usar un término moderno y extemporáneo al diálogo platónico), cuyo fin es la ilusión, el engaño en la apariencia de verdad, que aleja de la posibilidad de vivir en justicia.

Molina (2007) apunta acertadamente a la raíz moral que Platón quiere destacar en la retórica y su práctica: la persuasión como una *tejné* por medio de la cual los ciudadanos expresan su voluntad de poder. Del *Gorgias*, se puede colegir que Platón concibe dos retóricas: una del engaño (creencia) y otra de la verdad (ciencia), y que de ambas la primera es una práctica viciosa de la política mal entendida, o entendida como el arte de agradar, de dar placer, mientras que la segunda retórica es la práctica discursiva de la política asumida como bien común, como el arte de decir la verdad, sea placentera o no. En este diálogo, Platón ataca la primera de estas retóricas, o, quizás, ataca la política por medio de la retórica.

La retórica en el *Fedro*

El diálogo de *Fedro* es ya una obra de madurez en Platón. Escrito entre el 385 y el 371 a.C., versa sobre la belleza, si bien, en lo que podríamos entender como una segunda parte, se aborda el tema de la retórica. En este diálogo, en el que Platón sigue una típica estructura de dos interlocutores, conversan Sócrates y Fedro sobre un discurso de Lisias contra el amor. En la segunda parte del diálogo, Sócrates comienza por asumir la retórica como subsidiaria de la verdad (*Fedro*, 259e, 260e), entendida aquella como una *psicagogía*, esto es, el arte de conducir almas mediante razones (*Fedro*, 261a). Luego Sócrates y Fedro razonan sobre la retórica del engaño y su poca conveniencia (*Fedro*, 262c), a cuyo fin se valen del discurso de Lisias, haciendo más tarde oposición con quienes infunden el arte de hablar y pensar, que define Sócrates como *dialécticos* (*Fedro*, 266b). Luego de un repaso





técnico sobre las partes del discurso, sus estilos, estrategias y géneros (*Fedro*, 264c-269), se retoma nuevamente el problema de la *retórica verosímil* y su divorcio de la verdad y cómo se van construyendo en el alma “*obras agradables a los dioses*” (*Fedro*, 273c). Hacia el final del diálogo, Sócrates y Fedro razonan sobre la propiedad e impropiedad de los escritos, con lo cual derivan el diálogo hacia quien “*escribe con ciencia en el alma*” (*Fedro*, 276a): el filósofo (*Fedro*, 278d). De este modo, Platón propone una retórica más próxima a la dialéctica, fundada en la verdad.

En esencia, esta segunda parte del *Fedro* plantea que la retórica ha de conducir a las almas *psicagogía* por medio de razones, pero esta no es una operación solo racional, sino que para que dicha conducción pueda tener lugar el orador ha de conocer los tipos de almas que han de corresponderse con determinados tipos de razonamientos, y hacer que estos *muevan* por vía de la persuasión a aquellas en el marco de la verdad, y nadie como el dialéctico o filósofo está llamado a ejercer esta *psicagogía*.

Balance de ambas posturas

El *Gorgias* se comprende en el marco de la influencia antisofística de Sócrates sobre su discípulo Platón. Por ello, la actitud de Platón es irreductible al concebir la retórica como una *tejné sofística*. En el *Fedro*, se percibe una distancia propia de haber madurado algunos planteamientos, al punto de que la retórica puede ser una *tejné dialéctica*. Bien vistos, ambos diálogos no son contradictorios, sino que entre ellos Platón es muy coherente, pues lo que en el *Gorgias* se anuncia como una posibilidad de buena retórica, en el *Fedro* se desarrolla a cabalidad. Para Platón, el retórico solo podrá hacer *psicagogía* si renuncia a la creencia y apuesta por la ciencia, si es menos sofista y más dialéctico, si pasa de la *doxa* a la *episteme*.

Si bien pareciera que entre el *Gorgias* y el *Fedro* Platón experimenta una progresión conceptual, por demás muy típica de la filosofía, no po-





cas veces se ha asumido esta progresión como dos momentos puntuales y antagónicos que, como se dijo ya, se han constituido en dos maneras opuestas de asumir secularmente la retórica, cada una con su larga fila de detractores y defensores tras de sí. Así como el primer y el segundo Wittgenstein han generado dos vertientes en torno de la relación *lenguaje-mundo* (casi como si fuesen dos personas distintas, más que la prosecución de conceptos en una misma persona), del mismo modo los dos polos de la progresión conceptual de Platón en torno de la retórica se han asumido como un primer y un segundo Platón.

La propuesta final de Platón es una retórica metodológicamente filosófica. Una retórica, además, que clasificando almas y discursos los hace concatenar más tarde en su ejercicio. Platón, en el *Fedro*, ha sido menos reactivo con la retórica de lo que había sido en el *Gorgias*, y la ha hecho trascender del plano de la *doxa*, donde se movía como retórica sofística, al plano de la *episteme*, donde espera Platón que se concrete como retórica dialéctica o filosófica. Más aun: la ha trascendido del plano de lo amoral al plano de la moral, pues exige que el retórico sea un hombre bueno que hable con la verdad¹. Esta es la retórica que heredará y transformará su preclaro discípulo de Estagira.

Muy a pesar de que podamos entender la progresión conceptual de Platón y su apuesta final, es difícil borrar la tradición de dos retóricas en él. Ya Barthes (1982), en su célebre ayudamemoria de clases, introducía la retórica platónica bajo esta concepción bicéfala.

Algunos ecos del bicefalismo retórico

La retórica, luego de Platón, es eminentemente aristotélica. El Estagirita apostó por una retórica de lo verosímil, de la *doxa*, pero con una fuerte vocación por la verdad científica, por la *episteme*. Es una retórica de la prueba y del entimema, adaptada a la audiencia, con una gran carga ética. Podríamos decir, de una manera atrevida, que Aristóteles

¹Para ampliar lo expuesto en este párrafo, revítese la nota introductoria de Luis Gil a su traducción del *Fedro*.



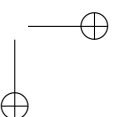
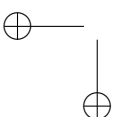


zanjó por síntesis lo que en su maestro fueron tesis encontradas; sin embargo y según Barthes (1982), Aristóteles va a introducir una nueva antinomia entre una *tejné retoriké* (el arte del discurso) y una *tejné poetiké* (el arte de la evocación imaginaria), que también se mantendrá por un tiempo.

Tampoco sería del todo cierto asegurar que Aristóteles desechó la antinomia platónica, solo que la saca del terreno de la retórica para referirla al del discurso en general: Aristóteles entiende, de una parte, la existencia de un discurso científico, orientado hacia la convicción, y que se fundamenta en las leyes universales; de otro lado, un discurso político y judicial, orientado al *animos impellere*, y que se basa en lo verosímil y probable. Serían, respectivamente, los enfoques del *Organon* y de la *Retórica*.

A pesar de Aristóteles, el bicefalismo retórico de Platón continuó alimentando ecos de una retórica buena y otra mala, oscilando entre la actitud del sofista y la del filósofo. Sea oportuno recordar en este momento que para Platón la noción de verdad remite a entes objetivos de la realidad, por consiguiente, la verdad habita en la realidad (de la cual el discurso hace referencia) y no en la comunicación (esto es, en la habilidad para *hacer parecer verdad* aquello que no lo es). Umberto Eco (2005), en un texto poco conocido y difundido hace no mucho por la revista *Telos*, diserta con lucidez sobre la connotación negativa que la persuasión ha venido a tener en nuestros días, encontrando como causa de ella la distinción entre una demostración *irrefutable* y otra *verosímil*, la primera independiente de las inclinaciones subjetivas, en tanto que la segunda no, al punto de que Descartes, por ejemplo, consideraba falso todo lo verosímil. Lo más impresionante del texto de Eco (fechado originalmente hacia 1986), es que él distingue entre una retórica mala *suasión* y una retórica buena *persuasión*.

No pretendemos hacer aquí una relación exhaustiva de la proyección temporal de esta retórica bicéfala de Platón, pero basten, eso sí, algunas obras comentadas que puedan considerarse como emblemáticas e ilustrativas del fenómeno, en aras de justificar una larga vigencia del



mismo.

En los albores de la romanización de la retórica (s. II a.C.), ya Cato advertía su preocupación por el riesgo de que la forma y las reglas se impusiesen por sobre el contenido, abandonando todo anclaje ético. Para Cicerón (s. I a.C.), retórica y filosofía forman un conjunto, si bien este no está muy reglado (la resistencia a las reglas griegas de elocuencia es una constante de la primigenia retórica romana). Esta corriente alcanza su esplendor con Quintiliano (s. I d.C.) en *Institutio Oratoria*, cuando plantea que el retórico ha de ser un hombre de moral y conocimientos (su célebre *vir bonus discendi peritus*), con lo cual entendemos un cultivo de la buena retórica, una *psicagogía* al servicio de la política. Habrá que esperar hasta la génesis de la Cristiandad para escuchar nuevamente el eco bicéfalo de *Gorgias-Fedro*. Así, San Agustín (ss. IV-V d.C.) retoma el tema de las dos retóricas, y advierte que se puede inducir la verdad o el error: “*Nam cum per artem rhetoricam et vera suadeantur et falsa*” (*De doctrina christiana*, IV, 2.3). Para Pascual (2005), este libro en particular de San Agustín se encuentra en el “*marco de la tensión que existe entre verdad y falsedad*” (p. 310). Luego, toda la Edad Media estaría penetrada de esta dualidad, antinomia que alcanzó a tener su más estructural expresión en el diseño curricular del Medioevo al separar la expresión del contenido (*trivium* y *quadrivium*). Antaño habían sido los sofistas de la Grecia Antigua, y en su momento aquellos encarnaban en la temible figura de los herejes, señores de una renovada retórica del engaño.

Por cierto que San Agustín replica en paralelo las actitudes de Platón frente a la retórica, pues si bien en *De doctrina christiana* defiende la buena retórica como herramienta fundamental en la pastoral cristiana, en un libro anterior, *Confessionum*, San Agustín había atacado la retórica por considerarla falsa y perjudicial (García, 2005). Este dato es fundamental, pues consideramos al Águila de Hipona como el gran adaptador de la retórica clásica a la Cristiandad, razón por la cual opera como el refundador de la retórica, de cara al Medioevo cristiano. Siendo así, no podía menos que insuflar el bicefalismo retórico de Platón

con nuevo aire en el edificio renovado de las *artes dicendi*.

Hacia finales del Renacimiento (s. XVI), Francisco Sánchez, mejor conocido como *el Brocense*, apuesta por una teoría del discurso centrada en la *ratio* y orientada hacia la verdad. Distingue así entre la dialéctica, con la que se busca la verdad en la expresión, y la retórica, con la que se aspira a la belleza (*Minerva*, I, 2), pero esta ha de estar sometida a aquella. Esta división de roles discursivos entre dialéctica y retórica se extiende con profusión, y podemos considerarla como un eco del bicefalismo retórico de Platón, pues si bien es cierto que la retórica será considerada más como una estilística, lo que es palpable ya en discípulos del Brocense como Juan de Guzmán (Merino, 2002), es esta estilística la que en su extrema degradación vaciará de contenido el discurso político en las postrimerías del s. XIX, aproximándolo no pocas veces a la retórica sofista que atacaba Sócrates en *Gorgias*.

La tendencia del Brocense encuentra otro cauce a mediados del s. XVII con la *Lógica de Port-Royal*, en la que se condenan los usos artificiosos del lenguaje que aleje un *ars cogitandi* de la verdad. Esta tendencia aún se va a mantener el siglo siguiente, cuando Antonio de Capmany, en 1777, se propone hacer una *retórica filosófica* (*Filosofía de la elocuencia*, 2004, p. 9); sin embargo, en la edición de 1812, Capmany cambia su consideración sobre el fin de la retórica: “*adornar la oración con las galas y luces del estilo*” (Abad, 2005, p. 20). Este cambio en Capmany hace cada vez más evidente la brecha y oscilación entre una retórica conceptual y otra del adorno. Prosigue el eco del bicefalismo retórico de Platón, y se va a imponer paulatinamente la retórica ornamental en los siglos XVIII y XIX. Luego de una agotada decadencia de dos siglos (XVIII al XIX) y un fugaz eclipse durante la primera mitad del s. XX, la retórica ha resurgido con el *Traité de l’argumentation* de Perelman y Olbrechts-Tyteca (1958). Perelman y Olbrechts-Tyteca retoman el bicefalismo retórico de Platón y distinguen entre retórica y filosofía, entendiendo por la primera una técnica de argumentación que aumenta la adhesión de la audiencia (Ferrater, 1969). Perelman, a finales de los ochenta, propone su propia versión del bicefalismo platónico:



“Um conhecimento, mesmo superficial, da história greco-romana ensina-nos que esse conflito permaneceu vivaz até o final da Antiguidade, pois representava a oposição entre as duas formas de ideal de vida, a vida ativa e a contemplativa².”(Perelman, 1999, p. 177).

Para Perelman, la vida activa se ejercita en lo político y judicial por medio de la retórica, en tanto que la vida contemplativa se ejercita en la filosofía. En algún sentido, esta dicotomía ya subyacía en las antinomias *auditorio particular/auditorio universal* y *persuasión/convicción*, que son correlativas y que había expuesto en su *Tratado* (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1996). Perelman, como Platón en *Fedro*, aproxima finalmente retórica y filosofía, pero en un sentido contrario: para Platón, la retórica necesita de la filosofía para prendarse de verdad; para Perelman, la filosofía necesita de retórica para prendarse de elocuencia. Luego de Perelman, hay dos hitos importantes. El primero tiene lugar con la retórica restringida (¿general?) que propone el Grupo de Leija, centrada en las figuras, y que empuja el péndulo histórico una vez más al polo de la retórica ornamental. El segundo, con la Retórica General Textual que proponen Antonio García Berrio y Tomás Albaladejo (también Stefano Arduini), y que al introducir los elementos pragmático-retóricos, encarna el espíritu con el que Aristóteles buscaba el justo centro entre los extremos del bicefalismo retórico de Platón. Casi en paralelo, Eco reformula su propia concepción del bicefalismo que ya hemos mencionado casi al principio de este acápite, con lo cual parece evidente una larga vigencia del fenómeno.

²Traducción al español: Un conocimiento, siquiera superficial, de historia greco-romana nos enseña que ese conflicto se mantuvo vivo hasta el final de la Antigüedad, ya que representaba la oposición entre dos formas ideales de vida: una activa y otra contemplativa.





Retórica y democracia

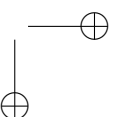
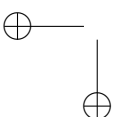
Violencia y logos

Toda persuasión es una forma de violencia. ¿En qué sentido? En que quien recibe el efecto retórico debe *moverse* de una postura a otra. Se lo obliga a vencer su natural resistencia, a forzar su voluntad. No es una violencia del tipo ostensible, que deja marcas condenables; pero es una violencia sofisticada, valdría decir, una violencia civilizada (no podía ser de otro modo que esté tan elevado siendo herencia griega). Es la violencia de quien, por vía del logos, quiere apoderarse de algún espacio ontológico.

Si no hubiésemos hallado tal sofisticación verbal de la violencia, nos quedaría la dialéctica de la muerte, el diálogo del exterminio, donde un interlocutor bajaría el pulgar y el otro bajaría la frente. La persuasión es, pues, un exorcismo contra los aniquilamientos de toda índole. Cuando se la manda de paseo, la democracia y el consenso pasan a ser un deseo y una nostalgia. Como bien afirma Pino (2004), “*no hay democracia sin consensos; no hay consensos sin deliberación; no hay deliberación sin palabras*” (p. 123); y la retórica, en cuanto *psicagogía*, conducción de las almas al fin superior de la construcción acordada de una sociedad por vía del logos, constituye la cara afortunada del dios Jano, la posibilidad realizable de un porvenir que dé albergue a todos dentro de sí.

Ahora bien, la realización del logos supone la presencia del otro, la *otredad*, con quien se concrete la tensión/distensión del verbo. Toda persuasión supone una disuasión, un *animos impellere*, un trasvasar el alma de una postura a otra en un juego de acción/resistencia: la metáfora de la guerra, el exorcismo de la aniquilación. Alguien ataca y alguien capitula, pero todo en el terreno del logos; así, este *forcejeo* de posturas termina por parecerse más a los rituales eróticos que a las prácticas belicistas, y el resultado es la construcción acordada de la polis, sin el parto sufrido de las armas.

En el *Fedro*, Platón se duele de cómo la política apuesta por una retórica





de lo verosímil, de lo posible (diríamos hoy una retórica ficcional), que conduce al engaño de los ciudadanos y se aleja de la verdad, y sugiere para contrarrestar este efecto pernicioso que la retórica se aproxime a la filosofía, para que, lejos de engañar deleitando, trate aun las cosas amargas que atañen a los ciudadanos.

Cuando en el seno de las sociedades que aspiran a concretar el ideal democrático se instala el juego retórico del verbo como persuasión, comienza a operarse “*el paso de los espacios prepolíticos a aquellos políticos*”, y ello supone “*la transmutación de la violencia en palabra, de la palabra en discurso, del discurso en deliberación, de la deliberación en consensos, de los consensos en normas justas y eficaces*” (Pino, 2004, p. 124). En consecuencia, se abandona paulatinamente toda práctica de exterminio del otro (lo que puede ir de un simple insulto al uso de las armas), y en su lugar aparece la práctica dialógica y polifónica del verbo, la asunción conjunta de desacuerdos en voces acordadas que, como en el caso de una sinfonía, logran construir desde su particular distinción el producto final armonizado.

La democracia no supone la imposición de una voz sobre las otras, sino la inducción, el contagio y convencimiento de otras voces, para que se sumen al unísono. Es la suma por persuasión, y no el rapto por obligación. Si bien sabemos que toda persuasión es una finísima violencia, es esta la base de toda democracia; si ella renuncia a la persuasión como metodología para hacer sinergia, habrá engrosado brutalmente la violencia del *animos impellere*, y la consecuencia no solo será su negación *ad hoc*, sino el tránsito paulatino hacia formas de exterminio físico, cultural o moral quizás inusitadas.

Persuasión y construcción del consenso

Así como toda persuasión es una finísima violencia, todo consenso es una finísima erótica del verbo, la seducción del logos. La prosecución argumental que es inherente a la persuasión (pues, si recordamos el *Fedro* de Platón, una *psicagogía* pasa por soportarse sobre las razo-



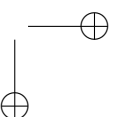
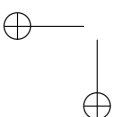


nes) supone una atracción de la otredad con razones inteligentes, que respete su dignidad humana justo allí donde la imposición no la respeta: esa parte del alma que Platón definía como *volitiva*, y que alguien llamaría hoy libre arbitrio.

¿Pero qué tan libres somos si, en algún sentido, somos conducidos/seducidos por los otros? Este es un tema que, creo, escapa a los límites de este texto, pero que permite plantear la distancia entre el ejercicio de una libertad *acordada* con los otros, que es fundamento de la democracia, y otra libertad que es impuesta a los otros, y que se constituye en el principio rector del tirano. Podríamos decir que un tirano es quien impone los límites de su libertad a los otros, en tanto que un demócrata es quien acuerda sus límites con los demás, y para ello debe acudir a esa fina erótica del logos que es el consenso.

Claro está, por supuesto, que la persuasión supone un apego a la verdad y una actitud honesta. Es la persuasión de la retórica buena de Platón. Es la retórica que hace a la otredad consciente de su persuasión, y que, en consecuencia, cede al consenso (Eco, 2005). Por eso hablamos de una erotización de la dialogicidad del logos, porque el otro está consciente del juego seductor; si esta condición no se da, si el otro es violentado en su postura sin tener conciencia del juego persuasivo, aun en el caso de una violencia tan sutil como ocurre con la propaganda subliminal, podrá *moverse* por estímulo o coerción, pero no ha habido persuasión, no ha habido juego democrático. Eco llama a esto *suasión*, retórica del engaño.

¿Cuál es el terreno, entonces, en el que la retórica persuade para llegar al consenso? Sin duda alguna que el de los argumentos, las pruebas y los ejemplos. No el de las falacias. Si un diputado hace una intervención en la que dice que la contaminación del servicio de aguas potables de la ciudad evidencia falta de controles gubernamentales *locales*, el valor universal de la argumentación lo ratifica como prueba; pero si el mismo diputado argumenta que la contaminación evidencia falta de controles gubernamentales *nacionales*, estaría forzando una generalización al pretender inducir una conclusión que no se desprende del





entimema. En el primer caso, hay apego a la verdad y honestidad, en consecuencia, hay *persuasión*; en el segundo caso, se oculta maliciosamente el broche que revelaría el engaño, por tanto hay *suasión* (Eco, 2005).

Aproximación a *I have a dream*, de Martin Luther King, Jr.

El 28 de agosto de 1963, al concluir la marcha sobre Washington por el Trabajo y la Libertad, Martin Luther King, Jr. pronunció su famoso discurso *I have a dream* (*Tengo un sueño*), discurso construido dentro del juego retórico de la democracia, pero desde la periferia del poder. Para esta aproximación hemos utilizado la excelente traducción del Profesor Tomás Albaladejo, por considerar que ella respeta los recursos pragmático-retóricos del original en inglés, así como el espíritu del corpus de citas bíblicas protestantes.

Martin Luther King inicia su discurso con una apertura emotiva, en la que busca *mover* a la audiencia hacia el interior de su alocución al catalogarla como la mayor manifestación por la libertad en Estados Unidos (King, 2004). No transcurre mucho el discurso cuando King afirma que la violencia no es el camino para exigir desde la periferia social las reivindicaciones que el desacato a la constitución les ha negado:

“No debemos permitir que nuestra fecunda protesta *degenere en violencia física. Una y otra vez debemos ascender a las majestuosas alturas donde se hace frente a la fuerza física con la fuerza espiritual*.” (King, 2004).

Estas verdades expresadas en el discurso apelan a un auditorio universal, y, por consiguiente, se instalan en la racionalidad atemporal; fueron válidas ayer y hoy (Perelman, 1996). En el uso reiterado de una figura de repetición como la *anáfora*, en los casos de *cien años después, no podemos estar satisfechos, tengo un sueño, suene la libertad*, es evidente que King buscaba el *animos impellere* de su audiencia: en





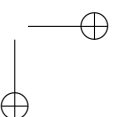
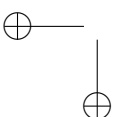
un claro ejemplo de *psicagogía*. Hay elementos pragmáticos de la puesta en discurso del texto que dan pistas sobre esta seducción emocional de la audiencia, como el crescendo paulatino de un rasgo suprasegmental como la entonación, amén del detalle curioso de que lee el discurso hasta tres minutos antes de concluir; a partir de allí, lo recita de memoria.

I have a dream es un ejemplo extraordinario de una voluntad dialógica desde la periferia del juego democrático. Lejos de asumir el discurso de la subversión (forma a menudo practicada para devastar el centro), King construye un discurso que juega a persuadir los factores de poder, y su contundencia argumental pone de relieve dos realidades: de una parte, un sector del poder sucumbe ante la seducción de su logos (el poder que podríamos llamar democrático, porque reconoce la otredad), y se abre la expectativa del consenso; de otra parte, otro sector del poder teme su logos, porque no es democrático y niega la otredad. Tal vez King murió asesinado por el miedo, pero la construcción de su propuesta no solo sigue teniendo vigencia en el terreno particular de las reivindicaciones étnicas en Estados Unidos, sino que alcanzan todo el orbe de la lucha por los derechos humanos.

Retórica, demagogia y autoritarismo

Los odres vacíos de la demagogia

Platón atacaba duramente a los sofistas por su tendencia al engaño, y en el *Fedro* explica que solo imbuida de la filosofía la retórica podrá hacer *psicagogía*; por lo tanto, no hay *psicagogía* posible si la retórica echa mano de las falacias, de los argumentos falaces. Y la demagogia no es otra cosa que la oquedad persuasiva, en palabras de Eco (2005), la *suasión* como entimema truncado, como proceso persuasivo interrumpido porque no importa ya la erótica del logos (que supone el respeto por la dignidad de la otredad) en la seducción de los razonamientos, sino el tránsito por el andurrial de la estafa retórica.





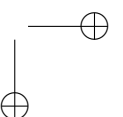
Para el demagogo no hay *psicagogía* posible porque no importa el ascenso de la otredad, sino su propio ascenso; desprecia la *psicagogía* de la polis para exaltar su propio arribismo material en el poder; pero es muy hábil en el engaño con las palabras. Es un don Juan del logos que no busca amar, sino el placer de sentirse amado. Su opción no es la construcción del consenso, sino del espejismo, y para ello hace uso de la retórica laudatoria y promisoria. Construyendo la promesa de un futuro paradisíaco, no seduce, sino que narcotiza a su audiencia con sobredosis de esperanza.

Para el demagogo, no existe la persuasión como herramienta de construcción democrática de la sociedad, porque él ya está de salida en el juego democrático. Al eliminar el valor perfectivo del prefijo *per-*, ha optado ya por lo *suasivo*, por la apariencia, por el espejismo y el engaño. Su ardid es violencia sutil contra la inteligencia, que un día pasará a ser violencia ostensible cuando el narcótico de la esperanza no surta efecto. Estará en camino de ser un tirano si el espejismo se desvanece.

Los odres rotos del autoritarismo

Si bien el demagogo podría experimentar una suerte de *metanoia* (una rectificación en términos retóricos, o una conversión, en términos teológicos), ya que su habilidad con el logos puede ser útil si se impregna del apego a la verdad que tiene la filosofía, el tirano, en cambio, no conoce siquiera los grados tenues de la violencia del logos. Su violencia es ostensible.

El tirano no necesita de los artificios de la palabra, pues está respaldado por la contundencia del poder y del aparato militar. No explica, ordena. No persuade, impone. La retórica filosófica queda, así, desterrada (es la primera de los exiliados) en las sociedades donde el juego democrático es sustituido por el orden cerrado de los cuarteles. No hay oquedad persuasiva, pues la dimensión intuible de la persuasión se desdibuja. En la demagogia, como en el mito de *La caverna* de Platón, hay siquiera un reflejo vago de la dimensión operativa de la persuasión. En los autori-





tarismos, este reflejo no conviene: hay que apagar la hoguera y sellar la caverna para que nadie escape hacia la idea de bien supremo.

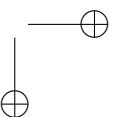
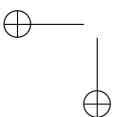
Los odres remendados del autoritarismo demagogo

Los autoritarismos más peligrosos son los que ejercen una violencia ostensible sobre los ciudadanos, pero que se preocupan por *mantener* una imagen democrática en el mundo. Hacia dentro, usan la fuerza bruta y el exterminio moral, cultural o físico; hacia fuera, construyen espejismos democráticos en una prostitución *suasiva* del logos, que no pocas veces es violencia explícita con la que se aniquila al ciudadano común que ve sepultadas sus esperanzas de que su sufrimiento sea *percibido* en los términos exactos.

Este tirano tiene la doble habilidad de imponer y narcotizar, pero evade los escenarios en los que se pueda poner en evidencia su deficiencia persuasiva. No acepta el reto de la inteligencia, porque teme encontrar al demócrata vacunado contra la estafa retórica; por eso suele esquivar los debates televisados. Cuando un político acepta ir a un debate televisado, o bien es un demócrata que confía en sus habilidades persuasivas, o bien es un demagogo muy optimista en relación a sus habilidades suasivas, que correrá el riesgo de que su espejismo se esfume. Los tiranos, en cambio, temen dejar ver el odre remendado.

Aproximación al discurso *Der Totalen Krieg* (Guerra total), de *Joseph Goebbels*

A la exigencia de rendición total que hicieran los aliados, el Ministro de Propaganda de Hitler, Joseph Goebbels, respondía el 18 de febrero de 1943 con su tristemente célebre discurso *Der Totalen Krieg*, traducido como *Guerra total*. Goebbels escogió las quince mil personas que participarían como audiencia, y ensayó sin descanso el discurso. Aunque había preparado el texto, es bien sabido que Goebbels variaba la puesta en discurso según lo que creyera necesario para influir en la





audiencia.

Queda claro, entonces, que Goebbels, como retórico, sabía muy bien lo que hacía, pues se había graduado como filólogo, y apelaba a una retórica sofista, condensada en su famosa frase *una mentira dicha mil veces se convierte en una verdad*. Construyó su texto con diez preguntas que lo hacían un plebiscito sobre si los alemanes querían o no asumir el más alto sacrificio por el Reich: el suicidio colectivo.

El discurso alcanza su máxima expresión de ardid suasivo cuando construye la siguiente falacia: “*He preguntado. Ustedes me han dado sus respuestas. Ustedes son parte del pueblo, y sus respuestas son las respuestas del pueblo alemán*” (Goebbels, 2004). Esta falacia se conoce como *falacia ad populum*, y es pretender, en este caso, que la decisión de apenas quince mil alemanes pudiera ser vinculante y extensiva al resto de la nación. Más adelante presenta un entimema truncado: “*Yo me paro ante ustedes no sólo como el vocero del gobierno, sino como el vocero del pueblo*” (Goebbels, 2004), y como la voz del pueblo es la voz de Dios, Goebbels es la voz de Dios.

La puesta en discurso del texto, además, contó con el habitual despliegue de aplaudidores de oficio cuya misión era crear un *animos impellere* ficticio; amén de ello, Goebbels usa su característico crescendo de volumen, que evidencia una atmósfera gradualmente en ascenso de irracionalidad, que hace proclive la manipulación de los afectos por sobre el trabajo de las razones. Todo ello tuvo lugar en una ambientación espacial muy cuidada (el Palacio de los Deportes), con una semiótica de la escena que la hace parecer al presbiterium de una iglesia.

El final del discurso, lamentablemente, evidenció el éxito suasivo de Goebbels, lo cual supuso un incremento importante de la confianza y del poder del Führer en su Ministro, y el sufrimiento de millones de seres humanos que todavía habrían de sufrir dos años y medio más de un régimen expansionista y exterminador. No podemos hacer historia con los futuribles, pero tal vez otros habrían sido los acontecimientos sin aquel discurso.





Referencias bibliográficas

- Abad, Francisco (2005). “Retórica: apuntes sobre la palabra y la cosa.” *Signa. Revista de la Asociación Española de Semiótica*, (14), pp. 13-36. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia. ISSN 1133-3634.
- Barthes, Roland (1982). *Investigaciones retóricas I. La antigua retórica. Ayudamemoria*. (Beatriz Dorriots, Trad.). Barcelona: Ediciones Buenos Aires. ISBN 84-85989-01-5.
- Capmany, Antonio de (2004). *Filosofía de la elocuencia* [Documento en línea]. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible: www.cervantesvirtual.com (Consulta: 2008, Mayo 7). ISBN 978-14-135-3392-7.
- Eco, Umberto (2005). “El mensaje persuasivo” In *Telos. Cuadernos de comunicación, tecnología y sociedad*. [Revista en línea], (65), pp. 110-119. Madrid: Fundación Telefónica. Disponible: dialnet.unirioja.es (Consulta: 2008, Mayo 2). (Trabajo original publicado en 1986). ISSN 0213-084X. Código Dialnet 1342622.
- Ferrater, José (1969). *Diccionario de filosofía*, 5. Buenos Aires: Sudamericana. Sin ISBN.
- García, Francisco (2005). “Una aproximación a la retórica.” In *Icono 14. Revista de comunicación y nuevas tecnologías* (Revista en línea), (5). Madrid: Icono 14. Disponible: www.icono14.net (Consulta: 2008, Mayo 4). ISSN 1697-8293.
- Goebbels, Joseph (2004). *Der Totalen Krieg* (Documento en línea). Disponible: <http://www.exordio.com/1939-1945/Sounds/goebbels-guerra-total.html>. (Consulta: 2008, Mayo 10).
- King, Martin (2004). “I have a dream” (Tomás Albaladejo, Trad.) In *Tonos. Revista electrónica de estudios filológicos* (Revista en lí-





nea), (7). Murcia: Universidad de Murcia. Disponible: www.um.es (Consulta: 2008, Mayo 10). ISSN 1577-6921.

Merino, Luis (2002). “El Brocense en la “Rhetórica” de Juan de Guzmán” (Alcalá de Henares, 1589). *Anuario de estudios filológicos* (Revista en línea), 25, pp. 297-313. Extremadura: Universidad de Extremadura. Disponible: dialnet.unirioja.es (Consulta: 2008, Mayo 6). ISSN 0210-8178. Código Dialnet: 60026.

Molina, Álvaro (2007). “Razón, fuerza y poder en el *Gorgias* de Platón, o bien la razón de Calicles: el derecho del más fuerte” In *Espéculo*. Revista de estudios literarios. (Revista en línea), XII (35). Madrid: Universidad Complutense. Disponible: www.ucm.es/info/especulo/numero35/gorgias.html (Consulta: 2008, Mayo 2). ISSN 1139-3637.

Pascual, Fernando (2005). “Una retórica para la eternidad: el libro IV del *De doctrina christiana* de san Agustín.” *Alpha Omega* (Revista en línea), VIII (2), pp. 307-322. Roma: Athenaeum Pontificium Regina Apostolarum. Disponible: www.upra.org (Consulta: 2008, Mayo 3).

Perelman, Chaïm (1999). *Retóricas* (Maria Ermantina, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Trabajo original publicado en 1989). ISBN 85-336-0580-3.

Perelman, Chaïm y Lucie Olbrechts-Tyteca (1996). *Tratado da Argumentação. A Nova Retórica*. (Maria Galvao, Trad.). Sao Paulo: Martins Fontes. [Trabajo original publicado en 1958]. ISBN 85-336-0473-4.

Pino, Malín (2004). De la violencia a la retórica en la construcción de la civilidad (o de los espacios prepolíticos a los espacios deliberativos). *Dikaiosyne*. Revista de filosofía práctica, (12), pp. 121-127. Mérida: Universidad de Los Andes. ISSN 1316-7939.



- Platón (1981). *Obras completas* (t. III; Juan García Bacca, Trad.). Caracas: Universidad Central de Venezuela y Presidencia de la República. Sin ISBN.
- Platón (1983). *El Banquete. Fedón. Fedro* (Luis Gil, Trad.). Barcelona: Labor. ISBN 84-7530-394-3.
- Platón (1988). *Diálogos: Gorgias o de la retórica, Fedón o de la inmortalidad del alma, el banquete o del amor*. Madrid: Espasa-Calpe. ISBN 84-239-1822-X.
- Platón (1999). *La república* (José Pabón y Manuel Galiano, Trads.). Madrid: Alianza Editorial. ISBN 84-206-3673-8.
- Platón (2004). *Fedro*. Buenos Aires: El Cid Editor. ISBN 978-14-135-2730-8
- Platón (2004). *Gorgias*. Buenos Aires: El Cid Editor. ISBN 978-14-135-2726-1.
- San Agustín (s/f). *De doctrina christiana* (Documento en línea). Disponible: www.augustinus.it (Consulta: 2008, Mayo 3).
- Sánchez, Francisco (1587). *Minerva sive de causis linguae latinae* (Documento en línea). Disponible: iessapostol.juntaextremadura.net (Consulta: 2008, Mayo 6).