

Convergencias teóricas Usos y alcances de la retórica

Homenaje a Helena Beristáin

**GERARDO RAMÍREZ VIDAL
ÉRIKA LINDIG CISNEROS**

Editores



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO

La publicación de esta obra ha sido posible gracias al financiamiento otorgado por la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM, a través de los proyectos PAPIIT IN-402011: "La retórica en América Latina: tradición e innovación" y PAPIIT IN-401714: "Retórica y educación", del Centro de Estudios Clásicos del Instituto de Investigaciones Filológicas.

Primera edición: 2015

Fecha de término de la edición: 15 de abril de 2015

D. R. © 2015, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria, del. Coyoacán, C. P. 04510, México, D. F.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

Departamento de Publicaciones del IIFL

Tel.: 56227347, Fax: 56227349

www.iifilologicas.unam.mx

ISBN: 978-607-02-6465-8

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

Presentación

Gerardo RAMÍREZ VIDAL y Érika LINDIG CISNEROS 5

I. LA ACTUALIDAD DE LA RETÓRICA

Actualidad de la retórica. Herramientas para una crítica del discurso

Érika LINDIG CISNEROS 17

Hacia una retórica crítica

María Alejandra VITALE 27

Actualidad de la retórica: *actio* y reactivación crítica del sentido

Ana María MARTÍNEZ DE LA ESCALERA 35

II. APROXIMACIONES ENTRE RETÓRICA Y FILOSOFÍA

Las relaciones entre filosofía y retórica. Cuestiones políticas

Armando VILLEGAS CONTRERAS 47

La retórica como senda radical de transformación política

Philippe-Joseph SALAZAR 59

Desde la escena del crimen: filosofía, retórica
y conocimiento alegórico

Ana María MARTÍNEZ DE LA ESCALERA 67

¿Qué sigue al acto de habla?

Sofía MATEOS GÓMEZ 79

III. LA RETÓRICA, DISCIPLINA DE LA EDUCACIÓN

Retórica sofística en <i>El maestro de oradores</i> de Luciano de Samosata Arturo E. RAMÍREZ TREJO	91
El exordio en documentos franciscanos de instrucción cristiana del siglo XVI en México Citlalli BAYARDI LANDEROS	103
Sobre a possibilidade de conhecer e redirecionar o comportamento humano: análise retórica dos discursos de Dewey e Watson Erika Natacha FERNANDES ANDRADE y Marcus VINICIUS DA CUNHA .	113
As paixões como meio de persuasão em favor da escola nova Aline VIEIRA DE SOUZA y Marcus VINICIUS DA CUNHA	125
Lourenço Filho: a retórica em defesa da pedagogia do estado novo Tatiane DA SILVA y Marcus VINICIUS DA CUNHA	135
Análisis retórico de las visiones de la ética de los profesores en formación Renato José DE OLIVEIRA <i>et al.</i>	147
Interfaces entre ética e emoção em contexto de formação educacional: uma proposta retórica Glauria Janaina DOS SANTOS	157
Retórica da imagem como instrumento de pesquisa em estudo sobre representação social de criança Maria DA PENHA SALGUEIRO y Tarso BONILHA MAZZOTTI . . .	167
Educación y argumentación epidíctica Mario MONTROYA CASTILLO	177

ÍNDICE

El discurso de la autoayuda: un estudio retórico a partir de las preferencias de los maestros lectores y sus diferentes públicos Silvia do Socorro CELUSSO	187
Bibliografía	205

LAS RELACIONES ENTRE FILOSOFÍA Y RETÓRICA. CUESTIONES POLÍTICAS¹

Armando VILLEGAS CONTRERAS
Universidad Autónoma del Estado de Morelos

Este texto surgió de una idea de Michel Foucault expresada en el marco de una discusión que sostuvo con psicoanalistas en Brasil.

En el fondo hay una gran oposición entre el retórico y el filósofo. El desprecio que el filósofo, el hombre de la verdad y el saber, siempre tuvo por quien no pasaba de ser un orador. El retórico es el hombre del discurso, de la opinión, aquel que procura efectos, conseguir la victoria. Esta ruptura entre filosofía y retórica me parece más característica en el tiempo de Platón. Se trataría de reintroducir la retórica, el orador, la lucha del discurso en el campo del análisis, no para hacer como los lingüistas un análisis sistemático de los procedimientos retóricos sino para estudiar el discurso, aún el discurso de la verdad, como procedimientos retóricos, maneras de vencer, de producir acontecimientos, decisiones, batallas, victorias, para retorizar la filosofía (Foucault 1996: 157-158).

Esta propuesta es casi una metodología de análisis. Aunque, dado el carácter singular del abordaje y sus referencias bélicas, preferiría llamarla estrategia. Primero, la conciencia de Foucault sobre la oposición milenaria y reiterativa entre filosofía y sofística. Luego la idea según la cual los lingüistas, al hacer un "análisis sistemático de los procedimientos retóricos" en sí mismos, es decir, separados de otro tipo de discursos, incurrirían en

¹ Una versión anterior de este texto fue publicado en las Actas del 1º Congreso de la Sociedad Filosófica del Uruguay, realizado en la ciudad de Montevideo, del 10 al 12 de mayo de 2012. ISSN: 1688-9649.

el mismo error: separar los discursos retóricos de los discursos de verdad. Y por último, la línea en la que trabaja este texto: tratar, más bien, sistemáticamente todo discurso, "aún el discurso de verdad", como procedimiento retórico. Esto es "maneras de vencer, de producir acontecimientos, decisiones, batallas, victorias, para retorizar a la filosofía". ¿Cómo sería semejante propuesta de trabajo? ¿Negaría la especificidad de la filosofía? Se necesita, desde luego, un poco de subversión para retorizar a la filosofía. Analizar los procedimientos para producir la verdad en la argumentación antes de analizar si, de hecho, un argumento es verdadero o falso es el propósito de este trabajo.

Pero ¿qué sería retorizar a la filosofía? Esta propuesta de trabajo podría bien ser la desarrollada por Paul de Man. *La epistemología de la metáfora* es el texto en el que Paul de Man deconstruye el funcionamiento de los tropos en algunos pasajes de las filosofías de Locke, Condillac y Kant. Texto novedoso por su estrategia de lectura y radical por sus consecuencias para la epistemología moderna. El texto no sólo nos hace conscientes que la división de las disciplinas teóricas en campos autónomos no depende de la diferencia sustancial del objeto de estudio propio de cada campo sino de prácticas discursivas institucionales. De Man ofrece además un análisis tanto lingüístico como filológico de la querella entre la filosofía y la retórica. La querella que hizo posible la distinción entre concepto y tropo, entre sentido figurado y sentido propio. Paul de Man indica que esa querella consiste en el intento de la filosofía de mitigar (o desterrar por completo) el efecto epistemológico disruptivo del lenguaje figurado. La metáfora ataca y asedia los textos de filosofía y un análisis riguroso de las palabras confirma que el lenguaje está saturado de tropos. Entonces la filosofía ha de hacer la paz y tratar de llegar a un "acuerdo con la figurabilidad de su lenguaje" o bien verse derrotada ante los tropos y "renunciar a su constitutiva pretensión de rigor". Esta querella ha tratado de delinear los límites de los distintos discursos separando un lenguaje estético como el poético o el literario de uno científico y filosófico. Esta deconstrucción muestra que las distintas disciplinas son un conjunto de enunciados que se formulan de acuerdo a criterios institucionales para la clasificación de los saberes.

Como primera conclusión Paul de Man demuestra que la separación del saber comporta aspectos institucionales como la organización de las distintas disciplinas por departamento en las universidades. Esas distin-

ciones son eso, separaciones institucionales y no condiciones propias del vocabulario de cada saber. ¿Podemos decir entonces que no existe el discurso filosófico? Una conclusión tan simplista no merece ni siquiera ser tomada en cuenta. Es un hecho que existe el discurso filosófico, que tiene sus propias reglas, sus maneras de interrogación, de regulación y de producción. Sin embargo, este discurso no ha dejado de interrogarse también sobre su propia validez y pertinencia. E incluso sobre su papel y su objetivo en el mundo de lo humano. Todos iniciamos el estudio de la filosofía más o menos con la misma interrogante con que iniciaban los sabios griegos: ¿para qué sirve la filosofía?, ¿qué es la filosofía? Yo sostengo que esa interrogante es una cuestión política y que, para validar sus aseveraciones, la filosofía ha tenido que abrirse paso como un discurso para reglamentar cualquier discurso, ha tenido que delimitarse como discurso de lo verdadero respecto de otros saberes. Una de esas reglamentaciones ha sido el control de la retórica, la separación entre un discurso de lo verdadero y otro de la persuasión, entre un discurso conceptual y otro de los tropos. Dilucidar qué es lo político de ese control al interior del discurso filosófico es uno de los objetivos de este trabajo. Otro será dilucidar cómo ese control funda también una politicidad, una política de verdad o régimen de verdad.

Si distinguimos entre una retórica de la persuasión cuyo objetivo sería construir discursos específicos para el convencimiento de un auditorio político mediante la apelación al sentimiento y a la retórica de los tropos que toma a éstos como parte constitutiva del lenguaje y no como su mero adorno y que aparecería no sólo en discursos políticos sino en cualquier tipo de discurso, nos daremos cuenta de que la figuración es parte constitutiva de todo lenguaje. La filosofía habrá de arreglar su querella de manera más pacífica con la retórica de la persuasión que sería exterior a ella; pero con la de los tropos, en la medida en que comparten vocabulario, discursos y sobre todo lenguaje, se tendrá que ver desarmada y entrar en un análisis de su propio rigor. Si no lo hace eludir el desacuerdo de lo político y pondrá en práctica, sin reconocerlo, una "política de la verdad". Esa política de la verdad es el resultado de que cierta lectura de la filosofía (aquella que opone retórica a filosofía) pretende hablar con un lenguaje absolutamente distinto del resto de la comunidad. La filosofía, así, se deslinda del lenguaje de los otros para formular uno propio. Pero eso propio es también el intento de normar el lenguaje mismo. Jacques Rancière lo enuncia de esta manera:

Sin duda, sería cómodo que, para decir lo que entiende por justicia, el filósofo dispusiera de palabras enteramente diferentes a las del poeta, el comerciante, el orador y el político. La divinidad, al parecer no las previó y el enamorado de los lenguajes propios sólo las reemplazaría al precio de no ser entendido en absoluto. Allí donde la filosofía coincide con la poesía, la política y la prudencia de los comerciantes honrados, le resulta preciso tomar las palabras de los demás para decir que dice una cosa completamente distinta (Rancière 1996: 10).²

A este "tomar las palabras de los demás para decir que dice una cosa completamente distinta" hemos de llamarlo *política de la verdad* cuya arma de lucha es el concepto. Esta discusión (la de retórica y filosofía) es tan clásica que no tendría sentido mencionarla como un problema actual si en nuestros días no siguiera creando una demarcación violenta entre las líneas de investigación que se asumen como lo propio del discurso filosófico y lo que por otro lado se asume como otra disciplina, por ejemplo, la literatura, la sociología o la ciencia política. La figuralidad del lenguaje ha sido recuperada una vez que se ha hecho consciente su valor de acontecimiento (la capacidad retórica de formular, aquí y allá, argumentos según las circunstancias) aunque todavía se necesita una noción de lenguaje que no aparezca como subsidiaria de otras nociones.

Si bien hay pensadores y estetas románticos que han señalado esta materialidad figural, es decir, su capacidad para producir cosas, su condición de "ser en acto" o performativa, tendremos que esperar a

² Lo político como desacuerdo, como separación, como disenso es una problemática que han tratado diversas corrientes filosóficas, desde la genealogía de Foucault, hasta la deconstrucción de Derrida. Nosotros hemos de atender a ellas, pero singularmente a la que formula Rancière en el texto citado. Y opondremos esta noción a la de acuerdo y consenso propios de lo que aquí se ha de llamar filosofía o filosofía política. Entendemos por "filosofía política" a aquel tipo de pensamiento que se rige por la definición y por lo prescriptivo. Así, su esfuerzo se resume en contestar preguntas del tipo ¿qué es la ley?, ¿qué es el estado?, etcétera. Luego, sus preguntas pasan a lo prescriptivo: ¿cómo debe ser el estado? El análisis retórico del discurso está muy alejado de esta manera de proceder; éste, en efecto, no hace esas preguntas sino desea saber cómo funcionan esas preguntas, qué efectos tienen, aquí y allá, qué exclusiones se ponen en marcha a la hora de definir y de delimitar, así como de prescribir.

Nietzsche para ver formulada explícitamente esta "fuerza". Si la idea de materialidad de una lengua es complicada, más lo es la de lenguaje, puesto que pese a todos los intentos por dar una definición o llegar al concepto de lenguaje, en realidad nos topamos, en románticos y pensadores contemporáneos tras el giro lingüístico, con definiciones insuficientes: o bien formales interiores, en las que el lenguaje aparece como subsidiario de la noción de historia (hermenéutica) o de intencionalidad (pragmatismo o fenomenología), como lo demuestra el caso de los románticos (Martínez de la Escalera 2002: 75-76).

Necesitamos, entonces, saber en qué consiste la figuralidad del lenguaje, pero también su materialidad. Su capacidad performativa. La capacidad del lenguaje de hacer cosas.

La retórica en el siglo XX volvió a través de la teoría literaria y de la lingüística pero reducida a sólo una parte de lo que en la antigüedad se conocía como tal. La lingüística puso énfasis en lo que antaño se denominó *elocutio*, es decir, el uso de las figuras. Y este análisis fue, a su vez, desligado de toda implicación social, cultural y política. Este uso comporta un aspecto de análisis discursivo en términos semánticos. Pongamos por caso al Grupo µ, de Lieja, interesado por conocer las transformaciones de sentido que opera una figura retórica en el discurso. Este procedimiento de lectura riguroso y atento es necesario, pues hemos de hacer un esfuerzo por salir de la jerga filosófica para darnos a la tarea del análisis interno del discurso (su estructura sintáctica, su morfología, las distinciones entre metáfora, metonimia y el resto de los tropos y tantos otros problemas técnicos del lenguaje). Pero la propuesta que recuperamos de Foucault y De Man no sólo analizaría el interior mismo del lenguaje, sino dos cosas:

Por un lado, analizaría la forma en que la filosofía ha intentado tener un rigor sin la mediación figurativa del lenguaje que sería la propuesta de De Man. Y por otro lado, intentaría mostrar los efectos pragmáticos del discurso, que media entre lo que se dice y aquello que se dice nombrar. Dos formas de figuración por tanto. La figuración y el poder. Aquí nos ocupamos especialmente de la figuración.³

³ La segunda forma de mediación se refiere no sólo a los usos de metáforas sino a los intereses que involucra el uso de esos vocabularios. Foucault demostró, aunque en otras palabras, cómo esas mediaciones tienen que ver con el control de los discursos y para los cuales están reservados ciertas particiones, disciplinas y saberes. En este caso el poder actúa

LA FIGURACIÓN

Los tropos habitan en el lenguaje y, de hecho, son su condición de posibilidad. Una tesis que por cierto puede encontrarse en Nietzsche, pero también en Vico y en Rousseau. De Man demuestra de una forma muy erudita que el control de los tropos ha creado más problemas que soluciones a la hora de abordar cuestiones canónicas de la filosofía. Es como si la metáfora, principal tropo, subvirtiera en todos los lugares de sus apariciones justo aquello que los filósofos han querido controlar.

Al revisar a Locke, De Man observa que en su teoría del lenguaje (la de Locke) no hay ninguna ilusión cratílica, es decir, la idea según la cual las cosas guardan una semejanza esencial con los nombres. Por el contrario, Locke (1960, cf. De Man 1998: 57) "Establece con claridad la arbitrariedad del signo en tanto signifiante, y su noción de lenguaje es francamente más semántica que semiótica, una teoría de la significación como sustitución de palabras por "ideas" y no del signo lingüístico como estructura autónoma". La consecuencia de lo anterior es clara: Locke sustituye palabras (significantes) por ideas (significados) y por tanto a la hora de analizar el lenguaje no intervendrá un análisis de las palabras mismas sino de sus significaciones. John Locke sostiene lo que sigue acerca del uso de la retórica y de la imperfección de las palabras:

coartando la posibilidad de que "cualquiera pueda decir cualquier cosa". Entonces se crean instituciones (la universidad, y sus disciplinas, las academias de la lengua, encargadas de sancionar las normas para la circulación del discurso); particiones discursivas (lo verdadero, lo falso) y sujetos autorizados para hablar (los científicos, la academia, las sociedades de sabios, los activistas). Antes de saber de qué se habla, hemos de emprender la tarea de saber cómo, quién y en qué lugar lo dice. También hay otro tipo de mediación por parte del poder y tiene que ver estrictamente con zonas de influencia discursivas en donde los sujetos se arrogan el derecho de ejercer el poder político mediante el uso de un vocabulario y unos gestos determinados. Tiene que ver con formas de hablar (una asamblea de un movimiento social, pero también una comisión académica por ejemplo) en donde se reconoce a los individuos por su forma de hablar, incluso por sus gestos. ¿Acaso no la retórica estudió desde hace mucho los procedimientos para hablar, las formas de empezar el discurso? Aunque Foucault no habló específicamente de retórica el texto de *El orden del discurso* puede considerarse como un análisis en donde se plantean las separaciones a que da lugar el discurso. La tesis principal de ese texto es que el discurso no sólo traduce, no sólo refleja o comunica lo que él llama "luchas de dominación"; el discurso es aquello que uno quiere apropiarse, dando lugar a todo tipo de distribuciones políticas (Foucault 1992).

Sin embargo, si hablamos de las cosas tal como son debemos admitir que todo el arte de la retórica, excepto lo que en ella se refiere al orden y la claridad, todas sus aplicaciones artificiales y figurativas de las palabras que la elocuencia ha inventado, no sirven sino para insinuar ideas equivocadas, excitar las pasiones y, por ello, descarriar el juicio, de modo que son, sin duda, trampas perfectas; y, en consecuencia, por muy loables y admisibles que la oratoria los quiera presentar en las arengas y en los foros populares, tienen que ser completamente evitados en todos los discursos que pretendan informar e instruir, y, allí donde haya interés por la verdad y el conocimiento, no deben ser pensados sino como grandes faltas atribuibles bien al lenguaje, bien a la persona que haga uso de ellos (Locke 1994: 197-198).

Es evidente que la cuestión para Locke es separar ideas de palabras, filosofía de retórica. De Man analiza algunos ejemplos algo frívolos extraídos del mismo Locke; sin embargo, el problema surge cuando se analiza el concepto de hombre. ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es la esencia propia del hombre? Aquí el problema será que la tradición nos enfrenta a dos respuestas, o bien se define el sonido *hombre* por su apariencia externa (el hombre es un bípedo sin plumas) o bien se lo define por su ser interno. Aquí Locke prefiere determinar la esencia del hombre por la forma pues ésta "determina más las especies" que la facultad de razonar. La palabra *forma* no es entendida aquí en un sentido aristotélico, como causa o esencia de las cosas, sino como opuesta a raciocinio. El raciocinio consideraría al ser interno del hombre; y la forma, su apariencia externa. Líneas más adelante De Man (1998: 62) cita el siguiente párrafo de Locke: "no sé cómo alguien puede ser exculpado de ejecutar a quien asesina a los recién nacidos monstruosos por su *morfología* no común sin saber si tienen un *alma racional* o no, hecho que, en el momento del nacimiento no puede saberse ni en el caso de un bebé bien *formado* ni en el caso de uno *malformado*". Es claro que la decisión de definir al hombre crea una tensión ética, la de matar o no matar a seres que según el sentido común se considerarían mal formados. Sin embargo, Locke reformulará su argumento y dudará si es la forma o la deformidad lo que determina si en un ser existe un alma racional: "me gustaría saber cuáles son esos rasgos precisos que, de acuerdo con esta hipótesis son o no capaces de unir a ellos un alma racional. ¿Qué suerte de exterior es un indicio seguro para saber si hay o no hay dentro tal habitante?", se preguntará Locke y se quedará sin criterios claros para

definir *hombre*. Por supuesto, aquí otra vez Locke querría no haber iniciado la reflexión sobre las palabras y el problema que comporta el pensar en polaridades binarias como interior y exterior. Entre un exterior que sería la sustitución, la muestra de que adentro hay un alma racional.

El problema —dice De Man— es el del vínculo necesario entre los dos elementos de una polaridad binaria, entre el "interior" y el "exterior", es decir, y según la opinión general, el de la metáfora como figura de la complementariedad y la correspondencia. Se aprecia cómo esta figura no es sólo estética y ornamental puesto que genera, por ejemplo, la presión ética de "matar o no matar" (De Man 1998: 62).

Este problema también lo encontramos en Nietzsche en relación con la construcción de conceptos y la propiedad de la designación. ¿Por qué creemos que podemos designar a las cosas propiamente? Creemos que lo podemos hacer porque sacrificamos las características particulares de cada objeto y construimos conceptos. Por ejemplo yo digo, de manera general, el concepto de *hoja* y con ello estoy queriendo decir que hay un conjunto de objetos semejantes, que tienen las mismas características y entonces puedo designar con la misma palabra la hoja del pino, la del cactus o la del rosal. Pero la pregunta sería para Nietzsche si no es demasiado arbitrario designar objetos absolutamente distintos como la hoja del pino o la del rosal con la misma palabra. Sí, es arbitrario y "Todo concepto se forma de la equiparación de casos no iguales". Entonces los conceptos no nos sirven para casos singulares, lo único que abstraemos de las cosas son sus semejanzas pero, ¿y las diferencias? Las diferencias quedan desechadas. La conclusión de Nietzsche es la que sigue:

Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen, por ejemplo, como recuerdo, sino que debe encajar al mismo tiempo con experiencias, por así decirlo, más o menos similares, jamás idénticas estrictamente hablando; en suma en casos puramente diferentes (Nietzsche 2004: 23).

El concepto unifica características, pero lo importante son las diferencias no las similitudes. El concepto de hoja nos hace olvidar las características distintivas de las hojas particulares, es como si hubiera un arquetipo

primigenio a partir del cual todas las hojas hubiesen sido realizadas, coloreadas, pintadas y puestas en árboles, arbustos o enredaderas. Pero quien las coloreó y las pintó tenía unas "manos tan torpes que ninguna le quedó igual al arquetipo". Todas y cada una de las hojas son absolutamente diferentes. Si pudiéramos referirnos fielmente, propiamente a las cosas tendríamos que hacerlo diciendo todas las características de cada objeto. Pero eso sería imposible pues las características cambian a cada instante. Una hoja no es la misma en este instante que en este otro instante. Esto lo sabía Heráclito, el filósofo que consideraba al ser como puro devenir. El ser es puro cambio, infinito devenir, infinita diferencia consigo mismo y con lo demás. También lo supo Rimbaud, el poeta para quien Yo es otro. Hay tanta diferencia entre yo y un esquimal, que entre yo y yo mismo. Lo que nombra un concepto entonces es siempre una parcialidad, aun cuando se pretenda justo lo contrario, decir la totalidad. Los conceptos entonces, o son metonimias (la confusión entre lo abstracto y lo concreto) o son sinécdoques (la parte por el todo).

El ejemplo de Nietzsche es de poca importancia ética y política, pero si lo trasladamos al concepto de hombre, entonces las cosas no son tan fáciles. En el orden empírico de Locke, se resolvería el problema si todos los hombres fueran iguales, pero la experiencia nos confirma que no es así y aquí no sólo intervendría la metáfora que organiza la significación a nivel lingüístico sino la metonimia que se da fuera del hecho lingüístico y que necesita de la referencialidad. En el *Diccionario de retórica y poética* de Helena Beristáin se lee lo que sigue a propósito de la metonimia. La metonimia "[...] se trataría de una transposición de denominaciones basada en la relación real entre los significados y los objetos representados en ellos (Schippan) de un tropo de contigüidad (Ullman), de 'una estrategia de reducción de lo no sensorial, a lo sensorial' (Burke)". (Beristáin 2004: 327).⁴ Detengámonos en esta última acepción. Ese es el problema de Locke, que deduce de la forma, de la apariencia exterior, el concepto de hombre, pero cuando ya se ha perdido lo sensorial nos quedamos con una definición demasiado general que deja fuera a los que tienen orejas grandes (o muy pequeñas como Nietzsche, según su propia declaración en *Ecce Homo*) y entonces la hipérbole de la duda de Locke sobre si matar o no matar hace que responsabilice o bien a la ignorancia de los significados o bien al abuso

⁴ Véase la entrada de "Metonimia".

de las palabras, "es decir, a la retórica". Él piensa según De Man que sus análisis versan sobre la relación de las palabras y las ideas y sobre el abuso de quien usa las palabras o ignora sus significados. Locke atribuye esta confusión también al modo en que adquirimos conocimiento, es decir, a la experiencia. Tenemos experiencia de las cosas y utilizamos las palabras pero sin saber exactamente qué significan pues la mediación de lo sensible contamina las relaciones entre las palabras y las ideas, entre las palabras y las cosas. De no ser así, no veo por qué Locke tenga que hiperbolizar con la clara intención de llevar al límite el concepto de hombre intensificando las derivaciones del referente *hombre*:

Pues bien, haz las orejas un poco más largas y puntiagudas, y la nariz un poco más chata de lo normal. Y entonces empiezas a sobresaltarte; haz la cara todavía más estrecha, más aplanada y más larga, y entonces ya estás en guardia; y hazlo aún más y más parecido a un bruto y deja que la cabeza sea perfectamente la de un animal, y entonces lo que tienes delante es un monstruo, lo cual es una demostración para ti de que no tiene un alma racional y que debe ser destruido. ¿Dónde (pregunto) estará ahora la justa medida, dónde los límites extremos de esta forma que arrastra consigo un alma racional? Pues desde que se han producido *foetuses* humanos, medios hombres, medio bestias, es posible que pueda haber una gran variedad de aproximaciones a una u otra forma y que puedan tener varios grados de semejanza respecto a un hombre o a un bruto. Me encantaría saber cuáles son esos rasgos precisos que, de acuerdo con esta hipótesis son o no capaces de unir a ellos un alma racional. ¿Qué suerte de exterior es un indicio seguro para saber si hay o no dentro tal habitante? (Locke 1994, cf. De Man 1998: 63).

Las dudas de Locke son razonables si pensamos que lo que necesitamos es un concepto que agrupe las semejanzas; en cambio, son intolerables si creemos en la singularidad de la hoja nietzscheana. Si seguimos a Locke, ver las características de un maya o un africano provocaría el desconcierto del colonialista al no saber si es legítimo o no usurpar sus tierras. Si seguimos a Nietzsche nos daremos cuenta de que es la pérdida de lo sensorial lo que provoca esas dudas. Tendremos, pues, que darnos cuenta de que la metonimia conceptual produce, por operación retórica, la verdad de quien enuncia el concepto *hombre*. ¿Por qué la filosofía no ha creado un vocabulario de la singularidad? La singularidad es lo que hay

y, sin embargo, los filósofos no han encontrado la manera de nombrarla o la han nombrado subsumiéndola en generalidades. No se trata por cierto, de la oposición entre lo mismo y lo otro, entre identidad y diferencia. Lo que aquí proponemos es la ruptura de esa lógica binaria enunciada a manera de innumerables operaciones retóricas en la que lo que se nos confirma, es que lo que hay, son diferencias. Si esto es cierto, el problema de la propiedad de la palabra no es tan sólo un problema de significado o de epistemología sino singularmente político. Esta reflexión de Badiou nos puede ayudar:

La alteridad infinita es simplemente *lo que hay*. Cualquier experiencia es despliegue al infinito de diferencias infinitas. Aun la pretendida experiencia reflexiva de mí mismo no es en absoluto la intuición de una unidad, sino un laberinto de diferenciaciones, y Rimbaud, ciertamente no se equivocaba al declarar: "Yo es otro". Hay tanta diferencia entre, digamos, un campesino chino y un joven ejecutivo noruego, como entre yo mismo y cualquier otro, incluido yo mismo. Tanta, pero también, *ni más ni menos* (Badiou 1997: 114).⁵

⁵ La referencia a Alain Badiou no es circunstancial. El trabajo citado aparece también como una crítica al concepto de hombre y a la ética de los derechos humanos que tienen consecuencias políticas nada alentadoras para una política de izquierda. Badiou denuncia el uso que se puede dar a esos conceptos si se parte de una lectura de Levinas mal entendida como la distinción simple entre identidad y diferencia. Esa distinción muestra una paradoja, a saber, que en nombre de la piedad de los derechos del hombre, políticamente, los estados llamados democráticos abusan de las circunstancias particulares de los países pobres. En nombre de los derechos humanos se violentan todos los derechos humanos, lo cual hace sospechar del uso que se les pueda dar. Todo esto tendrá que ver con la lectura que queremos hacer. Una lectura retórica en donde los conceptos, más que mediados por la definición, se comprometan con la circunstancia y la singularidad. Con ciertas estrategias de valoración política. "Ello equivale a decir que se trata de valores públicos (cuyo sentido les es otorgado por sus relaciones y diferencias), medidos en su circunstancia y no como los de la lógica y los de la filosofía del logos, que pretenden ser formales, dependientes del principio de no contradicción. Para la retórica por el contrario, lo que puede ser adecuado en un momento, puede ser nefasto en otro" (Martínez de la Escalera 2002: 35). Esta es la oportunidad que nos da la retórica, la oportunidad de la oportunidad. Empero, cierta retórica puede ser nefasta en algunos casos. Depende de las fuerzas que intervengan en el discurso. En otros casos, la retórica, construida como tópica (lugares comunes), puede también tener consecuencias, sobre todo consecuencias de repetición, recurrencia o reiteración acrítica. Piénsese, por ejemplo, en los procedimientos argumentales de la retórica marxista acerca de la discusión dictadura-democracia.

BITÁCORA de RETÓRICA

El volumen contiene diecisiete ensayos que abordan desde diferentes ópticas el fenómeno retórico. Algunos muestran las funciones y la utilidad de esa disciplina en la actualidad, frente a la idea cada vez menos compartida de que es un asunto del pasado. Otros observan la retórica desde la filosofía, con enfoques políticos y lingüísticos, sin hacer caso de la caduca creencia de la oposición entre ambas disciplinas. La mayor parte de esos ensayos se dedica a escudriñar la dimensión pedagógica de la retórica en autores desde la antigüedad grecolatina a la época actual. Este asunto es de la mayor importancia si se considera que, además de teoría y práctica, la retórica fue un modelo de enseñanza superior. Los políticos, los escritores, los abogados, los historiadores y todo hombre culto tenía una formación retórica, que se impartía en las numerosas escuelas establecidas por todo el mundo griego y latino en época helenística e imperial. En el mundo contemporáneo la retórica aparece como un valioso instrumento para entender mejor los procesos educativos.

ISBN 978-607-02-6465-8



264658

9 786070

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS