



Fundamentos de la retórica

Arturo Zárate Ruiz

Investigador de El Colegio de la Frontera Norte (Oficina de Matamoros)
México

Resumen: La retórica nos permite persuadir y persuadirnos, de manera razonable, sobre los mejores bienes elegibles. Con todo, a través de los siglos no pocos pensadores no sólo la han condenado sino incluso relegado al más completo escepticismo. No por ello la retórica deja de ser un arte valiosísimo. A continuación

explico cómo descansa en sólidos fundamentos. Para ello reviso por qué se le ha despreciado y negado. También doy respuesta a las impugnaciones, principalmente a aquellas que ponen en duda el que sea posible discurrir de manera razonable y objetiva sobre los bienes. Demuestro además que para razonar sobre éstos no nos bastan las ciencias sino requerimos de argumentos especiales que suple la retórica.

Palabras clave: retórica, persuasión, Aristóteles, discurso

Abstract: Rhetoric let us persuade ourselves and others, on reasonable grounds, about the best elective goods. However, through many centuries, not few skeptical thinkers have condemned and shun this art.

In spite of this skepticism, rhetoric is indeed a very important virtue. Next, I explain rhetoric's solid foundations. For that purpose, I review why skeptics have despised and denied it. I also answer their objections, especially their denial of any possibility of reasoning objectively about the goods. I finally demonstrate that reasoning about the goods, if not possible by means of pure sciences, is possible thanks to the special arguments supplied by rhetoric.

Retórica, oratoria y toma de decisiones

En tiempos antiguos las personas arreglaban tanto los asuntos públicos como los privados no de otra manera que con la oratoria. No existía ni el papel para persuadir las ofertas para los contratos ni periódicos para promover soluciones a los problemas de la ciudad. Aun menos existían la televisión y la red. No se razonaban los negocios sino con la palabra hablada, como en los mercados y las plazas populares.

La teoría con que los antiguos dieron normas racionales a la oratoria se llama *retórica*. Esta teoría reglamenta todas las responsabilidades del orador: su desempeño oral, su lenguaje apropiado, la disponibilidad oportuna de argumentos e información gracias a la memoria, el orden en el discurso y en la presentación, pero sobre todo las razones que persuaden a una persona para tomar decisiones sobre lo que vale la pena escoger entre distintas propuestas que le son presentadas [1].

Esta teoría supone un reto correlativo al oyente: escoger libre y razonadamente la mejor propuesta con base en los argumentos escuchados. En este sentido, la retórica no se queda en instruirnos sobre meras formas de expresión oral. La retórica aborda de lleno el arte de tomar decisiones. Sin requerir de comunicación, las razones que aduce el orador son las mismas que puede manejar mentalmente una persona para resolver un asunto privado en un sentido o en otro. Pero, en la toma de decisiones, no sólo las razones, sino la retórica de lleno asiste a quien resuelve en su tarea de escoger las propuestas presentadas. Porque quien resuelve no sólo piensa sino piensa además haciendo uso del lenguaje natural. Con la retórica, uno persuade y se persuade con base no sólo en las razones sino también con base en la encarnación de éstas en el lenguaje [2].

En cuanto a teoría de comunicación, la retórica no nos sirve sólo para la oratoria. En la medida en que “vendamos bienes” de manera razonable a una audiencia, la retórica nos asiste al comunicarnos de los más diversos modos, independientemente de que presentemos nuestra propuesta en la televisión, en la radio, en un libro o por la red computadorizada; y nos asiste independientemente de que nuestra actividad como comunicadores sea vender productos de consumo, el publicista; la Buena Nueva, el predicador; buena imagen, el relacionista público; el bien común, el político; mejores niveles de civilización, el estadista; entretenimiento, su productor en el cine; mejor

información que la de la competencia, el periodista; y aun hallazgos científicos más trascendentales que los del colega, el investigador que desea publicar su artículo en la más morrocotuda revista académica. Vender bienes de manera razonable es la tarea de la retórica.

Para Aristóteles (*Retórica* I, ii), esta tarea es posible porque todos los hombres gozamos de la “facultad” o capacidad de encontrar los mejores medios para persuadir: la podemos ejercer aun antes de estudiar en la escuela las reglas que le gobiernan. Según el estagirita, en esta capacidad consiste la retórica en sí.

En cuanto que el vender bienes puede ejercerse siguiendo un método racional[3], la retórica es también un arte, según explicó Quintiliano. Es más, en cuanto que los principios de este arte pueden estudiarse y explicarse de manera sistemática, la retórica es una ciencia, precisó este gran educador latino [4]. La retórica es incluso una virtud, añadió (*Institutio Oratoria* II, xv-xx), porque si, como actividad humana uno la vuelve costumbre, se yergue así en un hábito bueno. Por ello, Quintiliano (*Institutio Oratoria* XII, i) definió al orador, a quien disfruta de la virtud de la retórica, como “vir bono”, hombre bueno.

Sea, pues, la retórica la facultad, arte, ciencia, virtud de persuadir o persuadirse, de manera razonable, sobre el mejor bien posible entre varios elegibles.

Retórica y mala reputación

Sin embargo, la retórica ha tenido durante siglos una pésima reputación. En 1690, John Locke, no obstante haber sido el más grande paladín del liberalismo y de la sociedad civil, se expresó así de este arte:

...todo el arte de la retórica, a no ser por el orden y la claridad-todo el uso figurativo y artificial de las palabras que la elocuencia ha inventado-, no sirve para más que para insinuar ideas erróneas, manipular las pasiones, y así trastornar el juicio, y convertir por tanto a quien la usa en perfecto timador.... No puedo sino observar cuán mínimas preocupación y ocupación de la humanidad son la preservación y progreso de la verdad y del conocimiento, porque al arte de la falacia se le estima y se le prefiere. Resulta evidente cuánto a los hombres les gusta engañar y ser engañados, porque la retórica, ese poderoso instrumento del error y del engaño, goza de profesores bien establecidos, se enseña públicamente, y se le ha tenido siempre en gran reputación: y no dudo que no puede pensarse de mí sino la rudeza más grande si no es que brutalidad por haber dicho tanto contra ella. La elocuencia, como el sexo bello, se impone con la hermosura y no puede sufrir que se diga algo contra ella. Y es un esfuerzo vano encontrarle faltas a estas artes del engaño cuando los hombres hallan placer en que les engañen (Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1690, III, x, 34).

Podríamos atribuir el desprecio de Locke y de muchos modernos hacia la retórica a sus filosofías: éstas redujeron la lógica al razonamiento geométrico, las bases del juicio a los “hechos evidentes”, y el lenguaje idealmente a los símbolos matemáticos con significado unívoco. Tanto los racionalistas como los empiristas no pudieron comprender los problemas más básicos y genuinos de la retórica, por ejemplo, el razonamiento contingente, los juicios de valor y el libre arbitrio de la audiencia en cuanto a las alternativas de acción posibles.

Aun así, el repudio a la retórica precede a los pensadores modernos y se remonta al menos al año 460 a. de C. cuando Córax y Tisias hicieron las primeras propuestas teóricas de este arte en la Magna Grecia. Si todavía se les recuerda es por su capacidad de enredar la palabra para timar. Según se cuenta, Córax prometió enseñarle a Tisias el arte de persuadir a tal punto que jamás perdería ninguna querrela en las cortes de justicia. Fueron finalmente a ellas porque Tisias se negó a pagarle a Córax las clases recibidas. Allí el discípulo pronunció el siguiente dilema: “O me enseñaste tan bien este arte que puedo persuadirte para que no me cobres tus honorarios, o no me lo enseñaste por lo cual no tengo por qué pagarte”. Córax respondió: “Si me convences de que no te cobre, aun así deberás pagarme porque demostrarás que te enseñé este arte; y si no me convences, con más razón te cobraré y tú me tendrás que pagar”. El juez finalmente resolvió: “A malicioso cuervo, maliciosa cría”, algo así como “Cría cuervos y te sacarán los ojos” (Laborda Gul, 1993; Conley, 1990).

No nos sorprenda, pues, que Sócrates, algunos años después, denostara a todos los maestros de “retórica” de su tiempo, seguidores de las doctrinas y prácticas sofistas de Córax. Gorgias, por ejemplo, aseguraba poder responder magistralmente cualquier pregunta por el mero hecho de saber retórica-de vivir hoy, su alarde incluiría la física cuántica y la inmortalidad del cangrejo-. Además atribuyó a quienes dominan la retórica tal talento que “pondrá a tus plantas al médico y al maestro de gimnasia; y se verá que el propietario se ha enriquecido no debiéndolo a sí, sino a un tercero, a ti, que posees el arte de hablar y ganar las voluntades de la multitud”, es decir, no el producto, sino su publicidad sería lo que vende (Platón, *Gorgias*). Lisis afirmaba que hablar bien consistía sólo en la expresión atractiva y eficaz, independientemente que fuesen rebuznos como “el mejor amante es aquél a quien no amo, ni conozco, ni respeto, ni recuerdo, ni me importa, ni me importuna en absoluto” (cfr. Platón, *Fedro*). Calicles se jactaba, junto con Gorgias, de importarle un cuerno la justicia pues le bastaba la retórica para siempre “triunfar” y salirse con la suya, aunque engañara, cometiera monstruosidades y aplastase a los demás (Platón, *Gorgias*). Protágoras ofrecía una retórica charlatana y relativista: no se fundaba en el conocimiento sino en el aparentarlo, en el ajustarlo al gusto del oyente-cual “spin doctors” o políticos de encuestas-, es más, en “construir” este conocimiento con la palabra; “justicia”, “lealtad”, “paz”, “honestidad”, “libertad”, “civilidad” no serían más que lo que piense, diga o se le haga creer a la gente (Cfr., Platón, *Teetetes* y *Protágoras*; Diogenes Laertius, *Lives*).

Sócrates en particular abominaba la propuesta retórica de Gorgias porque, aun en el remoto caso de en verdad respetar la justicia, no sería más que revestir ésta de “confitería”, como se puede también lograrlo con la mentira y lo perverso. Por tanto, su poder no iría más allá de un dorar la píldora-cualquiera que sea-para presentarla apetecible (Platón, *Gorgias*). De hecho, si nos atenemos a los textos de retórica que se han producido a lo largo de los siglos, la mayoría se reducen a instruirnos sobre los “ornamentos” del estilo[5]. Sócrates los aborrecería de pretender ellos por sí sostener una verdad. Se resistiría-nos resistiríamos-a aceptar que una persona sensata requiriese del almíbar para reconocer y tragarse una verdad, o que le bastasen las palabras “bonitas” para ser engañado sobre el error y el vicio. Tal vez “las masas disipadas”, tal vez “el populacho indolente”, pero no el augusto senador ni el severo juez requerirían de los adornitos tipo arbolito de navidad para distinguir entre un buen y un mal argumento.

En la medida que las visiones georgianas de la retórica han persistido a través de los siglos, en la misma medida han merecido una y otra vez el rechazo de las personas sensatas. De hecho, el “déjense de retóricas” resuena aún hoy.

1) Resuena, por ejemplo, frente a numerosos comentaristas de televisión quienes (cual nuevos Gorgias), por el mero hecho de dar la cara a las pantallas, hablan al público como si fueran expertos en todo.

2) Resuena frente a no pocos comunicadores, aun egresados de la universidad, que, como nuevos Gorgias, Lisias y Callicles, se pavonean porque con “su destreza”, es decir el engaño, las trampas y la manipulación de los medios, logran vender ideas, candidatos y productos. “Tenemos ‘éxito’”, se justifican, “y eso es lo único que importa” [6].

3) El “déjense de retóricas” resuena también frente a grupúsculos que si bien se quejan del control y manipulación de los medios y de la palabra por unos cuantos, buscan resolver el problema no con buenas razones, sino arrebatando (cual Callicles) a esos cuantos el “poder”. Lo hacen, por ejemplo, algunos marxistas y feministas que descuidan el razonar por concentrarse en la “lucha de clases”. Propulsores de la contracultura, según quiso Gramsci [7], redefinen la realidad, que si ésta no se ajusta a sus ideologías, peor para ella. Así, aunque hablen de “justicia social”, su propuesta final no es sino la revolución y el “empoderamiento” [8].

4) El “déjense de retóricas” resuena sobre todo frente a algunos intelectuales contemporáneos que, tras negar (como Protágoras) la experiencia objetiva de la verdad y el bien, pretenden sin embargo construirlos y vendérselos con la “intersubjetividad” y la palabra. Por el factor humano asociado al quehacer científico, llegan a considerar todo conocimiento y aun toda ciencia como mera construcción social. Reducen toda investigación a la producción “retórica” de significados y el diálogo a la “intersubjetividad”. Todo es “retórica”, todo “palabras” aun que la circunferencia mida p , es decir, 3.1416 veces el diámetro del círculo en cuestión [9].

Si escepticismos como éste, ahora en boga, fomentan en no pocos la sospecha hacia las matemáticas y las ciencias naturales, cuánta más desconfianza le tendrán a las ciencias sociales, a las humanidades, ¡no hablemos de la retórica! Por pragmatismo, algunos escépticos admitirían entonces discutir asuntos del bien común si es posible expresarlos en términos aparentemente sólidos (pero tan variables de un día para otro) como los pesos y los centavos [10]; por conservar al menos a una pizca de razón, podrían tal vez aceptar las bases empíricas y matemáticas de las ciencias naturales; pero jamás concederían la objetividad, en casos concretos, de los valores como la justicia, el bien y la belleza, los cuales no se pueden conocer de la misma manera que $3 + 2 = 5$ ó que la composición química de tu sangre, y los cuales son sin embargo centrales en la toma de decisiones, según se queja Stephen Toulmin en *The Uses of Argument* (1958).

Para Wayne C. Booth (1974), el resultado ha sido un cisma en el discurso contemporáneo de consecuencias desastrosas: por un lado están quienes se apegan al dogma moderno y reducen toda racionalidad al estrecho margen de las pruebas experimentales y de lógica formal; por otro lado, quienes, no encontrando otra forma para razonar los valores, se abandonan al motivismo, es decir, a lo que les dicta “el corazón, los cojones, la hormona” [11]. El resultado ha sido el volver, como en tiempos de Sócrates, al “déjense de retóricas” ahora pronunciado por los tecnócratas, y el dar pie a la reacción de “All we need is love”, versión hippie, proclamado por los que se dicen poetas.

Ciertamente, han habido esfuerzos importantes en la época contemporánea por restaurar la racionalidad de los asuntos humanos. Destacan los de Jeurgen Habermas (1985), Paul Ricoeur (1977) y Chaim Perelmann (1958). Sin embargo, aquél intenta construir esa racionalidad intersubjetivamente, ése la pretende lograr con la creación de significados, y éste la supone pensando en una audiencia ideal. Ninguno parece admitir la objetividad de valores, bienes, concretos más allá de la hormona del sujeto.

He de reconocer que hay autores recientes, como Ernesto Grassi (2000) y Alfonso Reyes (1983), que regresan a las fuentes clásicas de la retórica para notar la relevancia de este arte en la argumentación, la educación y la vida pública. Acudir a estas fuentes parecería entonces servirnos para recobrar el sustento razonable de la retórica en cuanto que los clásicos por lo regular supusieron bases objetivas en la argumentación sobre los bienes. Sin embargo, muchas de las revisitas a los clásicos ni explican ni abrazan dichas bases objetivas: se quedan en celebrar la retórica clásica. Es más, parecen acercarse a ella como una admirable pieza de museo. Reconocerán su lugar importante en la historia y en las culturas del pasado pero no la abrazan por su relevancia en nuestra vida actual.

La retórica posee esa relevancia y posee bases objetivas. No nos han faltado en distintas épocas ni nos faltan ahora manuales sencillos y sensatos de oratoria que las supongan. Con eclecticismo recogen los mejores preceptos retóricos propuestos en los siglos precedentes para enseñar a los estudiantes a hablar bien. Todos nos beneficiamos con ellos al tomar mejor decisiones juntos sobre el bien común y vivir de manera civilizada. Si algunos de estos manuales sufren alguna falta importante ésta consiste en que no abordan explícitamente los fundamentos de los preceptos. Es más, abandonan éstos al capricho del que los usa, de tal modo que algunos entienden el “adaptar el discurso a la audiencia” como darles simplemente a los oyentes por su lado, o, peor, darles “atole con el dedo”, según una expresión mexicana. Parte de mi intento ahora es indicarle al lector, al menos brevemente, los fundamentos de la retórica, sus bases objetivas, su relevancia actual. En hacerlo quizás contribuya en limpiar un poquito la mala reputación que sufre este arte por sus malos exponentes y practicantes[12]. Pero más allá de la reputación de este arte, me preocupa servirle al lector para que goce cada día más de esta virtud la cual en alguna medida comprende todas. “Una-dijo Cicerón (*De Oratore*)-es la sabiduría y la elocuencia”.

La retórica y el problema de la realidad

Ya me vendan taquitos de papa-como los del marchante afuera de mi casa-, ya me vendan la salvación eterna, ninguna propuesta tiene sentido, no hablemos de moralidad, si no se finca en bienes reales. Es posible que me convenzan que los polvos de cuerno de rinoceronte son infalibles para batir todas las marcas de virilidad durante una noche con la muchacha del talón más cotizada. Es posible también que, tras consumirlos mezclados con ostiones frescos, le cause envidia a Superman por mi desempeño y sorprenda incluso a la mujer de máxima experiencia. Que así lo logre no justifica, sin embargo, al vendedor del dizque afrodisiaco si la autosugestión, y no las propiedades reales del cuerno de rinoceronte, favorecieron mis “dotes amatorias”. Ni, de ser esos polvos de veras mejores que el viagra, justifican al charlatán si el matar animales en peligro de extinción-si el además empiernarme con una golfano me hace realmente más viril, más hombre, más persona, aunque así me lo crea en mi imaginación. Después de todo ser en verdad mejor persona fue el producto en venta. En alguna medida tal es la propuesta implícita en toda toma de decisiones [13].

Ciertamente, toda propuesta retórica y toda toma de decisiones sólo tienen sentido de fundarse en bienes reales y no en meras construcciones mentales o “sociales”, como algunos prefieren llamarles. Si propongo algo a alguien, mi responsabilidad es ofrecerle algo real y no meras fantasías-salvo que mi oferta consista precisamente en eso: fantasías [14]-.

Aun así, la realidad tiene un no sé qué de elusiva, y no menos cuando a nuestro vecino no le agrada el reconocerla. He allí que creemos finalmente haber pillado al truhán robándonos el pollo gordo en el gallinero cuando nos dice con sonrisa

angelical: “me cayó en las manos”. De acusarlo en la corte deberemos disponer de argumentos sólidos porque a él no le faltará la argucia para simularlos ante el juez.

Pero no sólo por la reticencia a reconocer la realidad, sino por la dificultad misma de conocerla, muchos pensadores serios de todos los tiempos la han dudado o incluso negado. De hecho, en la historia de la filosofía sobran los escépticos. En *Cratilo*, Platón cita a Heráclito (siglo V a. de C.) rechazando haberse bañado dos veces en el mismo río porque entre cada ocasión el cuerpo y el agua del río se habían alterado. De no haber nada estable, de sólo darse el cambio, tendría razón, es más, nada podríamos afirmar sobre ninguna cosa porque nunca ninguna volvería a ser la misma que la que inicialmente creímos conocer. En el siglo IV a. de C., Gorgias llevó el escepticismo a su punto extremo al afirmar lo siguiente: 1) no existe realidad alguna; 2) si algo existiera, no lo conoceríamos, y 3) aun en el caso de que pudiéramos conocer algo, no podríamos comunicarlo a los demás [15]. Su colega Protágoras diría que el “hombre es la medida de todas las cosas”, lo cual en gran parte significa que puedes pensar y decir lo que se te dé la gana de las cosas: son lo que tu prefieras, lo que se ajuste a la medida de tus gustos (cfr., Platón, *Teetetes* y *Protágoras*; Diogenes Laertius, *Lives*). En el medievo, con base en que las palabras y las cosas no son lo mismo, los nominalistas del más diverso cuño negarían todo vínculo entre ellas. Reducirían, como muchos de nuestros contemporáneos [16], la realidad de las ideas y su expresión verbal a construcciones mentales; les sería imposible afirmar con certeza su adecuación a las cosas externas a nuestra mente. En este contexto, que en el siglo XIV Guillermo de Occam (*Quaestiones* y *Summa*) nos exija explicaciones simples (la llamada “navaja de Occam”) supone sólo que prefiere él las ideas simples. Que éstas expliquen alguna realidad o que no lo hagan porque la realidad después de todo es compleja no lo podríamos saber por el abismo que separa las ideas y las cosas. A principios de la modernidad (siglo XVII), Descartes (*Discurso del método*) no halló fundamento en la realidad para la certeza, sino en su propio pensamiento en la medida que fuera claro y distinto: *cogito ergo sum*. Su seguidor Blas Pascal no encontraría más pensamientos claros y distintos que en las matemáticas, de allí que, aunque se quejase de que “hay razones del corazón que no entiende la razón” (*Pensées*, 277), no consideraría nada razonable en la medida que no se ajustase a su espíritu geométrico (*De l'esprit géométrique-de l'art de persuader*). No nos debería sorprender, pues, que su capacidad de afirmar a Dios, Ser que permite existir a todas las cosas, no exceda a una apuesta, al cálculo de probabilidades (*Pensées*, 233). Allá en la Gran Bretaña, los empiristas no harían a las cosas el objeto de su conocimiento sino a algo distinto, la experiencia sensible. Ésta es doblemente inconstante por lo variabilísimo de cada percepción en cada persona como por lo cambiante de sus estímulos. David Hume, el exponente más extremo de esta tradición, negaría por tanto el principio de causalidad y la regularidad en el comportamiento de las cosas. No nos podía asegurar cuál sería el curso del sol matinal porque no tenía más evidencia que lo que su experiencia sensible le hacía creer como más frecuente (Hume, 1777). No sé por qué a algunos les sorprende todavía que Hume dudase también de los milagros (Hume, 1757). Immanuel Kant (1781) creyó salvarse del nihilismo de Hume defendiendo la objetividad del principio de causalidad. Pero lo hizo reduciéndolo, junto con el tiempo y el espacio, a categorías mentales que nos permitían organizar el caos de la experiencia. Para el filósofo alemán, el cosmos no existía sino en la mente. Pero si el cosmos fuese sólo mental, no tendríamos categorías inamovibles. Según los herederos de Kant, éstas cambiarían a través de la historia, ya la de las ideas mismas (Hegel), ya la del contexto material en que se generan dichas ideas (Marx), ya la de las psicopatologías sexuales del sujeto (Freud). Así, el pretendido cosmos mental siempre se modificaría como el río heraclitano.

Si consideramos nuestra época actual, con el pretexto de que la realidad es elusiva, muchos reducen su entendimiento a puntos de vista, a meras opiniones personales. Toma así auge una cultura relativista. “En este mundo traidor nada es verdad ni mentira, todo es según el color del cristal con que se mira”, repetimos según las

palabras del poeta español Campoamor. Este relativismo afecta de manera muy particular nuestro entendimiento de las cosas como bienes. Su valor se reduce a los cambiantes gustos, a su tasa de intercambio en el mercado, e incluso a cuestiones tan biológicas como con el bien en cuestión conseguir o no un orgasmo. Por supuesto, este relativismo afecta también nuestro entendimiento del hombre. Con el pretexto de que su espíritu no se le puede ni percibir empíricamente ni cifrar matemáticamente, sobran pensadores muy serios que niegan esa dimensión humana. Reducen al hombre a su animalidad, es más, a una máquina entre muchas de ese gran aparato que es el universo [17].

No niego el esfuerzo de estos pensadores por cultivar un espíritu crítico, reticente a afirmar demasiado con premura, por ejemplo, que las ideas o las figuras geométricas tienen una existencia propia, extramental y más real que las cosas materiales. Esto lo creyeron respectivamente Platón y Pitágoras [18], aunque ejercieran a su modo el espíritu crítico en ese dudar muy suyo de la experiencia sensible. Pero no el espíritu crítico, tampoco la libertad de pensamiento, sino la pereza intelectual y aun la malicia (como la del truhán en el gallinero, con el agravante de finalmente entramparse y crearse sus mentiras [19]) nos impiden las más de las veces acercarnos a la realidad en toda su riqueza y hermosura. Se empobrecen en consecuencia nuestras posibilidades de discurso, la retórica.

Quien niega todo vínculo entre las palabras y las cosas no nos puede ofrecer otro arte que uno preocupado por la mera expresión oral, como lo hizo Lisias, colega de Gorgias, o Protágoras, con su “ortoepeia”. Sus preceptos se redujeron a los ornamentos del estilo y desatendieron la búsqueda de la verdad (ver Platón, *Fedro*).

Quien niega que los hombres nos portemos a veces mal por elección libre y cree que sólo lo hacemos por ignorancia, reducirá su retórica a ingenuamente suplir información, como lo pretendió Platón (*Gorgias*); y si esta información finalmente no nos hace cambiar para bien, tratará de resolver el problema no persuadiendo nuestra libertad-¿cuál?, si la niega-, sino tratando a nuestro “defectuoso” procesador o máquina de información (el cerebro) como se lo merece: manipulando sus impulsos y emociones [20]. Así lo propusieron los modernos Blas Pascal (1658) y George Campbell (1776), y así tal vez lo practiquen la mayoría de nuestros publicistas y propagandistas en los medios masivos.

Quienes no ven en la belleza y el bien sino experiencias subjetivas, es más, orgánicas, reducirán su expresión a lo pintoresco, a lo que place a nuestros sentidos. Su poética, como la David Hume, será pues orgásmica y el buen gusto se fundará, ¡hala!, en el tamaño y en la sensibilidad de tu órgano (Hume, 1757).[21]

Aun las mejores retóricas desmerecen si carecen de una correcta apreciación de la realidad. Si en las retóricas clásicas las causas, los tiempos y los espacios son realidades que nutren el discurso [22], en Chaim Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca (1958) son categorías mentales, como lo propuso Kant. Por tanto, su inclusión en la argumentación la consideran cuasi-lógica.

En fin, una retórica sensata no podría sino fundarse en la realidad, con toda su riqueza. Es más, su tarea no se reduciría a darle a ésta expresión una vez conocida. Empezaría muy antes, en el recuperarla con toda su plenitud. De allí que los grandes retóricos clásicos, como lo fueron Aristóteles y Cicerón, hagan del oficio de la invención-o investigación-la tarea primordial del orador [23]. Y con ello no se conformaron con buscar sólo los “fríos hechos” o calcular matemáticamente las probabilidades o estimar los muy prácticos pesos y centavos. Aspiraron además a conocer las cosas en cuanto que son en sí buenas, realmente valiosas, por lo cual nuestra voluntad razonablemente podría inclinarse hacia ellas.

Sólo con base en la objetividad de los bienes es que tiene sentido resolver los asuntos públicos de la mayor importancia, propios de la retórica civil: el establecer la justicia, el procurar el bien común, el alcanzar mayores y mejores niveles de civilización que nos permitan gozarnos de la grandeza de nuestra república [24]. Si estos bienes no fuesen más que subjetivos, imaginarios, los debates en los parlamentos y en los tribunales no tendrían entonces más sentido que la charlatanería de quien me vende polvos de cuerno de rinoceronte para dizque con ellos sorprender incluso a la más experta golfa.

Resumen de algunas respuestas clásicas al problema

El problema de la realidad se presenta, pues, a largo de toda la historia de la filosofía. En el siglo IX, algunos sabios de la corte de Carlos II, el Calvo, en Francia, le llegaron a poner nombre: “la cuestión de los universales” (ver Gamba, 1986). Por un lado, nuestras ideas con las que piensa nuestra razón son abstractas, universales. Por otro lado, las cosas y nuestra experiencia sensible de ellas son singulares y concretas. ¿Hay un vínculo, después de todo, entre ellas? La respuesta de los filósofos de la tradición aristotélico-tomista es un matizado sí. Sin confundir las ideas con la realidad misma, como lo hicieron Platón y demás idealistas, los realistas aseguramos que las ideas producto de un esfuerzo intelectual correcto nos informan sobre los que son las cosas mismas. Es decir, los hombres podemos conocer la realidad gracias a las ideas, gracias a nuestros conceptos sobre ella.

Una primera pista sobre nuestra confianza en el conocimiento de la realidad podemos identificarla en nuestro objeto de conocimiento. No son las ideas mismas como ocurriría con los idealistas y los racionalistas, no son tampoco la experiencia de nuestros sentidos (es decir, lo que percibe mi ojo en la retina o lo que percibe mi oído en el tímpano o lo que percibe mi piel en sus terminales nerviosas, etc.), sino las cosas en sí. Los realistas no confundimos ni las ideas ni la experiencia sensible con las cosas [25]. Son, pues, las cosas las que identificamos como el objeto de nuestro conocimiento.

Pero si lo que pensamos son las ideas y lo que percibimos es la experiencia sensible, no las cosas en sí, ¿cómo es que podemos conocer las cosas? Para responder esta pregunta hay que remontar el escepticismo de Gorgias desde su punto de partida. Primero negó la realidad: hay que ver cómo podemos afirmarla. Segundo negó el conocimiento: hay que ver cómo es posible. Finalmente negó el poder comunicarla: también tenemos que refutar este error.

La realidad en sí. La realidad más próxima a nuestra percepción sensible es la material. Reaccionamos a ella, como a la campanita de Pavlov, por su reflejo en nuestros sentidos. Pero sabemos lo que es la realidad, en general, porque descubrimos en las cosas un orden, una forma de ser. Ese orden no lo perciben ni el ojo ni la nariz. Lo descubre nuestro entendimiento, nuestra razón.

Si la realidad se redujera a sus componentes materiales que se reflejan en nuestros sentidos, nunca sería la misma, siempre quedaría más allá de nuestro entendimiento como el río heraclítico. Sus componentes y los míos cambian en lo que yo inhalo y exhalo un soplo de aire, en lo que corre mi sangre, en lo que se calcifican o descalcifican mis huesos. De ser ella y yo meras conjunciones de átomos, nunca seríamos los mismos porque las partículas que le constituyen y me constituyen cambian en un abrir y cerrar de ojos. Y sólo ese aparentemente caótico flujo de partículas es lo que perciben mis ojos. Nunca perciben el mismo estímulo sensible.

De ser la realidad así solamente , no habría cosmos, sólo caos, sólo un desmadre como decimos los mexicanos. No habrían seres, no habrían cosas.

Pero además de esos componentes materiales siempre cambiantes en las cosas, existe un orden para cada una de ellas. Esta casa no consiste solamente en un montón de ladrillos que se deterioran con el tiempo, consiste además en su orden, su diseño, su modo de ser que subsiste en ella mientras sea lo que es, y que la distingue de otras cosas, es más, de otras casas. Sucede que las cosas materiales no son sólo materia informe, sino que son materia y forma, como bien precisa el hilemorfismo aristotélico.

Esta forma no es algo externo, distinto o añadido a la cosa, como las ideas platónicas que flotan allá en el Empíreo, como el cosmos kantiano que desde la mente impone orden al caos externo. La forma es algo que le pertenece a la cosa, algo inseparable, algo imbuido en ella. Tan es de la cosa que es lo que la define.

Es, por supuesto, algo más que la simple suma de los componentes materiales de la cosa. Si fuera así, la forma podríamos percibirla con nuestros sentidos, pero no ocurre de esa manera. Una vez percibida sensiblemente la cosa, la forma, el orden, que no es sensible, se entiende, se intuye, se descubre con el entendimiento. Es como cuando nos cuentan chistes: no nos reímos cuando nos explican o es obvia la broma sino cuando es para nosotros un hallazgo intelectual. Es como la rueda entre los indios de México: la reconocían visiblemente pero no la entendieron hasta que rodó, sostuvo y transportó carretas españolas. Es como las constelaciones estelares: no se ven, se adivinan. Y el descubrimiento de la forma no es un orden impuesto por la mente a la caótica realidad, no es algo imaginario: es el hallazgo intelectual del orden que define a las cosas y que permite que sean lo que son. Porque hay órdenes que produce la mente y la imaginación: el que impone el astrólogo a las estrellas. Y hay órdenes que pertenecen a la misma realidad: el que con mucho esfuerzo de investigación el astrónomo ha ido poco a poco descubriendo a través de los siglos.

Ahora bien, si la realidad no se reduce a sus componentes materiales porque también incluye el orden, la materia menos aun se reduce a los cuerpos, a las cosas que tengan largo, ancho y espesor, como pretendió el empirista y materialista John Locke (1690) al hablar de toda realidad [26]. Ciertamente por su cuerpo podemos percibir muchas cosas, pero las cosas no se reducen a los cuerpos, ni la materialidad misma de esos cuerpos se reduce a su corporeidad. Un litro de agua y uno de aceite gozan del mismo volumen pero no son la misma cosa. Además muchas propiedades de las cosas materiales no pueden considerarse bajo esos términos, por ejemplo, el amarillo de un limón, y no por eso es inexistente. Aunque los accidentes de cualidad, cantidad, relación, lugar, situación, posición, tiempo, estado, acción y pasión no poseen dichas dimensiones ni pueden existir de manera independiente sino sólo en sustancias, es decir, en cosas que subsisten en sí mismas, no por ello son meramente imaginarias, pues son realidades externas a nuestro pensamiento [27]. Aunque un año, por ejemplo, no exista en sí mismo y aparte de las cosas sometidas al tiempo, no es por ello una construcción de mi mente: es más bien el período real que tarda la Tierra en trasladarse alrededor del Sol, independientemente de mi percepción psicológica del hecho. Finalmente, no debemos ignorar que hay sustancias distintas a las materiales, por ejemplo, el espíritu humano y Dios. De aquél sabemos no por nuestros sentidos sino por nuestra conciencia de nuestra razón y de nuestra libertad, que son hechos no sujetos a los límites o a la determinación de la materia. De éste sabemos por la contingencia general de las cosas materiales, las cuales, por su precariedad, no pueden explicarse sino a través de un Ser Necesario, un Ser que subsiste *por* sí mismo, no sólo *en* sí mismo [28].

En fin, bienes centrales en la retórica, como la justicia, la civilización y el bien común no tendrían sentido si no fueran reales. Y ciertamente su objetividad no

desaparece porque no podemos cogerlos con la mano ni olerlos ni mirarlos, porque carezcan de largo, ancho y espesor. Basta para reconocer su objetividad que existan independientemente de que los pensemos de una manera u otra.

Debido a que en nuestra cultura contemporánea estamos muy acostumbrados a hablar de “hechos” para referirnos a la realidad, conviene hacer la siguiente precisión. El orden que descubrimos en las cosas, y que nos permite conocerlas, no es algo del pasado, algo que ya fue o haya sido, un simple “hecho” que concluyó. El orden que descubrimos es algo presente, es algo que es, es más, es algo que está siendo. Por eso en filosofía escolástica del mismo modo que llamamos “oyente”, y no “oído”, al que oye y está oyendo, así llamamos “ente”, y no “hecho” o “sido”, al que es y está siendo.

Las cosas no son, no se presentan a nuestro entendimiento, “congeladas”, como instantes detenidos y atrapados en una foto. En gran medida al hablar de los “puros hechos” nos referimos a meras fotografías de la realidad, a un momento de una realidad que ya fue. Pero las cosas son, y se nos presentan a nuestro entendimiento, en acto, en su acto de ser. Se nos presentan a la razón no como fotos, sino como una película completa. El orden, pues, que descubrimos en las cosas no se refiere sólo a un simple lapso, se refiere a toda la historia de la cosa, desde el primer instante hasta el último en que es lo que es.

Por ello Aristóteles, y los realistas en general, podemos hablar de *acto* y de *potencia* al referirnos a las cosas. Acto es lo que vemos en la foto que captura este instante. Potencia es lo que le ocurrirá en el transcurso de la “película”. Y esa potencia, aunque no la veamos o percibamos en este momento, sabemos que pertenece y que es ya intrínseca a la cosa, porque lo descubrimos en su orden, en su diseño, en su forma, una forma que trasciende el instante y comprende toda una historia. No son simplemente buenos deseos el afirmar que esta nuez es un nogal. Dentro de la nuez existe ya ese orden que permite prever como posible la historia de un gran árbol. En cierto modo, la nuez ya es un árbol porque le es intrínsecamente posible.

Nunca podré remarcar de manera suficiente cuán importante es entender bien esta doctrina del acto y de la potencia para el correcto dominio de la retórica: 1) lo es porque en gran medida la argumentación retórica gira no alrededor de lo que es de lleno en este momento la cosa (acto) sino alrededor de lo que puede ser (lo posible) si ponemos manos a la obra; 2) y lo es porque en gran medida no sólo el orador sino todos encontramos nuestra felicidad en que las cosas actualicen sus potenciales, completen de lleno lo que les depara su orden, su forma, su historia. De nada nos sirven, en el tazón, unos frijoles crudos. Deben cocerse bien para disfrutar de la más suculenta sopa. De nada me sirve mi corazón si no me conduce a amar de veras. La felicidad, que es el bien último a que aspiramos, consiste en la actualización de nuestros potenciales, según bien lo explica la doctrina eudemonista aristotélica. Y vender la felicidad, el bien, es en última instancia la tarea del orador.

En este punto cabe notar que la doctrina del acto y la potencia y la doctrina eudemonista aristotélicas nos permiten reconocer la objetividad del bien en las cosas. Son más o menos buenas en la medida que no se queden en mero proyecto, en la medida en que actualicen sus potenciales. El bien así no es mera emoción, sentimiento, figmento de nuestra imaginación o simple experiencia subjetiva [29]. El bien es algo fincado en la plenitud real de las cosas, no en mi muy variable percepción suya y menos aun en el grado de excitación de mis sentidos. Así, una bien regulada voluntad responde a los bienes o males según los conoce objetivamente la razón. Si en el hacerlo, el sujeto por autosugestión genera o no emociones, placeres y aun se imagina o no propiedades en el objeto que no le pertenecen a éste, éstas no deben confundirse con el bien objetivo mismo [30]. Esta naranja seguirá siendo

sabrosa y nutritiva independientemente de que mi lengua esté escaldada, mi cerebro afectado por drogas psicodélicas o mi hígado tan enfermo que no procese sus nutrientes. Que me niegue a aceptar, sea incapaz de abrazar un bien, o lo abrace confundiendo con una fantasía no elimina dicho bien. La realidad de ese bien no depende del sujeto sino del objeto. Y es así en todos los bienes que competen a la retórica civil-como la justicia, la utilidad pública, la grandeza de la república-, y aun a la retórica pragmática, que definir problemas y aportar sus soluciones no es más que caer en cuenta que algo no está objetivamente bien, cuando puede estarlo de realizarse las acciones propuestas.

Podemos ahora identificar la objetividad de la belleza. Ésta se da en la medida en que la plenitud de la forma en la cosa es manifiesta. Tenemos conciencia de ella no tras enredadas inferencias, sino a través de la contemplación nítida de esa plenitud formal en la cosa. Entonces su orden se nos revela en ella claro e íntegro a nuestro entendimiento, y éste lo admira con maravilla. Los escolásticos definieron bien la belleza como el esplendor de la forma, como el esplendor de la verdad, como el esplendor del orden [31]. Y permítanme insistir: no en la mera experiencia de las cosas que percibimos con nuestros sentidos, no en el mero placer o gozo que sigue a esa experiencia, sino además en *el orden que contemplamos con el espíritu* es donde radica la belleza. No podríamos disfrutar de otra manera la música eterna de las esferas, de la cual nos hablaron los pitagóricos.

Finalmente cabe notar la identidad entre la verdad, el bien y la belleza en cuanto que se fundan en la realidad, en el ser mismo de la cosa. Ésta es verdadera porque ese orden suyo que podemos conocer por la razón *reside en la cosa misma*. Es buena porque la plenitud de ser que llega a actualizarse en la cosa y atrae a nuestra voluntad a punto de querer ésta abrazarla *reside en la cosa misma*. Es bella porque esa plenitud de ser que se manifiesta en la cosa y contemplamos maravillados *reside en la cosa misma*. Estos valores ultimadamente tienen sentido porque son reales y no imaginarios o mero producto de nuestras fluctuaciones hormonales.

Y la retórica sólo tiene sentido en la medida que nos venda valores reales.

La realidad del hombre. Debo destacar ahora la singularidad de la realidad del hombre, para no perderla de vista y porque es crucial para el correcto dominio de la retórica.

El hombre es sin duda un animal más sobre la Tierra. Sin embargo, a diferencia de los demás, goza del poder de la razón y de la libertad.

Hablemos primero de él en cuanto animal, que el hombre lo es bastante. No un simple angelito, se caracteriza como cualquier otro ser vivo por sus funciones vitales: nace, crece, se nutre, es capaz de reproducirse y se muere. Éstos no son meros accidentes, sino parte integral de su naturaleza humana. Al igual que a una rata, le dará hambre si no come y sed si no bebe agua, por tanto, en la medida de sus capacidades procurará aplacarlos. Al igual que un borrego, experimenta en su momento impulsos de aparearse. Y, de tener hijos, también goza de un impulso natural como el de la gallina por cuidar sus pollitos o el del gallo por marcar su territorio y no dejar entrar intrusos en el gallinero. Como el elefante, puede sufrir pavor ante un ratón, digo, ante las amenazas de muerte. Como un gato, puede disfrutar si le hacen *cuchi cuchi*. Por compartir la bioquímica de la cobaya, le afectará de manera similar que a ella el fármaco experimental de ingerirlo. Como simple materia, el hombre no puede sino esperar que sus oxígenos libres al combinarse con hidrógeno produzcan agua. Las leyes de la materia rigen sobre el hombre en la medida que el hombre también es materia.

De hecho, en la medida que conocemos nuestra constitución material y sus leyes podemos hacer muchísimas predicciones sobre el comportamiento humano. Por ejemplo, si construimos un estadio de fútbol para 100 mil aficionados, podemos calcular matemáticamente cuántos inodoros se necesitarán especialmente en el medio tiempo, para X cantidad de mujeres y Y cantidad de hombres que después de beber Z cantidad de cerveza orinarán entonces. Las mujeres invertirían 71 segundos en promedio, los hombre 35. Esta información no sólo le sirve al tecnócrata para hacer sus predicciones, también le sirve al orador para construir los argumentos de sus propuestas [32].

El hombre no es un alma encerrada en un cuerpo. Es la unidad substancial de su cuerpo y de su espíritu. Por no ignorar que la animalidad es un aspecto íntegro de la naturaleza humana, el orador a la hora de vender incluye por supuesto en la lista de sus ofertas los bienes materiales. Éstos no pueden ni deben faltar nunca en sus proposiciones. Pues, como dijo santa Teresa de Ávila, “cuando mortificación, mortificación, y cuando perdices, perdices”. O, como bien lo sabemos los cristianos, para la vida eterna no nos basta la inmortalidad del alma, requerimos también la resurrección de la carne. Sin ella no somos hombres completos.

Además de los condicionamientos puramente materiales, otros hacen al hombre bastante predecible. Por ejemplo, a lo largo de su vida el hombre adquiere muchas costumbres, ya personales ya sociales, las cuales, por habituales, le es difícil ponerlas a un lado. En Cuaresma, los católicos hacemos penitencias. Por tanto, el gobierno mexicano y los expendios de mariscos pueden prever que los católicos comeremos pescado y aun expiantes camarones rellenos de jaiba en salsa de ostión entonces [33]. Y hay condicionamientos que responden a la observancia de las reglas y las leyes humanas. Ahora sólo pueden entrar en finca (parque industrial de Matamoros, Tamaulipas) sus trabajadores a las 7:00 por una sola avenida. Ésa es la regla. Ésa es el único y estrecho acceso. No hay que pensarle mucho a la hora de predecir y explicar los embotellamientos.

Todos estos condicionamientos biológicos y sociales permiten a ciencias como la psicología, la sociología, la comunicación, la economía y la política hacer predicciones sobre el hombre. Y, con base en dichas predicciones, el orador puede construir argumentos en favor o en contra de una propuesta, y su audiencia tomar decisiones prudentes.

Pero hablemos de la singularidad del hombre. Ésta radica en que, aunque él sea siempre bastante animal, goza de la capacidad de razonar y de elegir libremente entre las opciones que se le presentan. En gran medida, sabe y escoge lo que hace, no así los animales ordinarios, aun los más desarrollados. La pastora alemana de mi vecina mató a mordiscos a mi chihuahueño hace unos meses. Masticó al Tiricio como chicle. Sin embargo, no podemos condenarla por ello. No era consciente de lo que hacía. Sólo respondía, de manera ciega, a sus impulsos de protección de territorio y de protección a sus cachorritos recién nacidos. Que yo respondiese a su ataque a mi chihuahueño peleándome con mi vecino, es más, golpéandolo en la cara, esto sí se podía condenar e incluso castigar. Yo sí sería consciente de mis actos. Y aunque mi enojo contra la pastora alemana podría cegarme, no sería excusa para no controlarme y no conservar el dominio de mí mismo. Si la perra no entiende de ninguna manera los estímulos sensibles que la hacen reaccionar, y si no puede sino responder mecánicamente a sus impulsos, yo sí gozo del poder de la razón y de la libertad de acción. De nuevo, sé y escojo lo que hago.

Con la razón los hombres conocemos la realidad. No hay nada especial en el mero hecho general de conocer. Lo hacen incluso las plantas, no hablemos de los animales. Un girasol, por ejemplo, reacciona a la luz y el calor del astro matutino, y sus flores giran según su curso. Lo especial está, pues, en el modo nuestro de saber lo que

ocurre. Sin necesidad de mirar el Sol, podemos inferirlo por la luz de la Luna, es más, podemos calcular con precisión su posición y su distancia que, si bien deducibles de la experiencia sensible, son hechos en sí no sensibles sino sólo entendibles.

La razón se caracteriza por su poder de abstracción, por ofrecernos conocimientos objetivos, por permitirnos entender lo que son las cosas y por ser consciente de sí misma.

La conciencia del propio conocimiento es lo que hace a éste humano. Sólo el hombre sabe que sabe. Sólo el hombre se da cuenta de que conoce. Y lo hace aun cuando el conocimiento que posee no se eleve al nivel de la razón todavía. A veces tenemos corazonadas que resisten su definición, pero aun así somos conscientes de ellas. Hay además hechos que en sí no son definibles, como lo sublime, lo inefable, la existencia misma, el Ser, pero no ajenos a nuestra conciencia. Aunque no podamos definirlos, no dudamos al afirmarlos porque sabemos que sabemos de ellos. Este darse cuenta de que uno conoce es exclusivo del hombre. Ningún animal, ni los más desarrollados, saben que saben [34].

La razón empieza a serlo cuando vamos más allá de la fugaz experiencia sensible y descubrimos, por medio de la abstracción intelectual, el orden, la forma, lo permanente y definitorio de la cosa. Gracias a esta abstracción entendemos la cosa, porque descubrimos y caemos en cuenta de lo que es. Ese orden que descubrimos nos revela incluso por qué la cosa es lo que es. La razón es, pues, entendimiento.

Por informarnos lo que es la cosa, la razón es objetiva, no así la experiencia sensible tan variable según la mudanza de los estímulos, según la cambiante capacidad de percepción de nuestros órganos de los sentidos. El dato empírico en sí es transitorio, es más, subjetivo por radicar en estos órganos y no en la realidad. La razón es objetiva porque, sin desechar el dato empírico, va más allá de él y penetra en el orden y forma que sí radica en la cosa. Mientras la experiencia sensible radica en el sujeto que conoce, el orden que descubre la razón, el espíritu, radica en la cosa, y hace que la cosa sea lo que es. Por ello la primera es subjetiva y la segunda objetiva.

Gracias, pues, a la razón podemos afirmar que conocemos en realidad las cosas. Y gracias a ella ya gozamos un germen de libertad. No respondemos ya a la realidad mecánicamente, como meros animalitos, según la voluble experiencia sensible, sino según el orden estable de las cosas. No estamos ya sujetos a los caprichos de los sentidos. Podemos trascenderlos, sobreponernos a la hormona, y tomar decisiones sensatas según lo que en verdad son las cosas.

Porque así conocemos la verdad, empezamos por fin a ser libres. Sólo es libre quien escoge, no a ciegas o según meros impulsos (como los animales), sino con pleno conocimiento de lo que son en realidad las cosas, incluidos sus costos y beneficios, y con pleno conocimiento de que las conoce. La Verdad nos hace libres.

Aunque todos los hombres gocemos de la razón, no quiere decir esto que la ejerzamos siempre de lleno. La razón es una capacidad que debe desarrollarse, como cualquier otra, por ejemplo, el caminar, el bailar. En la medida que la ejercemos habitualmente se vuelve virtud porque es un hábito bueno. En la medida que la perfeccionamos con su teoría y método se vuelve un arte, y su practicante un artista. Cuando esta virtud no se restringe a ésta o a aquella persona, sino la ejerce de manera colectiva todo un grupo, surgen y se perpetúan los bienes de la cultura y de la civilización, por ejemplo, las leyes y los tribunales de justicia.

Hablemos ahora de la libertad. Tiene varios sentidos, los cuales no hay que confundirlos. La *libertad física* la gozamos cuando ningún obstáculo nos impide

hacer lo que deseamos. Podemos así dar rienda suelta a nuestros impulsos. Por ejemplo, el muchacho dice que goza de libertad cuando sus papás no le ponen hora para regresar del reventón. Esta libertad no es sin embargo la que distingue al hombre. La gozan hasta las piedras. Si nada las detiene al caer, describimos su caída como “libre”. Ciertamente la gozan los animales cuando andan sueltos. Un león “libre” y hambriento se lanza sobre su presa de tenerla cerca. Sin embargo, no es consciente de lo que hace y no puede sino responder mecánicamente a la urgencia de sus tripas.

Nosotros sí somos conscientes y podemos escoger. Aunque con hambre, podemos poner a un lado los pasteles que nos ofrecen porque decidimos en favor de la dieta. En este sentido, hablamos ya de algo plenamente humano, *el libre arbitrio*. Somos tan libres de escoger que podemos, de ser necesario, dominar inclusive el apetito más voraz si así nos conviene y lo preferimos. Somos dueños de nosotros mismos porque tenemos conciencia de nuestros actos, los escogemos y aun diseñamos. Si optamos después de todo por los pasteles, ¡qué de recetas se nos pueden ocurrir gracias a nuestro ingenio!

Tanto la conciencia, como el pensamiento abstracto, como el libre arbitrio permiten que el hombre trascienda las determinaciones materiales, sean éstas mera experiencia sensible, sean sus impulsos animales. Aunque substancialmente unidos el cuerpo y el alma [35], decimos que los hombres gozamos de los dos por la trascendencia del espíritu. Esto podemos especialmente observarlo con la libertad de acción. Es como si una piedra lograra detener su caída “libre”, y, por decisión e ingenio propios escogiese una trayectoria de barroca caligrafía. Eso lo logra el hombre todos los días sobre sus determinaciones materiales: he allí el paracaídas y aun el avión con que detiene su estrellarse en el piso. Ante esta poderosa evidencia de la libertad, los materialistas de cuño se desconciertan y prefieren negar lo que sus ojos ven y su conciencia les confirma. Concebir la libertad, para Bertrand Russell, es mera ilusión: no somos más que el “resultado de posiciones accidentales de átomos” (Russell, 1918). Este “liberal”, por ateo, no pudo así defender más que la libertad física, la del burro sin mecate. Pero la libertad de acción, por mínima que la gocemos, existe. Santo Tomás de Aquino en el siglo XIII nos lo explicó así: “En el hombre hay libre albedrío, de no ser así, inútiles serían los consejos, las exhortaciones, los preceptos, las prohibiciones, los premios y los castigos” (*Suma Teológica*, I, 83, 1). Todos suponen una respuesta libre del hombre a ellos.

La retórica de hecho no tendría sentido si la respuesta de los oyentes a nuestra persuasión no fuese ni consciente ni libre. Cuando persuadimos a las personas, lo hacemos porque son ellas dueñas de su razón y de sus actos, porque pueden escoger los bienes que les atañen. En cambio, de no ser más que “posiciones accidentales de átomos”, no requeriríamos de la retórica para persuadirlas. Bastarían la manipulación, los estímulos químicos adecuados, para corregir las posiciones de esos átomos según nuestra conveniencia. El discurso razonable sería una ilusión, estaría de más.

Como la razón, el libre arbitrio no es algo de lo que se goce automáticamente. Uno debe cultivarlo, desarrollarlo. Cuando una persona no tiene aun el dominio de sus impulsos o es esclavo de sus vicios, se dice entonces de que no goza de *libertad moral*. Le ocurre así, por ejemplo, a los borrachos, a los iracundos, a los tontos y, en general, a los que no han formado adecuadamente sus facultades humanas. Todavía hoy muchos estados, como el mexicano, privan a los menores de edad, a los vagos, a los borrachos consuetudinarios, a los prófugos de la justicia y a los presos de sus derechos civiles; a los primeros, por no gozar aún de la capacidad plena de pensar y obrar razonablemente; al resto, por haber perdido dicha capacidad.

Cabe pues notar que la *libertad política* se funda en la libertad moral. Los estados garantizan a todos sus ciudadanos el que escojan los bienes que les atañen con base

en que pueden escoger bien. De hecho, muchos cargos y funciones públicos siguen reservándose a personas cuya edad y formación superior les permitan cumplir con las altas y muy especiales responsabilidades propias del puesto, por ejemplo, el ser magistrado en una corte de justicia. Muchas profesiones libres, incluso, se restringen a sujetos que gozan del entrenamiento técnico indicado, por ejemplo, sólo un químico-fármaco-biólogo puede responder por una farmacia.

Como ningún otro discurso, el retórico apela a personas que gozan de libertad moral, de *señoría*. Si persuadimos retóricamente, lo hacemos porque el oyente goza

1. de la suficiente autoridad como para ser él, y no otro, quien decida la suerte del asunto en cuestión,
2. de la razón para entender de lleno nuestra propuesta,
3. de competencia para evaluar y dominar perfectamente los casos específicos que son sometidos a su consideración,
4. de libertad e ingenio para decidir en muy diferentes formas sobre lo que se le propone,
5. de “despejo” incluso para resolver con facilidad y garbo [36],
6. de responsabilidad propia sobre sus decisiones y las consecuencias de sus decisiones-tanto los costos como los beneficios-,
7. de la capacidad de inclinarse en favor de nuestra propuesta no forzado, sino porque así lo quiere su voluntad libre e informada.

Que al obligado no se le persuade, sino se le reclama que cumpla lo que debe. Mientras que al libre, como al amado, no se le exige, sino que se le conquista para que obre según su excelencia humana. Y por ello podemos siempre esperar de él mucho más. No nos debe sorprender, pues, que en *Fedro* Platón haga de la retórica el discurso propio de los amantes.

Si es propio del hombre vivir en sociedad, lo que hace humana su sociedad es *la amistad*, nos lo recuerda Aristóteles. En ella se fundan las comunidades políticas (Aristóteles, *Política*, IV, ix). Sus miembros no son meros engranes de un mecanismo social al cual pertenecen, como hormiguitas, de manera fija, forzada, inconsciente e inevitable. Son amigos que se confían y ayudan el uno al otro porque los une la razón, el ingenio, la libertad, el orden, cuya expresión prescriptiva es la ley, el conocimiento recíproco y los intereses comunes, entre los cuales el superior de ellos es la entrega mutua, el amor (cfr., Aristóteles, *Retórica*, II, iv). Así sus vínculos no son meramente sociales, son además personales. La comunidad política se integra así no por esclavos sino por ciudadanos libres, señores de sí mismos, quienes caminan juntos para alcanzar el bien común.

Si es propio de la naturaleza humana el constituir comunidades políticas, es posible hacerlo, nos lo recuerda Cicerón, *por la retórica*:

Pero considerando de lleno los frutos sumos de la elocuencia, ¿qué otra virtud congrega a la humanidad antes dispersa en un lugar, o la guía fuera de sus condiciones originalmente salvajes hacia las condiciones presentes de civilización como hombres enteros y como ciudadanos, o, tras constituir estados, concibe leyes, establece tribunales y reconoce los derechos civiles? (Cicerón, *De Oratore* I, 33-34)

Aristóteles coincide con Cicerón en este punto. Pues el discurso humano que hace posibles las comunidades políticas es muy peculiar. Si “la simple voz, es verdad, puede indicar pena y placer y, por tanto, la poseen también los demás animales”, reconoce el estagirita, el lenguaje humano “tiene el fin de indicar lo provechoso y lo nocivo y, por consiguiente, también lo justo y lo injusto, ya que es particular propiedad del hombre, que lo distingue de los demás animales, el ser el único que tiene la percepción del bien y del mal, de lo justo y lo injusto y de las demás cualidades morales, y es la comunidad y participación en estas cosas lo que hace una familia y una ciudad-estado” (Aristóteles, *Política*, I, i). Sin su capacidad retórica, no podría el hombre discutir racionalmente con sus semejantes el bien común.

El hombre es, pues, un ser capaz de reconocer el valor objetivo de las cosas. No se queda, como los animales, en la mera experiencia subjetiva del dolor o el placer. Su mirada penetra en el orden y plenitud de las cosas y puede así reconocer con su razón, y querer con su voluntad, la bondad real de ellas.

Descubre así que, de entre las muchas cosas existentes en este mundo, la mejor de ellas es el hombre mismo, hacia el cual todas las demás están ordenadas y de las cuales él tiene señorío. Es así porque el hombre es objetivamente el único que goza de razón y, por ella, su relación con las cosas no responde meramente a la experiencia sensible, responde al orden mismo, a la realidad de las cosas. Es así porque el hombre es el único que goza de libre arbitrio y, por tanto, no está sujeto a las determinaciones materiales. Se hace dueño de ellas. Nos lo dice san Bernardo de Claraval en el siglo XII:

Cuando hablo de la dignidad del hombre, hablo de su libre albedrío, por el que con certeza se le da, no solamente estar por delante de todos los seres vivos, sino además mandarlos (*De Diligendo Deo*, II, ii). [37]

La excelencia del hombre-es más, de cada persona-sobrepasa, pues, por sí misma a la del resto del universo visible. Por su mera naturaleza humana, cada niño sobrepuja por sí solo en valor a todas las cosas materiales, y por tanto no puede imponérsele un valor de intercambio. El valor, la dignidad del hombre, radica ya en su naturaleza misma. No es un dato menor que para la teología cada hombre es un Príncipe del Cielo, un Hijo de Dios.

Cabe añadir que el valor del resto del universo material se subordina a su contribución a la plenitud humana. Las cosas valen o pierden valor según sirvan al hombre. Y esto no es volver al relativismo de Protágoras. El servicio de las cosas no es caprichoso, sino fundado en la realidad de dichas cosas. Su contribución al hombre no es tampoco subjetiva, sino fundada en el orden mismo del hombre.

Porque a la bondad natural de cada hombre puede añadirse su bondad moral, también reconocible objetivamente. Ésta se da en la medida que el hombre autorrealice sus potenciales, en la medida que lleve a plenitud ese orden natural suyo, prescrito por la ley natural, resumido en los Diez Mandamientos, y que consiste ultimadamente en obrar según la razón y en libertad. De la ley natural dijo Cicerón:

Ciertamente existe una ley verdadera, de acuerdo con la naturaleza, conocida por todos, constante y sempiterna... A esta ley no es lícito agregarle ni derogarle nada, ni tampoco eliminarla por completo. No podemos disolverla por medio del Senado o del pueblo. Tampoco hay que buscar otro comentador o intérprete de ella. No existe una ley en Roma y otra en Atenas, una ahora y otra en el porvenir; sino una misma ley, eterna e inmutable, sujeta a toda la humanidad en todo tiempo (Cicerón, *De Re Publica*, III).

Esta ley sirve a nuestra humanidad en cuanto que se funda en lo que le conviene al hombre, su orden natural mismo. Ciertamente, el hombre puede desobedecerla, pero al hacerlo en nombre de una falsa autonomía no refuerza su hombría, la destruye. Mentir sistemáticamente, por ejemplo, mina la confianza que de él tenía su prójimo, debilita así los vínculos sociales que le son connaturales, corrompe además el lenguaje al apartarlo del sentido real que debe expresar, priva de este modo a la palabra de ese poder que tiene para acercarlo a las cosas y revelarlas, aparta en fin a este hombre de su plenitud, de esa capacidad suya de razonar y amar. En conclusión, el hombre es menos hombre, pierde estatura moral.

Contra lo que algunos piensan, ni la ley natural ni ninguna ley fincada en la verdad son barreras para la libertad: son su plataforma. Un avión vuela no porque rompa las leyes físicas de la caída libre de los cuerpos. Vuela porque el hombre conoce esas leyes y sabe usar de ellas. El marco de una portería no limita mis posibilidades de meter goles: me indica el camino para meterlos. Sin portería, no hay goles. Si en un partido de fútbol nadie respeta las reglas, el resultado no es un mal juego sino ultimadamente ningún juego. El balón es redondo. Aunque algunos crean afirmar mejor su libertad al preferirlo “delgado”, sólo cuando es esférico es que podemos botarlo en tantas direcciones y maneras como ejes que cruzan su centro. Las reglas no me quitan opciones sino me permiten tenerlas. Con ellas se fortalece mi libertad. Con base en ellas se fortalece la diversidad de todos los hombres, gozamos de la pluralidad.

Y el hombre puede darle plenitud a su orden natural y así lograr su desarrollo moral en la medida que practica las virtudes, ya intelectuales (inteligencia, ciencia, arte, prudencia y sabiduría), ya morales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza) (ver, por ejemplo, Aristóteles, *Ética a Nicómaco*; Cicerón, *De officiis*).

El conocimiento. Contrario al escepticismo de Gorgias, la realidad no sólo existe, también podemos conocerla. Que es posible lograrlo lo hemos visto ya en el orden o forma de la realidad, que la hace no sólo cognoscible (verdad), sino además amable (bien) e incluso admirable (belleza). Y lo hemos visto en nuestra capacidad de la razón de trascender la mera experiencia sensible y penetrar en ese orden objetivo de las cosas.

La razón es tan poderosa que le basta descubrir el orden de un sólo ejemplar de una especie para entender todos los miembros de la misma especie en sus aspectos esenciales. Al hombre le basta conocer una sola ballena para saber que todas son mamíferas, por sus pulmones y su leche. No andan allí los biólogos matando cientos de ellas-ni lo permita Greenpeace-para, tras obtener una muestra, establecer una generalización sobre cómo oxigenan su sangre. Con diseccionar una les es suficiente. Y aun cuando procedieran a establecer generalizaciones a través de una muestra, los casos elegidos los reconocen de antemano en cuanto pertenecientes a su clase. Por ejemplo, en un sondeo casa por casa, no anda el entrevistador verificando si su entrevistado es un hombre, o una estufa, o un perro. Sabe que es un ser humano sin más necesidad que una observación simple. Baltasar Gracián lo remarca: “Visto un león, están vistos todos, y vista una oveja, todas” (*El Criticón*, I Crisi 11). Ciertamente, en lo que concierne los aspectos accidentales [38], la razón debe proceder con cautela. Es entonces que selecciona muestras adecuadas para establecer generalizaciones confiables. El mismo Baltasar Gracián lo advierte: “visto un hombre, no está visto sino uno, y aún ése no bien conocido” (*El Criticón*, I, Crisi 11). Y nos explica que “no se ha de obrar por ejemplo” cuando el juicio versa sobre “alguna de las circunstancias” (*Agudeza y Arte de Ingenio*, Discurso 23).

De cualquier manera, un sólo caso le basta a la razón para capturar lo esencial de una especie a tal punto que la retórica hace del *paradigma* una de sus formas argumentativas más especiales. El paradigma es un caso ejemplar por no informarnos

sólo de su singularidad sino más bien sobre lo universal de toda su clase. Al conocerlo, el orden que en él descubrimos define toda su especie, y sirve así para razonar sobre todos los otros casos de la misma clase. Nos basta entender que Sócrates es mortal para saberlo de todos los hombres. Nos basta conocer que este grano de cacao sirve para producir chocolate para saber que cualesquier otros granos de cacao pueden servir para lo mismo.

Respecto al conocimiento, conviene ahora reafirmar que son muy diversos los modos y actos que el hombre aplica en este esfuerzo suyo de entender las cosas. Por ejemplo, he allí la poesía. De la metáfora nos dice Aristóteles lo siguiente:

Cuando el poeta llama “la edad avanzada, tallo marchito”, nos ofrece a nosotros una nueva idea, un nuevo hecho, por medio de la noción general de la floración perdida que es común a ambas cosas (Aristóteles, *Retórica*, III, x).

Cabe notar que las palabras no visten sino nos permiten alcanzar los conceptos.

G. K Chesterton (1925) nos explica que las mitologías bien logradas son el camino que la imaginación a su vez toma para capturar las verdades más importantes del hombre [39]. Entre los mitos coras se nos habla, por ejemplo, de un águila que, en lugar de sostenerse sobre el aire, sostiene ella el universo entero con sus garras (Zaid, 1997: 10). Con este mito atisbamos la contingencia, la precariedad del universo en que vivimos. En cualquier momento, de soltarnos el águila de sus garras, todo podría perderse, todo podría acabar. Hoy, por considerar otros ejemplos, disfrutamos ésta forma de conocimiento mitológico con no pocas producciones cinematográficas excelentes.

De hecho, contar historias, aun ficticias, es un poderoso instrumento para acercarnos a la realidad. G. K. Chesterton nos dice lo siguiente:

La gente se pregunta por qué la novela es la forma más popular de literatura; por qué se leen más novelas que libros científicos o Metafísica. La razón es muy sencilla: es que la novela es más verdadera que esos otros libros. La vida puede a veces aparecer legítimamente como un libro científico. La vida puede a veces aparecer, y con mucha más legitimidad, como un libro de Metafísica. Pero la vida es siempre una novela. Nuestra existencia puede dejar de ser una canción; puede dejar de ser incluso un hermoso lamento. Puede que nuestra existencia no sea una justicia inteligible ni siquiera una equivocación reconocible. Pero nuestra existencia es, a pesar de todo eso, una historia (Chesterton, 1905).

Las paradojas, tan desconcertantes, nos empujan hacia la verdad [40]. Luis Alberto Moreno y Eduardo Lora, del Banco Interamericano de Desarrollo, se sorprendieron en el 2008 de que en Latinoamérica hubiese gran descontento por el desempeño económico de sus naciones cuando en los cuatro años previos el poder de compra de los latinoamericanos se incrementó en un 25%. La respuesta a esta paradoja la encontraron en que aunque ese incremento se haya dado objetivamente, las expectativas subjetivas eran mucho mayores: por ello el descontento, explicaron (Luis Alberto Moreno y Eduardo Lora, 2008).

Algunos ignorantes dicen que el amor es ciego porque sólo por él mamá cuerva ve hermosas a sus crías. Pero el amor inicial que le tenemos a lo que es nuestro, sea nuestra familia o nuestra ciudad, en lugar de cerrarnos los ojos, nos los abre. Atiza nuestra atención e interés hacia lo que queremos y nos permite descubrir lo inadvertido por otros. Para su vecino un niño con síndrome de Down no es más que

una criatura gravemente discapacitada. Si al vecino le pica la pedantería científica, precisará que el niño se caracteriza por cromosomas defectuosos. Para su madre el niño es más bien alguien que disfruta de una rica personalidad. Y es la madre quien tiene la razón. Su amor le permite acercarse mejor a lo que ese niño en verdad es, y así halla en él riquezas inagotables.

Si la virtud, nos dice Aristóteles nos hace no sólo moral sino también intelectualmente mejores al permitirnos conocer lo todavía velado para el vicioso (un cobarde, por ejemplo, no toma decisiones valientes porque ni conoce ni entiende la valentía), el amor es lo que nos conduce a la virtud. Pues la virtud no se aprende sino conviviendo, emulando y, sobretodo, siendo amigo de quienes ya son virtuosos [41]. De allí que el amor no sólo sea un vínculo que une las sociedades, sino además la fuerza con que se concibe, construye, debate e infunde grandeza a esas sociedades. Pues el amor no sólo nos hace buenos, virtuosos, sino nos permite además concebir y reconocer esa bondad a que aspiramos: a los buenos, por buenos, les es más fácil descubrir el bien (Aristóteles, *Ética Nicomaquea* y *Política*). Platón y san Agustín lo subrayarían: el amor es la virtud que lo abarca todo [42]. Para ellos, no hay retórica si no hay amor. Sólo él nos permite reconocer con plenitud, persuadir con propiedad y abrazar con libertad lo que es verdaderamente bueno, y sólo con él pueden caminar hacia ese bien juntos el amante y el amado [43]. “Porque de lo que rebosa el corazón habla su boca”, resumiría Jesús (*Lc 6:45*).

El Amor, en su sentido pleno, es Dios. Y quien ama, tiene consigo a Dios y puede percibir todo el universo con la plenitud y la perspectiva de su Creador. Quien ama, pues, se hace anfitrión de la Sabiduría (ver, san Agustín de Hipona, *De Doctrina Christiana*).

No obstante los múltiples caminos de la razón para llegar a la verdad, algunas corrientes de pensamiento contemporáneo-llámeseles “cientifistas”-reducen todo conocimiento válido al que nos brindan las ciencias naturales [44]. Lo que no se ajuste tanto a la experiencia empírica como a la formulación matemática, es más a su “Método”, dicen quienes así piensan, no es conocimiento después de todo. Estos señores así se preocupan más por verificar si ese “Método” lo han cumplido al pie de la letra al desarrollar sus investigaciones que en buscar ultimadamente la verdad.

Sin minusvalorar de ningún modo el conocimiento aportado por estas ciencias ni la utilidad de su método para imponer disciplina a la investigación y facilitar la comprobación [45]-la retórica debe apoyarse en gran medida en ellas-, debemos insistir que son muchas más las maneras de enterarse de la realidad que disfrutamos los hombres. El método científico, por ejemplo, no se corrobora a sí mismo. ¿Cómo podemos entonces establecer su validez, de no haber otros métodos que nos brinden conocimiento? Afortunadamente hay otras formas de aproximarse a la realidad que sí lo logran, por ejemplo la reflexión filosófica. Sin duda, las ciencias y especialmente las matemáticas son preciosas. Gabriel Zaid, en su ensayo “La máquina de cantar” predijo el número de sonetos en el español, y lo hizo bien atendiendo a las reglas matemáticas del castellano y los sonetos. Sin embargo, tanto las matemáticas como las ciencias tienen sus límites. Gabriel Zaid no pudo con números esclarecer qué es la poesía. En otro ensayo, “La poesía en la práctica”, sin usar números sino sólo su simple razón, respondió a esa pregunta y dijo que la poesía va más allá de predecir, pues consiste en producir, algo abierto al ingenio y a la libertad humanas (Zaid, 1985).

A todo esto hay que agregar que el método, el que sea, es un instrumento para encontrar la verdad, no su fundamento. Este fundamento se halla en *adaequatio rei et intellectus* (ver, por ejemplo, santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, 85), es decir, la adecuación entre las ideas que genera nuestro intelecto y las cosas [46]. Sólo cuando nuestro intelecto, en su actividad, ajusta sus pensamientos a lo que la cosa es

podemos decir que conocemos, es más, que entendemos la cosa. Sobre ello Josef Pieper nos ofrece las siguientes precisiones:

Esa equiparación y esa adecuación están caracterizadas, en concreto, por dos hechos. En primer lugar, la adecuación no se lleva a cabo mediante ninguna otra cosa diferente a la actividad del intelecto, o sea del sujeto conocedor. En segundo lugar... el sujeto se dirige precisamente hacia la realidad objetiva, *tiene forzosamente* que dirigirse hacia el objeto (Pieper).

Como bien lo nota Pieper, no es el método el que genera en sí conocimiento, aunque sea muy útil. Tampoco lo logra la actividad intelectual por sí misma. Lo que lo genera es nuestra actividad intelectual frente a la cosa misma. Y esta actividad, como bien lo notaron los antiguos y los escolásticos, se manifiesta en tres operaciones intelectuales: la aprehensión de las ideas, el juicio y el raciocinio [47]. Con la aprehensión de las ideas la mente trasciende la mera experiencia sensible que se percibe, penetra en la cosa, descubre su forma u orden, y lo abstrae, alcanzando así a tener una idea, un entendimiento, de ella. Con el juicio corrobora sobre todo si la idea abstraída se ajusta a lo que la cosa es, o si después de todo existe lo que gracias a la aprehensión se piensa [48]; no vaya a ser que, como don Quijote, concibamos gigantes y nos estrellamos contra molinos de viento. El raciocinio infiere nuevos conocimientos o consecuencias a partir del conocimiento ya establecido, por ejemplo, si no son gigantes malvados sino molinos de viento, ¿para qué atacarlos como hizo el Caballero de la Triste Figura?

El avance del conocimiento se da según ese orden de las operaciones. “La primera operación considera lo que es la cosa; la segunda considera si es” (*Comm in I Sent* 19, 5, 1, ad 7), nos recuerda santo Tomás de Aquino, y la tercera saca conclusiones de los hallazgos [49]. Sin formular el concepto antes no podemos delimitar aquello cuya existencia queremos probar.

Contra la opinión de Francis Bacon, el avance del conocimiento no se da amontonando datos particulares para finalmente llegar a generalizaciones (Bacon, 1605 y 1620), como si bastasen los ladrillos-los que fueren-para tener una casa, como si los datos sin el acto de aprehensión de las ideas nos ofreciesen por sí mismos los conceptos. Eso tal vez ocurriría, y como mera y voluble experiencia psicológica, de reducirse nuestro conocimiento a meras percepciones sensibles. Pero el conocimiento humano es intelectual y parte por tanto de la aprehensión de las ideas y la delimitación de los conceptos, lo cual consiste en descubrir el orden en las cosas y no en meras experiencias sensoriales. Por ejemplo, no podemos medir cuántos jóvenes se drogan en México si no delimitamos antes qué es “joven”, qué es “drogarse” y aun qué es “México”. Una vez formulada cada idea, entonces sí se juzga con los datos. Y una vez bien establecido el conocimiento nos permite establecer inferencias. Así, pues, se avanza en el conocimiento.

Respecto a los conceptos en sí, primero se formulan los más universales-o más vagos, si usted así prefiere llamarles-para luego alcanzar los más particulares y aun singulares. De este modo primero averiguamos si la bebida es vino, luego si ese vino es un cabernet, luego si es de la botella que me regaló papá. Primero sabemos si es papaya, luego si es hawaiana, luego si es del papayo junto a la escalera de mi huerto. Primero conocemos el bulto y luego el detalle. O como proceden las ciencias modernas, primero necesitamos una hipótesis general, luego la verificamos con las hipótesis operacionales.

Cuando la actividad intelectual se vuelve habitual y se perfecciona podemos hablar de las virtudes intelectuales. Según Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, VI, i) son cinco: el intelecto, la ciencia, la prudencia, el arte y la sabiduría, las cuales ya he mencionado.

Con el intelecto conseguimos las primeras nociones o intuiciones de las cosas, abstrayendo el conocimiento de la experiencia sensible. Con la ciencia, inferimos las consecuencias de lo así conocido o, por decirlo de otra manera, conocemos las cosas por sus causas. La prudencia nos ofrece el conocimiento práctico; nos dice qué es lo mejor que podemos hacer en cada caso. El arte, o técnica, nos dice el cómo. La sabiduría, finalmente, nos explica el por qué de las cosas; con ella descubrimos sus fines, y su sentido en el orden y proyecto total del universo.

Con la retórica, he dicho, el hombre persuade, se persuade y elige entre distintos bienes posibles. Entonces las virtudes intelectuales no pueden reducirse a informarle a la razón sobre la verdad de las cosas. Le deben informar además sobre su bondad, para que una vez conocida esa bondad, la voluntad se incline libremente por una cosa u otra.

¿Cómo puede la razón conocer no sólo la verdad de las cosas sino también objetivamente que son buenas y posibles? Lo hace, insisto, al reconocer y analizar su orden. Hasta un niño descubre por sí solo que las cosas tienen un orden el cual no sólo puede conocerse sino también predecirse (por contener una historia), es más, un orden que inclusive debemos respetar. Un mozalbete se esconde y calla ante sus padres tras haber torturado a un gato: sin que nadie se lo tenga que decir, sabe que el gato no es un alfilerero y que el corazón humano no se hizo para pudrirse en crueldades. Ese mismo muchacho puede también saber, a través del orden de las cosas, no sólo lo que son (lo actual) sino lo que serán (lo posible). Adivina así, con el mayor espanto, que la pelota de beisbol romperá la ventana del vecino gruñón. Lo descubre mirando la trayectoria fatal de la bola. Mañoso, usa justo el libro de sus tareas para nivelar la pata coja de la mesa (sólo ese libro es el que da el ancho, nos explica mientras disimula una sonrisa). E, irrespetuoso, se atreverá a reclamarle a su mamá-aunque con fundamento-si le sirve no bien sino mal un vaso de agua: si menos que lleno dirá que le falta, si rebosa de líquido se quejará del desperdicio. De allí que puede reconocer cuándo andan mal las cosas ya por defecto o ya por exceso. Así, el conocimiento tanto de lo posible como del bien y el mal no es mero capricho o simple hormona sino algo objetivo, lo cual podemos descubrir en el orden, en la forma, en la historia de las cosas.

Josef Pieper nota que la definición medieval de verdad, *adaequatio rei et intellectus*, no sólo significa que el pensamiento se ajusta a la realidad de la cosa. También significa que la cosa se adecua al bosquejo u orden que recibió de su diseñador, sea éste el hombre o Dios mismo. Así, afirma Pieper, podemos hablar de la “verdad de las cosas” en la medida que estas correspondan mejor a ese orden o diseño que les pertenece, define y ya poseen en sí mismas (no es una idea platónica que flota por allí en el Empíreo, sino la forma que les da su singularísimo ser y no otro) (Pieper). Este orden, como pertenece de cualquier manera a la cosa y se descubre en la cosa, nos permite descubrir si se cumplió o malogró en el caso contemplado. Hay, por ejemplo, caballos más “verdaderos” que otros porque se ajustan a la forma propia del caballo en cuestión, sin exceso ni defecto, y la llevan a su plenitud. Recordamos entonces a un Babieca del Cid Campeador, un Lazlos de Mahoma, un Bucéfalo de Alejandro Magno, un Siete Leguas de Pancho Villa. Por esa plenitud o actualización que logran de su orden, estos caballos no sólo son más “verdaderos” sino más “buenos” y aun más “bellos”. Sus posibilidades no se quedaron en mero proyecto, se cumplen de lleno. No así con otros caballos que por defecto o exceso hasta dan risa, por ejemplo, Rocinante de don Quijote de la Mancha, y el caballo amarillo, agachón y mocho de cola que heredó el joven D’ Artagnan de su padre.

En lo que concierne al hombre, algunas personas se resisten a aceptar que exista en él un orden preestablecido el cual, de respetarse, lo haga más verdadero, bueno y bello. El hombre no es un caballo, dicen, sino un ser libre que puede decidir qué

hacer de lleno con su vida. Por tanto, en esta línea de pensamiento, el hombre no debe conocer sino producir su propio orden, su diseño. Entonces, no sería la Verdad, como dijo Cristo, la que nos hace libres, sino la libertad la que nos hace más verdaderos, como dijo José Luis Rodríguez Zapatero, Presidente de España.

Quienes abrazan esta propuesta parecen tener la razón porque se suele definir al hombre no con base en su naturaleza u orden intrínsecos sino con base en aspectos meramente circunstanciales, por ejemplo, los caprichos sociales y culturales del momento. En México, por ejemplo, es muy común visualizar al varón según nos lo pintan canciones y películas como la de “El muchacho alegre” de Valentín Elizalde:

Yo soy el muchacho alegre
que me amanezco tomando
con mi botella de vino
y mi baraja jugando.

O la de “Llegó borracho, el borracho, pidiendo cinco tequilas...” de José Alfredo Jiménez [50]. Pero que se repudien estas definiciones del varón no sigue a que ya estén en desuso (¿si estuviesen en uso, serían admisibles?) Se repudian, estén de moda o no, porque promueven un varón malogrado, un varón machista y vicioso, algo que contraría lo que en verdad le conviene al hombre según su orden natural, un orden que de hecho existe: he allí la ley natural. Nada puede repudiarse razonablemente sino con base en un orden objetivo que se infringe. De no haberlo, ni en contra de Adolfo Hitler podríamos indignarnos. Todo sería moda, uso, costumbre.

Recordémoslo, la ley natural no es barrera sino plataforma de nuestra libertad. Lo hemos visto con la analogía de los futbolistas. La portería no les estorba sino les permite meter goles con derroche de libertad y creatividad. Sin portería, en cambio, no hay goles.

No es sino porque el hombre conoce el orden de las cosas que las cultiva, las mejora. Por ello ha domesticado a muchos animales. Pero no lo hace a capricho, sino con base en el conocimiento de su orden natural y sus potenciales reales. Así ha logrado razas más fuertes y productivas. No las deforma, sino con base en su forma cae en cuenta de sus posibilidades. Y, no perdiendo éstas de vista, lleva a lo que pudo quedarse raquíctico a su perfección. Así ha domado a bestias otrora muy violentas o inútiles, y las ha convertido, sin contrariar su naturaleza, en animales mansos y provechosos. Por ello ha practicado también desde hace siglos la agricultura. Las plantas así crecen más hermosas y rinden óptimo fruto. Como no le bastan silvestres, el hombre mejora su naturaleza con sus cuidados.

Porque lo natural es que el hombre desarrolle y aproveche no sólo su entorno sino también a sí mismo con la cultura.

En lo que respecta a sí mismo, ni es natural que ignore ni lo es que se abandone a sus impulsos. Lo natural es que los eduque, los cultive, de tal manera que se desarrollen no sólo ellos sino todas sus aptitudes de manera no salvaje sino civilizada. Lo natural no es, por ejemplo, que el hombre, si tiene hambre, cace lo primero que se le atraviese, digamos un sapo, y lo engulla rápido, aun vivo y sanguinolento. Lo natural es que escoja mejor su comida, la prepare bien y la disfrute sentado a la mesa. Lo natural no es que el hombre busque simplemente orgasmos; lo natural es que funde, preserve y ame algo mejor, una familia. A quien se queda con los simples impulsos lo menos que podemos decirle es “inmaduro”. Y quienes educan sus impulsos y, más aún, su razón, su voluntad y su libertad, no debe sorprendernos, son más felices. Los cultivan de tal manera que salen a flote en ellos las mejores cualidades humanas. Así, gracias a la cultura, el hombre se autorrealiza.

La retórica persuade ultimadamente con miras a la perfección del hombre.

La perfección del orden la conocemos de varios modos. Se atisba ciertamente en el estudio de muchos casos de la misma clase. Unos están mejor logrados que otros y nos permiten establecer la pauta. Pero la medida de perfección se puede descubrir incluso en casos singulares. Quien conoce a sus hijos bien sabe lo que cada uno puede lograr de manera muy personal, de tal modo que si el medianón saca un 8.5 de calificación lo felicitamos porque puso todo su esfuerzo, mientras que si el geniecillo se saca un 9.5 lo regañamos porque no dio plenitud a sus potenciales.

Podemos, en fin, calcular lo posible y lo perfectible incluso cuando no se haya dado aún lo óptimo en ninguno de los casos de una clase. Lo hacemos porque hay un Estándar para todos las clases. Santo Tomás de Aquino nos dice:

...nos encontramos que la bondad, la veracidad, la nobleza y otros valores se dan en las cosas. En unas más y en otras menos. Pero este *más* y este *menos* se dice de las cosas en cuanto que se aproximan *más* o *menos* a lo máximo. Así, caliente se dice de aquello que se aproxima más al máximo calor. Hay algo, por tanto, que es muy veraz, muy bueno, muy noble; y, en consecuencia, es el máximo ser; pues las cosas que son sumamente verdaderas, son seres máximos, como se dice en II *Metaphys.* Como quiera que en cualquier género, lo máximo se convierte en causa de lo que pertenece a tal género—así el fuego, que es el máximo calor, es causa de todos los calores, como se explica en el mismo libro—, del mismo modo hay algo que en todos los seres es causa de su existir, de su bondad, de cualquier otra perfección. Le llamamos Dios (*Suma Teológica*, I, 2, 3).

De no existir ese Estándar, todo se relativizaría, no sólo el orden moral, como temió Kant (*Crítica de la razón práctica*, II, ii), sino incluso el orden metafísico. Sin un orden permanente, todo es cambio. Se esfuma así nuestra pretensión de conocimiento porque su fundamento, el orden de la realidad, la misma realidad, desaparece.

Para bien, nuestro corazón nos confirma la existencia de ese Estándar, de ese Fundamento de todo Orden, según nos lo recuerda san Agustín (*Confesiones* 1, 1): “Nos hiciste, Señor, para ti y nuestro corazón estará insatisfecho hasta que descansa en ti”.

La comunicación y el lenguaje. Sin permitir la menor fisura en su escepticismo, Gorgias lo lleva al extremo. Nos dice que aun en el caso de que pudiéramos conocer algo, no podríamos comunicarlo a los demás.

Esta objeción es quizás la más compleja al realismo. La realidad la podemos confirmar aun sin contacto con el exterior. Hasta el más escéptico cae en cuenta, como René Descartes (1637), de “pienso, por lo tanto, existo”. El conocimiento lo podemos confirmar en la medida que nuestras ideas se adecuan al orden de las cosas. Pero la comunicación en alguna medida significa que conozco que mis oyentes conocen lo que yo conozco gracias al lenguaje con que se los comuniqué.

Decirlo hasta suena a trabalenguas. Sin embargo, es posible explicarlo si atendemos a la naturaleza del lenguaje.

Para ello hay que remarcar primero lo que no es, por ejemplo, un instrumento para presentarle a nuestra mente directamente las cosas o la experiencia de nuestros sentidos. Las onomatopeyas ciertamente imitan, si no la realidad, sí los sonidos que en ella escuchamos. Por ejemplo, decimos que los sapos hacen “croac” y los patos

“cuac”. Sin embargo, cada lenguaje imita los sonidos a su manera. Así, los gallos cantan “quiquiriquí” en español, “kikeriki” en alemán, “kukeleku” en holandés, “cocorico” en francés, y “cock-a-doodle-doo” en inglés. Por tanto, las onomatopeyas y en general los significantes, inclusive las imágenes de la televisión-no pueden ser un reflejo directo de la realidad. Son en alguna medida arbitrarios.

Algo similar ocurre con el significado de nuestras palabras. No expresan directamente la cosa. “Niño”, en español, ciertamente nos reporta una realidad que podemos identificar. Sin embargo, esa realidad no es exactamente la misma que la referida por “boy” en inglés. Mientras que el término “niño” no lo usamos para referirnos a un adolescente-en español usaríamos más bien la palabra “muchacho”-, en inglés sí podemos hacerlo con el vocablo “boy”.

¿Quiere decir esto que a quienes hablan inglés les tarda más en salir el bigote? No, quiere decir que quienes hablan inglés no están acostumbrados a establecer, con su lenguaje, la distinción entre “niño” y “muchacho” que sí solemos hacer con el español. La distinción, independientemente del lenguaje, sigue allí.

¿O acaso la objetividad no existe y lo que expresamos con nuestro lenguaje no va más allá de meras formas subjetivas de pensar, por ejemplo, los niños no son lo mismo que los muchachos porque así se nos dio la gana a los hispanohablantes, mientras que para los angloparlantes “son lo mismo” porque simplemente así se les antojó? Tampoco ocurre así. De hecho, en muchos distritos escolares de Estados Unidos son muy escrupulosos en separar a los niños de los muchachos justo cuando los últimos llegan a la adolescencia. Por ello, no se esperan a que salgan de sexto año para que ingresen al sistema escolar de secundaria, o “middle high” como ellos le llaman. Lo hacen cuando salen los muchachos de quinto. Por tanto, aunque los significados de las palabras no expresen directamente la realidad, no podemos afirmar que sean meras expresiones de nuestra subjetividad. Sí nos acercan a ella, y de manera objetiva.

Lo hacen, por supuesto, a su modo. Las palabras, y en general los signos, no significan las cosas en sí, sino significados. Y los significados, por lo regular, no son sino nuestras ideas de las cosas. De este modo, aunque una palabra no exprese la cosa en sí, lo hace en la medida que la idea significada se adecue a la cosa. Además, los significados no se dan solos, sino unidos a un significante. El significante es la voz o la imagen que da corporeidad al signo y que nos permite tanto pensar como expresar significados o ideas.

Ahora bien, ¿cómo es posible que tanto significados como significantes, todo un lenguaje, los compartamos colectivamente un grupo e incluso naciones enteras a punto de que cuando expresamos una palabra pensemos cada cual en la misma idea y refiramos con ella (la idea o significado) la misma cosa?

Sucede porque hay una realidad objetiva a la que podemos referirnos sin miedo a confundirla con nuestra experiencia subjetiva. Sucede también porque nuestro vecino comparte con nosotros la capacidad de la razón, con la cual cada uno podemos penetrar, abstraer y entender así el orden real de las cosas, sin confundirlo, de nuevo con las muy variables percepciones sensibles que de la misma cosa cada sujeto tenemos en un instante. Sucede además porque no separados, sino unidos podemos acercarnos a las cosas, intentar al menos conocerlas, e incluso en común acuerdo ponerle un nombre, si no a cada cosa en sí, sí a las ideas que juntos nos hemos formado de ellas. Surge así el lenguaje, una genuina proeza colectiva, y por tanto un instrumento que nos comunica por ser común, no sólo en la voz que usamos para significar, sino también en el esfuerzo conjunto por obtener un concepto de la realidad, el cual con la voz significamos.

Tan fincado está el lenguaje en la experiencia común que puede prescindir en alguna medida de la voz para comunicar. Cuando canto “el tiburón quiere comer carnita buena...” la bañista sabe, sin que se lo diga, quién es ese tiburón que se la quiere comer. Sucede que aunque lenguaje deje de ser explícito y sólo aluda, el orador cuenta con que la experiencia compartida por su interlocutora le facilite a ésta llegar a la misma conclusión. Así ocurre con las figuras estilísticas, el entimema y otras formas argumentativas y discursivas propias de la retórica de las que hablaré más adelante.

El discurso retórico es por tanto no mera herramienta lógica sino un medio de comunicación en el sentido más profundo de la palabra: nos comunicamos por compartir una experiencia común, y porque dicha experiencia común es, repitámoslo, objetiva y no capricho de los múltiples sujetos. Es la experiencia real y compartida la que nos comunica.

Cabe añadir ahora que la función del lenguaje no se reduce a referir la experiencia común que tenemos de la realidad. Además de la referencial, el lenguaje desempeña las funciones emotiva, conativa, metalingüística, fática y poética [51]. Gracias a la función emotiva, el orador se expresa a sí mismo; a la conativa, persuade o pide a un oyente que haga esto o lo otro; a la metalingüística, pregunta o reflexiona sobre el significado mismo de las palabras; a la fática, se cerciora si los canales de comunicación sirven, y poética, produce nuevo lenguaje y con él descubre nuevos significados. Pues el lenguaje no es algo fijo y ya acabado, sino algo vivo, que constantemente se enriquece y nos enriquece no sólo con sonidos nuevos sino con apreciaciones siempre frescas de la realidad.

La especificidad de la retórica

La retórica es, pues, un arte razonable en la medida que 1) los bienes que vende existen realmente, 2) pueden éstos conocerse de manera objetiva y 3) pueden referirse fielmente a través del lenguaje. En breve, lo es en la medida que no son producto de mi fantasía o de mi discurso, como pretendía Gorgias, sino algo real.

Pero las objeciones de Gorgias a la retórica no han sido, por supuesto, las únicas. Sócrates, por ejemplo, también se opuso a la retórica, diciendo en su turno que para hablar de un asunto no se necesita dominar el arte oratoria sino sólo el conocimiento del tema en sí, sea la justicia, la medicina o las matemáticas. Para él (Platón, *Gorgias*), no tiene sentido aprender retórica en las escuelas cuando basta que se aprendan bien las ciencias particulares. Nuestra advertencia a un enfermo sobre su cirrosis, nos diría, es sensata en cuanto que se fundamenta en la información que nos ofrecen los médicos, no en cuanto que la revistamos macabra con nuestra más alambicada labia.

Ciertamente las verdades se establecen por si mismas, no por su vestidura. Es más, Sócrates tendría alguna razón si se tratase sólo de diagnósticos médicos. Entonces al facultativo le bastarían los fríos datos, el hablarles con tono impersonal y distante a sus pacientes. Éstos no pueden sino someter su razón a la información que el médico les ofrece; de nada les sirve el libre-pensar que para sobrevivir la cirrosis les es suficiente eliminar la Coca-Cola y no también los dos litros diarios de aguardiente. Sin embargo, cuando el médico habla del tratamiento debe además persuadir. Y entonces su ciencia no le basta: 1) porque el remedio no versa sólo de “fríos hechos”, sino de un bien, de algo valioso, y a la ciencia médica no le compete establecer por sí misma ningún valor; 2) porque el tratamiento no es mera información, un montón de datos que basten conocerse, es además una propuesta de acción sustentada no con

meras teorías de ésta o aquella ciencia sino con la razón práctica (se requiere tanto conseguir y diseñar metas, como ejecutar y diseñar los medios para alcanzarlas), 3) porque aunque los pacientes no puedan libre-pensar en los efectos cirróticos del aguardiente, sí pueden libre-elegir el seguir o no chupándose dos o más litros diarios [52] o, sin ser tan drásticos, pueden elegir otro facultativo u otro tratamiento. El médico, por tanto, al hablar de tratamientos no puede conformarse con su ciencia. Debe además incitar a sus pacientes a seguir el tratamiento suyo, y eso lo hace (sea consciente de ello o no) con base en el discurso retórico el cual si adquiere un tono personal incluso apapachador en el médico aun así no deja de ser razonable. Gracias a él les permite a sus pacientes el incluso participar en el diseño del tratamiento. Con inventiva pueden juntos concebir un remedio novedoso que les devuelva la salud sin que los haga sentir miserables.

2010 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

Súmesese como [voluntario](#) o [donante](#) , para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#). www.biblioteca.org.ar

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](#). www.biblioteca.org.ar/comentario

