
Editorial

Es sorprendente la capacidad de la historia y de los que la elaboran para enterrar algunos de sus objetos. El movimiento de la tierra, la alteración de las tablas de la ley, nuestra proximidad a las demás especies del reino animal, han sido víctimas de estos mecanismos mediante los que se esconden, tergiversan o simplemente se niegan hechos y hallazgos que deberían ser famosos. Esto le ha ocurrido también a la retórica, un gran arte de la política practicado durante siglos.

Resulta arduo intentar recuperar algo tan despreciado como la retórica en medio de una cultura dialéctica victoriosa. Cuando nos han educado en el monopolio de la dialéctica e inculcado insistentemente lo denigrante que es la retórica, cuesta un mundo salir de esta trama; y más intentar levantar la voz para reivindicar otra tradición.

Pues bien, la aparición de la traducción al castellano de la obra de Marcus Fabii Quintilianii, *Institutionis Oratorae*¹, nos da una buena oportunidad para intentarlo. Quintiliano, un hispanorromano nacido en Calahorra en el año 30 de nuestra era y muerto en Roma en el año 96, aparece ahora como un extraordinario pensador político y un magnífico maestro de retórica o *rétor*.

Lo primero que sorprende es su tono elevado y cercano a la vida al mismo tiempo; o, lo que es igual, su conocimiento tan profundo de las cosas y su sencillez. Publica su obra decisiva tras veinte años de estar enseñando todo lo que con ella nos ofrece, una manera de hacer que choca frontalmente con la actual situación nuestra, en que el pensador aspira a una fama rápida y funesta como si desease sobre todo llegar a ser una estrella del pop más que un maestro de su generación.

Esta obra puede aportar mucho a la teoría democrática actual y a sus confusiones. En diversos lugares se hace mención en ella al desalojo de la

¹ Marco Fabio Quintiliano, *Sobre la formación del orador (Institutionis Oratoriae)*, edición bilingüe, traducción de Alfonso Ortega Carmona, Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca, 1999.

retórica por la filosofía y la dialéctica. Así ocurre cuando su autor reclama la música como una materia «abandonada por los oradores y (...) hoy en exclusiva posesión de los filósofos»². Se queja Quintiliano de que, sin los principios de la música, «no puede haber una elocuencia perfecta»³.

La retórica fue desde muy temprano reducida a la gramática y a la lingüística. Se la entiende con frecuencia como una mera técnica al servicio de la voluntad humana para obtener los fines del yo. Un artificio digamos dictatorial, porque lo utiliza siempre un poder ejecutivo —la voluntad y la memoria— sin respeto por la independencia del juicio. Ha quedado asociada a estrategias que, empapadas de malignidad, se convierten en el *ars fallendi* o arte de engañar a que se la ha reducido en muchas ocasiones. En el mejor de los casos, la retórica es pesantez inútil.

Ser un retórico equivale hoy a intentar convencer, persuadir, seducir o arrastrar a alguien para que haga lo que, dejado a su libertad y sin nuestra intervención sediciosa y entrenada, nunca haría por gusto. Se trata de un ataque e invasión indigna que lleva a cabo una persona manipuladora sobre otra más frágil y que cae sometida en nuestras trampas.

Vista así, la retórica es un arte lesiva que puede ser usada por el diablo; algo irrespetuoso, astuto y violento sin aparentarlo. Un arma del demonio que sólo acabará interesando a los eclesiásticos para exorcizarla y transformarla, vuelta del revés, en una herramienta para la conversión de las almas y la conducción de la feligresía. En muchos países, quedará totalmente fuera de la universidad y acaso conservada, después de pasteurizada, en los seminarios.

Sin embargo, bastaría con escuchar a Quintiliano para acabar de una vez por todas con este malentendido:

Los que quitan a la elocuencia aquella principal alabanza de la vida que es la virtud, hacen consistir este arte en la persuasión (...) no es la persuasión el fin de la retórica (...) Lo cierto es que a veces persuade el dinero, el valimiento, la autoridad y dignidad de la persona, y aun su presencia sola sin hablar palabra (...) el fin de la retórica (no) es mover con razones al hombre a lo que uno quiere, pues aun los que no son retóricos mueven a lo que quieren, como las rameras, los aduladores y seductores. Por el contrario, el orador no siempre persuade, para que entendamos que éste no es fin peculiar suyo, sino común a otros que no siguen esta profesión (...) No se da retórica perfecta sin una justicia consumada (...) Porque si es arte de bien decir, su fin y último término es esto mismo⁴.

² *Ibid.*, libro I, cap. X, 11.

³ *Ibidem*.

⁴ Marco Fabio Quintiliano, *Institución Oratoria (Institutionis Oratoriae)*, traducción de Ignacio Rodríguez y Pedro Sandier, Conaculta, México, D. F., 1999, pp. 122-124. Este es el texto publicado por Biblioteca Clásica Hernando de Madrid en 1887. La traducción no es directa del latín sino del texto francés que había traducido del latín Charles Rollin. La edición de Rollin no era completa sino un texto abreviado.

Resulta llamativo que Quintiliano nos avise contra aquéllos que se dedican a cultivar el don de la palabra para la «perdición de los hombres» (*ad hominem perniciem coverterint*)⁵. Y lo es más aún que nos aclare que la retórica «conviene al hombre honrado» y que es una virtud⁶. Ni se puede gastar la vida en declamaciones, ni nos debemos dejar arrastrar por el descaro o el hambre⁷.

Como los ánimos son inconstantes y los testigos falsos existen, *la verdad está expuesta a muchas maldades*, y hay que luchar con los recursos del arte y explicar lo que de ella es útil. Recursos, los retóricos, que, como el ojo desarmado que pedía para la filosofía política Leo Strauss, son en todo caso pacíficos.

En la formación del *orator*, digamos del ciudadano, son imprescindibles los saberes concretos. Ahora bien, los conocimientos no garantizan el trabajo. Quintiliano exige que se tengan en cuenta dos cosas:

- (i) que el ciudadano *debet esse sapiens*⁸.
- (ii) que las enseñanzas que se le den sean consideradas como un antídoto, palabra que él cita en griego. Un antídoto en el que muchos remedios, a veces de efectos hasta contrarios, sirven para lograr aquella mezcla única que no se parece a ninguno de sus ingredientes, pero que de todos toma sus singulares eficacias⁹.

La formación de un ciudadano no consiste, pues, en una acumulación de saberes que éste ingiere como el niño que se nutre. Tampoco se trata de materiales que puedan guardarse en bibliotecas o de métodos al alcance de quien quiera y los necesite. La enseñanza del ciudadano tiene algo de curación balsámica —ésta es la metáfora que Quintiliano utiliza— de ojos y heridas.

Esta idea de la enseñanza y de la preparación para el foro democrático tiene un alcance muy grande. Si a ello le añadimos el reconocimiento del foro interno del individuo, encontraremos que el instructor no se acerca o recibe a sus discípulos como lo pueda hacer la tradición exclusivamente dialéctica.

Para empezar, el *rétor* sabe que está enseñando a personas que tienen mucho aprendido ya en sus vidas. Incluso a veces mal aprendido de otros maestros —una de las cautelas del *rétor*. Cada alumno aporta una experiencia singular, con muchos afectos y entendimientos de las cosas y las situaciones que se removerán siempre ante lo que el maestro expone. De ahí que el *maestro* entienda en parte la enseñanza como desactivación de

⁵ Quintiliano, *Sobre la formación del orador (Institutionis Oratoriae)*, edición bilingüe, II, cap. XX, 2.

⁶ II, cap. XX, 4.

⁷ *Ibidem*.

⁸ «Debe ser un sabio», *Ibid.*, I, cap. X, 6.

⁹ *Ibidem*.

venenos; o, al menos, como ablandamiento de saberes muy estructurados, e incluso violentamente definidos, que no son veraces.

Esto nos conduce a un punto excepcional en la tradición retórica. El discurso, por muy excelso que sea como equipaje simbólico de los humanos, no podrá ser disfrutado ni alcanzar su fertilidad si no cuenta con otras muchas artes fundamentales, como la música o la geometría. ¡Claro que es posible alcanzar la perfección en la formación de los ciudadanos! No hay que desmayar el ánimo: *natura enim perfectum oratorem esse non prohibet*¹⁰.

La insistencia de Quintiliano en la posibilidad de la perfección enlaza con la intención de cerrar el paso a una idea de naturaleza que se rige por leyes dadas e inflexibles, y que domina la experiencia humana como si fuera una reja de normas de hierro.

El ciudadano puede aspirar a la perfección, a la excelencia en sí mismo, sin pensar que asoma al mundo dañado desde su nacimiento. Sencillamente se plantea encontrar unos conocimientos que puedan servirle para construir su ciudad y sentirse feliz internamente. En la tradición retórica, la enseñanza tiene una función esencial y otra terapéutica.

¿Quiere decir todo esto que la retórica es una alternativa a la dialéctica? ¿Que, llegado el momento de crisis de nuestra cultura democrática, la retórica está llamada a asumir el lugar de la dialéctica?

Me temo que ésa no sea la solución adecuada. Porque, a la vista de la tradición enterrada que se vislumbraba en la retórica original, no hay nada en ella que rechace los estudios dialécticos. Aristóteles es respetado —lo cierto es que también es corregido— por Quintiliano como un gran sabio, y lo mismo se puede decir de Sócrates, Platón o Zenón. No se ve en Quintiliano un rechazo frontal de aquéllos a quienes considera autoridades en la sabiduría. La retórica aporta singularidades que, con el tiempo, serán desvirtuadas por insoportables para el poder; y consecuentemente se mutilará la experiencia humana a efectos de simplificación y de funcionalidad. Algunas de las implicaciones de la retórica se hacen incómodas incluso para muchos que se llaman a sí mismos retóricos, pero que obviamente alteran la retórica desde dentro y la someten falseándola.

Es muy curioso que, a pesar de los ataques de uno y otro signo, hayan seguido existiendo herederos de la tradición genuina de la retórica, maestros que comprendieron la importancia de los afectos, de lo cotidiano que no es capitalizable, del mundo interno y del silencio como matriz de la comunicación humana. Curiosamente, todos ellos se las han tenido que ver con los eclesiásticos de todas las confesiones, agentes que intentaron hacer suya la retórica como un instrumento de dominación; de manipulación de los significados, cosificados, y de los individuos,

¹⁰«La naturaleza, efectivamente, no impide que haya el orador perfecto», *ibid.*, I, cap. X, 8.

entendidos como material a formar según sus esquemas prefigurados. Entre estos maestros retóricos tenemos por supuesto a Quintiliano, favorecido por el Cardenal Cisneros y Erasmo de Rotterdam, y al parecer muy respetado por Johann Sebastian Bach; pero también a Niccolò Machiavelli, a quien incluso el lenguaje vulgar difama peyorativamente; al Thomas Hobbes del *Leviatán*, redundantemente considerado el padre del absolutismo; al William Shakespeare de *Hamlet*; al Miguel de Cervantes de *El Quijote*; y, por supuesto, a Sigmund Freud, acusado de ser un obseso sexual y un retorcido misógino.

¿Qué se plantea la retórica que resulta tan inaceptable para la tradición científica y filosófica hoy victoriosa?

Creo que, para entender esto, habría que encaramarse a la ciencia maestra, la política. Porque, como Quintiliano nos señala muy bien, el *decir* de cualquier persona requiere de tres formas o maneras que se dan conjuntamente; a saber, la demostrativa, la deliberativa y la judicial. Son las tres formas que *in foro interno* o *in media rei publicae*, en la plaza pública, se entrelazan en el decir —¡no en el hablar!— humano; o lo que es igual, en el traspasarnos de uno a otro los contenidos de nuestras vivencias y su alcance. Cuando nos reunimos con otros semejantes y necesitamos compartir nuestras vidas, echamos mano de ideas que inventamos en nuestras mentes (*inventio*), de argumentos con los que las ordenamos y dotamos de sentido (*dispositio*) y de juicios instantáneos en el que nuestras emociones y afectos impregnan y producen a diario juicios incesantes (*elocutio*).

La retórica es muy sensible al buen juicio. Hannah Arendt, desde la cumbre de la teoría política del siglo veinte, en 1975, cuando estaba escribiendo sobre la vida política del ser humano, se lamentaba de que la filosofía moderna no hubiera dado al juicio la misma importancia que a la voluntad, a la memoria o al pensamiento. Ella lo intentó; así lo tenía planteado en su obra cumbre *The Life of the Mind*. Si no pudo culminarlo fue porque la muerte se la llevó, habiendo escrito tan sólo el título y una conocida cita de Catón que ella adoraba en la primera cuartilla del tercer tomo de su trabajo.

Resulta alentador que la tradición más reciente en teoría política insista en hacer de la justicia su ámbito central de debate. Aunque es mal síntoma que, en la práctica diaria, se produzcan deterioros en el poder judicial y se insista en su acoso y suplantación por el ejecutivo o el legislativo.

Claro que, cuando trasladamos este problema al mundo interno del ciudadano, las cosas se ven más claras. Se nos hace patente entonces cómo se ha ido perdiendo la idea del *buen juicio*; se revela en toda su intensidad el grave problema de la mutilación de la ciudadanía en la *democracia vigilante* de nuestros días.

Todos los grandes teóricos han dedicado al menos un capítulo de sus obras a la enseñanza, cuando no un libro entero. ¿Significa que la

formación de los *espacios públicos internos* del ciudadano les parecía a los filósofos una responsabilidad política de primera magnitud? Todo parece indicar que sí.

Quintiliano lo hace de una manera suprema. Para él, la enseñanza no es un servicio, sino una tarea llena de sentimientos. Sin llegar al extremo de Maimónides y los rabinos sefarditas, que sólo enseñaban a sus discípulos de uno en uno, el hispanorromano aconseja a un buen maestro que no se cargue con un número excesivo de alumnos, ya que, en este caso, no podrá trabajar con ellos con los afectos necesarios que van de persona a persona. Los alumnos deben ser pocos y el instructor debe ir a su clase no tanto preparado como dispuesto. Quintiliano espera del buen maestro «que no contemple la enseñanza como servicio, sino como signo de afecto. Así no desapareceremos en la turba»¹¹.

Él ve al *orator* en formación como hoy podemos ver al ciudadano de la democracia. Una persona que ha de vivir en un régimen en el que el foro es el ámbito supremo de la vida, y en donde ha de mostrarse y contribuir a la ciudad a la vez que desarrolla su vida pública y privada. Por eso, nos recordará que la vida del futuro orador «ha de desarrollarse dentro de la máxima concurrencia y en medio de la luz del Estado»¹².

En pleno cuestionamiento de la democracia, y cuando la hegemonía mundial de Estados Unidos se produce en medio de delicadas mutaciones políticas, para Sheldon S. Wolin mutaciones malignas, la teoría empieza a volver sus ojos a la retórica y a sus extraordinarios descubrimientos. No es extraño que Richard Rorty nos exhorte, a estas alturas de su vida, a dar un vuelco a nuestros planteamientos filosóficos y a comprender que es en la familia, «in the child's trust in its mother, that all our moral ladders start»¹³. Rorty no se refiere a un nuevo planteamiento psicológico o antropológico de la filosofía política, algo ajeno a un pensamiento tan sutil y refinado como el suyo. Quizá está optando por una demolición parcial del edificio democrático, un edificio que tiene unos cimientos cuestionables en la frustración que supuso la reforma cristiana —y la contrarreforma— del siglo dieciséis y en la ilustración europea. Rorty llega a la conclusión de que «tenemos que persuadir a la gente de que abandone Atenas por Jerusalén»¹⁴. Algo que resuena a Leo Strauss.

¹¹ «*Amicus nec officium in docendo spectet, sed adfectum. Ita numquam erimus in turba*». *Ibid.*, I, cap. II, 15.

¹² *Ibid.*, I, cap. II, 17 «*orator, cui in maxima celebritate et in media rei publicae luce vivendum est*». Aunque la edición de esta obra es muy cuidadosa, la traducción de lo público por Estado es, en este caso, evidentemente anacrónica.

¹³ R. Rorty, «Does Democracy need Foundations?», en S. Benhabib (ed.), *Democracy and Difference*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1996, p. 335.

¹⁴ S. S. Wolin, «Fugitive Democracy», en Benhabib (ed.), *Democracy en Difference*, pp. 31-45.

Y no es sólo Rorty. Sheldon S. Wolin, el gran forjador de la teoría política que hoy predomina, se ve obligado a aceptar las grandes dudas que sobrevuelan la democracia; una democracia que él sólo ve posible como algo transitorio, casi momentáneo, una *democracia fugitiva*. Si Rorty se ha deslizado ya de forma manifiesta por la ladera de la retórica, Wolin también lo hace, sin quizá saberlo, cuando concede que el liderazgo político consiste, por un lado, en la gestión de los deseos colectivos, los resentimientos, la ira, las fantasías, los miedos y las esperanzas; y, por otro, en el cuidado del funcionamiento de los simulacros de democracia¹⁵.

Bienvenida sea la traducción de *Institutionis Oratoriae*, la obra capital de Marco Fabio Quintiliano, en un momento en que ya son muchas las voces que exigen una reapertura del caso de la retórica en la tradición de la democracia.

JAVIER ROIZ
Noviembre 2002