



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

FACULTAD DE FILOSOFÍA “DR. SAMUEL RAMOS MAGAÑA”

TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA:

EL GIRO FILOSÓFICO DE LA RETÓRICA EN PLATÓN Y ARISTÓTELES

SUSTENTADA POR:

URIEL ULISES BERNAL MADRIGAL

ASESORADO POR:

DR. JOSÉ JAIME VIEYRA GARCÍA

Morelia, Michoacán, Enero del 2017

A mis padres, Uriel y Estela, quienes inflamados por su mutuo y perene amor engendraron en mí la vida que hasta el día de hoy me llena de fuerza y tenacidad. Gracias por darme las herramientas que mejor supieron dar. La felicidad es el mejor ejemplo para un hijo. Vayan juntos por esos sueños que han querido siempre alcanzar.

A mi asesor y amigo Jaime Vieyra, cuya sabiduría me ha mostrado lo maravillosa que es la luz inquietante de la filosofía. Gracias por tu tiempo, por la confianza que depositaste en mí y por el saber que alimentaré hasta verlo convertido in ixtli in yollotl.

A Eduardo González Di Pierro y a Alfonso Villa Sánchez, dos de los profesores e investigadores que más admiro y a quienes tengo como ejemplo profesional de esta maravillosa carrera. Me siento dichoso de haber podido participar de sus magistrales clases en las que su sabiduría y pasión por el conocimiento han ayudado a establecer las bases de mi formación, que con su apoyo e instrucción será cada día más sólida.

A mi hermana Erandi Montserrat quien poco a poco va recorriendo un camino que aún tiene mucho por enseñarle y a quien quiero alentar a seguir apoyándose en el amor y la bondad para enfrentar los retos que la vida le deparen.

A mi esposa Cecilia, quien hace que mis ojos brillen al mirarla, inflamando mi corazón de dicha al pensarla y haciendo fluir mis ideas con nuestras charlas. Verdadero es para mí tu amor, preciado tu aliento que me mantiene de pie y mi más grata bendición son tus ganas de acompañarme hasta el último de nuestros días. Esto es gracias a ti, mi cielo.

En camino juntos.

ÍNDICE GENERAL

Resumen	4
Introducción	5
I. Platón y el interés filosófico por la retórica	16
1.1. De la obra filosófica de Platón	16
1.2. Del modelo sofístico de la retórica	23
1.3. De la crítica al modelo sofístico de la retórica	33
1.4. De la tarea filosófica en el arte del bien hablar	42
II. Aristóteles y la transformación filosófica de la retórica	47
2.1. De la obra filosófica de Aristóteles	47
2.2. Definición y características específicas de la retórica	59
2.3. El temple anímico y los caracteres	70
2.4. Disposición y pronunciación del discurso	72
III. Contraste de las concepciones platónica y aristotélica sobre la retórica	77
3.1. La necesidad de una transformación filosófica	77
3.2. El abandono de la búsqueda de una forma trascendente	81
3.3. La retórica y la naturaleza política del ser humano	83
3.4. La dimensión anímica de la persuasión	84
Conclusiones	86
Notas	103
Fuentes bibliográficas	106

Resumen

¿Cuál es el valor filosófico de la retórica? A mediados del siglo V a. C., Grecia enfrentaba una crisis cultural, social y política que traía a cuevas desde años atrás. Ante tal panorama, se requería con urgencia una profunda reforma que salvara a Grecia del colapso. Los sofistas aprovecharon la retórica para llevar a cabo un movimiento de renovación pedagógica con un modelo eminentemente práctico que enseñaba a los ciudadanos la habilidad política para debatir con eficacia sobre los asuntos públicos. La retórica llamó también la atención de los filósofos quienes vieron con ella introducida la conciencia del poder del lenguaje, principalmente respecto a la enseñanza del principio fundamental para la reformatión de Grecia: la *virtud*. Sin embargo, el modelo sofístico fue sometido a severas críticas por parte de Platón quien enfatizó la necesidad de reformularla en términos de una epistemología que tuviera a la verdad como trascendente y absoluta, no relativa, así como en términos de una ética que antepusiera el bien común más allá del particular. Así da inicio el giro filosófico de la retórica, el cual fue concretado por Aristóteles quien la dotó de un marco teórico más amplio, convirtiéndola en una disciplina autónoma cuyo valor filosófico radica ser una teoría de la comunicación, una antropología filosófica, una teoría de la argumentación y una didáctica de la filosofía con bases epistemológicas, éticas, políticas y ontológicas más sólidas.

Abstrac

What is the philosophical value of rhetoric? In the middle of the fifth century a. C., Greece was facing a cultural, social and political crisis that had carried over from years ago. Faced with such an outlook, a major reform was urgently needed to save Greece from collapse. The sophists took advantage of rhetoric to carry out a pedagogical renewal movement with an eminently practical model that taught citizens the political ability to effectively debate public affairs. The rhetoric also drew the attention of the philosophers who saw with it introduced the consciousness of the power of language, mainly with respect to the teaching of the fundamental principle for the reformation of Greece: virtue. However, the sophistical model was subjected to severe criticism on the part of Plato who emphasized the need to reformulate it in terms of an epistemology that had the truth as transcendent and absolute, not relative, as well as in terms of an ethic that preceded the good Common beyond the particular. Thus began the philosophical turn of the rhetoric, which was concentered by Aristotle who provided a broader theoretical framework, making it an autonomous discipline whose philosophical value lies in a theory of communication, a philosophical anthropology, a theory of Argumentation and didactics of philosophy with more solid epistemological, ethical, political and ontological bases.

Palabras clave: Retórica, Platón, Aristóteles, Didáctica, Oratoria.

INTRODUCCIÓN

La historia de la filosofía se ha caracterizado principalmente por la problematización de diversos temas, entes, fenómenos o tópicos, de los cuales se han venido apropiando los filósofos a lo largo de más de dos mil años de reflexión. Uno de estos temas es la retórica, una disciplina teórico-práctica enfocada en la naturaleza y corrección del lenguaje, en la gramática y la semántica de éste, en la capacidad persuasiva y la dimensión ética, política y pedagógica de la palabra. La retórica representa una de las glorias griegas más emblemáticas desde la antigüedad, iniciada con la tradición homérica y practicada con excelsitud por personajes memorables como Tucídides, Píndaro y Demóstenes. Estos ilustres oradores concibieron y declamaron algunos de los discursos más trascendentes de la historia occidental. Elegantes, correctos y magistralmente proferidos, estos discursos ilustraron las formas y técnicas que consolidaron un arte cuyo valor y sentido sigue dando de qué hablar.

A mediados del siglo V a. C., Grecia enfrentaba una crisis cultural, social y política que venía arrastrando de años anteriores, producto de la evidente decadencia de la aristocracia como forma de gobierno, la cual se mostraba impotente para hacer frente a la división interna de las grandes familias en disputa continua por el poder, a las consecuencias de la expansión colonial y del desarrollo comercial que trae consigo, tales como la multiplicación de la conflictividad social motivada por las desigualdades económicas que la monetización de la economía vino a acentuar notablemente; condiciones éstas las que nos refiere V. V. Struve en los dos tomos de su *Historia de la antigua Grecia*¹. En un intento por solucionar la situación, surgieron otras formas o modelos políticos. Uno de ellos fue el modelo tiránico que se produjo desde la época arcaica hasta la helenística, extendiéndose no solo en la

propia Grecia sino que llegó a hasta Sicilia, la Magna Grecia, las islas del Mar Egeo y las costas del Asia Menor, dando con ello origen a la conocida época de los “Treinta tiranos”.

Se puede decir que prácticamente todas las *polis* pasaron por un periodo tiránico, salvo Esparta, Egina y la isla de Eubea. La aristocracia como forma ineficaz de gobierno ante una constante expansión territorial y comercial, sumada a una también creciente desigualdad social, fue la causa general del surgimiento del modelo tiránico de gobierno. No obstante, podemos identificar algunas condiciones particulares que la propiciaron: 1) la pérdida de la pequeña propiedad agrícola ante la avasalladora deuda contraída con la aristocracia terrateniente que pugnaba por hacerse del control de tales tierras, convirtiendo a sus antiguos propietarios en sus esclavos; 2) el surgimiento de la clase intermedia de los comerciantes y los artesanos quienes, tras haber adquirido una significativa riqueza gracias a la prosperidad que a sus negocios había traído la expansión territorial, pugnaban por un mayor reconocimiento político para influir en la vida pública de la *polis*; 3) la aparición de los hoplitas, ciudadanos-soldados de la *polis* que, sustituyendo a las fuerzas de combate nobles con un modelo de lucha que hoy podemos denominar como infantería pesada, y cobrando importancia en número y eficacia militar, reclaman derechos políticos de mayor importancia; 4) así como la expansión del uso de la moneda que transformó la economía de intercambio en economía monetizada, facilitando la compra-venta de todo tipo de artículos y acentuando dramáticamente la desigualdad entre ricos y pobres.

El tirano se comprometía a resolver estas condiciones, ganándose el apoyo del pueblo para gobernar gozando de plenos poderes. Una vez cumplidos estos objetivos, el tirano debía retirarse del poder, sin esperanza alguna, en principio, de perpetuarse al mando de la *polis* o de perpetuar a su linaje al frente del gobierno, pues el tirano era elegido por su carácter y

virtudes personales, cualidades difícilmente heredadas de manera íntegra de una generación a otra. Sin embargo, el modelo tiránico no dio siempre los resultados deseados. Si bien podemos contar con casos en los que el tirano en cuestión impulsaba el desarrollo social y cultural a grados realmente esplendidos, como el caso de Pericles, desafortunadamente la mayoría de los gobernantes no lograban cumplir cabalmente con las demandas de los ciudadanos, cometiendo abusos de autoridad y excesos claramente desfavorables para la *polis* o resultando no aptos ni con el carácter que el pueblo creyó ver en ellos para afrontar las situaciones críticas padecidas. Esto llevó nuevamente a la desconfianza de los ciudadanos para con sus gobernantes, retrocediendo al punto inicial en el que estaban antes de depositar su confianza en un tirano: la crisis. Se agudizó nuevamente la necesidad de pensar y articular nuevas alternativas políticas que esta vez sí produjeran resultados favorables.

Hacia falta una reforma social y política que respondiera a esta crisis que parecía insuperable. Compartieron este interés historiadores, artistas, filósofos y sofistas, encarnando un espíritu reformador que si bien los hacía compartir un mismo objetivo, no impedía que buscaran alcanzarlo mediante enfoques y métodos distintos. En el caso de los sofistas, desarrollaron un movimiento de renovación pedagógica de la *polis* cuyo modelo de enseñanza era esencialmente práctico y se basaba en la retórica, teniendo por objetivo inculcar la *areté* política en los ciudadanos para desarrollar la capacidad de debatir con eficacia y soltura sobre los asuntos públicos para evitar con ello el declive de su civilización. Estas acciones tuvieron resultados principalmente prácticos, a saber la instrucción de los aprendices en la metodología necesaria para articular discursos elegantes, gramaticalmente correctos y sobre todo persuasivos que les permitieran salir airoso en los debates públicos.

Pero también los hubo teóricos, pues introdujeron la conciencia del poder del lenguaje al usar y enseñar a usar la retórica como un instrumento pedagógico y político capaz de ilustrar casi cualquier cosa y de hacer que el otro cambie de opinión o que actúe de una forma determinada gracias a las palabras que se le profieran.

En este tenor, los filósofos se interesaron en la retórica pues consideraron la posibilidad de que ésta resultase ser un medio para pensar y poner en práctica nuevas alternativas políticas que no produjeran los mismos resultados decepcionantes que los modelos anteriores, desarrollando así mismo algunas reflexiones en torno al lenguaje que ya venían inquietándolos desde la época presocrática, tales como la rectitud de las denominaciones y la discusión entre naturalismo y convencionalismo en lo que a la naturaleza del lenguaje atañe. No obstante, hubo discrepancia entre filósofos y sofistas sobre algunos puntos elementales del modelo retórico, tal como podemos apreciar en varias obras de Platón, quien lo analiza y crítica severamente, dejando más o menos claros los puntos de quiebre entre ambos tipos de pensadores en lo que atañe a la naturaleza del lenguaje, a la posibilidad de nombrar o no adecuadamente las cosas, a la viabilidad de usar las palabras para enseñar a terceros algo tal como la *areté* y al riesgo que implicaba hacerlo sin una base epistémica sólida que respalde el contenido del discurso, señalando también las implicaciones morales que trae consigo formar a los ciudadanos en este arte, a saber, la exigencia de que dicha enseñanza sea para el bien de la *polis* y no solo para el provecho particular del individuo en cuestión. Estas discusiones permearon la concepción subsecuente que la cultura occidental se formó de la retórica, aunque la mayoría de las veces de forma negativa debido a las interpretaciones parciales de las que fueron objetos los *diálogos* en donde quedaron plasmados estos debates.

Sin embargo, no todo fue rechazo de los filósofos hacia los sofistas y su modelo de retórica; nada sería más falso que sostener actualmente que Platón los descartó tácitamente. En el *corpus* mismo de la obra platónica y su desarrollo evolutivo podemos apreciar notablemente cómo el fundador de la Academia construyó una propuesta fundada en la discusión de estos puntos relevantes para una filosofía interesada en una reforma profunda de la *polis*, debatiendo y reinterpretando los supuestos epistemológicos, ontológicos, éticos y políticos que sostenían al modelo sofista para proponer una buena retórica que abonara a este trascendental objetivo. Esto se puede apreciar sobre todo en sus obras de madurez y vejez, donde el filósofo se muestra más tolerante a las oposiciones que en su juventud y transición había rechazado, encontrando en ellas un motivo de autocritica que le permitiría recoger aquellos elementos que resultaban realmente valiosos para el acercamiento hacia la reconstrucción de la *polis* sobre las bases del conocimiento del Bien. El resultado de esta evolución fue muy fecundo para el estudio y práctica de la retórica, ya que dio juego a la secuencia de estudios posteriores en esta materia que se han llevado a cabo hasta nuestros días, si bien con notables altibajos.

Con todo, Platón da inicio al giro filosófico de la retórica al señalar los fundamentos sobre los cuales debía erguirse un nuevo modelo del arte de la palabra más acorde con las preocupaciones y la visión de esta forma de pensamiento, a saber, un modelo acorde con la necesidad de llegar al conocimiento de la esencia de las cosas; giro que tendría que ser completado, ya que aún era un mapa conceptual no del todo definido. Esta labor fue completada por Aristóteles, quien si bien al inicio se basó en las instrucciones de su maestro, terminó por superarlo tras identificar y desarrollar aquellos elementos teóricos y prácticos que de acuerdo con su propia forma de pensamiento le hacían falta a este modelo filosófico

del bien hablar. El resultado de su labor está plasmado en una obra monumental que hoy continúa siendo un punto de referencia obligado en esta disciplina: hablamos de su libro *Retórica*. Esta es la razón por la que Mauricio Beuchot en su obra *La retórica como pragmática y hermenéutica*², considera que con el Estagirita tuvo lugar la fundación filosófica de la retórica propiamente hablando, afirmación suya que concuerda con nuestro pensar al respecto.

En esta investigación estudiaremos este giro filosófico de la retórica, sus características y su importancia, buscando responder con ello a la siguiente cuestión: ¿Cuál es el valor filosófico de la retórica y a partir de qué elementos se puede considerar como algo más que mera palabrería? Para dar respuesta a ello seguiremos una de las premisas fundamentales de la hermenéutica, a saber, nunca pasar por alto las verdades alcanzadas por los pensadores clásicos de la tradición filosófica, en este caso de la época antigua, ya que nos ofrecen el fondo espiritual del que aún vive la cultura y el pensamiento occidental. Conforme a ello nos abocaremos a las consideraciones filosóficas de Platón y Aristóteles sobre la retórica, pues es en ellas donde se desarrolla originariamente el fenómeno teórico que nos interesa comprender, ciertos en que al estudiarlo en sus fuentes originarias podremos formarnos una visión más clara del valor y del sentido de un concepto y una disciplina fundamental en el desarrollo de la filosofía, pues esta milenaria tradición de pensamiento prevalece hasta nuestros días gracias, en gran medida, a la capacidad retórica de sus representantes quienes para enseñar a otros los conceptos fundamentales que la componen debieron tomar la estafeta de profesores u oradores y ser capaces de comunicarlos efectivamente.

Dicho esto, la hipótesis general de nuestro trabajo queda formulada de la siguiente manera: la retórica, una de las glorias griegas desde Tucídides, Píndaro y Demóstenes, es

aprovechada por los sofistas a mediados del siglo V a. C. para enfrentar la crisis socio cultural y política que venía padeciendo Grecia desde varios años atrás, desarrollando así un movimiento de renovación pedagógica que basado en ella tenía por objetivo instruir a los ciudadanos en la *areté* política, haciéndolos capaces de debatir victoriosamente en los asuntos públicos. Esto llamó la atención de Platón quien preocupado por la necesidad de una profunda reforma espiritual para Grecia, se encontraba interesado en articular un nuevo modelo político que fuera estable y acorde con las formas arquetípicas y esenciales del mundo, llegando a la conclusión de que esto sería posible solo mediante el conocimiento del Bien que ello suponía, es decir, alcanzando la *areté*. Sin embargo, a pesar de que aparentemente sofistas y filósofos buscaban un mismo fin, ambos tenían supuestos ontológicos y epistemológicos distintos. Platón reconoció el valor de la retórica en términos políticos y pedagógicos afirmando su vital importancia para la vida pública y para la instrucción de los futuros ciudadanos griegos en el arte de la argumentación y la administración de los asuntos de la *polis*, estando hasta aquí de acuerdo con el modelo sofista; no obstante, consideró necesario dotarla de una base moral y epistémica, ya no solo gramatical y psicológica, que ayudara, mediante el diálogo y la discusión en el ágora, a la reforma política y espiritual que Grecia necesitaba con urgencia, rompiendo aquí tajantemente con los sofistas y sentando las bases para la construcción de un nuevo modelo. Así las cosas, Aristóteles retomó el proyecto y materializó el giro filosófico en su célebre *Retórica*, donde si bien cumple con las exigencias de su maestro dotándola de un marco conceptual y metodológico más completo que incluye un estudio pormenorizado del aspecto anímico de los oyentes para asegurar una mejor recepción del mensaje a comunicar, se distancia de él atribuyendo la existencia de la retórica a la necesidad natural que tiene el hombre, en tanto que animal político, de proferir razones o argüir argumentos para defender

o acusar una causa, exaltar o vituperar algo o a alguien, así como de demostrar la verdad o falsedad de tal o cual cosa, inclinándose más por cierto convencionalismo del lenguaje. Concretado este giro, se abrieron derroteros en la investigación para la antropología filosófica, la teoría de la comunicación y la argumentación, la teoría de los estados de ánimo, la ontología, la hermenéutica y la didáctica de la filosofía.

El modo y orden en que abordaremos este tema será el siguiente. En un primer momento realizaremos un estudio elemental del pensamiento filosófico de Platón con el objetivo de ubicar y tratar particularmente sus consideraciones en materia de retórica. Su filosofía se caracteriza por ser un desarrollo teórico evolutivo manifiesto a lo largo de varios *Diálogos* y motivada por ciertas preocupaciones que buscaremos esclarecer y relacionar con las condiciones sociales y con las propuestas sofistas de la época. Para lograr esto, es indispensable analizar algunas líneas del pensamiento sofista, así como sus intenciones políticas y pedagógicas. Iremos directamente a las fuentes, que en el caso de los sofistas son escasas ya que sus obras se han perdido en su mayoría; sin embargo poseemos algunos fragmentos y referencias fiables que algunos filósofos con espíritu historiador o algunos historiadores con espíritu filosófico nos han legado sobre aquellos actores de la generación ilustre de la sofística. Nos basaremos entonces en las obras de carácter compilatorio, histórico y biográfico de Filostrato y Diógenes Laercio, así como de Johannes Hirschberger y de Antonio Melero Bellido³. En el caso de Platón no tenemos este problema, ya que la mayoría de sus obras se lograron conservar casi intactas gracias a los distintos factores históricos que ya conocemos, así que nos basaremos directamente en sus *Diálogos*. No obstante, debemos tener en cuenta que sus obras se complementan entre sí, de tal suerte que si queremos rastrear este tema para conocer su postura al respecto de la manera más precisa

posible, no podemos conformarnos con analizar solamente una de ellas. Por esta razón y dado que el análisis exhaustivo de todas sus obras nos exigiría más de lo que en este momento estamos posibilitados para dar, nos proponemos reconstruir su postura analizando tres obras en particular: *Protágoras*, *Gorgias* y *Fedro*, aunque estamos conscientes de que una revisión más exhaustiva de la obra completa de Platón podría arrojar otros resultados distintos a la visión general que aquí nos formaremos respecto a la concepción de este filósofo sobre la retórica.

Hemos elegido *Protágoras* porque es un diálogo socrático o de juventud que tiene la forma de proemio donde Platón establece de manera más o menos clara el método de trabajo y la problemática a resolver a partir de cuestionamientos preparatorios que habrán de fungir como clave de lectura para acercarnos a las siguientes obras, lo cual es ideal para introducirnos más claramente a un asunto muchas veces oscuro en este filósofo. El diálogo *Gorgias* es una agitada discusión donde Platón analiza la noción común de retórica, realizando filosas críticas a la postura de los sofistas y articulando con un mayor desarrollo teórico su postura al respecto, lo cual nos viene bien para conocer los puntos álgidos de la fuerte discusión suscitada en torno a nuestro tema, permitiéndonos reconstruir las posturas de los actores involucrados. Finalmente tenemos en *Fedro* la revaloración que hace el autor respecto al tema, determinando con claridad su propuesta. En este diálogo Platón marca la pauta para la articulación de una buena retórica, una retórica filosófica, estableciendo los principios bajo los cuales debe regirse, los objetivos que debe perseguir y las razones por las cuales, a nuestro parecer, es importante su consolidación.

En un segundo momento de esta investigación, analizaremos la *Retórica* de Aristóteles. En ella el filósofo parte indudablemente de la propuesta de Platón, aunque replantea a la

retórica filosófica ya no en los términos trascendentes de una reforma espiritual para la *polis* sino en los términos prácticos del estudio concreto de la palabra que es proferida públicamente, actividad que según este filósofo realiza el hombre cotidianamente dada su naturaleza política, lo que convierte a la retórica en una potencia humana que para ser actualizada en beneficio de la *polis* hay que estudiar y practicar deliberadamente. Conforme a esto, la obra está dividida en tres libros que tratan sobre los cuatro temas principales que debe atender el filósofo interesado en esta labor: la conceptualización de la retórica, el discurso, el oyente y el orador. El primero se aboca a definir la retórica a partir de sus características específicas, de sus similitudes y diferencias con la dialéctica y de su aplicación práctica. El segundo trata sobre cómo el orador articula lo que quiere decir según tres géneros de discurso: *forense* o judicial, *deliberativo* o político y *epidíctico* o demostrativo; sobre los tópicos correspondientes a cada género, los tópicos comunes a los tres y los entimemas.

El tercer tema engloba los caracteres y los estados de ánimo de aquel o aquellos que escuchan el discurso, identificando las pasiones que al orador le conviene estimular en cada caso para que el discurso sea persuasivo. Y el cuarto se concentra en cómo se pronuncia el discurso para hacer más digno de crédito lo que se dice, enfocándose también en los elementos que el orador debe cuidar para ello, como los estilos al hablar, la pureza del lenguaje y la elocución de la voz, así como en los elementos estructurales que se deben tener en cuenta al momento de armar el discurso. Estos temas constituyen las cuatro partes principales de la retórica, a saber: *inventio* o concepción del discurso, el cual engloba las ideas generales, la argumentación y los recursos persuasivos que lo conformarán, así como la revisión general del discurso desde el punto de vista del *emisor*, del *receptor* y del

mensaje para lograr una comunicación efectiva; *dispositio* u organización de lo recabado en la *inventio* en apartados tales como *exordio* (proposición, división e insinuación), *narración*, *argumentación* (confirmación y refutación) y *epílogo*; *elocutio*, dividida en *compositio* que se enfoca en la construcción y en la corrección gramatical de las oraciones conformantes de la argumentación para que ésta sea precisa, clara y, por ende, eficazmente persuasiva, y en *electio* que se centra en la selección de las expresiones y figuras que doten de elegancia al discurso, manejando justamente un lenguaje figurado acorde con la argumentación y complementario a ella; y *actio* o *pronuntiatio* que es la puesta en escena del orador al recitar su discurso de manera correcta, es decir, cuidando la modulación de su voz, los movimientos de su cuerpo y su imagen personal, de tal suerte que todo ello abone y no reste al cumplimiento de su objetivo.

El último momento de nuestra investigación estará dedicado a contrastar de manera elemental las concepciones analizadas en los momentos anteriores para identificar la continuidad o ruptura entre ambas, logrando así una conceptualización más completa del giro filosófico de la retórica. Con estos tres momentos quedará articulado el modelo filosófico de esta disciplina teórico-práctica, mostrando que no se reduce a la pura articulación ornamentada de discursos dobles, elocuentes y aduladores caracterizados por la ambigüedad de sus términos y el exceso de palabras, aparentando conocer aquello de lo que se habla. En otras palabras, que no se reduce necesariamente a la habladuría. Queremos mostrar a la retórica como un arte que puede aprenderse y desarrollarse deliberadamente para comunicar efectivamente tal o cual contenido, basándose en el conocimiento de lo que se habla, que ha utilizado la filosofía en mayor o menor grado a lo largo de los siglos como

una herramienta discursiva que facilita la transmisión o reformatión de su milenaria tradición de pensamiento.

I. PLATÓN Y EL INTERÉS FILOSÓFICO POR LA RETÓRICA

1.1 De la obra filosófica de Platón

Platón nació en el año 427 a. C., perteneciendo a una de las más antiguas noblezas de Atenas, por lo que se vio introducido desde muy joven a la vida cultural y política de la *polis*. Su pensamiento está plasmado en trece cartas y en más de veinte diálogos escritos, divididos cronológicamente en cuatro periodos de composición: 1º *escritos de juventud*; 2º *periodo de transición*; 3º *periodo de madurez* y 4º *periodo de vejez*. Aquí se concentran las interrogantes, reflexiones y motivaciones que lo impulsaron a filosofar, alcanzando varias “respuestas” que más que dar por concluidas las discusiones en cuestión, dejaron abierta la puerta a nuevos debates que dieron origen a la tradición filosófica escrita que prevalece hasta nuestros días. No obstante, cabe señalar que no es posible hablar en *stricto sensu* de una estructura clara y un orden rígido en sus obras respecto a ninguno de los temas en ellas tratados, dado el estilo dialógico de sus líneas y a los escenarios un tanto cotidianos que el autor buscaba recrear con espontaneidad en sus lectores para involucrarlos de manera natural en el desarrollo de la discusión.

Dadas estas características en la filosofía de Platón, cobra especial relevancia la labor hermenéutica, pues dependiendo la interpretación que se haga de uno o varios *diálogos* se establecerá un mapa que guíe el análisis de cierto tema, ahí donde la evolución entre una obra y otra no siempre es evidente. Conforme a esto, lo que buscamos en este capítulo es

articular una propuesta plausible sobre la selección de los textos y el orden a seguir en el estudio de éstos para comprender el tema de la retórica dentro de la filosofía platónica, logrando vislumbrar un camino más o menos certero para llegar a la comprensión de los puntos clave que dieron origen al giro filosófico del arte de la palabra.

La vida de Platón estuvo determinada por una decidida voluntad de imprimir forma al mundo y a la vida humana, e influenciada íntimamente por las enseñanzas de su maestro Sócrates, a tal grado que sus primeros encuentros con él lo llevaron a deshacerse de sus pretensiones artísticas para consagrarse definitivamente a la filosofía. Construyó su pensamiento filosófico a partir de las ideas de su maestro, partiendo principalmente del problema de la *esencia del bien*. Decidió abordarlo en un principio como un problema ético, aunque para ello solo tenía la consigna vital que hasta el día de su muerte formuló y encarnó Sócrates, a saber: «Sé *sabio* y serás *bueno*». Sin embargo, hacía falta responder ¿en qué había de consistir aquella sabiduría? Según el pensamiento socrático se trataba del saber del bien, pero ¿qué cosa es ese bien? Remitirse a los actos buenos no lleva a la respuesta, ya que lo que sea que es el bien no se agota en dichas manifestaciones particulares. En todo caso lo bueno es tal con respecto al bien.

Estas cuestiones son tratadas por Platón desde sus escritos de juventud en diálogos como *Laques*, *Cármides*, *Eutifrón*, *Trasímaco* y *Protágoras*. No obstante, es de destacar que nunca suscribió pura y simplemente el pensamiento de Sócrates, ya que en tales obras se puede apreciar cómo no se conforma con afirmar que el saber y el poder constituyan por sí mismos el bien. Aceptar esto implicaría conceder que aquel que comete un crimen a sabiendas de ello es más bueno que el que lo hace ignorando la naturaleza de su acto, lo cual es falso y absurdo. Entonces, ¿cómo es posible que califiquemos de buenos o de malos

a un saber y a un poder que pueden servir tanto a la verdad como a la mentira? Es posible solo gracias a la participación de una actitud de la voluntad cuyo valor depende de los fines con los que se oriente: la intención. La cuestión ahora es aclarar qué clase de fines son y por qué deben ser buenos. En *Lisis* nos dice que si todo valor depende a su vez de otro valor por virtud del cual es lo que es, y si este algo superior tiene a su vez valor en razón de otro fin aún superior al que se subordina, debemos seguir este proceso de subordinaciones hasta que lleguemos finalmente al *fundamento supremo del valor o principio del valor* en virtud del cual cobra sentido esta cadena de subordinaciones. Con esto llega Platón acepta el carácter a priori del bien, en virtud de lo cual algo tiene valor o es bueno si se presenta a nosotros de antemano como objetivamente valioso, lo que significa en términos éticos que el bien es a priori a todos los valores humanos.

Esta superación se direcciona hacia la búsqueda de fundamentos sólidos para la reconstrucción de la *polis*, los cuales encontraría en cierta metafísica estratificada en formas arquetípicas del mundo y de los actos humanos, llamadas Ideas, las cuales son de naturaleza trascendente y están jerarquizadas de tal modo que la idea del Bien es la más importante de todas, principio del valor y de todo cuanto podemos decir que es. La conducta humana, en este sentido, debe regirse por la idea del Bien, lo cual significa sin más rodeos: fundada en la *areté*. La cuestión ahora era si esta *areté* que guiara la conducta humana armónicamente con la el Bien era o no enseñable. No obstante la dificultad del reto, Platón estaba convencido de que la resolución de esta cuestión permitiría construir el nuevo modelo político que la *polis* griega requería para evitar su declive.

El modelo de la ciudad-estado buscó en un principio sostenerse a sí mismo a partir del modelo aristocrático y de una imbricada relación entre sus instituciones, sean religiosas,

culturales o políticas, lo cual había sido un acierto manteniendo firme su organización, hasta que la expansión territorial producto de las conquistas de nuevas tierras impuso condiciones sociales adversas para la mayoría de los sectores. En un principio la *polis* se asentaba en un territorio considerablemente pequeño, por lo cual resultaba relativamente fácil gobernar bajo el modelo aristocrático, pues eran pocos los ciudadanos y pocas las tierras que había que regir: tarea sencilla para unos cuantos individuos al mando que cumplieran con ciertos rasgos y aptitudes necesarias para llevar a cabo tal encomienda. En este sentido, la ciudad-estado se bastaba a sí misma y se mantenía “cerrada” a otras *polis*. Hasta entonces la estructura hermética significó para ella una fuerza inmejorable; sin embargo, tan pronto cambiaron las condiciones, se convirtió en su principal debilidad.

Platón comprendía esto muy bien, por lo que hubiera sido una necesidad defender tácitamente un modelo político que si bien en sus momentos de gloria dio a luz monumentales frutos, resultaba inadecuado en ese momento de crisis. Hay que reformarlo, desde adentro, de raíz. Nada mejor que sus propias palabras para dibujarnos la situación vista desde sus ojos: «... tanto la letra de las leyes como las costumbres se iban corrompiendo hasta tal punto que yo, que al principio estaba lleno de un gran entusiasmo para trabajar en actividades públicas, al dirigir la mirada a la situación y ver que todo iba a la deriva por todas partes, acabe por marearme. Sin embargo, no dejaba de reflexionar sobre la posibilidad de mejorar la situación y, en consecuencia, todo el sistema político, pero sí deje de esperar continuamente las ocasiones para actuar, y al final llegue a comprender que todos los Estados actuales están mal gobernados; pues su legislación casi no tiene remedio sin una reforma extraordinaria unida a felices circunstancias, entonces me sentí obligado a reconocer, en alabanza de la filosofía verdadera, que solo a partir de ella es

posible distinguir lo que es justo, tanto en el terreno de la vida pública como en la privada. Por ello, no cesarán los males del género humano hasta que ocupen el poder los filósofos puros y auténticos o bien los que ejercen el poder en las ciudades lleguen a ser filósofos verdaderos, gracias a un especial favor divino.» Carta VII, 324bss.

Con esto en mente, Platón dedicó su vida a formular una utopía de la *polis* bien gobernada, retomando tradiciones griegas y de otras latitudes recogidas durante los viajes que llevó a cabo entre el 390 y el 388 a Italia, Egipto, Cirene y Tarento. Desarrolló su idea de que el camino hacia el bien en la vida privada y en la pública solo podía ser el camino hacia el conocimiento, hacia el *saber del bien*, pues así como el sol da visibilidad en el mundo visible, así en el mundo de lo invisible la idea del bien es la causa de todo ser conocido, de su existencia y esencia. La misión de la filosofía que Platón asume por ende, es instruir a los hombres en las cuestiones filosóficas para encausarlos en este camino hacia la verdad y el bien, evitando que divaguen en opiniones y conjeturas agradables solo al oído pero engatusadoras de la razón. La enseñanza para los ciudadanos atenienses consistía, en este sentido, en que no debían contentarse con realizar actos individuales virtuosos en los que llevasen a cabo acciones bondadosas, justas o valientes, sino que debían hacer todo lo posible por conocer la naturaleza de la justicia, del valor y de la bondad, por comprenderla y definirla. Debían tener por objetivo el bien común, y solo podía ser comprendido si se pensaba en el bien o lo bueno más allá de las circunstancias particulares y de los beneficios individuales que propiciaban los actos concretos en los que se manifestase.

Sin embargo aquí se enfrentaba a una inevitable objeción, a saber: ¿realmente existen la justicia, la virtud, el bien, independientemente de los actos particulares en los que se realizan? ¿Existe, pues, algo así como la justicia y la virtud absolutas? Y si no es así, ¿qué

ganamos con buscar algo que no existe? Ante estas objeciones Platón se da cuenta de que ya no bastaba hablar solo en términos éticos, es decir, ya no era suficiente sostener que los ciudadanos debían dirigir sus acciones orientados hacia lo bueno, lo justo, lo virtuoso en sí mismo, ahora había que demostrar que eso hacia lo cual era necesario y deseable tender en la práctica, realmente existía. Debía construirse una filosofía tanto moral como metafísica, una labor para la que Platón estaba preparado ya que su interés por los problemas de la naturaleza de la realidad era tan profundo como el que tenía por los problemas de la ética⁴. El pitagoreísmo fue una de las principales influencias que tuvo para lograr esto, pues determinó su doctrina de la preexistencia de las almas y sus mitos escatológicos, así como sus ideas pedagógicas, éticas y políticas, y, desde luego, sus métodos científicos y el orden de vida de la Academia que llegara a fundar en el año 387.

Además, había por lo menos dos pensadores cuyas reflexiones y aseveraciones también influyeron profundamente el pensar de Platón en lo que a metafísica respecta, a saber: Heráclito y Parménides. Una dupla que en primera instancia se nos muestra contradictoria pero que a nuestro autor la concebía como un par de contrarios que se complementan entre sí para generar una bella armonía⁵. Como sabemos, la propuesta de Heráclito consistía básicamente en asumir el devenir, el cambio como esencia del mundo, del espacio y del tiempo; todo está en flujo constante, en perpetuo devenir. Asumir esto traía consigo para Platón una consecuencia de orden epistémico: el conocimiento no es posible. Básicamente porque no se puede conocer algo que en este momento es distinto a lo que era en un momento anterior y que será distinto en un momento posterior. El conocimiento requiere de objetos estables que sean ahora lo que fueron también antes y lo que serán después.

Por otro lado tenemos la propuesta de Parménides, la cual consiste en asumir la existencia de una realidad inmutable que solo puede ser conocida por medio de la mente, más allá de cualquier actividad sensorial pero sin descartarla tácitamente. Contrario con la propuesta heracliteana, la propuesta parmenídea tiene como consecuencia la posibilidad del conocimiento, pues asume la existencia del ser y su espejo, el pensar. A estas dos influencias hay que sumar el interés ferviente que Platón mantuvo toda su vida por las matemáticas, particularmente por las matemáticas pitagóricas, la cual apoyó su afirmación sobre la existencia de un sistema de relaciones, formas o estructuras que son el entramado de lo que hay: los números (*aritmós*) cuya naturaleza se caracteriza principalmente por ser inmutable e imperecedera.

El resultado de estas influencias, obrando en conjunto con los intereses ya mencionados, fue el siguiente. Platón asumió la existencia de los objetos del conocimiento, las cosas que pueden ser definidas, más allá de los casos particulares, mutables y perecederos, independientemente del mundo perceptible. Ellos existen en un mundo ideal que está fuera del tiempo y del espacio, son Ideas, Formas trascendentes. Las Ideas fungen como modelos o patrones perfectos, respecto de las cuales participan como reflejo imperfecto las cosas del mundo sensible. Si no se asume esto, entonces el conocimiento es una quimera, un sueño vacío, y su objeto una encantadora ilusión. En efecto, el razonamiento, el reflexionar de modo dialéctico, nos lleva hasta este punto en el que descubrimos necesaria la existencia independiente de las Ideas⁶ para que el conocimiento sea posible, principalmente el conocimiento de los principios éticos absolutos, cuya comprensión Sócrates consideraba imprescindibles para obrar a favor del bien común, salvaguardando el bienestar de la *polis* y mitigando la decadencia en la que se encontraba. Sin embargo, esto no es suficiente para

explicar el mundo ideal en el que existen plena y perfectamente, por lo que Platón explica el mundo de las ideas y su relación con el mundo sensible recurriendo a un recurso poético y retórico, a saber: el lenguaje figurado. Este punto es importantísimo para nosotros y nuestra tesis, pues aquí es donde entra en juego la retórica dentro del proyecto general de la filosofía de Platón, quien al utilizar un recurso como el lenguaje figurado para resolver el problema de hacer más comprensible su teoría de las Ideas, es decir, de cómo transmitir eficazmente un determinado mensaje, echa mano de una disciplina que lo acercará a responder la cuestión de cómo instruir a los ciudadanos griegos en la *areté*, suponiendo que ésta sea enseñable.

1.2 Del modelo sofístico de la retórica

Decíamos que el pensamiento de Platón está motivado por las enseñanzas de Sócrates y se enfoca en un proyecto en particular: formular una nueva idea de la ciudad-estado griega fundada en la idea del bien como valor inmutable y trascendente de todo cuanto es y existe. Decíamos también que los filósofos no eran los únicos preocupados por encontrar alternativas para superar la crisis griega, contando entre ellos a los sofistas cuyo movimiento de renovación pedagógica debemos analizar. En su primera generación, conformada por Protágoras, Demócrito, el Anónimo de Jámbico, entre otros, los sofistas apostaron por una política activa, proponiendo un modelo de enseñanza esencialmente práctico cuyo objetivo era inculcar la *areté* política en los ciudadanos griegos, quienes necesitaban ser capaces de debatir con eficacia y soltura si querían tomar parte en los asuntos de la *polis*. Hubo una segunda generación de sofistas, la de Antifonte y Critias,

entre otros, quienes se caracterizaron por ser efectivamente corruptores de la moral y la política, siendo responsables de las graves acusaciones que lanzaron en su contra Platón y Aristóteles, y dando pie a la oposición sofista/filósofo cuya permanencia ha sido difícil de remover aún en nuestros días.

Los primeros sofistas se presentaban a sí mismos y eran reconocidos como los versados en la acción o *areté* política, lo cual supone una reflexión previa de su parte sobre una de las cuestiones fundamentales del pensamiento griego de la antigüedad cuya formulación y resolución influiría determinadamente en la reflexión y actividad ética y pedagógica occidental realizada en los siglos siguientes, a saber, si la *areté* puede o no ser enseñada. Este punto resulta crucial para entender la relación entre las reflexiones filosóficas y sofistas y la retroalimentación, muchas veces vedada, que en aquel momento mantuvieron, determinando no solo una postura a nivel intelectual, sino constituyendo la piedra de toque para la construcción de una alternativa concreta que enfrentara la situación crítica vivida en ese momento, al tiempo que los desarrollos pedagógicos, políticos y sociales que se mantienen hasta nuestros días.

La posición aristocrática asumía que la *areté* era algo natural, hereda y, si acaso, desarrollada mediante la imitación de la conducta de los antepasados, por lo que su forma de gobierno se construía y ejecutaba a partir de esta concepción. La posición de los sofistas no es unánime pero más allá de Antifonte y Critias no encontramos posturas radicales donde la oposición *physis/paideia* sea excluyente. Protágoras, por ejemplo, concede importancia a la naturaleza de los individuos para la acción política al tiempo que está convencido y orgulloso de la labor pedagógica de los también considerados primeros profesores de la historia. Los rasgos naturales necesarios para que la instrucción sofística se

lograra óptimamente eran, entre otros, el deseo del bien, el gusto por el esfuerzo y el estudio prolongado. Sin embargo, la instrucción impartida por un conocedor y diestra en la materia aumentaba significativamente las probabilidades de que dichos rasgos y aptitudes lograran el desarrollo y la perfección necesaria para el adecuado desenvolvimiento del individuo. De lo contrario, se corría el riesgo de que estas se atrofiaran y no lograsen el desarrollo esperado.

Sin duda, la educación sofística alcanzó una importancia vital para los ciudadanos griegos, pues a pesar de la polémica que despertaba entre los aristócratas más conservadores así como de los filósofos más entusiastas de la renovación ético-política de la *polis*, el número de discípulos crecía significativamente. Pretendiendo lograr una efectiva instrucción de los ciudadanos griegos que estuvieran interesados en formarse para la vida pública, los primeros sofistas desarrollaron una doble vertiente para su modelo educativo: una retórica, que concentraba sus enseñanzas en dotar al individuo de las herramientas prácticas y teóricas de la argumentación necesarias para salir airoso en los debates políticos y forenses, así como en la discusión de cualquier tema; y otra política que buscaba enseñar un método eficaz para la recta administración de los asuntos personales y los de la ciudad.

En paragón con la educación aristocrática tradicional centrada en una enseñanza rudimental de la escritura y en una limitada formación en la música, la literatura, el cálculo y la aritmética, a la cual podemos considerar como una educación primaria, la enseñanza sofista era una enseñanza secundaria *privada* cuyo objetivo era la formación intelectual sistemática que pretendía cubrir las necesidades democráticas que una cultura aristocrática en decadencia exigía a los ciudadanos para su renovación. Esta educación era privada porque los sofistas cobraban a sus aprendices por sus enseñanzas, lo cual fue un giro

revolucionario para la sociedad de la antigua Grecia, pues según el modo tradicional aristocrático de educar, la formación de los individuos debía efectuarse en el seno mismo de la ciudad, esto es, sin un intermediario en particular que cobrara por ello. Les reprochaba a los sofistas, principalmente Sócrates, que cobraran la instrucción a los ciudadanos en cuestiones tan loables como la sabiduría y la virtud para lo cual sería suficiente recibir a cambio la amistad y la gratitud de sus aprendices.

El método de enseñanza sofístico variaba según el maestro que lo impartía, sin embargo podemos considerar ciertas características en común. Por ejemplo, todos solían ser rápidos y eficazmente prácticos. Todos los cursos eran precedidos por una *epangelía* que era una especie de publicidad previa donde el sofista en cuestión anunciaba el bien que el aprendiz alcanzaría con su instrucción. Protágoras, por ejemplo, prometía a sus prospectos el perfeccionamiento moral o la excelencia política que alcanzarían pagando por sus cursos. Otro rasgo común es la estrecha relación que había entre el maestro y sus discípulos, lo cual formaba parte de un proceso educativo personalizado que garantizaba al individuo un aprendizaje más completo. La enseñanza primordialmente oral, es también un rasgo común del modelo sofístico de enseñanza, aunque ocasionalmente los maestros distribuían copias de sus propios escritos a manera de *paradeigmata* o guías de estudio. Gorgias, por ejemplo, compuso *eulogías* e invectivas para personajes y casos concretos que sirvieran de guía de estudio y práctica para los futuros oradores. Esto tenía la finalidad de generar en el aprendiz la capacidad de aumentar el mérito de un personaje o una resolución por medio de la alabanza o de disminuirlo mediante a la invectiva.

Los métodos más frecuentes en la enseñanza sofística eran, por ejemplo, la declamación de *epideíxeis* o discursos demostrativos que tenía lugar tanto en plazas o edificios públicos

como en casas privadas; al parecer, este fue el más usado por los primeros sofistas. Con ello pretendían instruir a sus aprendices en el estudio casi enciclopédico de los temas y situaciones de la más diversa índole posible, mejor conocidos como *tópoi* o *loci communes* (yendo de lo político y social, pasando por lo ético y personal, hasta lo mítico y religioso) para estar así posibilitados de discurrir y responder en torno a cualquiera que el momento, el lugar y el público requiera. Protágoras identificó ciertas cuestiones imprescindibles en las consideraciones para los futuros personajes públicos y preparó debates en torno a ellas llamados justamente *loci communes*. Algunos de estos tópicos tenían carácter antitético, lo que propicio la técnica de las antilogías presente eminentemente en los discursos dobles de Gorgias y el arte de la erística de Protágoras. Encontramos también el procedimiento de preguntas y respuestas como uno de los elementos más característicos del método sofístico, probablemente influenciado por Sócrates. Esto así porque los aprendices debían ser concisos al hablar y responder a las preguntas que se le plantearan en cualquier escenario de discusión pública para dar muestra de la veracidad de sus discursos.

Estos métodos no fueron excluyentes entre sí, de tal suerte que cada sofista pudo haber seguido uno o varios de ellos, combinándolos según la pertinencia para cada caso. Desde luego que la aplicación y el enriquecimiento de estos estaban determinados por los temas que dominase o prefiriese el sofista en cuestión. Así mismo las materias sobre las que versaban sus discursos varían entre unos y otros, pero en general abordaban los asuntos divinos, los objetos visibles, el ser y el devenir de todas las cosas, las leyes, los asuntos políticos en general, la geometría, el cálculo, la astronomía y las artes. Lo que sí era común a todos los sofistas era toda una serie de estudios relacionados directamente con el lenguaje, a los cuales se les conoce como *Orthótes* u *Orthoépeia*, los cuales comprendían desde lo

que podríamos calificar como filosofía del lenguaje hasta cuestiones técnicas y gramaticales. Se interesaron mucho por la «definición», así como de la corrección del lenguaje, en lo cual se basa evidentemente su retórica.

En este sentido se les considera como los pioneros en la filología, dando mérito a Demócrito quien entre sus obras poseía una *Orthoépeia*. Cuando pensaban sobre la «corrección» del lenguaje lo hacían en torno a dos cuestiones fundamentales. La primera, el uso correcto de las palabras, distinción de sinónimos y de antónimos, etcétera. La segunda, la clasificación de las palabras según su forma y función gramatical. Como resultado de estas reflexiones, los sofistas hicieron notables contribuciones a la teoría gramatical. Un ejemplo de ello son las teorías de las partes del discurso y la distinción entre los tres géneros gramaticales hechas por Protágoras; aunque la reflexión de este sofista trascendió los límites de la corrección para analizar la relación entre el pensamiento y la expresión, algo sin duda revolucionario para la época. Definió el género gramatical, distinguió las partes del tiempo y analizó la noción de *kairós*. Hippias contribuyó a estas reflexiones revolucionarias ocupándose de la prosodia: cantidad de sílabas, ritmos y métrica. Pródico lo hizo distinguiendo afanosamente entre sinónimos, contribuyendo así a la pulida articulación conceptual por la que tiene mucho que agradecerle la filosofía.

Finalmente, retomaron una antigua cuestión filosófica, proveniente de las disquisiciones de Heráclito y Parménides, y desarrollada plenamente en *Cratilo* de Platón, a saber: la pregunta por el origen del lenguaje. La cuestión es decidir si el lenguaje es algo natural, independiente de la voluntad humana, o algo convencional, a merced de los designios del hombre. Prácticamente todos los sofistas apostaron por concebir al lenguaje como algo convencional, pues uno de los principales preceptos que asumían y enseñaban era el

relativismo, sea respecto de las leyes, de los principios éticos, de los dioses mismos o de la propiedad de los nombres; en oposición al absolutismo que pretendía defender Platón. Con su polémica frase, «el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que lo son y de las que no son en tanto que no lo son», Protágoras enseñaba que las bases del orden social ya mencionadas son creación humana y no divina, relativas y no absolutas, por lo cual pueden ser en cualquier momento replanteadas, destituidas y remplazadas por otras que resulten más convenientes. En este sentido, lo justo o lo injusto, lo bueno o lo malo, lo verdadero o lo falso, no existen por naturaleza, es decir, con existencia propia, sino que aquello que parece bien a la opinión pública se vuelve verdadero en el momento en que se profesa dicha opinión y se mantiene como tal.

Platón no compartía las ideas de los sofistas, pues eran contrarias al ideal de *polis* que él proponía. Aceptar un modelo pedagógico y político fundado en el relativismo, implicaría echar por suelo su disquisición sobre la idea del bien como precursor inmutable de todo cuanto es y puede ser incluso para el conocimiento. Sin embargo, la enseñanza basada en la retórica sofística se había vuelto muy popular, dando la impresión a los ciudadanos de que ideas como esas resultaban convenientes a la *polis*. No conforme con ello, se propone desmenuzar el asunto y en su obra *Protágoras* se pregunta ¿qué es un sofista? Analiza la opinión común al respecto y en 312c expone que el decir común reza que un sofista «es el conocedor de las cosas sabias»; como decíamos hace un momento. Esto tiene que ver con la relación entre el nombre *sophistés*, el adjetivo *sophos* (sabio) y la raíz *ist* de *epistasthai* (conocer), lo que nos deja con el verbo *sophiztesthai*: «ser sabio». En efecto, antes de la crítica que Platón realizar al respecto, el sofista o *sophistés* era considerado entre los griegos como un hombre realmente sabio. Platón toma esta noción popular para

cuestionarla, preguntando en 312d ¿en cuál de las cosas sabias es entendido el sofista? El agricultor y el carpintero, por ejemplo, son conocedores también de cosas sabias, como es el caso del arado y siembra de la tierra, del diseño y la fabricación de muebles útiles y confortables, respectivamente hablando. ¿Cuál es, entonces, el ámbito particular del sofista? La respuesta que dentro de esta noción popular de los griegos se da estas cuestiones, la expone Platón en 312d: el sofista «es un entendido en el hacer hablar hábilmente». Esto sitúa al sofista en el terreno de la elocuencia y de la enseñanza, pues se trata de aquel hombre que sabe hablar con soltura y que es capaz de enseñar a otros a hacer lo mismo. El *sophistés* es un «profesional de la sabiduría»⁷.

A partir de esto surge la inevitable cuestión por aquello de lo que el sofista sabe y hace hablar hábilmente, es decir, la pregunta: ¿sobre qué materias habla y enseña a hablar con elocuencia el sofista? Es deseable que alguien sea capaz de hacer hablar con elocuencia sobre aquello de lo que es conocedor, de lo que tiene certeza; piensa Platón con cierta ironía, pues sabía que los sofistas no estaban de acuerdo con la existencia de las Ideas en el sentido ya expuesto. Y, ¿qué es, entonces, esto que el sofista supuestamente sabe y tiene habilidad para transmitir a sus discípulos? Según palabras de Protágoras, lo que éste conoce y en lo que tiene habilidad de enseñar, es la virtud, la *areté*⁸. Es indispensable detenernos un poco en esto ya que la palabra *areté* posee un sentido griego que dista de lo que actualmente entendemos por virtud, así que para contextualizar un poco más esta discusión entre Platón y los Sofistas vamos a aclararla. Comúnmente en la vida de la Atenas en la segunda mitad del siglo V a. c., el concepto *areté* era utilizado como un término relativo a algo, se decía ordinariamente “la *areté* de...”; por ejemplo de los atletas, de los zapateros, de los gobernantes, de los soldados; significando así: habilidad o excelencia en el

desempeño de tal o cual actividad, como buen atleta, como buen zapatero, como excelente soldado, como excelente gobernante. No ha de extrañarnos, entonces, que en aquel tiempo alguien preguntase al escuchar este término, ¿la *areté* de qué o de quién?

Así pues, cuando decimos aquí que los sofistas pretendían y prometían enseñar *areté*, nos referimos a este sentido relativo del término, por lo que tendríamos que ampliar nuestra oración anterior diciendo ahora que los sofistas decían enseñar la *areté* del político o la *areté* política. ¿Y en qué consiste la habilidad política, es decir, como identificar que un político es un buen político?, nos preguntamos. Teniendo en cuenta que la actividad política consistía en aquel tiempo, *grosso modo*, en deliberar, juzgar y discutir en el senado sobre aquello que resultase ser lo más conveniente para la *polis* en el ámbito en cuestión, entonces entenderemos que la *areté* política consistía deliberar y juzgar *de buen modo* lo conveniente, esto es persuasivamente. ¿Por qué persuasivamente? Porque naturalmente las discusiones al respecto generaban gran polémica entre los senadores y abogados, resultando buen político aquel que pudiese convencer a sus colegas y compatriotas de que la suya era la mejor opinión, el mejor juicio o la mejor propuesta.

Platón se pregunta, ¿qué es lo que realmente hacen los sofistas si no conocen la verdadera naturaleza de las cosas?, ¿cómo es que los sofistas pueden enseñar la *areté*? Con estas cuestiones se entabla una discusión en torno al carácter didáctico de la excelencia moral y política, en la que Protágoras habla en favor de ello asumiendo que sí se puede enseñar esto a partir no de definiciones generales sustentadas en la existencia plena de principios absolutos sino en una serie de técnicas y tópicos que permitiesen al aprendiz argüir en favor o en contra de una situación tal según resultase conveniente para ciertos intereses que bien podrían no ser los de la *polis* sino los suyos particulares; mientras que Platón asume una

postura contraria al respecto, diciendo que de ser así lo que enseñaban no era la excelencia política sino un conjunto de artimañas que servían para confundir a los conciudadanos, haciéndoles creer que eran buenos políticos conocedores de la justicia, del bien y la verdad, cuando en realidad solo hablaban de las sombras de estas Ideas, de reflejos imperfectos, no de los modelos trascendentes que daban forma a los actos excelsos.

En el texto, ambos personajes abordan la cuestión de dos modos distintos: Protágoras utiliza el método de la *makrología*, es decir, los discursos largos, muy ornamentados y cargados de emociones; mientras que Platón se inclina por la *braquilogía*, o sea, una serie de preguntas y de respuestas breves en torno a un tema o una cuestión específicos. La *makrología* es característica de los sofistas, mientras que la *braquilogía* es propia de los dialécticos o filósofos. Es en este punto donde queda demarcada la distinción entre el método sofístico y el método platónico. ¿Qué nombre podemos darle, entonces, a lo que el sofista ejerce con elocuencia a partir del método de la *makrología*? Los sofistas le llaman a ello retórica. ¿Y qué es la retórica? Según Protágoras es el modo de discurrir con elocuencia sobre la *areté*. ¿En qué consiste la elocuencia? En la capacidad de hablar con soltura, esto es, articulando discursos extensos donde la fluidez de las palabras demuestre la sabiduría del que habla; según la interpretación platónica del asunto. Pero, ¿no será más bien que la retórica en tanto elocuencia no da muestra de la sabiduría del que habla, sino de la capacidad de éste para proferir palabras aunque éstas no guarden una verdadera coherencia, ni se basen en ninguna ciencia?; cuestiona Platón. Si esto es así y si admitimos que de este modo se puede enseñar la *areté*, deberíamos suponer entonces que ésta no representa algo más que opinión.

Estas son las consideraciones iniciales que Platón nos ofrece en este diálogo. En ellas está la razón de ser de su escepticismo para con la sofística, pues aceptar su modelo es aceptar que la *areté* se reduce a una mera opinión que puede ser divulgada sin siquiera haber llegado a la definición general de ésta. Platón, siguiendo a su maestro, asume que la *areté* es principio ético indispensable, cuyo conocimiento es posible dado que existe idealmente; el individuo tiene que interrogarse a sí mismo para descubrir en cada situación el bien al que debe dirigir su acción, interrogarse para saber -con base en su naturaleza- qué debe hacer por el bien de la ciudad ante todo. En este sentido comparte el interés por el conocimiento de la virtud y por la posibilidad de ser enseñada, y será a partir de la crítica que elabora con más precisión y con más fuerza en el siguiente *Diálogo* que busque una forma de retórica que sí considere primordialmente al conocimiento de lo que se habla y que no se conforme con la mera opinión.

1.3 De la crítica al modelo sofístico de la retórica

En *Gorgias* Platón retoma los cuestionamientos y temas planteados en *Protágoras* y profundiza en ellos con una crítica mucho más ruda. Su fe en las Ideas toma mayor fuerza y sus cuestionamientos se tornan más precisos. Haciendo hincapié en descubrir la especificidad de la retórica según el modo sofístico, interroga ahora al personaje del cual toma nombre esta obra, quien es considerado un sofista de gran prestigio. Así, encontramos en 448e y 449a que Gorgias dice profesar un arte en el cual se puede llegar a ser muy hábil y que además se puede transmitir: un arte llamado retórica. Con esto vemos un común denominador en los sofistas respecto de la retórica, la cual enseñaban a quienes querían ser

buenos políticos. Platón continúa interrogando a Gorgias y le pregunta sobre el objeto de estudio de su arte, a lo que aquel responde en 449d que el objeto de estudio de la retórica son «los discursos». La retórica va tomando una forma más desarrollada que en el diálogo anterior y se nos muestra, desde Gorgias, como un arte cuyo objeto de estudio es la palabra discursiva: el arte de hablar, de proferir discursos.

Aquí Platón retoma uno de los cuestionamientos que quedaron latentes en el *Protágoras*, preguntándole al sofista interpelado si aquel que se ejercita en este arte debe también conocer aquello de lo que habla. De ser así, la opinión común estaría en lo cierto al considerar sabios a los oradores, pero en caso contrario estaríamos frente a simuladores que solo hacen parecer que su conocimiento es profundo, como con Protágoras. Si el objeto de la retórica es el discurso, ¿cuál es el objeto a su vez de los discursos que profiere?, se pregunta Platón. El objeto hacia el que tienden es «la persuasión», el mayor bien para los hombres, según nos dice Gorgias en 452d, aseverando que ello les procura la libertad y les permite el dominio sobre sus conciudadanos. En 452e vemos que se refiere particularmente a la persuasión que se busca en los tribunales y las asambleas públicas, lo que la convierte en un instrumento de la acción política; como lo mencionábamos anteriormente.

¿Y sobre qué quieren persuadir los discursos retóricos?, ¿sobre qué busca el orador persuadir a los jueces y sus conciudadanos? «Sobre lo que es justo e injusto», 454a. Suponiendo que esto fuese así, ¿la retórica busca persuadir en función de la sabiduría o en función de la creencia, es decir, en función del conocimiento de la Justicia como forma arquetípica invariable de los actos justos o sobre lo que en caso se pueda considerar justo según los caprichos del orador? Dice Gorgias que lo hace en función de la creencia, sin que ello le reste mérito ni esplendor a sus efectos, pues gracias a ello el orador es quien ejerce

mayor influencia tanto en el ámbito de lo público como en el de lo privado, influyendo más en el enfermo, por ejemplo, que el propio médico a la hora de persuadirle de procurar tal o cual cuidado para su cuerpo con la promesa de mejoría. Entonces, ¿cuál es la finalidad de los discursos proferidos por el orador sofista? Su objetivo es atraer al público a la creencia, sin buscar hacer más sabios a los oyentes sino simplemente convencerlos de lo que éste se ha propuesto, o sobre lo que a éste le conviene, haciéndoles creer que es también conveniente para todos; esto lo dice Platón en 455a.

La conclusión a la que llega Platón en este diálogo tras las consideraciones anteriores, es que hasta ese momento no hay una retórica que se base en el conocimiento del Bien, que busque instruir a los ciudadanos en el cuidado y perfeccionamiento de su alma en términos morales y de trascendencia. No hay una oratoria política que cuide del bien hablar y del bien actuar, solo una oratoria que busca adular a los ciudadanos, que ofrece discursos condescendientes con la opinión carente de reflexión, sin análisis de los argumentos a favor y en contra de lo que se trata, y sin articulación de nociones o conceptos claros a partir de los cuales se pueda llegar al conocimiento de lo que se habla. Platón, pues, no encuentra en este modo de discurrir algo más que una farsa que insulta a la sabiduría y que favorece al detrimento de la moral individual y social de los ciudadanos, a la decadencia de la política; pues el sofista, ignorando lo que es el bien y lo que es el mal, es capaz de persuadir a los oyentes -que estén en la misma situación de ignorancia- de tomar por bien lo que es malo y viceversa, ocasionando el declive de la civilización.

Así, pues, tenemos hasta ahora que la retórica es el arte que produce discursos con la finalidad de persuadir en los tribunales y las asambleas públicas sobre lo justo e injusto, sobre la base de intereses particulares y no comunes, con la finalidad de atraer a los oyentes

a la creencia más no a la sabiduría, a lo superfluo y efímero mas no a lo permanente y trascendente. ¿En qué convierte esto a la retórica?, podemos preguntarnos. En una poderosa arma que puede ser utilizada prácticamente en cualquier ámbito, no solo en el terreno de la política, pues gracias a la persuasión es que el orador puede ocupar el primer plano en la discusión de prácticamente cualquier dispuesta, siendo él quien determina el juicio de la multitud, haciendo que ésta si incline hacia el lado de la balanza que él desee; asevera nuestro autor en 457b. Es justamente a partir de esto que Platón llega a la conclusión de que el sofista realmente no es un hombre sabio, sino que solo aparenta serlo. Es gracias al poder persuasivo de sus discursos que da la impresión al público de ser entendido en aquello de lo que habla. Y es gracias a esta crítica que el nombre griego *sophistés*, sufre un cambio semántico, pasando de tener un sentido positivo a adquirir uno negativo o peyorativo, volviendo a la retórica sofística un acto ruin, moralmente reprochable, que hace parecer lo injusto como justo, lo malo como bueno y lo perjudicial como benéfico.

Interpretamos esta crítica de Platón como una crítica a la inmoralidad y a la carencia de una base epistémica de la retórica sofística. Esto tiene sentido si recordamos el proyecto general de la filosofía de Platón, a saber la defensa y restauración del modelo ciudad-estado griego, y la necesidad de la armonía entre la política, la moral y la religión para lograrlo. Es por esto que para este filósofo no se puede pensar en política sin pensar simultáneamente en moral; para él la política es una parte de la moral, dado que requiere de una moral social que sostenga a la *polis*⁹. El hincapié que vemos en la crítica a la inmoralidad de los propósitos de los oradores sofistas a quienes les da igual persuadir de injusticia que de justicia, nos deja ver que la moralidad de los ciudadanos debe estar encaminada siempre hacia el bien de la *polis* para garantizar su estabilidad y su perfeccionamiento.

Esta crítica hace evidente también el doble filo de las palabras, la doble cara de proferir discursos, la doble cara de la acción del habla; la cual, moralmente entendida, puede ser buena o puede ser mala¹⁰. Hay, en este sentido, un bien hablar que se corresponde con la propiedad natural de lo nombrado, —al concepto o Idea de éste— y un mal hablar que es relativo a los intereses particulares dado que responde a una concepción individualista de la moral más que social —orientada al bien propio más que al bien común. El bien hablar es aquel que resulta adecuado con la naturaleza de las cosas; mientras que el mal hablar es aquel que no se corresponde con la esencia de lo nombrado sino que se pierde en nociones vagas y significados imprecisos.

La intención de Platón en este texto es, pues, refutar a la retórica sofística en tanto que mal hablar. Señala por ejemplo en 459c que el orador sofista tal como lo describe Gorgias, «no necesita conocer los objetos en sí mismos, sino haber inventado cierto proceso de persuasión que, ante los ignorantes, le haga parecer más sabio que los que realmente saben». Esto quiere decir que no es necesario que éste alcance previamente en el conocimiento sobre la esencia de las cosas de las que pretende para poder persuadir a los otros, haciendo que cualquiera puede dirigirse con un sofista para que le instruya en las cuestiones retóricas y convertirse así en un orador. Partiendo de esta falta de conocimiento de la esencia de las cosas, de la cual adolece el orador en tanto que *sophistés*, la retórica usada como mal hablar, no puede ser considerada por Platón como un arte, sino más bien una especie de práctica o rutina fraudulenta; así lo señala en 462b y 462c. Es una rutina del mal hablar porque carece de verdad en sus discursos y se preocupa únicamente de la apariencia y de la persuasión sin ningún contenido científico, teniendo por objeto agradar o causar placer a quien escucha, mas no instruirlo, ni alentarle para cultivar el espíritu. Esta

finalidad Platón la denomina en 463e como adulación. Esto quiere decir que los discursos así proferidos no se cuidan del bien sino del placer; confundiendo se cuidan de lo agradable, descuidando lo mejor; se cuidan de agradar y persuadir, mas no del bien hablar y del instruir.

Podemos preguntarnos aquí ¿Qué tiene de malo hablar sobre la base de lo agradable y no de lo bueno, o mejor dicho, asumiendo que lo agradable, lo placentero es sinónimo de lo bueno, de lo mejor? Sucedería, al menos para nuestro autor, que hablar sobre esta base es asumir que el deber del hombre es actuar conforme a su propio placer, haciendo que éste deje de lado acciones que no le causen agrado a pesar de que resulten benéficas para la *polis*. Platón, al igual que Sócrates, niega rotundamente la igualdad de lo agradable con lo bueno, pues cuando un orador habla a un pueblo para agradarle no lo hace necesariamente para causarle un bien sino que puede causarle mucho mal, o cuando un orador que busca causarle un bien al pueblo no lo hace necesariamente a partir de cosas agradables sino que muchas veces tiene que decir cosas desagradables que muestren la gravedad de tal o cual situación.

Es fácil reconocer lo agradable pero se requiere de conocimiento para identificar lo bueno. Y solo conduciendo el alma con sabiduría, es decir, guiada por el conocimiento de lo bueno, es que las acciones que esta emprenda con entusiasmo y las situaciones que viva con duelo y sufrimiento, podrán llevarla al orden que la felicidad requiere; lo contrario, o sea, conducirla con necedad, la llevaran al caos del sufrimiento. En ello consiste la excelencia humana, la *areté* absoluta en la que, a juicio de Sócrates y Platón, se sintetizan las *aretés* relativas —valga la expresión. El cuidado el alma, es, justamente, ejercitarse en la *areté*; y

no se puede hacer efectivamente o con miras hacia la felicidad sino se hace con sabiduría, esto es, acompañando la práctica del conocimiento de ello.

¿Cuál es, entonces, la diferencia entre la *areté* filosóficamente entendida y la *areté* que prometían enseñar los sofistas? La diferencia estriba principalmente en la presencia del conocimiento en la primera y la ausencia de éste en la segunda, cuya función (por así decirlo) consiste en distinguir lo verdadera y perdurablemente beneficioso de lo efímero y superficialmente placentero. ¿Y cómo reconocer lo bueno? A partir de la presencia de *kosmos* y *taxis*, de orden y disposición al orden; *verbi gratia*, el alma para ser buena debe ofrecer un orden saludable en sus facultades, manifiesto en la obediencia a la ley, la justicia y el autodomínio. Estas partes del alma son el *nous* que es la capacidad de pensar y deliberar sobre tal o cual situación; el *thymos* que puede identificarse con la voluntad, con la convicción necesaria para actuar conforme a lo que deliberadamente identificamos como lo justo o lo bueno; y el instinto natural del bienestar material que se identifica con la preferencia por lo placentero. La presencia de *kosmos* y *taxis* aparece aquí cuando estás tres facultades actúan armoniosamente, es decir, cuando el *nous* asume el mando dirigiendo al conjunto, el *thymos* le da el valor y la fuerza al hombre para ejecutar aquello que la razón le dice que es lo mejor, mientras que el deseo físico cumple con la nutrición del cuerpo y la perpetuación de la especie sin que se salga de la dirección del intelecto.

Esto es así, porque para Platón todo tiene una función, un *ergon* que realizar, siendo la *areté* o estado perfecto de las cosas, aquel en que mejor se encuentren dispuestas para ejecutar su función. Esta *organización* o disposición ordenada de las cosas o las facultades del alma, no se da de cualquier modo sino de un muy particular: subordinándose las partes al todo. Se trata de una propuesta contraria al individualismo que predicaban los sofistas

cuando ponían por objeto de la retórica la adulación o búsqueda del placer mediante el agrado al oyente, con la cual se pretendía la realización de acciones buenas, o en apariencia buenas, por el mérito o el beneficio que produjesen a quienes las llevasen a cabo. Con este individualismo no se busca el bien por el bien mismo, o la justicia por la justicia misma de las acciones, sino por el beneficio que acciones que así lo parezcan traen para los que las llevan a cabo. Platón está defendiendo la justicia por sí misma, el bien por sí mismo, la virtud por sí misma, pues pide a las partes, a los individuos, subordinarse al todo, al orden necesario para la estabilidad y el bienestar de la *polis*. Al igual que el individuo, la ciudad-estado es un organismo que funciona a partir de tres elementos: la clase gobernante cuya función es dirigir al pueblo gracias a su capacidad intelectual, la clase guerrera cuya función consiste en defender a la ciudad en virtud de su valor y la clase popular cuya labor radica en solventar las necesidades materiales del organismo político. El *kosmos* se manifiesta aquí en el cumplimiento equilibrado de las funciones que a cada clase le toca por su naturaleza, lo cual se sostiene a su vez en el desarrollo de sus facultades que cada miembro lleva a cabo, en la coincidencia entre ley y naturaleza, pues forman parte de la clase gobernante aquellos que demuestran un talento intelectual adecuado, así como de la clase guerrera los que demuestren su valor y de la clase popular los que tengan preferencia por las cosas materiales.

Por todo esto, Platón considera que la sofística no es viable para la enseñanza de la *areté* ni de ningún otro principio moral que no hayan previamente conocido en su esencial definición. Lo hace apoyándose directamente en su teoría de las Ideas, en la trascendencia que para él implica conocer y practicar la virtud, el Bien, la Justicia, etcétera; por su teoría de las tres partes del alma del hombre en la que se fundamenta a su vez las tres clases

sociales anteriormente descritas, y su apuesta por la armonía como nota esencial de las Formas trascendentes como lo Bueno y lo Justo en sí mismo, así como de una alma sana y de una ciudad-estado orgánicamente funcional. En este sentido, está criticando a los sofistas por hablar a partir de impresiones, creencias y emulaciones, haciendo que los ciudadanos permanezcan en el plano de lo mudable, de lo perecedero, de lo falso, de la opinión. Hacer retórica al modo sofista es para él, confundir lo agradable con lo bueno, ensalzar los deseos materiales de la parte por encima del orden y bienestar del todo, es permanecer en la caverna y hacer que otros permanezcan en ella¹¹. Esta alegoría no es gratuita ya que Platón la utiliza para explicar su teoría de las Ideas, la cual –haciendo una simplificación radical y retomando lo que veíamos en el primer subtema de este capítulo- versa básicamente sobre dos planos de la realidad totalmente distintos entre sí, el plano suprasensible o trascendente donde están los modelos arquetipos de todas las cosas del mundo, lo inmutable, lo esencial, lo permanente, y el plano sensible que es un reflejo imperfecto de aquellas formas perfectas donde encontramos lo material, lo mudable, lo finito, lo que está siempre expuesto a la degradación y a la corrupción.

En el primero de ellos encontramos la perfección, la verdad, la esencia de las cosas que conocemos en la tierra, las Formas trascendentes o los Arquetipos de la realidad sensible. En el segundo la imperfección, el engaño, la emulación, el reflejo tenue de las Ideas. Estas instancias están presentes en nosotros como alma y cuerpo, en donde la primera corresponde al plano de lo trascendente y el segundo al plano de lo inmanente. El alma, al estar aprisionada al cuerpo no ha alcanzado su perfección completa, pues está sujeta a los requerimientos mutables del cuerpo. En este sentido Platón piensa que debemos perfeccionar nuestra alma ocupándonos tanto del conocimiento de las Ideas como del

cuidado del cuerpo, tarea para la cual los sofistas con su retórica makrológica, generadora de discursos dobles, basada en el relativismo epistémico y el escepticismo para con la existencia plena e independiente de los principios absolutos de la ética, la política, la religión y la sociedad, no ayudan en lo más mínimo sino todo lo contrario.

1.4 De la tarea filosófica en el arte del bien hablar

La concepción platónica sobre la retórica no culmina con la crítica al modelo sofístico. Si en *Protágoras* introduce el tema a partir de la sofística como el modelo de retórica con el que se contaba generalmente en aquel entonces, planteando qué es un sofista, en qué es “entendido” y si podemos dar o no crédito a su “sabiduría” y a su capacidad para enseñarla, determinando cuál es su método y sobre qué cosas habla; y si vimos en *Gorgias* la ruda crítica que en términos morales, políticos, epistémicos y metafísicos, hace Platón a la retórica sofística por no atender al bien hablar, reprochándole la no instrucción de los ciudadanos, no favoreciendo a la preservación y perfeccionamiento de la *polis* y sí su deterioro; llegando a la conclusión de que la retórica en tanto que sofística no es otra cosa que un simulacro caracterizado por la adulación y la articulación de discursos dobles que muestran el relativismo en el que se sustenta la concepción sofista por antonomasia, dejando al *sophistés* como un término peyorativo con relación al término *sophos*; en *Fedro* lo que tenemos, entonces, es la anunciada propuesta que Platón nos ofrece al respecto, la cual versa sobre una retórica del bien hablar que explicaremos a continuación.

Con todo lo que hemos visto, no podemos escapar a la pregunta: ¿por qué Platón podría considerar a la retórica después de la crítica que hizo a la sofística? Porque, como vimos

anteriormente, está sumamente interesado en la construcción de un nuevo ideal de organización política, social y cultural de la *polis* griega, misma que habría de fundarse en los principios inmutables de la realidad tales como el Bien y de la moralidad tales como la *areté*. Dado que el conocimiento y la enseñanza sobre todo de esta última traería una mejora de los ciudadanos en vistas del bien común, vale la pena para nuestro autor considerar aquel arte de la palabra que tiene esta finalidad, cambiando, claro está, el modelo sofístico con el que se ha venido haciendo uso de él. Platón considera, pues, que así como hay un mal hablar también puede haber un bien hablar que ayude a la instrucción de los ciudadanos en lo que al conocimiento y práctica de la *areté* respecta, favoreciendo por ende la reforma de Grecia. En este sentido, el uso de la palabra, el proferir discursos con elocuencia, resulta ser una herramienta que si se usa bien puede producir buenos resultados. Esto es un punto que nos parece sumamente valioso e ilustrativo para enmarcar de mejor modo nuestra propuesta respecto a la interpretación de la visión platónica sobre la retórica, a saber, para Platón lo vergonzoso no es proferir discursos, pues no tiene nada de reprochable hacer uso de la palabra en público, lo que sí es reprochable es hacer mal uso de ello; esto lo señala Platón en 258d. Hablar mal es detestable, pero hablar bien es loable. ¿Y exactamente qué significa hablar bien? Significa en primer lugar, como lo señala nuestro autor en 259e: «ser conocedor de aquello de lo que se habla».

Un arte de la palabra que pueda realmente ser considerado como tal no puede prescindir de la verdad; asevera Platón en 260e. Ejercer el arte de la palabra de buena manera requiere un desarrollo metódico que tiene como condición de posibilidad el conocimiento suficiente de la filosofía, es decir, el previo conocimiento de las Ideas. Se requiere ser un *philosophos* y no un *sophistés*; pues mientras el primero está más cercano al *sophos* en tanto que reconoce

sus limitaciones para acceder a la verdad y busca mediante cuestionamientos y definiciones generales, lo más precisas posible, llegar al conocimiento de la naturaleza de las cosas, del Bien, de la Justicia, etcétera, el segundo se asume como *sophiztesthai*, como entendido en lo que discurre, asumiendo que ya posee la sabiduría, cuando en realidad depende de la opinión irreflexiva de lo que dice para ser reconocido como sabio, escondiendo en su discurso la falta de sabiduría con reiteraciones y elogios a sí mismo y a su “ciencia”.

Y en segundo lugar, se debe tener clara la distinción entre el conocimiento y la mera opinión, entre la *dóxa* y la *episteme*, para distinguir con ello si estamos trabajando con sombras o con realidades —siguiendo el mito de la caverna—. Platón nos habla también de las cuestiones formales que debe tomar en cuenta el orador filósofo, diciéndonos en 264c que todo discurso debe tener un cuerpo propio, como si se tratase de un ser vivo. Debe poseer cabeza, pies, medio y extremos dispuestos entre sí de la mejor forma y con la proporción ideal para cada uno de ellos. Es decir, se debe comenzar articulando una noción común sobre el tema tratado, con la cual estén conformes tanto el orador como los oyentes, pudiendo así echar a andar sobre de ello el desarrollo del discurso. Su objetivo es llegar posteriormente a una definición precisa del tema. El desarrollo del discurso puede darse a partir de dos procedimientos que Platón nos describe en este diálogo en 265d. El primero consiste en reunir todas las ideas que —de manera dispersa— se tengan sobre el tema en cuestión, en una idea general que facilite la comprensión de lo que se esté tratando; y el segundo consiste en dividir de nueva cuenta esa idea general para separarla en sus elementos, respetando la manera natural en la que está articulada para no mutilar sus componentes primarios. Estos dos procedimientos evocan sin duda a la dialéctica, la cual

comprende el análisis como punto de partida y la síntesis como culmen; yendo de lo unitario a lo múltiple y luego de lo múltiple a lo unitario.

Esto es lo que Platón considera en 266b y 266c como el medio apropiado para aprender a hablar y a pensar, siendo los filósofos aquellos entendidos en ello. En cuanto a los pormenores técnicos concernientes a la articulación particular del discurso, menciona en 266d y 266e que lo primero que hay que poner en el discurso es el exordio o proemio, seguido de la narración o exposición, luego las declaraciones o testimonios de los testigos, las pruebas o indicios, y por último las presunciones o probabilidades. Esto lo menciona de pasada y sin detenerse más en estas cuestiones técnicas. Por último nos dice en 271a y en 271b que para asegurar el perfeccionamiento de la retórica, el orador deberá realizar un análisis, lo más exacto posible, sobre la naturaleza del cuerpo y sobre la naturaleza del alma, ello para poder explicar exactamente la esencia del objeto a que se refieren las palabras, es decir, el alma, esa sustancia simple e idéntica; después deberá realizar una clasificación de las diferentes especies de discursos y de caracteres, diciendo cómo puede obrarse sobre ellos, de tal suerte que se pueda determinar el género de elocuencia apropiado para el auditorio al que irá dirigido el discurso; demostrando, a su vez, cómo es que ciertos discursos persuaden a cierto tipo de espíritus y cómo es que no ejercen influencia sobre otros. Con esto Platón deja así la pauta para la construcción de la buena retórica, la cual ameritará, pues, una labor de investigación, de experimentación, de clasificación y sistematización que tendrá como resultado un tratado filosófico con fuertes connotaciones políticas y pedagógicas. Labor que asumirá Aristóteles con mucha dedicación, como veremos en el segundo momento de esta investigación.

Con todo podemos articular de la siguiente manera el concepto que Platón tiene de la retórica. Se trata de una herramienta político pedagógica de la que se han servido los sofistas para hacer mal uso de ella con el objetivo de persuadir a sus conciudadanos con sus extensos discursos aduladores, mostrándose como sabedores de lo que hablan, cuando en realidad lo único que saben es cómo seducir al público para llevarlo hacia fines que no buscan prioritariamente el perfeccionamiento del alma, ni en el cuidado de sí mismos; pero de la cual el filósofo puede hacer buen uso de ella, sustentándola en la verdad, en el conocimiento de las Ideas y apoyándola en un estudio riguroso, metódico y dialéctico del alma (con referencia a los estados de ánimo), del cuerpo (con referencia al cuerpo estructural del discurso), de los caracteres y de aquello que se trate en los discursos, buscando instruir a sus conciudadanos sobre la *areté* en sentido absoluto, como la excelencia humana a alcanzar y no en el sentido relativo con el que es entendido coloquialmente. Sin duda alguna, esto convertiría a la retórica en una herramienta pedagógica muy útil en la efectiva comunicación de las enseñanzas del filósofo.

Podemos, así, apreciar claramente los términos en los que Platón considera filosóficamente relevante a la retórica, pues no es gratuito que sea en la misma obra —*Fedro*— donde nos haya legado una de las más bellas y elocuentes explicaciones sobre su teoría de las Ideas, reconociendo que más allá del modelo sofístico, «Mucho más excelente es ocuparse con seriedad de esas cosas [de la retórica], cuando alguien haciendo uso de la dialéctica y buscando un alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes las planta, y que no son estériles, sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres, son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal, que da felicidad al que la posee, en el grado

más alto posible para el hombre» 276e-277a. Nada mejor que las propias palabras del autor para sostener lo que decíamos respecto al interés y reconocimiento filosófico que éste tiene para con la retórica, en los términos del modelo que nos ha propuesto. La descripción metafórica que hace Platón de la contemplación de las Ideas por el alma humana, y los grados de ésta, no es otra cosa para nosotros que el vivo ejemplo del uso filosófico que reconoce necesario en la retórica, pues considera que no hay mejor forma que el lenguaje figurado para enseñar las Ideas, los principios morales absolutos y la excelencia humana necesaria para ver por el bien común de la ciudad-estado griega.

II. ARISTÓTELES Y LA TRANSFORMACIÓN FILOSÓFICA DE LA RETÓRICA

2.1 De la obra filosófica de Aristóteles

Aristóteles nació en 384 a. C. en Estagira, ubicada en la costa tracia. Fue hijo de Nicómaco, el médico de cabecera del rey macedónico Amintas. A los 18 años de edad ingresó a la Academia de Platón y en ella permaneció aproximadamente veinte años hasta la muerte de su maestro y amigo en el año de 348 a. C. por quien manifestó una gran estima a pesar de la ruptura que se dio en lo que su pensamiento filosófico respecta. Se marchó a Aso, en Asia Menor, donde estuvo bajo la protección de Hermias, rey de Atarne, fundando ahí con la colaboración de otros compañeros de la academia una especie de sucursal de la escuela platónica, sin embargo ésta duraría poco ya que el Estagirita tuvo que huir a Mitilene tras la

captura de su protector a manos de los persas. Estando ahí conoce a Teofrasto, quien se convertiría en su discípulo. En 342 a. C. se presentó en la corte del rey Filipo de Macedonia para convertirse en el instructor de su hijo Alejandro quien tenía apenas 13 años de edad. Una vez que éste ocupó el trono y terminando con ello su encomienda pedagógica, Aristóteles volvió a Atenas donde fundó en 335 a. C. su propia escuela llamada el Liceo ubicada en el sagrado paraje de Apolo Licio, la cual se caracterizó por impartir sus explicaciones doctrinales paseando, adjudicando así a sus estudiantes el nombre de *peripatéticos*. Publicó numerosos escritos en su juventud pero durante su actividad en el Liceo se convirtió en todo un maestro y organizador científico. Fundó un círculo de investigación científica de gran nivel, cuyos miembros desarrollaron en conjunto materiales de la más variada índole cultural, como son filosofía, historia de la filosofía, ciencias naturales, medicina, historia general, archivos antiguos, política y filología. Esto explica lo vasto de los conocimientos que presupone y desarrolla Aristóteles en sus escritos. No obstante, esta prolífica actividad solo duró 12 años, pues a la muerte de Alejandro en 323 a. C. ocupó el poder de Atenas el partido anti macedónico por lo que nuestro filósofo decidió huir antes de que los atenienses pecaran por segunda vez en contra de la filosofía (aludiendo a la pena de muerte imputada a Sócrates años atrás). Huyó a Calcis en la isla de Eubea donde moriría un año después, en 322 a. C., a la edad de 62 años.

Maestro peripatético, siempre al tanto de la vida concreta y del mundo natural hasta sus más mínimos detalles, caracterizado por un espíritu culto y por un corazón noble, Aristóteles legó una vasta obra de la cual desafortunadamente se ha perdido mucho con el paso de los siglos y lo conservado hasta ahora, no todo está ordenado adecuadamente. No obstante, haciendo un gran esfuerzo de catalogación, se distinguen dos tipos de textos: 1)

Exotéricos: destinados a la publicidad; obras literarias, artísticas, comprendidos en su mayoría por los diálogos correspondientes a su periodo de juventud; 2) Acromáticos, Esotéricos o Dinámicos: No destinados a la publicidad, escritos cual apuntes de clase redactados en Aso y mayoritariamente en al Liceo. Además se distinguen tres periodos en la producción Aristotélica:

1. Academia (367–347): Aristóteles piensa aún al modo platónico. En obras como *Eudemo* o *Sobre el Alma* y el *Protréptico* explica la inmortalidad y preexistencia del alma con ideas parecidas a las expuestas en el *Fedón*, hablando de una reminiscencia de las ideas en un estado de preexistencia. Recala en lo deleznable de los bienes terrenales y cómo esta vida representa la muerte o tumba del alma, misma que sólo puede vivir verdaderamente tras la muerte del cuerpo.
2. Transición: Conformado por los textos de Aso, Lesbos y la corte macedónica. Aristóteles comienza a adoptar una actitud más crítica para con las doctrinas platónicas. En el segundo libro del *Diálogo Sobre la Filosofía* muestra su crítica a la teoría de las Ideas de Platón y en el tercer libro presenta su propia concepción, anunciando, quizá, el concepto central de su propia metafísica con la noción del motor inmóvil. Primitiva ética, primitiva política y primitiva física, que son fragmentos de escritos didácticos de Aristóteles.
3. Liceo (335–322): En este periodo aparece Aristóteles como el observador empírico y científico que ha de levantar una magna construcción filosófica sobre cimientos hincados profundamente en la tierra. Esto sin ser un puro positivista ya que no se separara nunca de la metafísica. Las lecciones dadas por Aristóteles en su escuela

forman sus obras pedagógicas o didácticas, las cuales conforman la mayor parte de este periodo. Los textos correspondientes a este periodo son:

- Lógicos (reunidos en la época bizantina bajo el título de *Organon*): *Categoriae*, *Praedicamenta*; *De interpretatione*; *Analytica Priora*; *Analytica Posteriora*; *De Sophisticis Elenchis*; *Topica*.
- Metafísicos (su nombre se debe a la posición que ocupan en el *Corpus Aristotelicum*): *Physica Auscultatio*, 8 libros de filosofía natural metafísicamente conducidos; *Metaphysica*, 14 libros sobre la doctrina aristotélica del ser en cuanto tal, sus propiedades y causas primeras.
- Filosofía de la Naturaleza (ciencias naturales, psicología): *De Caelo*; *De Generatione et corruptione*; *Meteorologia*; *Historia Animalium*; *De partibus animalium*; *De Incessu animalium*; *De motu animalium*; *De generatione animalium*; *De anima*.
- Éticos y Políticos: *Magna Moralia*; *Ethica ad Nicomachum*; *Política*; *Constitución de Atenas*; *Ethica Eudemeia*.
- Obras sobre estética, historia y literatura: *La Poética* (que se ha perdido en parte y lo que queda es muy incompleto). *La Retórica* (en tres libros).

Con base en lo anterior, podemos apreciar la impresionante labor filosófica de Aristóteles quien en materia de retórica asume la tarea que Platón había planteado, a saber, reformular la retórica ahora en términos filosóficos donde el conocimiento de aquello de lo que se habla es indispensable, y la desarrolla en su obra *Retórica*; misma a la que nos abocaremos en este segundo momento de nuestra investigación y en la cual nos basaremos para conocer y explicar su concepción del tema. Esta obra está dividida en tres libros, los cuales tratan

sobre tres temas principales: discurso, oyente y orador. El primero se aboca al tema de la *inventio* o concepción del discurso a partir de tres géneros diferentes que son el *deliberativo*, el *demonstrativo* y el *forense*, de los tópicos correspondientes a cada uno de ellos, de los tópicos comunes a los tres, y de los entimemas necesarios para lograr la persuasión. El segundo trata sobre los caracteres y los estados de ánimo de aquel o aquellos que escuchan el discurso, sobre la pasión que al orador le conviene estimular en quien lo escucha para que su discurso cumpla su cometido; un tema muy característico de la retórica aristotélica. Y el tercero va directo a la *pronuntiatio* o al modo con el que se pronuncia el discurso para hacer más digno de crédito a la persona que lo declama, enfocándose también en la *dispositio* o en los elementos que el orador debe cuidar para ello, como los estilos al hablar, la pureza del lenguaje, la elocución de la voz, así como en los elementos estructurales que debe tener en cuenta al momento de discurrir sobre tal o cual tema.

Analizaremos esta obra atendiendo más bien a los temas en ella tratados y no tanto la estructura del texto. Procederemos de esta manera por las características peculiares de la obra, pues se trata de un texto escrito a lo largo de diferentes periodos de la vida de Aristóteles y sus características corresponden más a las notas de un profesor que escribe su guión para la sesión de clase, que a un texto redactado intencionalmente como tratado. Esto significa que la *Retórica* contiene correcciones, agregados, paréntesis, referencias a otros textos e incluso, aparentes o verdaderas contradicciones. Basta leer la obra de cabo a rabo para corroborar esto. En este sentido, seguiremos en nuestro análisis un orden temático, a partir del cual busquemos superar las dificultades mencionadas, incluyendo en pequeños apartados lo tocante a cada tema que se vaya presentando de manera dispersa en la obra; esto con la finalidad de facilitar la comprensión de este texto, ya que sostenemos que así se

puede comprender plausiblemente lo que Aristóteles dice en materia de retórica. Antes de entrar de lleno a la *Retórica*, analizaremos preliminarmente algunas cuestiones generales del pensamiento de este autor para comprender su proyecto filosófico en conjunto y el lugar que ocupa en él nuestro tema —tal como lo hicimos con Platón.

La filosofía de Aristóteles se distingue particularmente por un notable *sentido común* basado en la intuición de que el mundo natural o sensible posee una realidad inmanente y no trascendente. La tarea que se propuso como proyecto general, digámoslo así, fue la explicación de esta realidad del mundo natural, o de los fenómenos en su concreta manifestación, por decirlo de modo distinto, lo cual propuso como objetivo general de la filosofía, aseverando que si ésta no logra hacerlo más que por la mediación de un plano misterioso constituido por prototipos trascendentales, habrá entonces fracasado. Esto no quiere decir que nuestro autor se conformara sólo con los hechos empíricos en los que se basaba el sentido común, ya que ante todo había que buscar la causa de esos hechos. La explicación del mundo sensible debe hacerse a partir de la explicación del movimiento, el cual se nos muestra caótico si lo vemos en su acontecer inmediato y nada más, pero si nos preguntamos por aquello que lo anima encontraremos algo más. La pregunta a la que debe responder la filosofía es, en este sentido, “¿por qué?”, pues no basta responder “¿cómo?”. Aristóteles está convencido de que esta causa hay que buscarla en el *fin* de las cosas, en el *ergon*; en otras palabras, considera que en la realidad del mundo y en los entes particulares que en él existen, está en la forma que subyace al movimiento, no en otro mundo ni en otra realidad suprasensible.

Aristóteles entiende la forma como *forma inmanente* que representa a un conjunto de principios o elementos básicos constantes que yacen “debajo de”, o al interior del aparente

movimiento incesante en el que se encuentra la realidad y todo lo que está en ella. Considera que los filósofos pueden llegar a la forma inmanente de la realidad a través de un proceso mental basado en la dialéctica y la lógica silogística que él mismo construye en su famosa obra llamada *Órganon*; un proceso inductivo que consiste en ir de lo general a lo particular a partir de ciertos axiomas o principios tales como el *principio de identidad*, el *principio de contradicción* y el *principio del tercero excluso*. Esto significa que la forma inmanente puede ser pensada independientemente de la realidad para ser comprendida con mayor claridad, pero de ello no se sigue para nuestro autor que ésta posea existencia plena e independiente de la otra. Existen los objetos sensibles individuales como *este hombre* o *este caballo*, cuya comprensión es la meta a la que apunta la filosofía por él propuesta. Las formas existen únicamente en combinación con los objetos concretos, no separadas de ellos en un mundo ideal; tampoco son meras abstracciones mentales; son aquellos principios comunes que nos permiten comprender a las cosas particulares con relación al género y la especie, por ejemplo. Cada objeto sensible es un compuesto entre materia y forma, entre el *substratum* que es informado y la naturaleza formal que habrá de definirlo. El *substratum per se* carece de cualidades, éstas las aporta la forma. En este sentido, el movimiento manifiesto en el cambio de un objeto sensible percibido en la naturaleza, se da mediante el paso de una cualidad a otra. Es decir, un objeto determinado cambia su temperatura dejando el estado “caliente” para pasar al estado “frío”; la cualidad “caliente” lo abandona para dar paso a la cualidad “frío”.

Otro concepto muy importante en la filosofía Aristóteles y que debemos tomar en cuenta en nuestra investigación, es el de *dynamis* o potencialidad. Este concepto se debe entender en sentido teleológico, es decir, a partir de cierta perfección por cuya influencia es llevada a

cabo la actividad del mundo natural, teniéndola como un fin hacia el cual está tendiendo constantemente. Cabe señalar que esta tendencia no es necesariamente un progreso ordenado, pues eso supondría que todas las cosas alcanzarán tarde o temprano dicho fin cuando en realidad puede que no lleguen a alcanzarlo en la práctica. Este *telos* lo ofrece solamente el dios aristotélico, única forma pura que existe independientemente de la materia, acto puro que es modelo insuperable de todo cuanto existe. Cada criatura individual en su especie y el mundo en su conjunto, debe tener un padre o autor que funja como su causa eficiente y como su causa formal-final —utilizando la terminología aristotélica. Es decir, el padre lleva a cabo el acto de engendrar a la criatura en cuestión o al mundo en general y funge como modelo de la forma específica que lo creado habrá de tomar; aunque esta realización sea imperfecta y nunca plena.

En esto consiste la *dynamis*: en este impulso por realizar esa perfección que se posee en potencia, que aún no es, pero que puede ser o que puede no ser. Lo que vemos como movimiento y particularmente como cambio, es esa lucha incesante de la naturaleza, de la *physis*, por realizar el potencial divino que contiene en sí misma. Cada cosa está en potencia y acto al mismo tiempo, es decir, es ya algo pero puede al mismo tiempo ser algo más. Por ejemplo el niño que en este momento es tal en acto, pero que en potencia es un hombre adulto, quien viene a ser aquí el padre, causa eficiente y causa formal-final. Todo el tiempo cada individuo puede ser algo más de lo que es, estando en un movimiento constante en el que tiende hacia la perfección suprema que es en sentido pleno o que también puede tender a la decadencia.

Enfocándonos ahora al hombre en particular, a su naturaleza, a su lugar en el mundo y su ocupación propia, Aristóteles nos lleva ahora a la exposición del concepto *psyche* o alma.

Este concepto representa para nuestro autor el elemento vital presente en cualquier criatura viva, sea planta, sea animal, sea humano. Como veíamos anteriormente, toda criatura concreta, esto es toda sustancia que existe de manera individual, es un compuesto de materia y forma; en este caso, el cuerpo es la materia y la *psyché* o alma es la forma. Aristóteles discute las opiniones de sus predecesores respecto de este concepto e identifica en ellos dos puntos de crítica muy importantes, principalmente en las creencias semirreligiosas de los pitagóricos y de Platón. Este par de puntos que él critica son: el fracaso en comprender a la *psyché* como unidad poseedora no de partes sino de *dynameis* o potencias; y el fracaso en comprender las relaciones del alma con el cuerpo. Ante ello él considera que el alma no debe concebirse separada del cuerpo como si viviera por sí misma; cuerpo y alma están unidos, en el sentido que ya decíamos. Propone por tanto, que hay que comprender a la *psyché* partiendo del estudio del cuerpo; hay que basar la psicología en la biología. Si hacemos esto entenderemos que la *psyché* es la actualidad de un cuerpo orgánico tal.

Esta actualidad del cuerpo no es perfecta, está tendiendo hacia una manifestación más alta y más perfecta que es el pensamiento puro, Dios como alma eterna que es causa eficiente y causa formal-final de las almas concretas y perecederas. El alma como unidad de *dynameis* muere junto con el cuerpo. No hay cabida en la concepción aristotélica para la inmortalidad del individuo o de la personalidad individual, mucho menos para la transmigración de las almas a otros cuerpos, pues cada alma y cada cuerpo se ajustan entre sí, son adecuados el uno con la otra. El alma de una criatura es tal para el cuerpo de esa misma criatura, cambiamos el cuerpo y resulta que el alma ya no es adecuada; cambiamos el alma y tenemos que el cuerpo ya no es adecuado. Es igual con las *dynameis*, las potencias del

alma, son adecuadas a la especie y al género al que pertenecen, aunque hay algunas que son compartidas entre diferentes géneros y entre diferentes especies, por ejemplo la nutrición. No obstante, pasa algo curioso con el pensamiento, el *nous*, que está presente solo en la especie humana y con el cual se distingue de las demás criaturas vivientes. Señala Aristóteles que la capacidad de pensamiento es de origen incierto y de aparente existencia independiente, pues entra de fuera y es divina; es la facultad más elevada del hombre y su cultivo lo acerca a la semejanza con Dios.

Este cultivo del pensamiento está relacionado íntimamente con el conocimiento del *ergón* o función del hombre, es decir, con la ética cuya meta última es la felicidad del hombre. De nueva cuenta vemos en este filósofo la relación conocimiento-ética, como en el caso de Platón quien a su vez seguía las enseñanzas de Sócrates. Sin embargo en Aristóteles tenemos una diferencia fundamental respecto de sus predecesores, a saber la ausencia del fundamento metafísico que en aquellos filósofos era indispensable. En efecto, nuestro autor no considera que para comprender lo justo y lo injusto, por ejemplo, sea necesario el reconocimiento de la Justicia en sí misma como una substancia trascendente con existencia plena e independiente de los actos en los que se manifiesta. Para él la ética debe dejar de ser una rama de la metafísica para echar raíces en los hechos de la vida cotidiana, los cuales han sido subordinados por las pretensiones del idealismo platónico. Esto tiene como consecuencia un cambio de carácter en la investigación ética, pues dejó de ser una investigación de carácter científico (en el sentido platónico ya visto) para convertirse en una investigación de carácter práctica donde se asume que no existe el Bien en sentido abstracto sino un bien diferente para cada tipo de acción. Una ética de carácter práctico tal como la formula Aristóteles es una ética que tiene por objeto que el hombre sea virtuoso y

no solo ni en primer lugar que conozca la virtud en sí misma, es decir que sea realmente feliz.

Se propone hacer mejores a los hombres en la práctica, basándose ya no en principios inmutables sino ahora en las variables de la contingencia cotidiana, donde las circunstancias son cambiantes, donde intervienen elementos y factores cuya naturaleza dista mucho de la estabilidad, para descubrir en cada caso la conducta virtuosa que haya que seguir. La Verdad y el conocimiento científico dejaron de ser categorías adecuadas para la ética, ahora hay que preguntarse por el fin que en cada acción se persigue, y si éste es bueno o no, es decir, si ayuda a la *dynamis* del hombre para que éste realice su potencial y continúe su proceso de perfeccionamiento. En este sentido, el hombre educado en la ética será aquel que sepa buscar en cada caso particular la conducta justa, buena y virtuosa, en la medida en que la naturaleza del asunto lo permita.

Hay que señalar, no obstante, que Aristóteles no pretendió en ningún momento negar la importancia de la especulación filosófica y científica desinteresada, simplemente quiso dar la importancia merecida y requerida al plano práctico en las cuestiones éticas que no se le había dado anteriormente. De hecho, en sus obras éticas resaltó siempre a la actividad mental como una de las más altas actividades humanas, sin dejar de considerar que una vida dedicada completamente a dicha actividad —a pesar de ser la cima de la felicidad humana— no es posible para el hombre, pues no es pensamiento puro y posee también necesidades materiales que requieren de otras actividades para ser saciadas, así como de la constante interacción, organización y convivencia con otros hombres. La *autarkeia*, la autosuficiencia solo debe buscarse en la medida de lo posible, pues el aislamiento nunca será un camino sabio para los hombres que busquen progresar en el perfeccionamiento de

sus potencias. Esta realidad trae consigo una *conditio sine qua non* puede darse la convivencia estable y fructífera: el deber. En tanto ciudadano el hombre tiene el deber de ver por el bien general, el cual se manifiesta en una serie de condiciones políticas y sociales favorables a la felicidad de los hombres.

La ética y la política deben unirse para buscar el bien común en términos concretos. De nueva cuenta la *areté* es un concepto indispensable que viene ahora a cuento en términos prácticos, morales. Como decíamos antes, la ética aristotélica es una ética práctica más que intelectual y busca ante todo enseñar a los hombres a ser virtuosos más que a conocer la virtud en su definición. Ahora, en el ámbito político, se trata igualmente de una política práctica que busca que los ciudadanos cumplan con su deber de obrar virtuosamente en pro del bien común, es decir, en pro de la felicidad del conjunto. La conducta guiada por la *areté*, la conducta virtuosa, es el estado perfecto que yace en potencia en el hombre en particular y en el ser humano en general, realizada solo en comunidad, en la interacción constante con los demás hombres, hacia los cuales van dirigidos sus actos de manera directa o indirecta.

El hombre ha nacido para la ciudadanía, nunca está completamente aparte; piensa Aristóteles. Tiene padres, hijos, esposa, amigos, es por naturaleza un animal político. Constantemente está en comunicación consigo mismo y con sus conciudadanos, sea en temas públicos, sea en temas privados. Esta condición trae consigo una necesidad, una exigencia para los ciudadanos que no pueden pasar por alto: el uso adecuado de la palabra en público. El ciudadano libre de Atenas —y de todo el mundo, podríamos nosotros agregar—, requiere imperantemente proferir razones para defender o rebatir una causa determinada, para enaltecer o vituperar los méritos o desatinos propios o de otro hombre,

para convencer y disuadir el juicio de sus conciudadanos respecto a una situación que se vive o que se podría vivir en la *polis*, todo en ello en escenarios disímiles y con disímiles intereses en juego. Fiel a su inquietud filosófica original, Aristóteles reflexiona sobre esta exigencia natural manifiesta concretamente en la vida diaria tanto suya como de sus compatriotas y se plantea la cuestión: ¿Cómo hacer uso adecuado de la palabra pública en términos prácticos, es decir, sin atender necesariamente a concepciones abstractas del Bien, la Justicia, la Verdad, atendiendo más bien a las situaciones particulares dónde se necesita deliberar sobre qué tan bueno es para Atenas el cambio del modelo ciudad-estado, o juzgar si el ciudadano “fulano de tal” actuó justamente al robar parte de la cosecha de “mengano” por no pagar una deuda que tenía con él desde hace años, o demostrar que Pericles fue o no un gobernante digno de toda alabanza? En otras palabras, ¿Cómo hacer uso de la palabra según convenga a cada caso en cuestión, sin perder la base ética del bien común y la base epistémica de conocer aquello de lo que se habla? Para responder a estos cuestionamientos Aristóteles debe enfocarse en el estudio de la retórica, pues ello le permitirá comprender al hombre en su habitud natural: en la vida pública. Desde luego, no lo hace desde cero y retoma el camino andado por Platón para andarlo guiado por la perspectiva general de su pensamiento que hemos visto a grandísimos rasgos. Focalicémonos, pues, en su *Retórica*.

2.2 Definición y características específicas de la retórica

Lo primero que nos dice Aristóteles en esta obra es: «la retórica es una *antistrofa* de la dialéctica, ya que ambas tratan de aquellas cuestiones que permiten tener conocimientos en cierto modo comunes a todos y que no pertenecen a ninguna ciencia determinada», I 1,

1354a1. Esto nos indica que la dialéctica y la retórica mantienen una relación tanto de igualdad como de oposición. La semejanza estriba en que ambas representan saberes lógico-formales, los cuales no están contenidos en ninguna ciencia en particular, sino que poseen cierta autonomía que nos impele a estudiarlas de manera independiente. Se trata de dos instancias que abordan contenidos que nos atañen a todos, contenidos que en determinado momento nos son relevantes, traten de la conducta del individuo, del conocimiento de alguna cuestión, o del bien común a los ciudadanos de la *polis*. Por ello es que todos participan de ambas materias en tanto que en algún momento «todos se esfuerzan en descubrir y sostener un argumento e, igualmente, en defenderse y acusar», I 1, 1354a5-7.

Por esto es que la mayoría de los hombres hace uso de la retórica, aunque muchas de las veces lo hagan al azar o inconscientemente. No obstante, Aristóteles considera a la retórica como *Téchne rethoriké*, es decir, como arte que culmina un saber teórico-práctico conocedor de los preceptos básicos de la oratoria y capaz de desarrollarla eficazmente¹². Es por esto que su obra ya citada contempla ambas dimensiones presentándonos una suerte de manual con las reglas y técnicas útiles e indispensables en el ejercicio de la palabra. No debemos quedarnos con la impresión de que esta obra ofrece solo un manual, como lo hacían los antecesores de Sócrates y Platón, pues si bien es cierto el sentido común del que hablamos como nota característica del pensamiento aristotélico, late aquí con mucha fuerza, también es cierto que éste está acompañado en todo momento de un esfuerzo filosófico por comprender el fenómeno concreto en sus circunstancias particulares con una mirada teorizante que recupera las interpretaciones de sus predecesores y da pie a que sus sucesores formulen otras nuevas.

Es en este sentido que Aristóteles nos ofrece una definición de la retórica como «la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer», I 2, 1355b25-26. Labor que no le corresponde a ninguna ciencia, ni a ningún otro arte, puesto que cada uno de ellos enseña y busca persuadir sobre la materia que le es propia. A la retórica le toca establecer, en términos teóricos, lo que es convincente en cualquiera que sea el caso; motivo por el cual no podemos encasillarla en un género específico de cosas. Debe, entonces, establecer las reglas que sean aplicables a todos los géneros y a la mayor cantidad de situaciones posibles, sin importar lo mucho que llegase a variar un caso de otro, y que resulten efectivas en la persuasión. La retórica, en este sentido, no aporta conocimiento sobre lo singular de un caso, -por ejemplo, sobre el ciudadano tal que en un momento tal tomo una decisión tal- sino sobre aquello que atañe a una clase de cosas, —sobre lo que comúnmente se delibera en la situación tal en la que estaba el ciudadano tal.

La retórica versa sobre lo verosímil, dando motivos de credibilidad basados en nociones comunes o aceptadas a partir de los tópicos dialécticos. Versa sobre todos los géneros de cosas y no de uno sólo. Su finalidad, en su faceta práctica, es encontrar los medios persuasivos para cada caso, sea cual sea el tema o el género de cosas tratado, dotando con ello al orador de las herramientas que lo hagan capaz de persuadir sobre algo que creíble. A diferencia de la dialéctica que trabaja con silogismos, la retórica lo hace con entimemas. El entimema es más breve que un silogismo y se elabora a partir de los puntos comunes en la argumentación¹³. Es «la más firme de las pruebas por persuasión», I 1, 1355a8, pues se apoya en cosas admisibles, en aquello que es más probable, poseyendo menos premisas para facilitar la asimilación de su contenido¹⁴.

Cualquier cosa es necesariamente demostrada en la retórica por pruebas de persuasión, es decir: por entimemas, por ejemplos o por entimemas aparentes. En ello consiste el método de la retórica. Un orador puede proceder en su discurso profiriendo entimemas, es decir, suponiendo ciertas premisas para concluir de ellas cierta cosa —sea por ejemplo, un exhorto ha actuar de determinado modo; o profiriendo ejemplos, esto es demostrando que una cosa es tal por la semejanza que guarda con otras que le son familiares. El ejemplo puede entenderse como una inducción y conviene que cuando no se tiene a la mano los entimemas necesarios se haga uso de los ejemplos para llevar a cabo una demostración. Y si se tienen entimemas conviene servirse de los ejemplos como testigos, utilizando como epílogos a los entimemas. Hay dos especies de ejemplos: narrados, que se caracterizan por contar cosas sucedidas para ilustrar aquello de lo que se está hablando; e inventados, trátase de las fábulas, muy apropiadas en los discursos dirigidos al pueblo. Estos últimos tienen la ventaja de ser más fáciles de formular, pues en ocasiones resulta más difícil recordar hechos históricos consensuados a lo que uno habla. Para crearlas basta comprender las relaciones de semejanza entre lo que se dice y ciertas imágenes que lo expliquen.

Los entimemas, por su parte, se forman principalmente sobre la base de lo probable, de los signos y de los argumentos concluyentes. Lo probable es aquello que sucede en la mayoría de las ocasiones, aunque no absolutamente¹⁵. Los signos son aquellos que guardan relación de lo individual para con lo universal, o viceversa, según sea el caso. Los argumentos concluyentes son signos necesarios que aducen a algo terminado y demostrado¹⁶. El entimema parte, entonces, de cosas concretas o cotidianas para hacer más clara su explicación a la mayoría de los oyentes. El éxito de la demostración depende de que el entimema como el ejemplo estén apoyados en nociones o lugares comunes¹⁷, es decir, en

cosas que suceden de ordinario en la vida de la *polis*, para que así todos los oyentes entiendan de lo que se habla. El objeto de la retórica consiste, entonces, en «reconocer los medios de convicción más pertinentes para cada caso... reconocer lo convincente y lo que parece ser convincente» I 1, 1355b10-12. Lo útil de esto es hacer más fuertes a las argumentaciones que están a favor de las cosas buenas, bellas y justas, y a las que busquen refutar a lo contrario.

Aristóteles divide los argumentos de la retórica primeramente en aquellos extrínsecos al arte: los testigos, la tortura, entre otros medios de persuasión; y en aquellos intrínsecos al arte, los cuales se dividen en tres clases: los que corresponden particularmente al orador y su singular carácter; los que responden al oyente y al estado de ánimo que se busca estimular en él; y los que pertenecen al propio discurso, a lo que parece significar y a lo que en realidad significa. En los primeros se cuida el carácter del orador, es decir, el modo con el que se pronuncia el discurso para hacer más digno de crédito a la persona que lo declama. En los segundos, se cuida el estado de ánimo que se quiere provocar en los oyentes. Y en los terceros, se cuida el discurso: cómo mostrar que algo es verdadero o cómo hacer parecer que algo es verdadero. Las primeras dos clases son argumentos basados en motivos psicológicos; los de la primer clase buscan que las buenas costumbres y la autoridad que inspire el orador, provoquen que los oyentes tiendan a darle crédito a lo que dice; y los de la segunda clase se basan en que según sea el estado de ánimo de los oyentes aceptarán ciertas cosas, por ejemplo, si se provoca en ellos la ira hacia tal persona será más fácil que éstos se resuelvan de favor de una pena para aquella. Los argumentos de la tercera clase corresponden propiamente a la dimensión lógico, racional de los oyentes, por lo que entran en juego aquí los entimemas.

Por estas razones es que Aristóteles considera en su *Retórica*, tanto la dimensión racional como la afectivo-volutiva de los hombres, concibiéndolos de una manera integral. Tenemos, entonces, que para que la persuasión resulte efectiva deben atenderse a estas tres clases de argumentos, o sea, se debe considerar tanto una teoría de la argumentación en términos lógico-rationales, como una psicagogía o psicología de los afectos y caracteres. Estos argumentos representan tres clases de pruebas por persuasión y «resulta evidente que obtener estas tres clases de pruebas es propio de quien tiene la capacidad de razonar mediante silogismos y de poseer un conocimiento teórico sobre los caracteres, sobre las virtudes y, en tercer lugar, sobre las pasiones (o sea sobre cuáles son cada una de tales pasiones, qué cualidad tienen y a partir de qué y cómo se producen), de manera que acontece a la retórica ser como un esqueje de la dialéctica y de aquel saber práctico sobre los caracteres al que es justo llamar política», I 2, 1356a20-30.

En este sentido es que para Aristóteles no se puede hablar de retórica sin aludir a la política tanto como a la dialéctica reafirmando lo que decíamos más arriba al considerar a la retórica como un saber tanto teórico como práctico, pues las reglas, las técnicas, los métodos de persuasión, etcétera, se aprenden, sí, pero también se practican, y se practican a nivel colectivo, a nivel social, pues sin *polis*, no hay razón para la comunicación, ni mucho menos para la persuasión. El hombre, entonces, tiene en la retórica el arte en el cual comprende y ejercita su dimensión ética, su dimensión racional-lingüística y su dimensión política, que como vimos en palabras de Aristóteles, se comprende en la psicología de las pasiones y los caracteres. Esto último nos dice que las relaciones humanas se establecen por medio de la comunicación, así como por vía de los afectos, pues no es misma la relación la que alguien puede entablar con su vecino estando enojado que cuando esté alegre, y

tampoco el hombre joven se relaciona igual con sus conciudadanos, que como lo hace el hombre maduro o el anciano.

Aristóteles nos habla ahora de tres especies en la retórica que en realidad son tres géneros de discursos, a saber el deliberativo, el judicial y el epidíctico¹⁸, los cuales poseen formas distintas, persiguiendo distintos fines, dirigidos a distintos tipos de oyentes¹⁹. «Tres son en número las especies de la retórica, dado que otras tantas son las clases de oyentes de discursos que existen. Porque el discurso consta de tres componentes: el que habla, aquello de lo que habla y aquel a quien habla; pero el fin se refiere a este último, quiero decir, al oyente» I 3, 1358b1-5. El oyente, que es la finalidad de todo discurso, es tanto un espectador que observa la capacidad del orador, como un juez que juzga sobre cosas que ocurrieron en el pasado, o sobre cosas que pudiesen suceder en el futuro.

El género *deliberativo* pretende la exhortación o la disuación, versa sobre cosas del tiempo futuro, su fin es lo provechoso -exhorta a lo mejor-, así como lo nocivo -disuade de lo peor-, y sus temas son cinco: la adquisición de recursos, la guerra y la paz, la defensa del territorio, las importaciones y exportaciones y la legislación. En la oratoria deliberativa es elemental fijar una meta, un proyecto, un objetivo, un fin en función del cual proferir las exhortaciones y las disuaciones, es decir, según convenga o no cierta acción se eligen o se rechazan ciertas cosas. No obstante cabe señalar que la deliberación no versa sobre el fin mismo sino sobre *aquello que puede conducir* al fin; argumentando sobre la base de lo bueno y lo conveniente. Aristóteles identifica esta meta con la felicidad, a la que todos los hombres -en particular o en común- tienden en su existencia²⁰. Así, «entendamos por felicidad o el éxito acompañado de virtud, o la independencia económica, o la vida placentera unida a la seguridad, o la pujanza de bienes materiales y de cuerpo juntamente

con la facultad de concervarlos y usar de ellos» I 5, 1360b15-18. Practicamente todos los hombre están más o menos de acuerdo en que en alguno, en la mayoría, o en todos estos puntos, está la felicidad. Si esto es, pues, la felicidad, sus partes son entonces «la *nobleza*, los *muchos y fieles amigos*, la *riqueza*, la *bondad y abundancia de hijos* y la *buena vejez*; ademas, las excelencias propias del cuerpo (como la *salud*, la *belleza*, la *fuerza*, el *porte* y la *capacidad para competición*); y asimismo la *fama*, el *honor*, la *buena suerte* y la *virtud* [o también sus partes: la *sensatez*, la *valentía*, la *justicia* y la *moderación*]» I 5, 1360b20-24. Estas partes de la felicidad son bienes que pueden estar en uno mismo o pueden venir de fuera²¹.

El género *judicial*, por su lado, pretende la acusación o la defensa, versa sobre cosas del tiempo pasado y su fin es lo justo o lo injusto. En este genero de discurso se deben estudiar tres cosas: «primero, por cuáles y cuántas causas se comete injusticia; segundo, en qué estado se encuentran aquellos <que la cometen>; y, tercero, contra quiénes <se comete> y estando en qué disposición» I 10, 1368b3-5. Dicho esto, Aristóteles define que cometer injusticia se entiende como aquella acción que, dirigida contra la ley, tenga la intención de dañar. La ley por su parte la divide en particular y común. La primera corresponde a la ley escrita para gobernar cada ciudad y la segunda corresponde a las leyes no escritas que aceptan por común acuerdo los pueblos. Las causas de injusticia, en este sentido, son la maldad y la falta de dominio sobre uno mismo. Ciertos modos de ser tienen como consecuencia ciertas acciones, por lo que una persona que no conoce la moderación está en mayor disposición a cometer injusticia que una que sea moderada. Comunmente se comete injusticia contra aquellos hombres que poseen algo de lo cual otro necesita servirse o que

simplemente desea poseer. En este sentido, los actos humanos pueden ser justos o injustos, esto es, de conformidad o no con la ley.

Hay que establecer la gravedad de los delitos en función del grado de injusticia cometida, es decir que un delito será considerado mayor si procede de una injusticia mayor. La gravedad también puede juzgarse en relación con la magnitud del daño que la acción haya provocado. El papel del orador consiste en hacer uso de las leyes para aconsejar o disuadir, para acusar o para defender. Aquí aparecen también los testigos, quienes fungen un papel muy importante. Los hay de dos clases: los recientes que son todos aquellos hombres ilustres que emitan un juicio sobre el caso que se esté debatiendo y los antiguos que son los poetas como Homero cuyos juicios sobre tal o cual acción han quedado inmortalizados en la memoria colectiva de los ciudadanos.

El género *epidíptico*, por último, pretende el elogio o la censura, versa sobre cosas del tiempo presente y su fin es lo hermoso o lo feo. Es bello lo que resulta digno de elogio, lo que es preferible por sí mismo. La virtud, por tanto, es bella, ya que es un bien digno de elogio; es, además, la facultad de producir y conserva los bienes, así como de procurar grandes servicios a los demás en las situaciones más diversas. «Las partes de la virtud son la *justicia*, a *valentía*, la *moderación*, la *magnificencia*, la *magnanimidad*, la *liberalidad*, [la *calma*], la *sensatez* y la *sabiduría*» I 9, 1366b1-3. Sobre estas cosas y sus contrarios, se discurre en este género de la retórica que busca elogiar o censurar lo bello y lo feo, respectivamente. «El elogio es un discurso que pone ante los ojos la grandeza de una virtud. Conviene, por lo tanto, presentar las acciones como propias de tal virtud» I 9, 1367b27-29. En este sentido, la censura consistiría en poner ante lo ojos de los oyentes, metafóricamente

hablando, el carácter vergonzoso que tiene una acción mala, demostrando la fealdad que ello representa y lo desagradable que se vuelve cometerla.

Los tres géneros de discursos, a pesar de sus diferencias entre sus temas, sus fines, y los públicos a los que van dirigidos, se sirven necesariamente de los tópicos que se refieren a lo posible y lo imposible, pues les es necesario demostrar o refutar que algo será así o que sucedió de tal manera. También el tópico de la magnitud ya que todos hacen uso del recurso de atenuar o aumentar algo, así como el tópico de los hechos y de lo futuro. En lo que al tópico de lo posible y lo imposible respecta, tenemos que si un contrario a algo es posible que sea o que haya sido, también aquello de que es contrario puede ser posible; pues la potencialidad de los contrarios es la misma en tanto que contrarios. Lo mismo ocurre en el caso de los semejantes, pues si lo semejante es posible también lo será aquello de lo cual es semejante. Si es posible lo más difícil, también lo será lo más fácil. Si algo cuyo principio es posible, también es posible su fin. Aquello cuyo fin es posible lo es también su principio. Si es posible que exista lo posterior, por esencia o por generación, también es posible que exista lo anterior. Si es posible que algo se dé sin arte ni preparación alguna, con más razón es posible que se dé con arte y preparación de por medio.

En el tópico de los *hechos* trata sobre si algo ha sucedido, considerando, por ejemplo, que si lo que suele acontecer más tarde ha sucedido ya, pues así es más fácil demostrar que también habrá ocurrido lo anterior. Si algo que se quería y se podía, se hizo; porque todos, cuando podemos lo que queremos, lo hacemos. Puede ocurrir algo que estaba a punto de suceder o hacerse, porque es verosímil que si alguien estaba a punto de hacer algo, lo haya hecho. Aquí entran también las consideraciones sobre lo *futuro*, las cuales en palabras de Aristóteles, dicen que «... lo que está en potencia o en la voluntad, será, y lo que existe en

deseo, la ira y el cálculo racional, eso mismo sucederá también en cuando medie el impulso o la disponibilidad para actuar; pues, ciertamente, la mayoría de las veces sucede más lo que está a punto de ocurrir que lo que no» II 19, 1393a2-6.

Esto se refuerza con las sentencias o adagios que son aseveraciones sobre lo universal a lo que las acciones particulares de los hombres están referidas y versan sobre lo que puede elejirse o evitarse al obrar. Si los entimemas son los silogismos sobre tal o cual cosa, las sentencias son como las conclusiones y los principios de los entimemas. Los adagios comúnmente se profieren precedidos de una explicación epilodal o sin ella. Los que afirman algo sorprendente requieren de dicha explicación y los que no dicen tal cosa no la requieren. Los que llevan explicación, unos son parte de un entimema y otros son entimemáticos (aquellos en que aparece la causa de lo que se dice). Por ejemplo, “no hay que guardar rencor” es una sentencia y lo añadido “porque daña a las almas” es la explicación o el por qué. Si se antepone la explicación hay que servirse de la conclusión como adagio. A las cosas que pueden resultar oscuras hay que añadirles siempre el por qué para que resulten más claras al oyente. Conviene, pues, servirse de las sentencias comunes. Los adagios también son muy útiles en los discursos, ya que los oyentes comprenden mejor las cosas si alguien que está hablando en general toca las opiniones que tienen ellos en particular. Debemos, no obstante, conjeturar cómo están y qué prejuicios tienen los oyentes para después hablar sobre estas cosas en sentido general. Otra ventaja de usar sentencias en los discursos, es que éstas lo dotan de carácter ético, pues con ellas queda más clara la intención del orador, de manera que si son buenas las sentencias han de aparecer al que las dice como de buenas costumbres.

Con todo lo anterior, vemos cómo el orador articula en la *inventio* lo que quiere decir según los tres géneros de discursos, según como los tópicos correspondientes a cada uno de ellos y comunes a todos, cómo se sirve de éstos últimos para la construcción de entimemas adecuados, utilizando también las sentencias y los adagios para dar mayor claridad a su discurso y a sus intenciones. Ahora, toca tratar sobre los caracteres y los estados de ánimo o pasiones de aquel o aquellos que escuchan el discurso; sobre cuál es la pasión que al orador le conviene estimular en quien lo escucha para que su discurso tenga una recepción favorable; y sobre cómo se logra esto. Tema medular, éste, en las consideraciones filosóficas de Aristóteles sobre la retórica, aunque habrá de ser subestimado en los siglos posteriores a su pensamiento, y retomado después por la hermenéutica tal como la conocemos hoy en día.

2.3. El temple anímico y los caracteres

Las pasiones son las causantes de la voluptuosidad que impele a los hombres a cambiar de opinión en sus juicios, es decir, alguien que experimente ira reaccionará ante un juicio de modo distinto al de aquel que esté en calma. Podemos clasificarlas en dos clases: las *positivas* como la alegría, la serenidad, el amor, entre otras; y las *negativas*, como la ira, el odio, la tristeza, etcétera. Al momento de analizarlas debemos distinguir tres aspectos fundamentales: en qué estado se encuentran, por ejemplo, los iracundos; contra quiénes suelen irritarse; y por qué asuntos. Debemos atender a los aspectos pues si sólo contamos con uno o dos de ellos, no será posible que se inspire la ira cuando resulte necesario para lograr la persuasión. Lo mismo podemos decir con relación a las demás pasiones. Siendo

coherente con su propuesta, Aristóteles procede a realizar el siguiente análisis sobre las pasiones, atendiendo en cada caso a los aspectos mencionados para exponer la especificidad de cada una y el modo en que pueden ser provocadas en el oyente, demostrando así que el orador tiene un abanico bastante amplio de elementos sumamente útiles para articular un discurso verdaderamente persuasivo. Se trata de un estudio psicológico de los afectos que Aristóteles configura sobre la base de una visión integral del hombre y su dimensión pragmática.

Complementando lo anterior, Aristóteles considera los caracteres como un punto de referencia imprescindible para el orador quien no debe descuidarlos a la hora de discurrir sobre tal o cual tema. Esto es así porque no resulta igual hablar a un público conformado en su mayoría por jóvenes, que hablar a uno conformado por adultos o por viejos. Es en este sentido que el orador debe articular un discurso con especial atención al carácter del público al que se va a dirigir para garantizar así el éxito en la persuasión de sus palabras. El análisis de los caracteres que hace nuestro autor se basa en una distinción por edad y es el siguiente.

Los *jóvenes* se caracterizan por ser concupiscentes y decididos a hacer todo cuanto deseen. Apasionados y de un genio muy vivo con mucha capacidad para innovar cosas, e innovar en las formas de hacer las cosas; es por esto que suelen dejarse llevar por los impulsos. Aman el prestigio y aman aún más la victoria. No aguantan ser despreciados y se molestan al creer que son objeto de injusticia. Tienen la vida por delante y por ello poseen gran esperanza, ingenuidad y entusiasmo en demasía. Se proyectan hacia adelante y raras veces miran hacia el pasado, ya que los días vividos son muy pocos en comparación con los días que están por venir. Suelen pecar de exceso: aman demasiado, odian demasiado. Viven de

cara a lo hermoso y a lo espontáneo, y casi nunca calculan, ni consideran lo conveniente. Los *ancianos*, por su parte, poseen un ánimo apagado por el paso de los años. Es más grande su pasado vivido, que el futuro que les queda por vivir, por ello viven en el recuerdo y se sirven de su experiencia en todo momento. No esperan grandes cosas, pues se han desilucionado muchas veces, dejando a su esperanza prácticamente extinta. Hablan sobre la base de lo probable, del quizá, pero no aseguran nada con firmeza. Viven de cara a lo útil y a lo conveniente, pues ya no obran al ritmo de sus pasiones. No despilfarran nada porque saben lo difícil que es hacerse de las cosas y lo fácil que es perderlas. Los *hombres maduros*, por otro lado, poseen un carácter que se encuentra en un punto medio entre el vigor y el arrojo de los jóvenes, y el enfriamiento y la quietud de los viejos. Viven no solo para lo bello sino también para lo útil y lo conveniente, no solo para el derroche sino también para el ahorro y el equilibrio. Son valerosos pero también temperantes; apasionados pero también continentales. Se nutren del recuerdo y la experiencia y afrontan el porvenir con firmeza y con prudencia²².

2.4. Disposición y pronunciación del discurso

Analizado lo anterior, es momento de dirigir ahora nuestra atención a la disposición y a la pronunciación retórica, es decir, a la organización del discurso bajo cierta estructura que permita un orden continuo y claro de lo que se quiere decir con él, así como los aspectos particulares del orador tales como la pronunciación adecuada del discurso, cuidando la modulación de su voz, los movimientos de su cuerpo, su imagen personal, etcétera. Veamos, pues, cómo se debe presentar el orador para inclinar a su favor al oyente. «Tres

son las causas que hacen persuasivos a los oradores; y su importancia es tal que por ellas nos persuadimos, prescindiendo de las demostraciones. Esas causas son la sensatez, la virtud y la benevolencia». II 1, 1378a6-8. Esto sin duda ayuda a facilitar la credibilidad del público hacia el orador. Son características de su personalidad, de su carácter y de sus afectos; mas, «dado que no basta con saber lo que hay que decir, sino que también es necesario decirlo como se debe» III 1, 1403b15-16, la expresión cobra un papel de suma importancia. Tan así es esto, que si un orador no es capaz de expresarse de la manera apropiada, de nada sirve que su discurso esté estructurado esplendidamente en lo que se refiere a términos lógicos, ni bastaría tampoco que su apariencia física sea impecable, o su conducta intachable.

La pronunciación retórica considera tres aspectos fundamentales. La intensidad de la voz: saber cuándo debe ser intensa, débil o mediana. La entonación adecuada: saber cómo hay que usar los tonos agudo, grave, intermedio. Y el ritmo: saber qué ritmos son apropiados para cada caso. El manejo de estos tres elementos va acompañado de las virtudes de la expresión, siendo una de ellas la claridad del discurso. Para hacer el discurso lo más claro posible, conviene que el orador haga uso de términos apropiados, específicos -aunque conocidos por la mayoría de los oyentes-, así como de las metáforas, pues éstas son muy útiles para embellecer o enaltecer una cosa, así como censurar o rebajar algo. Conviene formular las metáforas a partir de cosas que pertenezcan al mismo género al que pertenece aquello a lo que se quiere hacer alusión con la analogía. Es importante elegir las palabras que expresen más apropiadamente lo que queremos decir. Las metáforas hay que escogerlas por su fuerza expresiva, principalmente en relación con los sentidos, la vista, el oído, etcétera. Es preciso formular la metáfora a partir de cosas propias y no evidentes;

pues en el juego de palabras se dice no el sentido literal de las cosas sino lo que el nombre empleado hace cambiar de ellas, significando no lo que primero sino otra cosa.

El orador debe tener cuidado con la frigidez o la esterilidad en la expresión, la cual se da por cuatro causas: por los nombres compuestos; por el uso de palabras inusitadas; por el uso de epítetos muy largos, inoportunos o con demasiada frecuencia; y por el uso de metáforas que resulten ridículas, muy serias o muy trágicas. Por otro lado, es recomendable también que el orador se sirva de imágenes, las cuales, al igual que las metáforas, se caracterizan principalmente por poner las cosas ante los ojos del oyente, o sea sensibilizar las cosas, ponerlas en acción, por ejemplo la expresión: “el hombre lanzándose al vacío, puso a prueba su fe”, en la cual “lanzándose” es una acción dinámica que sensibiliza lo que se dice y lo pone ante nuestros ojos. Por último, el orador debe considerar dentro de la expresión retórica a la pureza del lenguaje. Hay que hacer elegante el discurso, y ello se consigue gracias a cinco elementos: las conjunciones; las palabras propias y no términos abstractos; no usando palabras ambivalentes; respetando los géneros masculino, femenino, objeto; y cuidando la legibilidad en la escritura y en el fraseo. Por el contrario, resulta oscuro el estilo si se intercalan tantas cosas que no se termine de decir ni una ni otra con suficiente claridad.

«El estilo en la expresión retórica será adecuado «siempre que exprese las pasiones y los caracteres y guarde analogía con los hechos establecidos[...] hay *analogía* si no se habla desmañadamente de asuntos que requieren solemnidad, ni gravemente de hechos que son banales, ni se le ponen adornos a una palabra sencilla. En caso contrario, aparece <una expresión> propia de la comedia» III 7, 1408a10-12. Las clases de estilo son: el *patético* que se sirve del carácter para hacer uso de las pasiones por parte del orador y transmitir así cierto contenido de una manera más sensible a los oyentes. Se emplean signos externos

como la exaltación, las expresiones faciales, los ademanes, etcétera. Se emplea cierta pasión según el caso a tratar. El estilo *hinchado* que se vuelve fastuoso cuando uno se sirve de una definición en vez de un nombre. El estilo *continuo* que es aquel que no tiene un fin en sí mismo, y termina cuando acaba el tema expuesto. Resulta poco agradable para el oyente porque es ilimitado y difícil de comprender dada su magnitud, de la cual poco de lo dicho en él se recuerda con facilidad. Y el estilo *periódico* que, como su nombre lo indica, consta de periodos bien definidos, los cuales poseen una magnitud fácilmente detectable. Resultan agradables al oyente, quien ve en ello algo definido y fácil de comprender, además de fácil de recordar. Es más fácil recordar lo que está en verso que lo que está en prosa. Conviene que los periodos no sean ni demasiado cortos ni demasiado largos, pues siendo muy cortos hacen tropezar al oyente, y siendo muy largos puede dejarlo atrás en la comprensión del discurso.

Los elementos estructurales conforme a los cuales se debe organizar o disponer el discurso, sea cual sea su género y sin importar los tópicos en los que se sitúen sus entimemas, son los siguientes. Se trata en primer lugar del *exordio*. Es el comienzo del discurso, el preámbulo. En el género demostrativo procede de la alabanza o de la censura; también puede tomar forma de consejo. El exordio parte siempre de consideraciones dirigidas al oyente. En el género forense, es un pronuncio del asunto en el cual se dice de antemano sobre qué versará el discurso, con el objetivo de captar así la atención del oyente. Después tenemos a la *narración* que es propiamente la exposición de los hechos, cuya extensión varía según el caso; no obstante, se recomienda que no sea muy prolongado para no cansar a los oyentes. Sigue la *demonstración* que es el momento donde las pruebas de persuasión aparecen en escena, es el climax del discurso, donde tienen lugar los entimemas y las máximas.

La *interrogación* va después y es oportuna cuando, por medio de las preguntas, se esté a punto de hacer caer en el absurdo al interrogado, ganando así el debate entablado. Se usa para demostrar la incongruencia o contradicción en el discurso del adversario para llevarlo a un callejón sin salida²³. Con ello evidenciamos al adversario ante los oyentes, mostrándolo como alguien que se contradice así mismo y por ende nada digno de fe. Finalmente hay que considerar al *epílogo*, el cual «consiste en cuatro puntos: inclinar al auditorio a nuestro favor y en contra del adversario; amplificar y minimizar; excitar las pasiones del oyente; y hacer que recuerde» III 19, 1419b10-11. Se trata de una suerte de recapitulación de lo discurrido para hacer énfasis en los puntos de mayor interés para el orador, de tal suerte que se quede bien presente en la memoria de los oyentes la conclusión a la que se quería llegar.

Con esto damos por concluido el análisis y exposición de la *Retórica* de Aristóteles. Como pudimos apreciar, se trata de un meticuloso estudio, conceptualización, estructuración y revaloración de la retórica como arte de la palabra, lo cual se desarrolló en terminos teóricos y prácticos, dupla que no debe faltar si del pensamiento aristotélico se trata. Decidimos presentarlo de esta manera, es decir, a modo de exposición para abocarnos a la interpretación un tanto más pormenorizada en el tercer momento de esta investigación, donde contrastaremos las dos concepciones aquí analizadas. Tratamos de sintetizar de la mejor forma lo anterior para proporcionar al lector un panorama lo más claro posible de la concepción de ambos autores sobre el tema que nos ha ocupado en esta investigación.

En este segundo momento, conocimos que la retórica es para Aristóteles un saber tanto teórico como práctico que va desde el conocimiento de la definición, del método, de la finalidad y de los géneros de la retórica, pasando por un análisis filosófico de las pasiones y

los caracteres humanos, hasta el compendio de las técnicas, las pruebas de persuasión, los estilos de discurrir, los puntos básicos de la pronunciación y la disposición del discurso que el orador debe considerar al momento de pararse frente a un público con la finalidad de persuadirlo sobre tal o cual cosa. Se trata de un saber que se ejercita de manera intencional para lograr su perfeccionamiento, que tiene su origen en la necesidad de los hombres por inquirir o resistir alguna razón, acusar o defender a alguien y demostrar o refutar tal o cual cosa, en la necesidad por comunicarnos con los otros, en tanto que seres políticos, teniendo por objetivo persuadir de que lo que se dice es lo benéfico o lo justo o lo verdadero en el caso en cuestión. A su vez, hemos podido constatar que el análisis temático que hicimos de la *Retórica* más que estructural, nos ha facilitado en gran medida la comprensión de su contenido, poniendo sobre la mesa una propuesta de interpretación de esta monumental obra.

III. CONTRASTE DE LAS CONCEPCIONES PLATÓNICA Y ARISTOTÉLICA SOBRE LA RETÓRICA

3.1 La necesidad de una transformación filosófica

Demos lugar ahora al tercer y último momento de esta tesis, el cual, a diferencia de los dos anteriores, ya no consiste en analizar la concepción platónica y la concepción aristotélica, sino de interpretar lo comprendido en los momentos anteriores para identificar los puntos de continuidad y ruptura entre ambas concepciones. Este momento es imprescindible para

cumplir el objetivo de nuestra investigación, a saber, comprender el giro filosófico de la retórica a partir de dos autores que a pesar de haber coincidido en tiempo y espacio, siendo uno discípulo del otro, forjaron pensamientos y concepciones contrastadas. No podríamos conformarnos con la exposición de sus propuestas, ni con decir que la concepción aristotélica es simplemente continuación de la propuesta platónica en materia de retórica, pues eso sería demasiado impreciso a nuestro parecer. Consideramos que hay por lo menos cuatro puntos en los que coinciden y discrepan respectivamente estos filósofos, a saber: 1) la necesidad de transformar filosóficamente la retórica; 2) el abandono de la búsqueda de una Forma trascendente de la realidad; 3) la dimensión psicológica de la persuasión; y 4) la correspondencia de la retórica con la naturaleza política del ser humano.

El primer punto señalado, es a nuestro juicio un punto de continuidad ya que ambos están de acuerdo en la necesidad de transformar filosóficamente a la retórica, a pesar de que su concepción respecto a la filosofía difería varios puntos esenciales. En los primeros dos momentos de esta investigación vimos que efectivamente hay un interés común entre ambos filósofos por analizar el contenido y la forma del arte de la palabra, buscando replantear el sentido y el valor de éste a la luz de un nuevo modelo que no fuera más el sofístico. Ya veíamos con Platón la necesidad de recurrir a la retórica para explicar con mayor eficacia su teoría de las Ideas, descubriendo tras severas críticas al escepticismo y relativismo ético, epistémico y jurídico que manejaban los sofistas al momento de predicar sus enseñanzas.

Es claro para el fundador de la Academia que no se puede discurrir sobre la base de un paradigma así ya que contradecía al nuevo ideal de ciudad-estado que consideraba pertinente para la reforma que tanto necesitaba la Grecia de mediados del siglo V a. C. Era

necesaria la enseñanza de la teoría de las Ideas, de los principios absolutos poseedores de la estabilidad y el orden hacia el cual debían tender las almas de los ciudadanos y todo cuanto fuese por ellos realizados, de lo contrario, el declive social sería inevitable. Sin embargo, Platón estaba consciente de que esto no podía hacerse meramente con razonamientos dialécticos que podían resultar demasiado complejos para los conciudadanos. Se requería de un modo persuasivo de hablar que utilizara medios no solo racionales sino también emocionales basados en el conocimiento de la *psyché* humana para lograr su objetivo con mayor eficacia. La retórica, gloria griega desde tiempos memorables, aprovechada por los sofistas para prometer a los ciudadanos la enseñanza de la *areté* política, se mostraba como esa capacidad persuasiva que Platón necesitaba, aunque le resultaba poco convincente tal como anunciaban los también considerados primeros profesores de Occidente. El objetivo era el mismo; el contenido y la forma, no. Había entonces que construir un modelo filosófico de la retórica, es decir, concebir y desarrollar un modelo persuasivo de hablar basado en la posibilidad del conocimiento, en la existencia de principios absolutos e inmutables que fungen como arquetipos de este mundo natural y en el razonamiento dialéctico para llegar a la verdad trascendente del mundo ideal.

Así pues, de manera específica y con palabras de Platón, la tarea propuesta consiste en que aquel «que enseñe con seriedad el arte retórico, describirá en primer lugar y con toda exactitud el alma, y hará ver en ello si es por naturaleza una e idéntica o, como pasa con la forma del cuerpo, si es también de muchos aspectos. A esto es a lo que llamamos mostrar la naturaleza[...] En segundo lugar, y conforme a su naturaleza, y a través de qué actúa y sobre qué, y qué es lo que padece y por efecto de quién[...] En tercer lugar, y después de haber establecido los géneros de discursos y de almas y sus pasiones, adaptando cada uno a

cada una, y enseñando qué alma es la que se deja, necesariamente, persuadir por ciertos discursos y a causa de qué, y por qué a otra le pasa todo lo contrario» *Fedro*, 271a-b. Aristóteles asume esta labor y realiza partiendo de sus consideraciones sobre la *psyche* y el cuerpo como un compuesto indisoluble en virtud del cual se comprende sus partes y sin el cual éstas no son, realiza un estudio pormenorizado sobre las pasiones o estados anímicos que afectan al hombre en tal o cual circunstancia, detallando cuál de ellos es conveniente estimular en cada género discursivo; tal como lo pudimos constatar en el análisis temático que realizamos de su *Retórica*. Aristóteles considera que la retórica alude directamente al comportamiento humano, como aquello que puede mover la conducta de los hombres. Es una práctica de la persuasión imbricada con la ética y con la política, pues la buena retórica no pretende persuadir sin más o para cualquier cosa, sino quiere persuadir a los ciudadanos a que busquen el bien, sirviendo también para el convencimiento de otros a procurar lo que ha resultado ser un beneficio de la *polis* —con lo cual Platón estaría de acuerdo.

Ello no podría cumplirse con el modelo sofístico de la retórica, pues éste partía del escepticismo frente a la posibilidad de conocimiento, aseverando que debido al movimiento incesante al que están sometidas todas las cosas, cambiando de un estado a otro tan pronto volteamos la mirada, es prácticamente imposible articular nociones precisas que se mantenga a pesar de ello. En el mismo tenor, se basa en una visión relativista que niega la inmutabilidad y trascendencia de cualquier principio ético o ley promulgada con miras hacia la armonía social, pues consideraban que el hombre era quien a partir de sus intereses particulares, tan cambiantes como todo en esta tierra, formulaba dichos principios y promulgaba tales leyes, lo que nos dejaba con la posibilidad de considerar a la justicia, la

virtud, el bien, la legalidad, la verdad, etcétera, como nociones sujetas a la contingencia y a la voluntad humana.

Aristóteles no está de acuerdo con ello, pues como vimos, considera que el movimiento tiene un principio, una forma inmanente que lo explica y le da cierto orden. La filosofía tiene como objetivo descubrir en cada caso esta forma, este principio que da sentido al comportamiento de las personas, a la organización de las comunidades, al crecimiento de las plantas, al desarrollo de los animales, o a las prácticas cotidianas. El cumplimiento de ello tendrá repercusiones prácticas en el ámbito de lo humano, manifestadas en una conducta cada vez más virtuosa, una convivencia orientada hacia el bien común; se verá reflejado en el perfeccionamiento de las prácticas cotidianas y en la realización de la felicidad. El modelo sofístico de la retórica no considera estas cuestiones tan importantes para Aristóteles, razón por la cual no es prudente retomarlo sino construir uno filosófico como lo había propuesto Platón, aunque con un enfoque distinto al de su maestro.

3.2. El abandono de la búsqueda de una forma trascendente

El interés filosófico de Platón por la retórica está motivado principalmente por la búsqueda de una forma trascendente conforme a la cual poder construir una nueva idea de *polis* que reformase las condiciones críticas en las que se encontraba su pueblo, —la idea del Bien absoluto— y por la contribución de ésta en el acercamiento de los ciudadanos, mediante la enseñanza de la *areté*, al conocimiento de dicha forma. Consideraba que más allá del aparente caos percibido en este plano sensible y sobre del relativismo para con prácticamente cualquier cosa, existen principios inmutables que pase lo que pase y

hagamos lo que hagamos, se mantienen estables, dando forma a las cosas, unificándolas, armonizándolas; solo tenemos que conocerlas a través del pensamiento, única facultad del alma capaz de recordar lo que de ellas captamos en aquel mundo ideal antes de venir al mundo natural, para guiarnos conforme a su perfecto modelo. Siendo el filósofo aquel que ha sido capaz de recordar con mayor claridad, sin hacerlo completamente, estas formas trascendentes, busca a toda costa enseñarlas a sus ciudadanos para que éstos las conozcan y se guíen conforme a ellas. Pero gracias a la indiferencia y a la arraigada creencia en los reflejos imperfectos proyectados por este mundo ilusorio, deberá ser lo suficientemente persuasivo para convencer a sus conciudadanos y que éstos no lo juzguen de loco ingenuo. Para ello necesita conocer y practicar un arte de la palabra eficaz que fundado en esta búsqueda de la verdad trascendente, ayude al filósofo a persuadir a sus conciudadanos su existencia y de la necesidad de su conocimiento: la retórica filosófica.

Aristóteles, guiado por un vigoroso sentido común no acepta que este mundo natural no sea real o que la realidad esté reservada para un mundo misterio que existe en un plano ideal y, abandona la búsqueda de una forma trascendente que dé orden a la realidad. Está de acuerdo en que este mundo posee una forma que da cierto orden al movimiento, pero considera que ésta es inmanente y no trascendente. Es en este mundo donde tenemos que buscar la forma, la verdad, el bien, la justicia, no en otra instancia de la que no tenemos más que especulaciones abstractas; piensa el Estagirita. Las cosas particulares, las criaturas, los hombres, poseen una forma inmanente que les es heredada por los padres y hacia cuya realización están tendiendo constantemente. Su alma y su cuerpo son un compuesto indisoluble, adecuada la una para el otro, forma y materia de un ente concreto que hay que entender en su medio natural, es decir, en la convivencia constante con sus semejantes y

con sus desemejantes. El hombre es un compuesto de cuerpo y alma, de materia y forma que se desenvuelve animado siempre por la *dynamis* de la *physis*, tendiendo a la realización de su virtud o hacia la frustración de ésta, según estén orientadas sus acciones. Es un individuo concreto que está en constante interacción con los otros, en sociedad, en comunidad. En este sentido Aristóteles busca comprenderlo, en su contexto, en su carácter concreto, a partir claro de ciertos principios, pero estos deben ser intrínsecos a su objeto de estudio, no extrínsecos. Este es, pues, un punto de clara ruptura entre ambas visiones.

3.3. La retórica y la naturaleza política del ser humano

El hombre nunca está completamente sólo, no es completamente autosuficiente, posee deberes públicos, éticos y políticos, está relacionándose consigo mismo y con los demás de manera ininterrumpida, haciéndolo la mayor parte del tiempo a partir de la palabra. De ello surge la necesidad de proferir razones para defender o acusar a tal o cual individuo, para deliberar sobre la justicia o injusticia de cierto acto cometido por él o por alguno de sus conciudadanos, para enaltecer las virtudes de tal o cual obra o para despreciar sus vicios. Esto nos muestra que el hombre es por naturaleza político, y ello se manifiesta en su vida cotidiana de manera fehaciente. La vida pública es cosa de todos los días, no se puede esquivar del todo por más que se empeñe alguien en hacerlo, siempre habrá algún motivo para relacionarnos con los demás. Esta necesidad es la engendradora de la retórica, la cual representa para Aristóteles un punto de análisis muy interesante para comprender mejor al hombre en concreto.

Platón no llegó hasta este punto en su interés filosófico por la retórica, pues como veíamos atrás, la descubrió como un medio para la explicación y enseñanza de su teoría de las Ideas a sus compatriotas, considerándola en todo caso como una manera eficaz de mostrar vívidamente lo que el mero razonamiento no podría hacer de ese modo. La comprensión de la retórica y la reformulación de ésta a partir de un modelo filosófico, le interesó a este autor solo en la medida en que pudiera servir para alcanzar un objetivo más elevado. Sin embargo, Aristóteles rompe con la visión platónica en este punto y ve en la retórica algo más que un medio, ve a la naturaleza humana manifestándose de un modo particular y concreto en la vida cotidiana. La transformación filosófica de la retórica se completa cuando ésta pasa de ser un mero instrumento a convertirse en algo propio del hombre. Así como la ética se vuelve un tema propiamente humano al tratar de los principios rectores del bien, estudiando lo que en cada caso se puede considerar un acto bueno, así la retórica es un tema propiamente humano al tratar de los principios de la persuasión requerida en las diferentes situaciones cotidianas.

3.4. La dimensión anímica de la persuasión

Finalmente tenemos en este contraste un aspecto muy importante, a saber, la dimensión afectiva o psicológica de la persuasión —entendiendo por psicología en el sentido griego del término, es decir, como estudio de la *psyché* humana—. Esta dimensión había sido anunciada por Platón en *Fedro*, sin embargo no la desarrolló más allá del reconocimiento a su importancia. Aristóteles será quien la desarrolle más ampliamente, aunque siga faltando en la actualidad quién la desarrolle a cabalidad. Como decíamos en el subtema anterior, el

Estagirita considera a la retórica como una prueba fehaciente de la naturaleza política del hombre, de la relación lingüística -y por ende racional- que establece consigo mismo, con los otros y con su entorno. Sin embargo sus reflexiones no se limitan a considerar únicamente el aspecto racional del hombre sino que buscan una visión integral del mismo, donde los afectos y la voluntad juegan un papel muy importante. Aristóteles lo considera así porque sostiene que el hombre no puede ser persuadido solo por el raciocinio, también debe serlo por las emociones; de esta suerte, la persuasión se alcanza solo cuando se atiende integralmente a ambas dimensiones.

Consideramos que éste es un punto de continuidad entre ambos filósofos ya que se trata del desarrollo de un tema que está solo anunciado en Platón. Podríamos sostener que esta dimensión la entiende de manera diferente cada uno de ellos, pero eso sería forzar demasiado la interpretación, ya que Platón se conformó únicamente con señalar su importancia dentro de la retórica filosófica, más no abundó en los términos de la misma. Lo que sí dejó claro es que las pasiones son la manifestación del alma y que ésta determina la disposición a aceptar o rechazar determinadas cosas. Esta premisa básica la mantuvo Aristóteles y fue la base de su estudio de los estados de ánimo. Lo que hace este filósofo es llevarla a construir una visión integral del hombre que contempla tanto el aspecto racional de su naturaleza como el afectivo-volitivo.

La dimensión afectiva como pieza clave de la retórica filosófica se funda en una concepción integral del hombre mismo, el cual deja de ser considerado solamente como alma racional encerrada en un cuerpo mutable y perecedero para ser considerado en su dimensión afectiva, como quien se ve realmente afectado por este mundo natural y sus estados contingentes, manifestando este padecer en emociones y en caracteres que

determinan su comprensión de las cosas en cierta dirección. El hombre está no solo racionalmente determinado sino también afectivamente, pues así como alguien que razone según las premisas del relativismo no aceptará lo que sí aceptaría alguien que razone según las premisas del idealismo, así mismo alguien que esté enojado no asentirá en favor de cosas que alguien que estando alegre sí aceptaría. No solo con razones comprende el hombre, porque no solo es pensamiento. No solo con dialéctica convencemos a los conciudadanos, también con retórica, con entimemas, con emociones, sin que ello tenga que suponer necesariamente el abandono de la razón o de la verdad de aquello de lo que se pretende persuadir a quien escucha. Aristóteles, gran genio de nuestra tradición filosófica occidental, con su vigoroso sentido común sembró una de las semillas más fructíferas de la hermenéutica, la premisa del temple anímico como estructura originaria del ser del ente que soy cada vez yo mismo, como lo reconociera y retomará Heidegger en sus estudios en *Ser y tiempo*.

CONCLUSIONES

Hemos concluido nuestra labor. Realizamos, conforme a lo anunciado, la exposición y el análisis de la concepción platónica y la concepción aristotélica en materia de retórica. En el caso del pensamiento de Platón, vimos que se trata de un pensamiento evolutivo que se desarrolla a lo largo de sus obras en función del objetivo general de su proyecto filosófico, por lo cual analizamos tres *Diálogos* en los que se desarrollan sus consideraciones sobre la materia que nos ocupó para entenderla mejor, a saber: *Protágoras*, *Gorgias* y *Fedro*. Partiendo de un estudio preliminar de su pensamiento donde vimos a grandes rasgos los

conceptos básicos y el objetivo general de su filosofía, así como de un panorama general del movimiento sofístico donde atendimos también a su razón de ser, al objetivo que perseguían y al método que proponían para conseguirlo.

Lo que encontramos en este análisis fue, a grandes rasgos, lo siguiente. Grecia se encontraba a mediados del siglo V a. C., sumida en una crisis social, política y cultural que venía arrastrando de muchos años atrás. La franca decadencia de la aristocracia como eje rector ante la constante expansión sobre todo de Atenas y Esparta fue el principal factor que propició tal situación, con sus respectivas afectaciones particulares que la agravaban vez con vez. La necesidad de nuevos modelos políticos, sociales y culturales era tan evidente que tanto historiadores, como artistas, filósofos y sofistas asumieron por los medios que tenían cada uno disponibles y aprovechando las capacidades de cada cual, la tarea de buscar una o varias alternativas posibles para mejorar la situación. En el caso de los sofistas, vieron la solución en el orden práctico de la política activa y desarrollaron un movimiento de renovación pedagógica que tenía por objetivo enseñar a los ciudadanos la *areté* política, es decir, la habilidad para debatir con soltura, seguridad y ventaja en cualquier discusión concerniente a los asuntos públicos y también privados, ello a partir de un modelo de enseñanza que tenía como principal medio a una de las glorias griegas desde la época de Homero: la retórica.

Filósofos como Platón, estaban también profundamente interesados y preocupados por mejorar la situación de su entorno. En el caso de este autor en particular pudimos apreciar que vislumbró la solución, en principio, en el orden especulativo, es decir, en la reflexión y construcción de un nuevo ideal para la *polis* que replanteara los fundamentos en los que habría de sostenerse firme, a saber: los principios morales absolutos e inmutables de los que

ya había hablado su maestro Sócrates y que él llamó Ideas. Estos principios debían ser formas arquetípicas a las cuales tender para alcanzar la armonía y estabilidad tan anheladas en época de crisis. Sin embargo, dada la imperfección de este mundo y la corruptibilidad de sus entes, no podemos encontrarlos aquí sino en un mundo suprasensible del cual proviene nuestra alma y al cual solo podemos recordar mediante el ejercicio dialéctico del pensamiento. El conocimiento es, en efecto, lo único que nos acerca a la perfección, a la disposición de las partes para realizar su función de favor del orden y la armonía: conocimiento de la Justicia, de la Virtud, de la Belleza, de la Verdad y sobre todo del Bien que es el fundamento de todo cuanto podemos decir que existe. Su objetivo fue, entonces, construir una utopía de la *polis* bien gobernada y fundada en estos principios que son eternos e inmutables. Pero para lograrlo, todos deben participar del conocimiento de estos principios, lo que significa que, en pocas palabras, hay que enseñar a los ciudadanos tales principios, comenzando por la virtud o *areté* que es antesala del Bien.

Con esto en mente, Platón se acerca al tema de la retórica por ser tan exaltada por los sofistas como medio eficaz para la enseñanza de la *areté*, aunque lo hace con un eminente escepticismo. Duda que los sofistas realmente conozcan lo que predicaban, pues su método se caracterizaba por la articulación de discursos dobles que podían argüir en favor o en contra de un caso en particular, al mismo tiempo. Los sofistas dejaban ver con ello que podía demostrarse que algo puede ser y no ser al mismo tiempo, basándose en un relativismo epistémico que Platón no podría aceptar bajo ninguna circunstancia, dado que, al igual que su maestro Sócrates, sostiene que la verdad es axiomática, es decir, que algo es o no es, nunca ambas cosas al mismo tiempo. Además de esto, les reprocha que sus discursos son muy largos, muy ornamentados y excesivamente emocionales, considerando

que el método que él consideraba pertinente para llegar al conocimiento de las cosas, era la *βραχυλογία* (braquilogía), una serie de preguntas y respuestas breves en torno a un tema o una cuestión específicos, mejor conocido como método *dialéctico*.

Platón considera, pues, que la retórica sofística no da muestra de la sabiduría que posee, sino de la capacidad de éste para proferir palabras de manera fluida y ornamentada, sin que éstas guarden necesariamente una verdadera coherencia con aquello que nombran, ni se basen en ninguna ciencia. Esto le resulta muy alarmante, ya que admitir que la Virtud, la Justicia, etcétera, son conocidas y enseñables de este modo, es admitir que no son algo más que mera opinión. No está dispuesto a aceptar tal cosa, pues al igual que Sócrates, considera que la *areté* posee un sentido antropológico más allá de concebirla como mera facilidad para desempeñar una labor de manera loable, es decir, como la excelencia del hombre en tanto que tal. Si bien la noción común griega evocaba un sentido relativo tal que se habla de la *areté* de esto o aquello, en lo que se refiere principalmente a oficios, funciones públicas y demás labores de la vida cotidiana, el filósofo considera que en lo que a las Ideas respecta la *areté* cobra un sentido *ideal*, en el cual, para ser tal, debe estar acompañada de la *episteme* como ya lo había enseñado Sócrates con su célebre frase “virtud es conocimiento”. Así pues, para llegar a ser alguien virtuoso en algo, se debe poseer el conocimiento de ello; en este caso, en la virtud política que versa sobre lo bueno, lo justo, lo conveniente, lo verdadero, se debe poseer el conocimiento del Bien, de la Justicia, de la Verdad, etcétera. Ello amerita reflexión, hacer un uso de la razón, el individuo en cuestión tiene que interrogarse a sí mismo para descubrir en cada situación el bien al que debe dirigir su acción, interrogarse para saber -con base en su naturaleza- qué

debe hacer por el bien de la ciudad. Solo así, habiendo llegado al conocimiento de las Ideas en cuestión, se alcanzará la virtud política de la retórica.

Con base en lo anterior, Platón considera que la retórica sofística no busca instruir a los oyentes sobre la Verdad, la Virtud, el Bien o la Justicia, sino arrastrarlos a la opinión que al orador le convenga, dado que no buscan conocer lo que éstas son en sí mismas sino lo que son relativamente al caso y a los intereses en cuestión. En este sentido se trata de un peligrosa arma que puede ser utilizada prácticamente en cualquier ámbito, no solo en el terreno de la política, pues gracias a la persuasión es que el orador puede ocupar el primer plano en la discusión de prácticamente cualquier dispuesta, siendo él quien llegue determinar el juicio de la multitud, haciendo que ésta si incline hacia el lado de la balanza que él desee. El sofista realmente no es un hombre sabio, sino uno que aparenta serlo, convirtiendo al método makrológico de hacer uso de la retórica en inapropiado para enseñar la virtud, la justicia, el bien, ni todo aquello que esté implicado en la política. Es solo gracias al poder persuasivo de sus discursos que el sofista da la impresión al público de ser entendido en aquello de lo que habla.

Cabe señalar, no obstante, que no estamos del todo de acuerdo con Platón al respecto, pues si bien es cierto que los sofistas no estaban a favor del conocimiento de principios inmutables de la realidad con base en los cuales se podía no solo entender el mundo sino también construir una mejor imagen de él más acorde con tales arquetipos, nos parece injusto considerar que sus discursos carecían de valor y sentido al no estar acompañados de este verdadero conocimiento de la naturaleza de las cosas, como llamaba Platón al conocimiento de las Ideas. Debemos entender que los sofistas sabían de lo que hablaban, es decir, conocían el funcionamiento práctico, inmediato de la *polis*, y conforme a ello no solo

formularon en términos prácticos un lenguaje y una intencionalidad del mismo que obedecía a tal conocimiento, sino que dejaron asentadas ciertas reglas y principios que nos guían en la comprensión y puesta en práctica de los mecanismos de persuasión y técnicas discursivas necesarias para darnos a entender en una sociedad cambiante, que no inmutable, en la cual podemos participar activamente jugando a nuestro favor la relatividad de las emociones y las palabras. En este sentido, consideramos que los sofistas poseían una comprensión de la realidad social, política y cultural de la Grecia caótica de mediados del siglo V a. C., enfocados en la dimensión práctica de la *polis*, en el quehacer diario y en su posibilidad de perfeccionamiento sin más ideales que perseguir que el de enseñar a los ciudadanos el arte de la retórica para favorecer con ello al desarrollo de sus habilidades políticas. Bien valdría la pena profundizar más en los sofistas, el alcance de sus propuestas y la vigencia que tienen hasta nuestros días, sin embargo, para hacerlo con el rigor que ello merece sería necesaria una investigación aparte, enfocada propiamente en ellos. Nuestra intención aquí es mucho más modesta y solo hemos querido señalar la importancia y el valor filosófico que de hecho tienen muchas de las aportaciones de los sofistas sobre todo de la primera generación con un Protágoras, un Gorgias que nos legaron muchos tópicos y aseveraciones que siguen siendo controvertidas e inquietantes.

La crítica que hace Platón a los sofistas, nos dejó ver el doble filo de las palabras, la doble cara de proferir discursos, la doble cara de la acción del habla, la cual puede ser buena o puede ser mala. En este sentido este filósofo planteó que hay un bien hablar que se corresponde con la propiedad natural de lo nombrado y un mal hablar, relativo y que se ajusta más a intereses particulares que al bien común. En este sentido, la retórica sofística es para él un mal hablar, por las razones ya mencionadas, dejándonos con la ausencia de

una retórica basada en el conocimiento del Bien, cuya finalidad sea instruir a los ciudadanos en el cuidado y perfeccionamiento de su alma en términos morales y de trascendencia. Sin embargo, así como tenemos un mal hablar puede haber un bien hablar y en ese sentido el uso de la palabra, el proferir discursos con elocuencia, resultaría ser una herramienta que podría dar buenos resultados. Lo vergonzoso no es, entonces, proferir discursos, pues no tiene nada de reprochable hacer uso de la palabra en público, lo que sí lo es, es hacer mal uso de ello. Hablar bien es ser conocedor de aquello de lo que se habla y ello requiere de un desarrollo metódico que tiene como condición de posibilidad el conocimiento suficiente de la filosofía, es decir, el previo conocimiento de las Ideas. Se requiere, pues, ser un filósofo que tenga clara la distinción entre el conocimiento y la mera opinión, entre la *dóxa* y la *episteme*, entre sombras y realidades, y no un sofista.

En el caso de la concepción aristotélica, recurrimos a su célebre obra *Retórica*. La abordamos siguiendo un orden temático para facilitar su comprensión, buscando con superar las dificultades ya mencionadas en la introducción que la estructura propia del texto presentaba. Esto consistió en recopilar los elementos que se presentan de manera a veces dispersa en la obra y que son tocantes a un mismo tema, agrupándolos en pequeños apartados que permiten al investigador comprender plausiblemente lo que Aristóteles dice en materia de retórica. Este análisis temático nos permitió conocer lo siguiente. Aristóteles asume la tarea plateada por Platón y la desarrolla en su obra ya citada. Ahí la retórica es conceptualizada por el Estagirita como un saber tan teórico como práctico que va desde el conocimiento de la definición, del método, la finalidad y los géneros de la retórica, pasando por un análisis psicológico de las pasiones y los caracteres humanos, hasta el compendio de las técnicas, las pruebas de persuasión, los estilos de discursar, los puntos básicos de la

expresión y los elementos estructurales del discurso que el orador debe considerar al momento de pararse frente a un público con la finalidad de persuadirlo sobre tal o cual tema. Se trata de un saber que se ejercita tanto de manera intencional para lograr su perfeccionamiento como de manera natural en la comunicación y expresión de todos los días, el cual tiene su origen en la necesidad de los hombres por inquirir o resistir alguna razón, acusar o defender a alguien y demostrar o refutar tal o cual cosa, sin importar si están en el tribunal o si se van por la calle.

Con base en lo anterior, Aristóteles sitúa a la retórica como parte natural del hombre, del animal político cuya característica principal es la necesidad de comunicarse con sus conciudadanos, sea en el terreno jurídico, teatral, político, pedagógico, ético, o de la manera más rudimentaria posible. La retórica conceptualizada filosóficamente responde a esta necesidad, teniendo por objetivo, *grosso modo*, comunicar tal o cual cosa de manera persuasiva a partir de ciertos recursos, basándose en cierto conocimiento que haga más eficaz o virtuosa dicha labor. En torno a esta premisa, Aristóteles nos ofrece en su obra una teoría de la comunicación basada en una antropología filosófica que tiene una visión integral del hombre donde la razón y los estados de ánimo son igualmente considerados; una teoría de la argumentación donde se tiene a la mano un conjunto de principios lógicos a partir de los cuales se configuran las pruebas de credibilidad que utiliza la retórica para lograr la persuasión, pruebas mejor conocidas como entimemas; una teoría de los estados de ánimo que considera los caracteres y las pasiones particulares a cada público para tener en cuenta los principios psicológicos que se complementen con los principios lógicos de los entimemas, pues las pruebas de credibilidad de la retórica se construyen a partir de razonamientos y de emociones; y una didáctica filosófica que se desprende de la teoría de

la comunicación en tanto que el orador busca transmitir un determinado conocimiento al público con la finalidad de instruirlo, de persuadirlo sobre la verdad o falsedad de algo.

Así, pues, Aristóteles transformó filosóficamente a la retórica convirtiéndola en una disciplina independiente de cualquier otra ciencia, cuyo objeto de estudio es triple: el discurso, el oyente y el orador. Para estudiar el discurso postuló al menos cuatro puntos básicos: la *inventio*, la *dispositio*, la *elocutio* y la *pronuntiatio*; en ellos se enfoca en la concepción primera del discurso, del tema que abordará, las pruebas de persuasión que necesitará, el género conforme al cual discurrirá; en la organización o estructuración del discurso una vez concebido, al ordenamiento de sus partes según el exordio, la narración, la interrogación y el epílogo; en lo tocante a la gramática del discurso para cuidar su pulcritud y su corrección; así como en el modo adecuado de pronunciarlo, donde el orador debe cuidar tanto la modulación y el ritmo de su voz, como sus movimientos corporales y su imagen personal.

Por último, contrastamos ambas concepciones analizando los puntos de continuidad y de ruptura que se pueden establecer entre ellas. El primer punto de continuidad que identificamos fue la coincidencia en *la necesidad de transformar filosóficamente la retórica* dado su valor político, ético y didáctico. Platón requería de la retórica para hacer comprensible a sus conciudadanos la teoría de las Ideas recién formulada por él, pero requería de un modelo sustentado la posibilidad del conocimiento, en la afirmación de la existencia plena e independiente de principios y verdades trascendentes que fungen como arquetipo de todo cuanto percibimos en este mundo sensible; había, pues, que transformarla filosóficamente. Aristóteles lo hace, transforma filosóficamente a la retórica, convencido de su valor filosófico, aunque ya no por las mismas razones que su maestro. Esto nos lleva al

segundo punto que vimos, *el abandono de la búsqueda de una verdad o forma trascendente*, punto evidentemente de ruptura entre ambas concepciones. Aristóteles no cree en la existencia de un mundo ideal, único real en comparación con este mundo material que es ilusorio. Él cree, motivado por un vigoroso sentido común, que este mundo natural es real; afirmando que el movimiento y cambio que vemos en aparente caos posee una forma, uno o varios principios que le dan sentido, pero estos son inmanentes. Hay que comprender las cosas en concreto, descubriendo los principios generales que operan dentro de las situaciones particulares.

El estudio de la naturaleza humana debe hacerse guiado por esta premisa, buscando comprender al hombre en su cotidianidad, en su vida diaria y en las necesidades que ésta le impelen. Así llegamos al tercer punto en este contraste, *la relación de la retórica con la naturaleza política del hombre*, punto difícil de catalogar con precisión como de continuidad o de ruptura entre Platón y Aristóteles, ya que ambos consideraban vitalmente importante la vida pública en la vida del hombre; sin embargo para poder definir esto nos basamos en la distinción del punto anterior para matizar lo que creemos que veía cada uno en la retórica y su relación con la política. Platón retomó a la retórica como una herramienta que se empleaba para la enseñanza de la *areté* política, es decir como medio para un fin. El fin era que los hombres reconociesen en sus acciones el bien común que los llevaría al orden y la estabilidad de la *polis*, reconocimiento que no podía hacerse sin el previo conocimiento de las Ideas, cuya enseñanza facilitaría la retórica filosófica.

En el caso de Aristóteles la retórica, una vez conceptualizada como una disciplina independiente que estudia los medios y las técnicas que en cada caso son necesarias para lograr la persuasión, responde a una necesidad elemental de la naturaleza política de los

seres humanos. El aislamiento nunca es posible completamente, pues el individuo concreto nunca está del todo sólo sino siempre en comunidad, en comunicación constante consigo mismo y con los otros. El hombre concreto es naturalmente político y por ende tiene la necesidad de proferir pruebas de persuasión para convencer a sus conciudadanos de que tal cosa es o no justa, de que tal hombre es digno o no de alabanza, de que tal cosa es o no conveniente para el bien común.

En este sentido la retórica es natural al hombre: es propiamente humana. Los hombres discuten con sus semejantes sobre lo que conviene a cada situación en particular, o al bien de la comunidad en general, necesitando explicarse eficazmente, transmitiendo un determinado mensaje de la mejor manera posible, teniendo en cuenta que sus receptores son individuos concretos, compuestos de materia y forma, de cuerpo y alma, de razón y afectos, apelando por tanto a ambas dimensiones, es decir, a la dimensión racional y a la dimensión afectiva. Esto nos lleva al cuarto y último punto de este contraste: *la dimensión afectiva o psicológica de la persuasión*, la cual no es otra cosa que la necesidad de un estudio detallado sobre las pasiones que afectan al alma humana y que determinan su carácter y su disposición a aceptar o rechazar ciertas cosas.

Este punto también representa dificultades para ser catalogado con precisión, pues se trata de un tema que Platón anunció en *Fedro* como indispensable para la realización filosófica de la retórica, mas no lo desarrollo más allá de señalar su importancia dentro de ese proyecto. Aristóteles desarrollo su estudio de los afectos, de las formas en que podían ser estimulados en el oyente, de los caracteres y de la adecuación de todo ello con los diferentes géneros de discurso y con los tópicos concernientes a cada uno de ellos, conforme a las indicaciones de su maestro. Por lo tanto, identificamos éste como un punto

de continuidad entre ambas concepciones. Lo que hace Aristóteles es desarrollarlo con mayor profundidad y a su modo, pues al considerar el estudio de la dimensión afectiva como pieza clave de la transformación filosófica de la retórica, la convierte también en pieza clave para la comprensión de la naturaleza humana. Esto quiere decir, que el hombre se comprende a partir no solo de su razón sino también de sus afectos, de sus pasiones y de su carácter, lo que más tarde será objeto de estudio para la hermenéutica como disposición afectiva o temple anímico²⁴.

Resumido el desarrollo de esta investigación, concluimos que el giro filosófico de la retórica fue un proceso teórico que comenzó con el interés filosófico de Platón para con este arte que se practicaba bajo el modelo sofístico, con la crítica a ello por él proferida y con la propuesta de un modelo filosófico que Aristóteles concretará según su propia concepción general de la filosofía para situarla dentro de la tradición filosófica occidental como una disciplina independiente que nos permite estudiar y comprender la naturaleza política del hombre en concreto, trayendo consigo las siguientes implicaciones. La articulación de una teoría de la argumentación propia de esta disciplina, llamada entimemática, volviéndose una antistrofa de la dialéctica, es decir, similar a ella en tanto que sigue ciertas reglas para la construcción de ciertos modelos de argumentación pero distinta justamente en la forma de sus modelos, pues mientras la dialéctica funciona a partir de silogismos contruidos con principios puramente racionales, la retórica lo hace a partir de entimemas que se construyen tanto con principios racionales como por elementos psicológicos tocantes a los estados de ánimo y a los caracteres de los oyentes.

En lo que a los oyentes respecta, la retórica filosófica articula una teoría de los estados de ánimo y de los caracteres humanos con la finalidad de que el orador construya entimemas

en función del estado de ánimo que le interese despertar en el público que lo escucha o en función del carácter del mismo, pues no es igual hablar a un público conformado en su mayoría por hombres jóvenes que a uno conformado en su mayoría por hombres viejos. En lo tocante al orador, construye una teoría sobre los estilos, los ritmos y la expresión que se deben cuidar al momento de discurrir sobre tal o cual tema, trátase del ritmo solemne, del estilo periódico, de la dicción de la voz, entre otras cosas.

Articula también una antropología filosófica que concibe a los seres humanos desde una visión integral, donde se considera tanto su razón como sus afectos. Es el arte de la palabra ejercida según ciertos principios, ciertas técnicas, y cierta visión de los seres humanos para comunicarnos públicamente de tal suerte que lo que logremos persuadir a quienes escuchan. El orador busca transmitir un determinado mensaje a uno o varios oyentes a quienes reconoce como seres integrales, cuya razón y cuyos afectos debe tener en cuenta para que la comunicación sea exitosa. Es en este sentido que la retórica filosófica implica también una herramienta didáctica, pues puede ayudar al profesor a comunicar de la manera más apropiada el mensaje que quiere transmitir en una sesión. Preparando la clase a partir no solo de contenidos racionales sino también de contenidos emocionales y de contenidos adecuados a su carácter y edad, los estudiantes se involucrarían de una manera más completa con la sesión y los contenidos son entendidos con mayor eficacia. De no ser así, nos quedaríamos con sesiones aburridas que no estimulan el interés de los estudiantes, frustrando de tal modo la comunicación de los contenidos de la clase y el aprendizaje de los mismos.

Finalmente, la retórica filosóficamente transformada implica una relación con la naturaleza comprensora del hombre, es decir, se identifica con esa necesidad de hacernos comprender

para con los otros, en cuya resolución empleamos no solamente razonamientos o leguajes técnicos, sino también de las emociones, del estado de ánimo en el que nos encontramos y del carácter que nos determina para proferir un lenguaje figurado que con flores y cantos nos permita expresar lo que las ideas abstractas no pueden. ¿Cómo comprender y hacer comprensible a otros algo como un amanecer que se alza sobre los ojos mudos de un corazón acalorado, sin la retórica? Podremos definirlo objetivamente pero así no lo comprenderemos, necesitamos del carácter metafórico, evocativo de la palabra que nos permite dibujar en la mente del otro conceptos e ideas de forma tal que se le presenten en carne y hueso, vívidos y llenos de sentido.

Concluido esto, confirmamos nuestra hipótesis inicial respecto a la pregunta de en qué consistió el giro filosófico de la retórica, demostrando que ésta no es siempre, ni en primer lugar, mera palabrería vacía y farragosa que busca solo confundir a quien va dirigida para que acepte sin más lo pretendido por el orador en cuestión. La retórica filosófica nos muestra un campo fértil en el cual se puede trabajar desde las disciplinas mencionadas y desde muchas otras. Tan es así que posterior a las consideraciones de Platón y de Aristóteles tenemos las reflexiones de Cicerón, Boecio, Roberto Kilwardby, Vicente Ferrer, Remigio Rufo, Fray Luis de Granada, Pascal, Perelman, Hans Georg Gadamer, Paul Ricoeur y Mauricio Beuchot, por mencionar algunos.

La retórica filosófica hoy está más viva que nunca, sea como tema de estudio teórico, como fue el caso de esta investigación, sea como una herramienta didáctica que basándose en el conocimiento de las materias filosóficas sirva al profesor de filosofía para que sus clases resulten más provechosas y más interesantes a los estudiantes. Las preguntas que latieron en la reflexión de los clásicos griegos han continuado con su latir hasta nuestros días. ¿De

qué manera puede ser empleada la palabra hablada de tal suerte que el contenido en ella vertido sea recibido lo más efectivamente posible por parte del oyente?, ¿Es el oyente, en tanto que hombre, un ser puramente racional al cual debemos dirigirnos mediante silogismos deductivos para convencerlo de la verdad de nuestras palabras; o es más bien un ser integral que además de intelecto posee voluntad, carácter y afectos que lo determinan anímicamente? En esta cuestión podemos tomar los estudios de Heidegger en *Ser y tiempo*, particularmente los realizados en el § 29 “El Da-sein como disposición afectiva”, sobre la *Befindlichkeit*²⁵, como referencia de una investigación que retoma los frutos de la transformación filosófica de la retórica, ya que se basa en el estudio que hace Aristóteles de las pasiones.

¿El hablar bien, el discurrir sustentado en el conocimiento de aquello de lo que se habla, es de uso exclusivo de una disciplina o puede fungir como una herramienta que puede ser empleada tanto por el filósofo como por el jurista, el profesor, el político, el investigador, etcétera? Afirmativo, uno de los logros de la transformación filosófica de la retórica es su sustento epistémico y su independencia como disciplina autónoma, muy distante de la mera demagogia. En el caso del jurista, por poner otro ejemplo, podemos figurárnoslo tratando un caso en el que tenga que proferir razones ya sea para defender o para acusar a un presunto culpable de infringir la ley, preguntándose: ¿cómo y a partir de qué elementos podré persuadir al juez de la culpabilidad o la inocencia del acusado? Primero que nada deberá darse cuenta que tanto la ley como las “pruebas” presentadas por las partes involucradas requieren de *interpretación*, de una labor hermenéutica que requiere de verosimilitud en sus resultados y es aquí donde la retórica ayuda para hacer evidente al

jurado, mediante el *logos*, que su interpretación de la ley y de los elementos presentados ante la corte es verosímil.

Es más, el arte de la palabra no se limita al campo de las ciencias sociales, sino que podemos encontrarlo en los espacios menos esperados. Un ejemplo de ello es su fortísima presencia en el área comercial, particularmente en lo que se conoce como el departamento de “ventas”. Somos testigos del valor tan grande de palabra hablada en ese rubro, pues desempeñarse como vendedor significa prepararse como se prepara a un orador, casi como eran instruidos los ciudadanos griegos que podían pagar la enseñanza de los sofistas a mediados del siglo V a. C. Si se quiere ser un buen vendedor se debe comenzar por capacitarse en *técnicas de ventas*, las cuales no son otra cosa que la actualización de las técnicas de la oratoria, pues contemplan básicamente todos los temas que desarrolla Aristóteles en su *Retórica*, a saber: orador/vendedor, discurso/guion, oyente/comprador. En lo que al primer punto respecta se debe poner el mayor esfuerzo por dar una buena imagen, esto en términos de la retórica es: parecer digno de credibilidad. Elegir una vestimenta formal, un peinado y un léxico igualmente serio y respetuoso que hagan que nuestras palabras sean dignas también de respeto y tomadas con seriedad. El vendedor, al igual que el orador, debe ganarse la confianza del oyente/comprador desde el momento en que éste se presenta ante sus ojos.

En lo que al segundo punto respecta, el vendedor debe saber qué es lo que va a decir, recabar toda la información disponible y necesaria sobre el producto que pretende vender, ordenar dichos datos y disponerlos de la mejor forma posible; lo que en términos de retórica no es otra cosa que concebir el discurso y disponerlo para proferirlo de la mejor forma. El vendedor debe estar bien informado, demostrando a sus prospectos que está al día

en cuanto los beneficios, costos e inversión de aquello que pretende venderles. En lo que al tercer y último punto respecta el vendedor debe entender una cosa sencilla pero indispensable en su labor: las personas compran por emoción. Esto es el principio elemental de toda venta, el cual en términos de retórica no es otra cosa que partir de la dimensión anímica de los oyentes para provocar o disipar emociones según convenga para lograr la persuasión. El vendedor debe ser capaz de entusiasmar a su prospecto, de convencerlo mediante estados de ánimo positivos tales como la felicidad que le dará habar adquirido, por ejemplo, un nuevo automóvil.

El objetivo que persiguen estos tres puntos en conjunto es generar en los vendedores la habilidad de vender. ¿Y qué significa esto? No es otra cosa que la habilidad de convencer a un joven, adulto o anciano de comprar un bien o servicio a partir de la preparación previa de su aspecto físico, de la información concerniente al producto y del manejo de las emociones propias y del prospecto, en pocas palabras: de persuadir. No obstante, la venta suele convertirse en una especie de debate donde el prospecto responde a la oferta con objeciones que no son otra cosa que contraargumentos, los cuales el vendedor debe ser capaz de rebatir para convertir en afirmaciones a su favor. La habilidad de argumentación es tan importante aquí como lo es la memoria para el manejo de la información.

Como en el caso de la retórica, en las ventas se presentan dos modelos: aquel basado en la verdad de lo que se ofrece y la convicción moral por el bien de ambas partes; y aquel que se sirve del engaño para exagerar o inventar beneficios al producto, pensando únicamente en el bien personal sin importar el mal que se podría generar al comprador. Siendo coherentes con el giro filosófico de la retórica, convendría instruir a los vendedores en aquel modelo ético y verás que busca generar un bien para ambas partes. Esto traería como consecuencia

un mayor aplomo para el vendedor, quien al ser efectivamente digno de confianza generaría en sus compradores la seguridad de una compra justa y no truculenta como suele darse en la mayoría de los casos.

En fin, podríamos extendernos mucho más en lo que a las líneas de investigación, las problemáticas y temáticas que se generan a partir de la transformación filosófica de la retórica respecta, así en sus posibles aplicaciones prácticas y en su presencia actual en los sectores más cotidianos; sin embargo consideramos que con los ejemplos que hemos señalado en estas conclusiones queda mostrado, si bien a grandes rasgos, el prolífero campo que tenemos en el quehacer filosófico cuando de retórica hablamos. Sin duda, ya habrá más ocasiones para continuar con el desarrollo y profundización de este apasionante tema.

Notas

¹ Cfr. V. V. Struve, *Historia de la antigua Grecia I*, Madrid, SARPE, 1985. Y V. V. Struve, *Historia de la antigua Grecia II*, Madrid, SARPE, 1986.

² Cfr. Beuchot, “Aristóteles, o la fundación filosófica de la retórica” en *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Barcelona, Anthropos, 1998. Pp. 11-19.

³ Traductor e introductor de la *Sofistas. Testimonios y fragmentos* publicada en 1996 por la editorial Gredos en Madrid, España.

⁴ Entendemos ética y moral como sinónimos, aquí y en todo el cuerpo de la tesis.

⁵ Este concepto, “armonía”, es quizás uno de los más importantes de la filosofía platónica, pues representa —a nuestro juicio— la esencia de la propuesta de este autor: armonía de los

particulares en pro de lo común, armonía entre la esfera práctica como la especulativa, o mejor dicho, sustento metafísico para la ética.

⁶ Utilizamos “Ideas” con mayúscula para referirnos al sentido propiamente platónico del término, aquí y en todo el cuerpo de esta tesis.

⁷ Esto no debió resultar extraordinario para los griegos de aquel entonces, pues así como había profesionales de la gimnasia, de la música, de la agricultura, etcétera, que eran entendidos y hábiles en su labor, y que eran también capaces de instruir a otros interesados en ello, cobrando por sus enseñanzas como en cualquier oficio, así también los *sophistés* hacían lo propio. Sin embargo, ello no le agradaba en lo más mínimo a Platón.

⁸ Como señala Eugenio R. Luján, la virtud es un tema recurrente en los planteamientos generales de los sofistas anteriores a Platón, quienes abiertamente declaraban estar en posibilidad de enseñarla a quien pagasen sus lecciones.

⁹ Como lo señala Julio Calonge en su Introducción general al *Gorgias* en la edición española de la editorial Gredos, cuya traducción y notas corren por su cuenta.

¹⁰ Esto se encuentra explicado en el *Cratilo*, donde reflexionando sobre la naturaleza de los nombres, Platón dice que nombrar es una acción que se lleva a cabo en función de la naturaleza de las cosas o en contra de ello, de modo tal que los nombres poseen una propiedad natural en función de la cual se corresponden con las cosas nombradas; caso contrario es nombrar las cosas de modo relativo, es decir, por convención, lo que deja al significado de lo que se dice a merced de los intereses de quien nombra.

¹¹ Cfr. El Libro VII de *República*. Pp. 338-377 de la traducción de Conrado Eggers Lan editada en 1988 por la editorial Gredos.

¹² Aristóteles establece su objetivo a partir de la crítica que hace a la tradición que lo precede en materia de retórica. Dice que «los que han compuesto *Artes* acerca de los discursos, ni siquiera – por así decirlo– han proporcionado una parte de tal <arte>», I 1, 1354a12-15. Para ello recompiló y resumió las principales Artes oratorias de aquellos que lo antecedieron, por lo cual llegó a la conclusión de que hasta entonces nadie se había ocupado de tratar uno de los temas más elementales de la retórica, a saber, el modo de argumentar, ocupándose solo de mover las fibras sensibles de los jueces en el Areópago y trayendo como resultado el oscurecimiento del juicio y de la verdad. Sabemos por lo que vimos anteriormente que los sofistas concentraban sus técnicas en la persuasión sin más, sin sujetarse a la verdad y manifestando en todo caso la habilidad por

persuadir indistintamente del bien como del mal a sus conciudadanos. Aristóteles está de acuerdo con la crítica de Platón a los sofistas, y se adhiere al ideal de fundar una retórica filosófica basada en el conocimiento del ser, del alma, de los caracteres, para identificar a partir de ello los elementos que faciliten la persuasión del hombre en términos integrales, dando como resultado un saber que combina una teoría de la argumentación y una psicología de los afectos, aplicada a la comprensión y práctica de los mecanismos de persuasión.

¹³ Como por ejemplo los contrarios, las relaciones recíprocas, el más y el menos, etcétera.

¹⁴ Según entendemos esto, entimema sería el siguiente: Grecia atraviesa por una guerra difícil de ganar que tiene a la ciudad a merced de sus contrincantes; los ciudadanos deben estar dispuestos a luchar y sacrificar sus vidas por el bienestar de sus hogares y por el futuro de sus hijos; pues tiempos extraordinarios ameritan medidas extraordinarias.

¹⁵ Esto es así solo cuando coincide con la opinión generalmente aceptada o plausible. Lo probable es tal, pues, si así le parece a la mayoría de los hombres.

¹⁶ Sea por ejemplo el caso de una mujer que tiene leche. De ello se deduce concluyentemente que dio a luz hace poco, argumentando sobre la base de que lo primero es signo necesario de lo segundo, ya que así ocurre de ordinario

¹⁷ Este es uno de los conceptos más ambiguos de Aristóteles. Sin embargo, si vamos a los *Tópicos* I 1, 100a18-21, encontramos una explicación al respecto que nos dice que cuando un argumento cualquiera es remitido a un lugar común, constituye un método en virtud del cual se sustituyen la inferencia espontánea –la cual realiza la razón entre términos particulares, por aquellas relaciones comunes y generales que se aplican a todos los casos. El resultado de esto es que la fuerza del argumento reside ya no en la materia de la que habla, sino en que esa misma materia es presentada como expresión de una inferencia universal que todos admiten.

¹⁸ Está división de la retórica en los tres géneros mencionados, habrá de volverse clásica en la historia de la filosofía posterior a él, pues es el primero que la plantea explícitamente y con la especificidad necesaria para establecerse como una pauta general al acercarse a este arte.

¹⁹ Además, conviene a los tres géneros tener premisas sobre lo posible y lo imposible, si ha sido o no algo y si ha de ser o no de ser algún día, sobre la grandeza y pequeñez del asunto, etcétera

²⁰ Para ver más sobre este punto confróntese el “Libro I” de la *Ética Nicomaquea* de este mismo autor; pp.129-157 de la edición de 1985 de la editorial Gredos, publicada en Madrid, España.

²¹ Como podemos observar estas partes de la felicidad se dividen en bienes «internos», es decir: «ánimicos y corporales», y en «externos». Este criterio de división se conoce como el criterio tripartito, llamado también peripatético, el cual lo podemos conocer más ampliamente en *Ét. Nic.* I 8, 1098b15-b4 y en *Pol.* VII 1, 1323a24-27.

²² Si se quiere ver más respecto de estas virtudes, confróntese el Libro II de la *Ética Nicomaquea*; pp. 158-177, de la mencionada edición.

²³ Esto se logra cuando el adversario termina diciendo, por ejemplo, “que unas cosas si son y otras no”, “que a veces sí y a veces no”, etcétera.

²⁴ Heidegger retoma el estudio aristotélico de las pasiones para decir que el Dasein se encuentra anímicamente templado. Este temple de ánimo es anterior a todo conocimiento, se trata de una abrir mundo anterior al de la *episteme*. Los estados de ánimo que experimenta cotidianamente el Dasein, trátase por ejemplo de la serenidad, del disgusto reprimido por la rutina, del mal humor, de la combinación de todo ello, o de otros muchos estados más, no son una nada. Son una prueba fehaciente de que el temple anímico determina ‘cómo uno está’ y ‘como a uno le va’. Y en el ‘cómo uno está’ se determina el ser-ahí, es decir, el Dasein como estar-ahí triste, estar-ahí alegre, estar-ahí aburrido, estar-ahí entusiasmado, estar-ahí angustiado, no estar-ahí sin más.

Fuentes bibliográficas

Fuentes primarias

ARISTÓTELES. (2007). *Retórica*. Madrid: Gredos.

PLATÓN. (1988). “Fedro” en *Diálogos III*. Madrid: Gredos. Pp. 291-413.

---. (1987). “Gorgias” en *Diálogos II*. Madrid: Gredos. Pp. 9-145.

---. (1985). “Protágoras” en *Diálogos I*. Madrid: Gredos. Pp. 489-589.

SOFISTAS (1996). *Testimonios y fragmentos*. Madrid: Gredos

Fuentes secundarias

- ARISTÓTELES. (1985). “Libro I” de *Ética Nicomaquea*. Madrid: Gredos. Pp. 129-158.
- . (1988). “Libro VII” y “Libro VIII” de *Política*. Madrid: Gredos. Pp. 399- 453 y 455-477.
- . (2000). “Tópicos. Libro I” de *Tratados de lógica (Órganon) I*. Madrid: Gredos. Pp. 89-121.
- BEUCHOT, M. (2013). *Historia de la filosofía del lenguaje*. México: FCE.
- . (1998). *La retórica como pragmática y hermenéutica*. Barcelona: Anthropos.
- FILOSTRATO. (2003). *Vidas de los sofistas*. México: Porrúa.
- GARCÍA-BACCA, J. D. (2009). *Los presocráticos*. México: FCE.
- GUTHRIE, W. K. C. (1985). *Los filósofos griegos*. México: FCE.
- HUSSEY, E. (1991). *La época de los sofistas*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- JAEGER, W. (2013). *Aristóteles*. México: FCE.
- LAERCIO, D. (2007). *Vidas de los filósofos más ilustres*. Madrid: Alianza.
- PLATÓN. (1992) “Carta VII” en *Diálogos VII*. Madrid: Gredos. Pp. 485-531.
- . (1987). “Cratilo” en *Diálogos II*. Madrid: Gredos. Pp. 341-461.
- . (1988). “Fedón” en *Diálogos III*. Madrid: Gredos. Pp. 9-142.
- . (1985). “Lisis” en *Diálogos I*. Madrid: Gredos. Pp. 271-316.
- . (1988). “República”, en *Diálogos IV*. Madrid: Gredos. Pp. 338-377.
- STRUVE, V. V. (1985) *Historia de la antigua Grecia (I)*. Madrid: SARPE.
- . (1986) *Historia de la antigua Grecia (II)*. Madrid: SARPE.