





Título de la obra:

*Gran Cañon
USA*

Autor:

Jorge Atehortúa Posada

Año:

2016



ANDRÉS
COVARRUBIAS CORREA

Instituto de Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Chile
acovarrc@uc.cl

ÉTICA Y SABIDURÍA PRÁCTICA:
LAS EXIGENCIAS RETÓRICAS
DEL DISCURSO POLÍTICO
EN PLATÓN Y ARISTÓTELES



Resumen

No es tarea fácil considerar la relación entre Platón y Aristóteles en lo que respecta a sus concepciones sobre la retórica. En efecto, mientras que para algunos comentaristas la *Retórica* aristotélica representa la continuidad del proyecto desarrollado en el *Fedro* platónico, para otros se trata de caminos radicalmente diferentes. Es oportuno, pues, evaluar las razones de una posible continuidad o, por el contrario, una ruptura del proyecto retórico de Platón por parte de Aristóteles. En este texto me ocupo fundamentalmente de la retórica deliberativa o política, que versa sobre lo conveniente y perjudicial y se orienta de manera preferente hacia acontecimientos futuros, y dejo solo como horizonte de interpretación tanto la oratoria judicial, que versa sobre lo justo y lo injusto, como la epidíctica, que es aquella que se ocupa del elogio y censura acerca de lo bello y lo feo, lo aceptable o lo reprobable.

Vemos actualmente, en sentido contrario a lo buscado por estos filósofos, una tendencia habitual a desmarcar la retórica de cualquier límite, y, desde ahí, intentar construir un discurso ético-político que, por lo general, tiene su fundamento en el mero influjo sobre las pasiones, con su indesmentible componente de irracionalidad, y que por tanto deja de lado el papel de la prudencia concebida como la virtud propia de la sabiduría práctica. Aquí, a mi juicio, podemos encontrar una de las raíces del escepticismo y relativismo que tantas veces afecta a nuestra cultura y que se refleja en la desmoralización de la comunicación, aspecto que influye negativamente en la vida de la comunidad.

Palabras clave:

Platón, Aristóteles, sabiduría práctica, retórica política.

I. Retórica platónica y aristotélica: caminos divergentes

Después de la crítica radical que Platón realiza a la retórica sofística de su tiempo en el *Gorgias*, en la que se le niega su carácter de *téchne* y se la circunscribe al horizonte de las prácticas adulatorias, opta por reconducirla al amparo del rigor epistémico y metodológico de la dialéctica. Pero, ¿existe una oratoria que esté impedida de abandonar la dialéctica, entendida como coronación de todas las ciencias, y que asuma el mundo de la opinión (*dóxa*) y de las pasiones? ¿Tuvo éxito Platón al intentar dar un marco restringido a la persuasión? ¿Aristóteles la limita de una manera semejante? Estas preguntas expresan una dificultad que tendrá que tratar el Estagirita en la *Retórica*, puesto que sabía bien que se enfrentaba a un arte difícil de delimitar, ya que parece influir en casi todos los espacios de la vida humana. Precisamente a partir de esta característica, la sofística pudo cobrar sus mejores dividendos. Asumiendo esta dificultad, Aristóteles tuvo que modificar las relaciones entre retórica y dialéctica propuestas por Platón para brindar una respuesta al problema de los límites que sea posible establecer para el arte persuasivo, pero, para lograrlo, debió invertir la visión que Platón tenía de la dialéctica en cuanto es caracterizada como un saber superior, para concebirla como una simple facultad de proporcionar razones.

¹ Rossetti (1989) estudia la práctica conversacional de Sócrates, el que, aunque enfrentando a los sofistas, mantiene una particular ambigüedad al aproximarse a estos últimos, lo que también parece ocurrir cuando Aristóteles afirma que la retórica es semejante a las argumentaciones sofísticas. Sin embargo, en sentido contrario, ver Hutchinson (1988).



En el *Gorgias* Platón muestra que la retórica, tal como es ejercida en su tiempo, promueve un discurso que se desenvuelve con independencia de la verdad y, producto de esto mismo, se presenta como un recurso moralmente nefasto que solo se orienta hacia la satisfacción del placer. Si solo tuviésemos estos antecedentes el asunto estaría concluido. Pero en el *Fedro* intenta ir más allá y propone una retórica que, amparada en la capacidad de la dialéctica como saber, dé cuenta de un discurso verdadero. En este diálogo, en efecto, Platón extrema sus exigencias para con la retórica y propicia una *téchne* que cumpla con los criterios epistémicos de la dialéctica. Esto implica un conocimiento exhaustivo del alma humana, de las materias a tratar, de la verdad misma iluminada por la idea de Bien y, por lo tanto, un saber filosófico por parte del orador que permita conducir hacia una opinión verdadera. El problema de si esta retórica puede llegar a existir alguna vez queda sin ser respondido, y, más aún, se ha de investigar hasta qué punto, por el contrario, la posición platónica conduciría a este arte hacia su desaparición².

² Esto puede ser controversial puesto que hay autores que minimizan el conflicto ético y, por tanto, la reacción platónica frente a los engaños de la oratoria y, en este sentido, aproximan fuertemente la propuesta platónica a la sofística, cf. Hunt (1962).



En el *Fedro* encontramos una crítica a la retórica tradicional, que se caracteriza por no dar razón de su fundamento por la ignorancia de la dialéctica, a diferencia del método filosófico y su literatura, que sí da cuenta de él, al ajustar la letra escrita a la verdad de los contenidos. De este modo los que filosofan rectamente podrán defender tanto sus discursos orales como escritos³. En tal sentido Platón aspira a tender un puente entre la filosofía, por una parte, y la teoría y práctica de la oratoria, por otra, pero subsumiéndolo todo a la potencia de la dialéctica en cuanto saber fundacional. Así, Platón está en condiciones de refutar la acusación contra la oratoria, ya que los autores tradicionales ignoran en qué consiste la retórica y, por lo mismo, no saben los efectos que tiene sobre las diferentes clases de almas, que reclaman distintos tipos de discursos (*Fedro* 270e). Es así como Platón pretende que tanto los discursos orales como escritos reflejen la sabiduría de su autor y no la habilidad para encantar por medio de palabras aduladoras.

Para analizar lo propuesto es necesario ofrecer criterios específicos que permitan establecer una comparación entre las principales tesis platónicas y las aristotélicas.

³ Para la discusión detallada de este problema, cf. Kühn (2000).

1. Características del orador

Platón critica a los oradores de su tiempo y a los anteriores el hecho de intentar un influjo sobre las pasiones por medio del discurso, y que utilizan para ello el cambiante mundo de las opiniones (*dóxai*) y de las creencias⁴. Esto produce una especie de encantamiento en el alma que hace que esta sea incapaz de remitirse a las verdaderas razones para explicar la realidad. En efecto, para Platón el saber se distingue de la opinión por el hecho de que puede razonar a partir de las causas, y se diferencian al modo como se pueden distinguir la *téchne* y una simple experiencia (*empeiría*) (*Gorgias* 465a). Sin embargo, el orador, al igual que muchas veces el poeta, genera ilusiones engañosas valiéndose de nombres y locuciones para hechizar las almas (*República* 601a-b). El retórico tradicional, por tanto, se presenta en la filosofía platónica como un engañador, toda vez que no puede dar verdaderas razones de aquello sobre lo que quiere persuadir. Solo en el caso de que el orador conozca el alma humana, la verdad de las cosas a tratar y el método dialéctico de argumentación, puede superar su condición de algo similar a un cocinero que adula con alimentos nocivos. Para esto el orador debe ser también filósofo, puesto que solo así logra dar verdaderas razones sobre lo que desea persuadir.

Ahora bien, a pesar de la opinión de que la *Retórica* de Aristóteles sería la encarnación de la continuidad del proyecto del *Fedro*, nos encontramos, por el contrario, con un orador que no tiene por lo general un conocimiento

⁴ Fortenbaugh (1975) argumenta en favor de la superación por parte de Aristóteles de la concepción platónica de las pasiones al asumirlas como una de las pruebas técnicas de persuasión (*éntechnoi písteis*).

exhaustivo de las materias a tratar, ni un saber cabal del alma humana, ni argumentos necesarios respecto de lo que quiere persuadir⁵. Es quizá el buen político, entonces, quien asumiría en el Estagirita las exigencias platónicas, al utilizar al orador simplemente como un *medium* para persuadir a las mayorías respecto al juicio que deben emitir para bien de la ciudad. Si este es el caso, ¿puede todavía considerarse la *Retórica* como el cumplimiento del programa del *Fedro*? A mi juicio no, puesto que mientras en Platón el orador debe ser a la vez filósofo, Aristóteles busca limitar su poder de persuadir, al mismo tiempo, sobre las cosas que son contrarias por su sujeción, junto a la economía y la estrategia, a la política, en tanto es un saber con mayor discernimiento y veracidad. Así, pues, el Estagirita transfiere al orador la tarea de persuadir a las mayorías, dado que mantiene la autonomía parcial de la retórica, ya que no es probable conducir las opiniones hacia los rigurosos criterios del saber práctico.

En efecto, el orador platónico, en virtud de su capacidad dialéctica, debe ser capaz de demostrar aquello sobre lo cual intenta persuadir. Aristóteles, en cambio, en la *Ética a Nicómaco* es tajante al decir que no debemos pedir persuasión al matemático y, a la inversa, no podemos exigir tampoco demostraciones apodícticas al retórico. En la base de esta convicción está la idea de que la retórica, al igual que la



dialéctica, no se refiere en principio a materias específicas y, por lo mismo, es en sí misma vacía⁶. Sus pruebas, por necesidad, no son epistémicas. Por el contrario, ellas se desenvuelven generalmente en el contexto de las probabilidades y los meros signos.

⁵ Price (1992) destaca el intento del *Fedro* tendiente a legitimar los razonamientos que superan lo verosímil aproximándolo a la *Retórica*, en el sentido de que ambas obras buscan construir silogismos cuyas conclusiones tengan un cierto carácter de necesidad. Sin embargo, a mi juicio, solo es posible defender esto si consideramos el argumento necesario (*tekmérion*) en la *Retórica*, pero un entimema o silogismo retórico así se da muy pocas veces.

⁶ Respecto a la dialéctica y la diferencia que puede establecerse en relación con ella entre Platón y Aristóteles, Berti (1978) sostiene que mientras para el primero la dialéctica solo puede ser una ciencia suprema, en el segundo habría una dialéctica no científica y otra científica.

2. Ética y retórica

No solo se presenta el problema mencionado en relación con la imagen del orador, sino también respecto de las implicancias éticas de la retórica. En *Gorgias* 492c Platón describe la tendencia a la irracionalidad de la naturaleza humana. Esto también opera en el ámbito político, en el que se atribuye todo el poder, desde la perspectiva de Calicles, a los deseos irrefrenables de los individuos (*República* 488c). Para Platón, en efecto, y como ha destacado Vallejo⁷, hay un conflicto capital entre la política entendida como *práxis* racional, por un lado, y los modos habituales de entender el gobierno de la ciudad, en la que impera una mera rutina consistente en hacer prevalecer lo irracional (501a). Es así como retórica y sofística suplantaron a la legislación y la justicia (462b ss.; 465a). El camino de salida está en volver a considerar la política como *téchne* (*Político* 279b; 300c) y al político exigirle que controle sus pasiones y deseos, lo que lo haría parecer un dios entre los seres humanos (303b). Sin embargo, lo real es que los sujetos fuertemente influidos por las pasiones son capaces de usurpar el mando de la nave, para luego despreciar al piloto auténticamente capacitado (*República* 488c-489a). Es necesario retornar, pues, al verdadero valor de las acciones humanas y no hacer descansar todo el ámbito de la *praxis* en el uso de la fuerza. ¿Es el Fedro una respuesta adecuada a las verdaderas exigencias que se requieren para formar al buen orador? Según Platón sí, en la medida en que el discurso no sea solo bello, sino que permita también la educación de los ciudadanos.

⁷ Cf. Vallejo Campos (1993): 19.

A diferencia de Platón, Aristóteles parece abandonar la idea que impulsa a constreñir internamente a la retórica dentro de un marco ético⁸. Nos podemos preguntar entonces, ¿basta con esta diferencia para dejar de lado la idea de una continuidad entre el Fedro y la Retórica? ¿No es posible, desde este nuevo ángulo, revalidar las opiniones que parecen devolver un criterio intrínsecamente ético a la Retórica de Aristóteles? A mi juicio hay tres momentos clave en la posición aristotélica en los que se hace improbable una lectura ética de la retórica, además, claro está, de la dependencia de esta *téchne*, junto a la economía y la estrategia, respecto de la política en el libro I de la *Ética a Nicómaco*, lo que hace avanzar al Estagirita en un sentido inverso al de Platón⁹. Estos momentos son: la consideración de la felicidad (*eudaimonía*); la de los bienes y, por último, la ausencia del justo medio ético en la Retórica.

En relación con la *eudaimonía*, fin de lo ético, Aristóteles opta por clasificar y jerarquizar sus diversos sentidos en *Ética a Nicómaco* 1095a.14-b.22. Sin embargo, esta revisión crítica de las opiniones acreditadas (*éndoxa*) no está presente en la Retórica, que opta por no referirse a las diferencias de opinión sobre lo que es la felicidad, y menos intenta jerarquizarlas, y las enumera simplemente mediante la vía del ejemplo, sin especificaciones (*Retórica* 1360b.7). Así, pues, en la Retórica Aristóteles potencia las opiniones corrientes acerca de lo que es la felicidad en vistas a la persuasión.

⁸ Duffy (1983) afirma, respecto a la retórica epidíctica, relacionada con el elogio y la censura, que mientras la visión platónica es eminentemente filosófica, la de Aristóteles se mantiene en el ámbito retórico.

⁹ Vallejo Campos (1994) destaca sobre todo las diferencias en el aspecto ético.

Por tanto, el Estagirita se circunscribe al horizonte en el que sea posible lograr, en diversos ámbitos de influencia práctica, la mayor probabilidad de aceptación (1360b.14-18). La felicidad y su tratamiento desde el punto de vista de la *téchne rhetoriké* es un claro ejemplo de que el fin que define a la retórica no consiste en la reconducción de los seres humanos hacia la virtud, ni en la aceptación de la verdad, sino más bien en la facultad de teorizar lo que es adecuado, en cada caso, para persuadir (1355b.25)¹⁰. Lo relevante desde el punto de vista técnico no es que el orador sea realmente virtuoso, sino que al menos lo parezca por el discurso mismo. En esto Aristóteles aplica su tesis de que la virtud es más exacta (*akribestéra*) y mejor que todo arte, como lo es también la naturaleza (*Ética a Nicómaco II*, 6).

En lo que respecta al término medio, que es definitorio para la virtud en cuanto hábito de elegir consistente en un término medio relativo a nosotros, está prácticamente ausente en la *Retórica*, salvo una consideración general de la forma de gobierno que sea más conveniente en ciertos casos, al asumir, además, elementos muy amplios y orientados a la persuasión que el orador busca respecto a mayorías que no

¹⁰ Amhart (1986) argumenta que la teoría retórica aristotélica se distingue con claridad de la argumentación sofística, por un lado, y de la 'epistémica' o filosófica, por otro. Así la retórica se presenta como una parte esencial de la idea de una ciencia política, pero no alcanza el nivel epistémico que le atribuye Platón.

“
...la virtud
es más
exacta
(*akribestéra*)
y mejor
que todo
arte...
”

tienen conocimientos acabados de ninguna especie y que son incapaces de razonar por tiempo prolongado sin agotarse o distraerse. Sucede aquí lo contrario a lo que exige el método dialéctico para lograr éxito en la argumentación.

Sobre los bienes y su clasificación, Aristóteles una vez más no asume un criterio ético, sino retórico, producto de la aplicación del lugar común del más y el menos. Así, pues, el Estagirita recalca el aspecto productivo de la actividad retórica y, de este modo, algo puede siempre aparecer, en virtud de la capacidad retórica de argumentar

los contrarios, como 'mayor' de dos maneras opuestas (*Retórica* 1365b.1 ss.).

La posición de Aristóteles respecto a los alcances de la *téchne rhetoriké* consiste en mantener el ideal platónico que sostiene que la verdad y la justicia son superiores a sus contrarios y que no se debe persuadir sobre lo malo, pero, por otra parte, en mostrar que esto no debe ser dirimido en el campo propio de la retórica. Así, el Estagirita busca separar aquello que es propio del saber ético-político de lo que se da en el ámbito de las opiniones sin jerarquizar, con el fin de salvaguardar la independencia de la *téchne*. Para esto la buena o mala retórica, desde el punto de vista ético, solo puede ser puesta en evidencia desde la intención (*proaíresis*) del orador, que para efectos de la persuasión queda muchas veces oculta en el cambiante circuito de las opiniones divergentes y hasta contrarias entre sí.

3. *Temas del orador y su relación con la dialéctica*

En el *Gorgias* Platón sostiene que ni la retórica tradicional ni la sofística se preocupan del bien, sino de cautivar la insensatez de los individuos por medio de lo agradable y del placer (464d) sin comprender lo que es el bien para la vida humana (467a). Se debe, pues, lograr un sistema político en el que el poder y la razón armonicen (*República* 473d) y para esto es necesario dar cabida a un nuevo concepto de retórica en el que el orador conozca el bien de la comunidad y cómo alcanzarlo. Por tanto, se requiere de una retórica que no se base en meras creencias y que persuada en virtud del auténtico saber (454a ss.). Se exige, en este sentido, superar la mera verosimilitud para lograr un adecuado conocimiento de lo justo (*Fedro* 272e).

Aristóteles, por su parte, valora lo probable y lo verosímil en comparación al sesgo más bien negativo sobre el peso de las opiniones que permanece desde el *Gorgias* al *Fedro*, lo que hace muy difícil la tesis de la continuidad en Aristóteles del proyecto retórico de Platón. En efecto, en la *Retórica* lo verosímil se asemeja y aproxima a lo verdadero. Pero en Aristóteles son los *tópoi* o lugares de la argumentación –tanto comunes como propios– los que ordenan las materias a tratar, e incluye entre estos lugares

de argumentación a la sabiduría (*sophía*) (*Retórica* 1371b.28; 1387b.31-33; 1388b.17). Desde esta perspectiva la retórica se mantiene dentro de los límites de la *téchne*, pues las opiniones acreditadas son recuperadas para realizar una adecuada argumentación, ya que de poco sirven los datos que se poseen si no es posible ordenarlos con criterios que delimiten lo que puede ser aceptado por los oyentes. Los lugares, por tanto, se presentan como el primer eslabón de una cadena tendiente a la búsqueda de una aproximación de la lógica al mundo de las emociones, siempre en el horizonte de las cosas que pueden ser decididas de más de una manera. Así el orador debe seleccionar los lugares que estén más próximos a las opiniones acreditadas para lograr un juicio favorable del auditor¹¹. De modo que la persuasión no ha de orientarse a una verdad previamente contemplada e irrefutable, sino más bien a las redes persuasivas que permiten, dentro de lo verosímil, una mayor aceptación.

¹¹ Holmberg (1977) defiende que la retórica siempre estuvo asociada con la dialéctica, incluso a veces con una intención que sobrepasa la mera persuasión, para volcarse a las preguntas filosóficas fundamentales. Sin embargo, es posible descubrir en Aristóteles una distinción entre la claridad que busca la dialéctica y la indeterminación que rodea a la retórica.



4. Auditorio y labor formativa de la retórica

Platón realiza una descripción realista de la retórica de su tiempo al mostrar que, a diferencia de las discusiones que requieren opiniones especializadas, cuando se trata de los intereses de la ciudad cada uno cree tener una opinión acertada, lo que constituye una demostración de que la retórica, a diferencia de las otras artes, no puede ser enseñada, pues requeriría de un conocimiento más específico (*Protágoras* 319b-c). Vista la opinión negativa que Platón tiene de las mayorías, el político debe comportarse como un médico frente al enfermo, al no buscar la mera satisfacción de sus apetitos sino su bien (*Gorgias* 504e-505a). Sin embargo, los oradores y políticos tradicionales han hecho todo lo contrario al alimentar los deseos en detrimento de la salud (513a).

Aristóteles, a pesar de tener una posición al menos cauta respecto de la deliberación de las mayorías, se esfuerza en mantener a la retórica en el marco de las opiniones y ejercer un control sobre ella desde la estructura de una *pólis* bien constituida, con la supervisión de la política, las leyes y del buen gobernante¹².

¹² Ryle (1966) argumenta que Aristóteles no fue en estricto sentido un discípulo de Platón, lo que también puede ser extendido a la retórica.

II. Aproximación de Aristóteles a la retórica platónica: la prudencia o sabiduría práctica (*phrónesis*)

Si bien podemos identificar profundas diferencias entre Platón y Aristóteles en sus concepciones sobre la retórica y las características del orador, y una de las más importantes es que para el primero la retórica debe orientarse al conocimiento exhaustivo de las materias a tratar y que, en tanto arte, no debe persuadir las cosas contrarias, sin embargo, ambos se aproximan en la valoración de la *phrónesis* como antídoto efectivo frente a las pretensiones de una retórica cuyo criterio último es provocar solo adulación y placer. En este sentido la retórica platónica tiene una legítima continuidad en la *Retórica* dada su consideración de la *phrónesis* enfrentada a la insensatez, al ser la prudencia “la virtud propia de la inteligencia por la que se adquiere la facultad de deliberar adecuadamente acerca de los bienes y los males” (*Retórica* 1366b.20).

La *phrónesis* se vincula con la reflexión en torno al lugar del más y el menos, que versa sobre el bien mayor y lo que más conviene (*Retórica* I, 7) y en relación con el objeto propio de la deliberación (I, 6). Aristóteles está convencido de la veracidad de la tesis de que lo conveniente es bueno (*Retórica* 1362a.20), siendo lo bueno lo que es por sí digno de ser escogido y, además, aquello por lo que se eligen las demás cosas. Al bien tienden todos los seres, tanto los que poseen sensibilidad y razón como cualquiera que llegara a tener razón, pues es esta la que fundamenta el horizonte de lo bueno y lo preferible, y posibilita buscar, además de lo placentero, lo bello, porque esto se dice de las cosas elegibles por sí mismas (1362b.10).

¿Qué cosas son bellas? Primero la felicidad, ya que es por sí misma elegible y autosuficiente y por su causa elegimos otras cosas. También la justicia, el valor, la sensatez, la magnanimidad, la magnificencia, en tanto virtudes del alma, y, en general, aquello que no constituye un exceso es bueno y lo que es mayor de lo que resulta preciso, malo. Es bueno también lo que ha elegido alguno de los prudentes, o buenos hombres y mujeres (*Retórica* 1363a.15). Este análisis permite establecer dos criterios respecto a la gradación del bien: a) Los objetos de los cuales tratan las ciencias más bellas y virtuosas constituyen también las materias de conocimiento más bellas y virtuosas, puesto que, así como es la ciencia, también es la verdad (1364b.10). b) Lo que juzgarían como un bien mayor los prudentes, sean todos, o muchos, o la gran mayoría, o los de más autoridad. Esto ha de ser así, sea de modo absoluto o conforme a la prudencia con que hayan juzgado¹³.

Lo anterior posibilita una sugerente síntesis; el “qué”, el “cuánto” y el “cuál” son de acuerdo a cómo pueden afirmarlos la ciencia y la prudencia; pero nosotros, sostiene Aristóteles, lo hemos dicho respecto del bien, ya que el bien es lo que elegiría todo aquel que fuese prudente (1364b.15). Y el Estagirita concluye: es evidente que también es mayor lo que la prudencia aconseja más. Así, pues, el alto valor que



asigna a la *phrónesis* permite otra vía para explicar en qué sentido se afirma en la *Retórica* que es necesario conocer las argumentaciones contrarias para objetar tesis que se nos oponen, pero que, en absoluto, no se debe hacer lo que es malo.

La valoración del conocimiento y la prudencia muestra un sólido gesto en favor de la retórica platónica. En este sentido, es claro el pasaje que manifiesta un reconocimiento a su maestro cuando remite a un lugar retórico (*tópos*) sobre la justicia que fue suscrito por Platón de buen grado y que los sofistas no aceptarían, al menos en todos los casos; es mayor lo que la prudencia aconseja más, como ocurre con la valentía respecto a la fuerza, pues esta puede ser mal utilizada. También lo que eligen los mejores, por ejemplo, sufrir injusticia es más elegible que cometerla, ya que esto es lo que optaría el más justo (*Retórica* 1364b.20). En fin, es mayor lo que es conforme a la verdad que lo que es conforme a la opinión (1365b.1ss.). Este gesto coincidente con el *Gorgias* (470c; 473b; 474c) propicia una nueva aproximación a la relación entre ética, sabiduría práctica y retórica, pues ofrece un criterio intrínseco que permitiría un distanciamiento respecto a la sofística.

¹³ Halliwell (1994) limita el papel de la *phrónesis* en la *Retórica* a una moral popular sin considerar suficientemente que Aristóteles le asigna un espacio ético-político relevante. A favor de este último sentido, cf. Engberg-Pedersen (1996) y Aubenque (1962), *Segunda Parte*, cap. 3.



El Estagirita considera la importancia de la prudencia no solo en relación con el más y el menos, el bien y lo conveniente, sino que la vincula con el género epidíctico, en el cual lo central es lo bello y lo feo, la virtud y el vicio, y su criterio decisivo es la buena deliberación en torno a bienes y males, lo que solo puede ser ofrecido por la *phrónesis*. Esto en razón de que las virtudes más grandes han de ser también las más útiles, entendida la virtud, políticamente, como una facultad de procurar servicios (*Retórica* 1366b.20).

Aristóteles busca algo más que la mera aceptación de lugares plausibles de persuasión según las mayorías. En este sentido, la *Retórica* pretende destacar el valor de la prudencia, al no buscar vencer a partir de cualquier lugar común, sino mediante un orden de lugares que guarda sintonía con el verdadero fin de la persuasión, el bien de la *pólis*. Esto también ocurre con la definición de la *téchne rhetoriké* como la facultad de teorizar los medios más adecuados, en cada caso, para persuadir y, en efecto, aquello que consideramos más adecuado es medido por la superioridad del bien, la prudencia, el saber y la justicia. De manera que lo verdadero y lo justo son más persuasivos que sus contrarios, y a este objetivo debe apuntar la retórica en tanto disciplina dependiente de la política, por cuanto esta es un saber de mayor discernimiento y veracidad.

Ética y retórica en Aristóteles: prudencia versus mera habilidad

En Aristóteles la retórica reclama un saber que sea capaz de aportar mayor discernimiento y veracidad (*Retórica* 1359b.3-6). En relación con esto, expondré aquí algunas características de la retórica deliberativa o política, la que actúa como modelo de la oratoria epidíctica y la judicial.

La retórica deliberativa tiene como fin teorizar sobre los medios que permiten la persuasión en lo que respecta a lo conveniente y lo perjudicial. Ella está orientada a oyentes que no poseen una preparación especial sobre las materias a tratar, y que, además, no cuentan con demasiado tiempo para juzgar acerca de estos asuntos, ni es de suponer otro móvil de su decisión que no sean el interés, el placer y la utilidad. Además, su punto de partida son las opiniones comúnmente acreditadas, las que se ordenan en *tópoi* o lugares, y, en fin, se trata de una facultad que, sin poseer contenidos específicos, tiene la utilidad de poder argumentar cosas contrarias.

Baste esta breve descripción de la oratoria política para afirmar que, en cuanto *téchne*, no está capacitada para ofrecer criterios éticos intrínsecos que orienten la deliberación, que versa, además, sobre asuntos eminentemente prácticos, como lo son la guerra o la paz, la legislación, las importaciones o exportaciones, la adquisición de recursos y la defensa del territorio. En este sentido, es la política la que debe determinar, al igual que en el caso de la economía o la estrategia, los límites de dicha *téchne* y el campo en el que todo buen orador se ha de desenvolver. A este último le basta solo con conocer de modo general los regímenes políticos y el alma humana (*Retórica* 1365b.21 ss.).



¿Quién puede ver, entonces, lo verdadero y lo mejor? El prudente (*phrónimos*) y, desde este punto de vista, habrá una retórica iluminada por una recta intención y otra conducida por una intención desviada. Empero, esto no depende de la retórica como *téchne*, ya que quienes pretenden descalificarla olvidan que ella pertenece a la esfera de los bienes relativos, como la fuerza, la salud, la riqueza, el talento estratégico, los que se diferencian de la virtud por el hecho de poder ser bien o mal utilizados (*Retórica* 1355b.2-7). La actitud hacia el bien o hacia el mal no reside en la facultad, según el Estagirita, sino en la intención, al igual como se distingue al dialéctico del sofista (1355b.17-21), ya que se puede acertar o errar tanto en el reconocimiento del fin correcto como en los medios para alcanzarlo.

Según Aristóteles, los sofistas han confundido retórica y política, ya que la oratoria se disfraza con la forma de la política (*Retórica* 1356a.27-30 y *Ética a Nicómaco* 1356a.33). A mi entender, detrás de esta posición está presente la importante distinción –también central en Santo Tomás de Aquino (2018) VI, 12-13– entre habilidad (*deinós*) y prudencia (*phrónesis*). Tanto es así que el Estagirita llega a afirmar que “nada dificulta que el hombre hábil sea incontinente, y por eso en ocasiones algunos parecen a la vez prudentes e incontinentes, porque la habilidad difiere de la prudencia (...) y si bien están próximas en cuanto a su modo de razonar, difieren en cuanto a la elección (*proáíresis*)” (*Ética a Nicómaco* VII, 10).

Entonces, la retórica ha de enmarcarse en una adecuada elección de medios por los cuales se pueda acceder a la vida buena, pues, de modo contrario, nos precipitamos en la vorágine que implica la mera fuerza persuasiva al servicio del ejercicio irreflexivo del poder.

Conclusiones

La *phrónesis* aristotélica asume, en parte, la retórica ideal del *Fedro*, la que a su vez se apoya en la crítica del *Gorgias* a la sofística. Esta centralidad de la prudencia, en cuanto sabiduría práctica, para la consideración de la gradación del bien, permite comprender mejor la afirmación de Aristóteles de que no se debe hacer lo malo, clarifica la vinculación entre lo verdadero y lo verosímil, y el hecho de que sin prudencia los argumentos pronto dejan de coincidir con la realidad, lo que es digno del máximo reproche. De manera que la *téchne rhetoriké* debe ser una ramificación productiva de la política que permita recoger, comunicar y anticipar las condiciones para una vida digna y buena en la ciudad. Es así como una lectura que concilia ambas visiones hace posible reconocer en la retórica aristotélica un arte que es capaz de mejorar la vida en comunidad, alejándola de juicios imprudentes y el uso descontrolado de la fuerza.

Si proponer la *phrónesis* podría parecer en nuestro tiempo una ingenuidad desde una primera lectura de los hechos y de ciertas teorías éticas en boga que apelarían más bien a un pragmatismo, un mínimo deseable, sin embargo, por el contrario, suponemos un máximo como criterio último cuando prometemos, rompemos una promesa, exigimos un derecho o nos hacemos cargo de nuestro deber y, asimismo, cuando entendemos por qué no es posible soslayarlo, al ir incluso más allá de nuestra habitual tendencia a la mera utilidad y al placer, y de la pertinaz inclinación a rehuir lo doloroso. En el establecimiento de esta ética continúan siendo Platón y Aristóteles unos auténticos maestros.

La *phrónesis*, en definitiva, nos permite volver sobre el sujeto en cuanto este es capaz de realizar un acto fundacional mediante el cual es posible rescatar el esplendor de la existencia libre, más allá de las determinaciones. De este proceso queda el testimonio de la *Ética a Nicómaco* y de tantos otros textos que han permitido históricamente hacer variar de una manera sustancial nuestra mirada sobre la dimensión práctica de la racionalidad.

La *phrónesis*, a mi juicio, no debe dar explicaciones meramente teoréticas sobre su origen (lo que, por lo demás, me parece la manera más habitual en que ha sido interpretada), porque ella misma constituye –y no integra, como un elemento más– el horizonte de comprensión que orienta la vida hacia la vida buena, tanto en lo que respecta al sujeto moral, como a su reconocimiento de los otros como sujetos morales, los que nos interpelan, en última instancia, más allá de los recursos desplegados por las técnicas persuasivas.

Gadamer (1998) busca recuperar el horizonte de la *praxis*, pero, a mi juicio, lo hace parcialmente, debido a su comprensión de la retórica aristotélica, la que extiende hacia una total ubicuidad¹⁴. Le asigna a la retórica la tarea de resguardar los acuerdos y a la hermenéutica el propiciarlos cuando el consenso se ha roto.

¹⁴ Gadamer (1998) escribe: “Intentaré mostrar que la filosofía práctica de Aristóteles –y no el concepto moderno de método y ciencia– es el único modelo viable para formarnos una idea de las ciencias del espíritu” (p. 309). No sé si este sea el “único modelo viable” para tal fin, pero la filosofía aristotélica de la *praxis* asume un aspecto esencial que las ciencias positivas no pueden abarcar, a saber: la *phrónesis*.

Sin embargo, y Aristóteles lo sabía bien, la retórica no se inhabilita como posible quebrantadora de los acuerdos. Más bien lo que permite el establecimiento de acuerdos es la *phrónesis* en cuanto es algo más que una “virtud hermenéutica” –en contra de lo que sostiene Gadamer–, ya que ella es, como hemos indicado, una disposición verdadera y práctica respecto de lo que es bueno para el hombre. Esto exige la comparecencia, más allá de la retórica y la hermenéutica, de la sabiduría práctica como fundamento de cualquier interpretación, la que da sentido, a fin de cuentas, tanto al ámbito de la persuasión como al de la comprensión.

Gadamer intenta sustraerse de la capacidad omniabarcante de la retórica (aunque reconoce su ubicuidad) mediante su concepción de ‘verdad’, en cuanto esta última nos envuelve a todos. Esta respuesta exige, sin embargo, la presencia de la *phrónesis*, pues, de otro modo, ¿cómo podemos reconocer que nuestros juicios de valor están en sintonía con esa verdad depositaria de todo sentido y experiencia? ¿Cómo distinguir un valor, que estamos dispuestos a defender con valentía, de una simple opinión?



Referencias

- ARNHART, L. (1986). *Aristotle on Political Reasoning: A Commentary on the "Rhetoric"*. Illinois: Northern Illinois University Press.
- AUBENQUE, P. (1962). *La Prudence chez Aristote*. Paris: PUF.
- BERTI, E. (1978). "Ancient Greek Dialectic as Expression of Freedom of Thought and Speech", *Journal of the History of Ideas* 39: 347-370.
- DUFFY, B.K. (1983). "The Platonic Functions of Epideictic Rhetoric", *Philosophy & Rhetoric* 16: 79-93.
- ENGBERG-PEDERSEN, T. (1996). "Is There an Ethical Dimension to Aristotelian Rhetoric?", in A. OKSENBERG RORTY (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press. 116-141.
- FORTENBAUGH, W.W. (1975). *Aristotle on Emotion: a contribution to philosophical psychology, rhetoric, poetics, politics and ethics*. London: Duckworth.
- GADAMER, H.-G. (1998). *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme.
- HALLIWELL, S. (1994). "Popular Morality, Philosophical Ethics, and the Rhetoric", in D.J. FURLEY - A. NEHAMAS (eds.), *Aristotle's Rhetoric: Philosophical Essays*. Princeton: Princeton University Press. 211-230.
- HOLMBERG, C.B. (1977). "Dialectical Rhetoric and Rhetorical Rhetoric", *Philosophy & Rhetoric* 10: 232-243.
- HUNT, E.L. (1962). "Plato and Aristotle on Rhetoric and Rhetoricians", in A.M. DRUMMOND (ed.), *Studies in Rhetoric and Public Speaking*, New York: Russel & Russel. 3-60.
- HUTCHINSON, D.S. (1988). "Doctrines of the Mean and the Debate Concerning Skills in Fourth-century Medicine, Rhetoric and Ethics", *Apeiron* 21 (2): 17-52.
- KÜHN, W. (2000). *La Fin du Phèdre de Platon: Critique de la Rhétorique et de l'Écriture*. Firenze: Leo S. Olschki.
- PRICE, R.G. (1992). "On the Place of Validity", *Philosophy & Rhetoric* 25: 341-350.
- ROSSETTI, L. (1989). "The Rhetoric of Socrates", *Philosophy & Rhetoric* 22: 225-238.
- RYLE, G. (1966). *Plato's Progress*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TOMÁS DE AQUINO (2018). *Comentario a la Ethica Nicomachea*. Navarra: Eunsa.
- VALLEJO CAMPOS, A. (1993). *Mito y persuasión en Platón*. Sevilla: Er/Suplementos 2.
- VALLEJO CAMPOS, A. (1994). "El Fedro y la retórica de Aristóteles", *Méthexis* VII: 83-90.