

**LA RETÓRICA DELIBERATIVA  
EN LA *RETÓRICA* DE ARISTÓTELES**

**Una teoría de la argumentación  
entre las *téchnai* dialéctica y poética**

Director

<b>BIBLIOTECA</b>	<b>UNIVERSITARIA</b>
<b>GRANADA</b>	
Nº Documento .....	563297
Nº Copia .....	563801

BIBLIOTECA DE LA  
FACULTAD DE LETRAS  
GRANADA

Andrés Covarrubias Correa

**TESIS DOCTORAL**  
**DIRIGIDA POR D. TOMÁS CALVO MARTÍNEZ**  
Catedrático de Filosofía Griega de la Universidad Complutense

## **AGRADECIMIENTOS**

Al terminar este trabajo, quisiera manifestar mi agradecimiento a todos aquellos que me han impulsado y apoyado en su realización.

Agradezco, en primer lugar, a mi Director de Tesis, Profesor D. Tomás Calvo Martínez, sus sabios consejos, que han representado una orientación imprescindible para el desarrollo de mi labor.

Además, quisiera expresar mi reconocimiento al Profesor D. Pedro Cerezo Galán, quien ha sido mi Tutor en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada, así como al Profesor D. Álvaro Vallejo Campos, por su apoyo intelectual durante mi permanencia en esta ciudad.

Por último, doy gracias a mi esposa, María Magdalena, y a mis hijos, Joaquín y Magdalena Sofía, por el constante aliento que me han brindado.

## ÍNDICE GENERAL

Índice detallado . . . . .	ii
Introducción . . . . .	1
<b>PRIMERA PARTE. La dialéctica como modelo de la argumentación retórica en la oratoria deliberativa . . . . .</b>	<b>11</b>
I. De la <i>empeiría</i> a la <i>téchnē</i> : los diversos grados de la experiencia a la luz de la constitución de una <i>téchnē rhētorikē</i> . . . . .	12
II. Estructura de la argumentación dialéctica: silogismo, <i>epagōgē</i> y <i>tópoi</i> . . . . .	40
III. La dialéctica como modelo de la argumentación retórica . . . . .	78
<b>SEGUNDA PARTE. Retórica y Poética desde la perspectiva de la argumentación poética y su aplicación a los aspectos ético-políticos de la retórica deliberativa . . . . .</b>	<b>200</b>
Introducción . . . . .	201
I. La <i>Poética</i> y su especificidad como <i>téchnē: mímēsis práxeōs</i> . . . . .	204
II. Un estudio sobre la relación entre la <i>Retórica</i> y la <i>Poética</i> desde el punto de vista de la argumentación . . . . .	233
III. La argumentación poética de la retórica deliberativa en contraste con la argumentación ética referida a la <i>práxis</i> : estudio comparativo . . . . .	300
<b>CONCLUSIONES . . . . .</b>	<b>331</b>
<b>ANEXOS . . . . .</b>	<b>341</b>
ANEXO 1º: Retórica y poética: ¿autonomía o dependencia respecto de la ética? Diálogo con P. Ricoeur . . . . .	342
ANEXO 2º: Los auditores como fin de la retórica deliberativa: la idea de Aristóteles acerca de las mayorías, sus emociones y su persuasión a la luz de la <i>Retórica</i> , la <i>Ética a Nicómaco</i> y la <i>Política</i> . . . . .	369
<b>BIBLIOGRAFÍA . . . . .</b>	<b>385</b>

## ÍNDICE DETALLADO

INTRODUCCIÓN .....	1
1) Planteamiento de los objetivos .....	1
2) Sobre la estructuración de este trabajo .....	3
2.1) Contenidos de la Primera Parte .....	4
2.2) Contenidos de la Segunda Parte .....	6
2.3) Sentido y alcances de los Anexos .....	10

### PRIMERA PARTE

La dialéctica como modelo de la argumentación retórica en la oratoria deliberativa .....	11
I. De la <i>empeiría</i> a la <i>téchnē</i> : los diversos grados de la experiencia a la luz de la constitución de una <i>téchnē rhētorikē</i> .....	12
Introducción .....	12
A) Planteamiento del problema .....	12
B) Consideración de algunos aspectos problemáticos provenientes de posiciones anteriores a Aristóteles, en lo que concierne a la posi- ble constitución de la retórica como <i>téchnē</i> .....	14
1) Dos niveles de consideración de la <i>empeiría</i> en la actividad retórica: la <i>empeiría</i> como mera argumentación exitosa y como experiencia decan- tada en la organización de los <i>éndoxxa</i> .....	17
1.1) La <i>empeiría</i> como "argumentación exitosa" en la retórica .....	18
1.2) Segundo nivel de la <i>empeiría</i> : la experiencia decantada en los <i>éndoxxa</i> .....	26
2) Los <i>éndoxxa</i> como punto de partida de la dialéctica y de la retórica ..	29
3) Síntesis .....	37

II. Estructura de la argumentación dialéctica: silogismo, <i>epagōgē</i> y <i>tópoi</i> . . .	40
1) Breve caracterización de la argumentación dialéctica y sus alcances . . .	40
1.1) Caracterización general de la dialéctica . . . . .	40
1.2) Sobre la utilidad de la dialéctica . . . . .	42
2) El problema y la proposición dialéctica . . . . .	45
2.1) El problema dialéctico . . . . .	45
2.2) La proposición dialéctica . . . . .	47
3) Sobre el silogismo dialéctico, la <i>epagōgē</i> dialéctica y los <i>tópoi</i> . . . . .	54
3.1) El silogismo dialéctico . . . . .	55
3.2) La <i>epagōgē</i> dialéctica . . . . .	61
3.3) Los <i>tópoi</i> en la dialéctica . . . . .	65
3.3.1) La función heurística de los <i>tópoi</i> . . . . .	68
3.3.2) Los <i>tópoi</i> como fundamento de la argumentación . . . . .	72
4) Síntesis . . . . .	74
III. La dialéctica como modelo de la argumentación retórica . . . . .	78
1) Características generales de la relación entre retórica y dialéctica desde el punto de vista de la argumentación . . . . .	79
1.1) La retórica como contrarréplica ( <i>antístrophos</i> ) de la dialéctica . . . . .	80
A) En torno a la traducción de " <i>antístrophos</i> " . . . . .	81
B) Vinculación metafórica de " <i>antístrophos</i> " con el teatro . . . . .	82
C) <i>Antístrophos</i> : una expresión platónica en sentido aristotélico . . . . .	83
D) <i>Antístrophos</i> : proximidad y tensión entre retórica y dialéctica . . . . .	87
1.2) La retórica como ramificación ( <i>paraphyēs</i> ) de la dialéctica . . . . .	90
A) Sobre la traducción de <i>paraphyēs</i> ( <i>Retórica</i> , 1356 a, 25) . . . . .	90
B) <i>Paraphyēs</i> : la retórica como ramificación de la dialéctica y del estudio sobre los caracteres (política) . . . . .	92
1.3) La retórica como "parte de" y "semejante a" la dialéctica: análisis a la luz de su relación con la analítica, el estudio político de los caracteres y los razonamientos sofísticos . . . . .	97
1.3.1) La retórica se compone ( <i>sýnkeitai</i> ) de la "ciencia analítica" y del (estudio) político de los caracteres . . . . .	100
— Retórica y ciencia analítica . . . . .	100
— La retórica y el estudio político referido a los caracteres . . . . .	106

1.3.2) Semejanza ( <i>hómoia</i> ) de la retórica con la dialéctica, por una parte; y con los razonamientos sofísticos, por otra parte . . . . .	110
— Sobre la semejanza de la retórica con la dialéctica . . . . .	110
— Semejanza de la retórica con los razonamientos sofísticos . . . . .	112
1.4) Síntesis . . . . .	116
2) El <i>Enthýmēma</i> retórico en el contexto de sus diferencias y semejanzas respecto al silogismo dialéctico y al científico . . . . .	120
2.1) El entimema: características fundamentales . . . . .	121
2.2) <i>Enthýmēma</i> : un silogismo a partir de probabilidades o signos . . . . .	129
2.2.1) Las probabilidades ( <i>eikóta</i> ) y el entimema . . . . .	130
2.2.2) Los signos ( <i>sēmeía</i> ) y la producción del entimema: el signo no necesario ( <i>sēmeíon anōnymon</i> ) y el necesario ( <i>tekmērion</i> ) . . . . .	133
2.3) Análisis de la estructura, el contenido y la finalidad del entimema a partir de algunos ejemplos . . . . .	137
2.3.1) Entimema y búsqueda de la brevedad . . . . .	138
2.3.2) La amplia capacidad productiva del <i>enthýmēma</i> : confluencia de intelecto, deseo y emociones . . . . .	142
2.3.3) Entimemas (reales) y entimemas aparentes en el horizonte de la demostración y la refutación: validez formal y material . . . . .	150
2.4) El entimema como argumentación poética: la producción de un discurso lógico-persuasivo tendente a una decisión sobre las cosas que se acostumbra deliberar . . . . .	156
3) El ejemplo ( <i>parádeigma</i> ) retórico y su relación con la <i>epagōgē</i> dialéctica . . . . .	162
3.1) <i>Parádeigma</i> retórico y <i>epagōgē</i> dialéctica como procesos argumentativos en parte semejantes y en parte diferentes . . . . .	163
3.1.1) <i>Parádeigma</i> y <i>epagōgē</i> desde la perspectiva de la relación de la "parte" con el "todo" . . . . .	165
3.1.2) El criterio de la argumentación eficaz sobre las mayorías y los principiantes: su aplicación a la <i>epagōgē</i> y al <i>parádeigma</i> . . . . .	171
3.1.3) La <i>epagōgē</i> y el <i>parádeigma</i> frente a la refutación . . . . .	175
3.2) Ejemplos sobre hechos sucedidos (históricos) y ejemplos inventados (parábolas y fábulas): apelación a la fantasía del oyente . . . . .	177
— Síntesis: las <i>koinaî písteis</i> de la retórica ( <i>enthýmēma</i> / <i>parádeigma</i> ) en el horizonte de la argumentación poética . . . . .	180

4) Los <i>tópoi</i> como fundamento metodológico de la producción de argumentos persuasivos desde la retórica deliberativa . . . . .	184
4.1) Los <i>koiná</i> ( <i>Topica maior</i> ): un contexto general para la argumentación retórica . . . . .	187
4.2) Los <i>koinoi tòpoi</i> ( <i>Topica minor</i> ): leyes de inferencia apropiadas para la construcción de los entimemas . . . . .	191
4.3) Los <i>ídioi tòpoi</i> como material proposicional disponible para una adecuada persuasión dentro de cada género oratorio: su función en la retórica deliberativa . . . . .	194

## SEGUNDA PARTE

<i>Retórica y Poética</i> desde la perspectiva de la argumentación poética y su aplicación a los aspectos ético-políticos de la retórica deliberativa . . . . .	200
---	-----

Introducción . . . . .	201
------------------------	-----

I. La <i>Poética</i> y su especificidad como <i>téchnē: mímēsis práxeōs</i> . . . . .	204
1) Caracterización de la <i>mímēsis</i> en Aristóteles . . . . .	204
1.1) La <i>mímēsis</i> en el contexto de la <i>Metafísica</i> . . . . .	204
1.2) La <i>mímēsis</i> como mediación que atraviesa el mundo sublunar . . . . .	207
1.3) La <i>mímēsis</i> en la <i>Poética</i> . . . . .	211
1.3.1) Las causas de la poesía . . . . .	211
1.3.2) La poesía como <i>mímēsis</i> y el poeta . . . . .	214
1.3.3) La obra de arte: unitaria como un ser viviente . . . . .	216
1.3.4) El poeta como imitador de acciones: la consideración poética de la <i>prâxis</i> . . . . .	217
2) El referente ético-político de la <i>mímēsis</i> . . . . .	222
2.1) Presencia de un contexto ético-político en la poesía: <i>kátharsis</i> y <i>mímēsis</i> . . . . .	222
2.2) Los caracteres: manifestación de un estilo de decisión ( <i>proairesis</i> ) . . . . .	226
2.3) Perfil del héroe trágico . . . . .	228
3) Conclusión: elementos característicos de la <i>téchnē</i> poética en vistas al establecimiento de un paralelo con la retórica deliberativa desde el punto de vista de la argumentación . . . . .	230

II. Un estudio sobre la relación entre la <i>Retórica</i> y la <i>Poética</i> desde el punto de vista de la argumentación . . . . .	233
1) La <i>mímēsis</i> poética y la actividad retórica en el contexto de la <i>máthēsis</i> . . . . .	233
1.1) Reconsideración de la <i>mímēsis</i> . . . . .	234
1.2) Acciones y palabras . . . . .	236
— El <i>mýthos</i> y las acciones: lo principal de la tragedia— . . . . .	237
2) La importancia de las <i>koinaî písteis</i> retóricas en la <i>Poética</i> : la aplicación poética del <i>enthýmēma</i> y el <i>parádeigma</i> . . . . .	241
2.1) Entimemas y máximas: la deducción retórica y su vital importancia en la argumentación de la poesía trágica . . . . .	244
— Los <i>tópoi</i> de la retórica deliberativa en la argumentación poética: un contexto productivo para la creación artística . . . . .	256
2.2) El ejemplo ( <i>parádeigma</i> ) retórico y su relevancia en la argumentación poética . . . . .	259
3) La dimensión poética del <i>ēthos</i> y el <i>páthos</i> como <i>éntechnoi písteis</i> a la luz de la retórica deliberativa . . . . .	263
3.1) <i>Páthos</i> en la <i>Poética</i> y en la <i>Retórica</i> : actores, oradores y parlamentos caracterizados . . . . .	264
3.2) <i>Páthos</i> trágico y <i>páthos</i> retórico: confluencia en el temor y la compasión . . . . .	273
3.2.1) <i>Hamartía</i> : un error en parte racional y en parte producto de factores irracionales . . . . .	281
3.2.2) <i>Kátharsis</i> poética y <i>krísis</i> retórica . . . . .	287
— Síntesis: la retórica deliberativa y la poesía trágica a la luz de una teoría de la argumentación poética . . . . .	295
III. La argumentación poética de la retórica deliberativa en contraste con la argumentación ética referida a la <i>prâxis</i> : estudio comparativo . . . . .	300
1) La relación entre la retórica y la esfera de lo ético-político: el problema de la supremacía del bien . . . . .	302
2) La <i>eudaimonía</i> , el <i>tò méson</i> y los bienes: diferencia de tratamiento en el ámbito ético-político y en la retórica deliberativa . . . . .	309
2.1) La <i>eudaimonía</i> : fin del hombre, fin de la deliberación . . . . .	313
2.2) El término medio ( <i>tò méson</i> ): función poético-productiva y función ética . . . . .	318
2.3) Lo bueno y lo conveniente como objetivos de la deliberación retórica: dimensión retórico-productiva de los bienes . . . . .	326
— Síntesis: una demarcación de fronteras entre retórica y ética . . . . .	329



CONCLUSIONES .....	331
ANEXOS .....	341
ANEXO 1º: Retórica y poética: ¿autonomía o dependencia respecto de la ética? Diálogo con P. Ricoeur .....	342
1) <i>Mímēsis</i> y <i>Mythos</i> .....	342
2) <i>Mythos</i> y concordancia .....	349
3) El problema de la discordancia: el <i>páthos</i> .....	351
4) A propósito de <i>Mímēsis</i> I, II y III .....	353
— Poética, ética y retórica .....	353
5) <i>Mímēsis</i> I, II y III: Toma de posición a partir del cap. III de <i>Tiempo y Narración</i> .....	359
A) <i>Mímēsis</i> I .....	360
B) <i>Mímēsis</i> II .....	362
C) <i>Mímēsis</i> III .....	363
6) Aproximación a las relaciones entre poética y retórica a la luz de <i>La Metáfora Viva</i> de Paul Ricoeur .....	365
ANEXO 2º: Los auditores como fin de la retórica deliberativa: la idea de Aristóteles acerca de las mayorías, sus emociones y su persuasión a la luz de la <i>Retórica</i> , la <i>Ética a Nicómaco</i> y la <i>Política</i> .....	369
1) La <i>Retórica</i> y las mayorías .....	370
2) La <i>Ética a Nicómaco</i> de cara a las mayorías: la preeminencia total del <i>phrónimos</i> .....	374
3) La <i>Política</i> y las mayorías: ¿es la retórica deliberativa un fármaco social? .....	378
BIBLIOGRAFÍA .....	385
1) Ediciones, traducciones, comentarios y léxicos .....	386
2) Libros y artículos .....	387

## INTRODUCCIÓN

### 1) Planteamiento de los objetivos

En este trabajo pretendemos, a partir de la *Retórica* de Aristóteles, analizar la oratoria deliberativa desde el punto de vista de la argumentación. Si bien es cierto que durante el presente siglo los estudios acerca de la retórica en general —y sobre la *téchnē rhētorikē* aristotélica en particular— han adquirido un gran auge, sin embargo creemos que es posible aportar algunos elementos que nos permitan visualizar a la retórica deliberativa como la plasmación de una teoría de la argumentación que, por sus características propias, no debe confundirse ni con la argumentación epistémico-teorética orientada a la *theōría*, por una parte, ni con la ético-política, aplicada a la *prâxis*, por otra; y tampoco identificarla de manera excesiva con la argumentación dialéctica, o, en fin, relacionarla con la poética sólo por su evidente vinculación mediante la *léxis*, sin considerar otros factores.

Ahora bien, en términos generales, la *Retórica* ha sido interpretada por los comentaristas bajo tres perspectivas; la lógica, la ético-política y la poética y, como veremos en nuestro análisis, muchos de estos autores sugieren —aunque no lo desarrollan sistemáticamente— las vinculaciones y diferencias de estas tres áreas de conocimiento en relación con la retórica. Nuestro intento está enfocado, pues, a considerar —dentro del campo circunscrito por la oratoria deliberativa— cómo estas tres esferas se relacionan coherentemente, siempre que no se privilegie una en desmedro de las otras o que se las relacione inadecuadamente, y, para ello, creemos oportuno desarrollar los elementos que nos permitan reconocer las características fundamentales de una teoría específica de la argumentación retórica que, a nuestro juicio, se sitúa entre las *téchnai* dialéctica y poética, donde la primera aporta su sustancia argumentativa —que luego modifica y complementa la oratoria en virtud de su propio fin (i.e. el oyente o auditor)—; y la poesía, por su parte, que

recibe de la retórica la *diánoia*, que posibilita tanto demostrar y refutar, como excitar de un modo técnico-artístico las pasiones del auditorio. A la inversa, la oratoria recoge de la poesía ciertos elementos que ya tradicionalmente han adquirido un lugar preponderante de cara a influir en las pasiones de los espectadores, y que potencian el *éthos* y el *páthos* que, como veremos con detalle, constituyen dos de las tres *éntechnoi písteis* de la retórica (siendo la primera prueba por persuasión el asunto del discurso (*prâgma*)).

Hemos decidido considerar todo esto limitando nuestro estudio a la retórica deliberativa (i.e. uno de los tres géneros retóricos, junto al epidíctico y al judicial), puesto que ella se erige como modelo argumentativo de los otros dos géneros, y es en la deliberación oratoria, además, donde se torna más complejo el problema de la presunta dependencia o independencia de la retórica con respecto a la argumentación ético-política. Este es un aspecto que nos interesa sobremanera resaltar, ya que muchas veces se ha considerado a la retórica deliberativa —siempre situados desde el punto de vista de la argumentación—, como una especie de ética desvaída de segundo orden.

Además, no hemos enfocado nuestra investigación hacia la consideración de los géneros epidíctico y judicial, por cuanto esto nos conduciría a argumentar detalladamente en cada uno de ellos, con lo que, a nuestro juicio, excederíamos los límites que nos hemos impuesto, ya que este trabajo no se trata de una indagación sobre los géneros retóricos, sus relaciones mutuas y posible fundamentación, sino más bien del lugar que ocupa la argumentación retórica entre otros posibles usos de la razón, y para ello nos ha parecido que el modelo más indicado es el aportado por la retórica deliberativa. En todo caso, la mayoría de los aspectos que tratamos aquí valen tanto para la oratoria deliberativa, como para la epidíctica y judicial, y, en este sentido, hemos puesto cuidado en indicar aquellos elementos que forman parte de un género con exclusión de los otros.

Intentaremos, pues, mostrar que la retórica deliberativa despliega una teoría de la argumentación específicamente diseñada para el marco productivo propio de la *poiēsis* —la que denominaremos "argumentación poética"—, con el objetivo de que el orador (al que no se le exige, por lo demás, un profundo conocimiento de la política o del alma humana) pueda teorizar sobre los medios más adecuados en cada caso para persuadir a aquellas mayorías que han de emitir un juicio, a partir de elementos simples y en poco tiempo, pudiendo el rétor además argumentar eficazmente cosas contrarias sobre lo que puede ser de más de una manera y en

contextos que, la mayor parte de las veces, están sobrecargados emocionalmente. Con esto, pensamos, se abre un espacio propicio para la dimensión de lo razonable que no es objeto ni del entendimiento puramente teórico ni del práctico (*phrónēsis*), y, en fin, estimamos que mediante esta ampliación del campo de la razón, Aristóteles establece las bases para lograr una adecuada armonización de los aspectos intelectivos, por un lado, y de los emotivos (i.e. deseos, pasiones, emociones), por otro; lo que, entre otras cosas, constituye uno de los desafíos más arduos cuando se trata de la persuasión de las mayorías, como ya lo había experimentado sobradamente su maestro Platón —que, a nuestro juicio, terminó por expulsar la retórica de la esfera de lo racional al exigirle una argumentación epistémica, en consonancia con sus estrictas exigencias de una dialéctica como ciencia rectora—.

## 2) Sobre la estructuración de este trabajo

Creemos adecuado, en atención a los objetivos que nos hemos propuesto, desarrollar nuestro análisis dividiéndolo en dos partes. En la Primera Parte, haremos hincapié en la dialéctica como modelo argumentativo de la oratoria deliberativa, tanto desde el punto de vista de sus semejanzas como de sus diferencias. La vinculación entre ambas disciplinas es propuesta por Aristóteles ya desde la primera línea de la *Retórica*, pero —y esto lo discutiremos con detalle en el cuerpo de nuestro trabajo—, no es un asunto fácil llegar a determinar los alcances de esta relación que, sin embargo, es fundamental desde la perspectiva de la identificación y caracterización de la teoría argumentativa que opera en el campo de la retórica.

En la Segunda Parte —y tomando muy en cuenta las principales conclusiones sobre la raíz dialéctica de la argumentación retórica aplicada a la deliberación—, nos hemos propuesto indagar, en primer lugar, las relaciones que se pueden establecer entre la retórica deliberativa y la poética, tomando como referente la *Poética* de Aristóteles, y siguiendo el hilo conductor trazado por las siguientes preguntas; ¿qué aporta la retórica a la poética? ¿qué aporta la poética a la argumentación retórica? En segundo lugar, si en la Primera Parte nuestra preocupación central es el componente formal de la argumentación, en esta Segunda Parte trataremos de extraer algunas conclusiones sobre la relación que se puede establecer entre el ámbito de las *téchnai* retórica y poética, por una parte, y el de la *prâxis*, por otra, atendiendo fundamentalmente a aquellos aspectos que se relacio-

nan con la argumentación de la oratoria deliberativa que —al menos *prima facie*— pareciera ser una especie de aplicación popular de la argumentación práctica y, en consecuencia, gobernada de alguna manera por la *phrónēsis*. Intentaremos constatar, a partir de los textos de Aristóteles, si esto es realmente así, o, por el contrario, si hay cabida para otra interpretación que permita de un modo consistente encarar ciertas dificultades y aporías que surgen al subsumir la *téchnē* y su producción argumentativa bajo criterios éticos. Pensamos, en este sentido, que es necesario considerar —aunque no sea exhaustivamente— al menos algunos elementos que sirvan para clarificar si efectivamente la retórica deliberativa desarrolla una argumentación específica —que, como ya dijimos, hemos llamado "poética" (para diferenciarla de la puramente teórica y de la práctica)—, o si, por el contrario, depende en su estructura interna de los criterios argumentativos propios de la razón práctica, y, en consecuencia, no se justificaría una distinción de este tipo.

## 2.1) Contenidos de la Primera Parte

Comenzaremos nuestra Primera Parte analizando el punto de partida de la *téchnē rhētorikē*. Para esto creemos oportuno, en primer término, considerar el paso que conduce de la *empeiría* a la actividad retórica como *téchnē*. En efecto, la retórica espontánea se presenta, en un primer momento, como una experiencia que es el producto de aquellas argumentaciones exitosas nacidas de un modo de ser o, incluso, del mero azar. Pero luego, en un segundo estadio, la experiencia es reasumida en cuanto se decanta en los *éndoxa*, ya que las opiniones establecidas constituyen el punto de partida tanto para la dialéctica como para la retórica, que, de esta manera, rescatan el mundo de la *dóxa* para la esfera de la argumentación que se aplica al ámbito de lo razonable. Creemos que esta primera aproximación nos permitirá precisar el horizonte argumentativo donde se desenvuelven tanto la dialéctica como la retórica, delimitando así el campo propio de aplicación de estas dos *téchnai* discursivas, lo que posibilita establecer con una mayor precisión los márgenes en los que se desarrollan sus respectivas argumentaciones, en vistas al posterior análisis de sus semejanzas y sus diferencias.

Luego de hacer referencia al punto de partida "endóxico" que compete tanto a la dialéctica como a la retórica, creemos metodológicamente correcto desarrollar las que, a nuestro juicio, son ciertas características principales de la argumentación dialéctica —a partir de los *Tópicos*, las *Refutaciones Sofísticas* y los *Analíticos*—,

ya que, por la naturaleza de nuestro trabajo, estimamos conveniente exponer nuestra posición sobre aquellos aspectos que competen a las disciplinas que después pondremos en paralelo con la retórica. En términos generales, analizaremos tres componentes esenciales de la argumentación dialéctica, a saber: el silogismo dialéctico, la *epagōgē* y los *tópoi*. Los dos primeros tienen importancia al momento de considerar las relaciones entre dialéctica y retórica, porque las *koinà písteis* de esta última se estructuran —manteniendo diferencias que veremos luego con detalle— bajo el modelo de la argumentación dialéctica. Respecto a los *tópoi*, enfatizaremos tanto la importancia de ellos para ambas disciplinas, como la especificidad que propone la retórica al incluir los *ídioi tópoi* (*eídē*). Nuestra intención es mostrar que la retórica (y, por tanto, la retórica deliberativa) toma su sustancia argumentativa de la dialéctica, pudiendo con esto constituirse como una *téchnē* que se mueve en el horizonte de aquello que puede ser de dos maneras y que, además, está facultada para argumentar sobre cosas contrarias, ocupándose de aquellas cosas que no caen bajo el campo de ninguna ciencia determinada, siendo, en este sentido, una simple facultad de proporcionar razones.

Con el fin de estudiar las relaciones entre ambas disciplinas, analizaremos primero, y partiendo de lo general, los vínculos que el mismo Aristóteles propone en la *Retórica* entre dialéctica y retórica, en cuanto ésta es "contrarréplica", "ramificación", "parte" y "semejante" con respecto a la primera; y, por otro lado, investigaremos en qué sentido podemos interpretar la afirmación de que la retórica se "compone" de la ciencia analítica y del estudio político de los caracteres, y que, además, es "semejante" a los razonamientos sofísticos. Creemos que este desarrollo tiene importantes consecuencias a la hora de precisar hasta qué punto la teoría argumentativo-poética de la retórica deliberativa recibe su influencia de la teoría dialéctica de la argumentación que, como veremos, también responde a la aplicación de una facultad poética.

Después de considerar las relaciones generales entre retórica y dialéctica —atendiendo también a sus aspectos diferenciadores, los cuales no permiten una identificación entre ambas *téchnai* desde el punto de vista argumentativo—, pasaremos a realizar un paralelo entre el silogismo dialéctico y el *enthýmēma* retórico; la *epagōgē* dialéctica y el *parádeigma* oratorio; y, por último, los *tópoi* dialécticos y los retóricos. A partir de estos elementos, intentaremos mostrar que la dialéctica es la base de sustentación de la argumentación poético-productiva presente en la retórica (sobre todo atendiendo a la retórica deliberativa), pero que ésta, a su vez,

demarca un campo argumentativo propio que se adecua eficazmente a su fin, que son los oyentes o auditores. Nuestro punto de vista se centrará entonces en la argumentación de la dialéctica y la retórica como *téchnai* discursivas, ya que ellas muestran aspectos propios y diferenciadores frente a la argumentación adecuada para la demostración científica (*apódeixis* en sentido estricto), por una parte, y con respecto a la argumentación práctica, por otra. Ahora bien, asimismo haremos aquí hincapié —como ya hemos sugerido poco antes— en su respectiva especificidad como *téchnai*, y que, por tanto, no pueden ser absorbidas una en la otra, incluso si las consideramos desde el punto de vista del establecimiento de una teoría de la argumentación.

Sin embargo, creemos necesario enfrentar —a partir de los aspectos previamente enunciados— otros elementos que consideramos fundamentales para nuestro trabajo. ¿Qué ocurre con el *ēthos* y el *páthos* en cuanto ambos son *éntechnoi písteis* de la retórica? Pensamos que una sugerente forma de analizar sus características —dentro de la argumentación poética desplegada por la retórica deliberativa—, es poniendo tales pruebas por persuasión en relación con los desarrollos que Aristóteles realiza en la *Poética*, ya que, a nuestro juicio, tal como la *diánoia* de la obra trágica está expresada adecuadamente en la retórica, el *ēthos* y el *páthos* presentados en esta obra nos aportan muchos datos relevantes para considerar su situación dentro de la argumentación retórica en general, y de la deliberativa en particular. Creemos, en este sentido, que no es casual la estrecha proximidad entre los desarrollos poéticos y retóricos en la obra de Aristóteles (y que éstos además no se limitan sólo a sus afinidades con respecto a la *léxis*), ya que, a nuestro entender, la argumentación poética está especialmente capacitada para mediar entre la dimensión racional del hombre, por una parte, y los deseos, pasiones, emociones y sentimientos, por otra, dando cumplimiento con esto a una teoría de la argumentación específica para ser aplicada en contextos sobrecargados emocionalmente, y que exigen, por lo mismo, que los aspectos irracionales —i.e. aquellos que se relacionan con las pasiones y los deseos— puedan ser de algún modo persuadidos por la razón.

## 2.2) Contenidos de la Segunda Parte

Como consecuencia de lo dicho en el párrafo anterior, nos parece adecuado realizar un estudio sobre la relación entre la retórica deliberativa y la reflexión

aristotélica acerca de la poesía trágica, desde el punto de vista de las condiciones de posibilidad del establecimiento y la puesta en práctica de una "argumentación poética" propia de las *téchnai* discursivas. Por una parte, analizaremos el fuerte influjo de la *diánoia* retórica en la poesía trágica, pero, por otra parte, nos parece también oportuno preguntarnos; ¿en qué niveles de la retórica puede influir la tragedia? Se trata, pues, de buscar sistemáticamente la influencia mutua, pero tomando en cuenta que esto lo haremos desde la perspectiva de la argumentación —pues hay muchas otras posibles que, sin embargo, excederían con creces nuestro propósito actual—, asumiendo aquellos elementos que colaboran de una manera u otra en la ardua empresa de la persuasión, sea de cara a los auditores (por medio de las *koinai písteis*: *enthýmēma*, *parádeigma*; y las *éntechnoi písteis*: *prâgma*, *ēthos*, *páthos*), o a los espectadores (p.e. a través de la integración de los recursos teatrales).

Hemos creído conveniente —al igual como haremos en la Primera Parte al considerar la dialéctica en relación con la retórica— comenzar exponiendo nuestra posición frente a ciertos aspectos capitales desarrollados por Aristóteles —algunos de ellos sólo mencionados— en el libro que conservamos de la *Poética*. Primero, nuestro análisis girará en torno a la idea unificante de la teoría poética del Estagirita, a saber: la *mímēsis* (por cuanto la poesía es *mímēsis práxeōs*). Como veremos, este concepto expresa el elemento de diferenciación más claro con respecto a la retórica, y, en este sentido, esto evita cualquier tentación de identificarlas o confundirlas —al modo como ocurre, por ejemplo, con Gorgias, que prácticamente termina por confundir ambos quehaceres; a nuestro juicio, sin ofrecer criterios suficientes de sustentación—, haciéndolas perder su especificidad como *téchnai* diferentes e importantes para la vida de la *pólis*. Así, pues, la *mímēsis* se constituye, en el campo de la poesía, como el objetivo primordial de la actividad poético-productiva. En este sentido, se da tanto una semejanza con las *téchnai* dialéctica y retórica, por el horizonte propiamente poético —i.e. no puramente teórico ni práctico— en el que se inserta la producción; como una diferencia capital, en el sentido de que la prioridad está puesta en la imitación de las acciones y no en la producción de argumentos convincentes o persuasivos, que la poesía trágica precisamente toma (cada vez más al correr el tiempo) de la *diánoia* retórica. Además, un aspecto importante de este análisis centrado en la *Poética* lo constituye una aproximación a algunos elementos que permiten deslindar, a nuestro juicio con



suficiente claridad, la dimensión poético-productiva de la obra trágica respecto a las exigencias prácticas, propias de la teoría ética de Aristóteles.

Después de proponer este nuevo punto de partida —que, creemos, nos permitirá identificar ciertos hilos conductores de la *Poética* que, desde nuestra perspectiva, tienen una capital importancia en su relación con la retórica—, nos ocuparemos de las *koinai písteis* retóricas (i.e. entimema y ejemplo), atendiendo sustancialmente a su aplicación en el contexto de la argumentación explicitada por los parlamentos caracterizados de la poesía trágica (ya que, como hemos dicho, consideraremos con más detalle las "pruebas por persuasión comunes" a los tres géneros oratorios en la Primera Parte, cuando hablemos del modelo argumentativo aportado por la dialéctica, y luego modificado por la retórica para sus fines persuasivos). Aquí pondremos especial énfasis en la importancia de las máximas, en tanto son entimemas o parte de ellos y, además, en cuanto tienen en la poesía una de sus fuentes más productivas. Ahora bien, creemos que este análisis de la *diánoia* retórica aplicada a la poesía, patentiza de un modo muy concreto la intención de Aristóteles de construir una argumentación altamente productiva que pueda ser implementada eficazmente en aquellos contextos en los que se requiere tanto demostrar y refutar, como suscitar las pasiones de los oyentes o espectadores. El entimema, en este sentido, revela su gran capacidad para involucrar a los auditores (que, por lo demás, no están para intrincados desarrollos argumentativos); y el *parádeigma*, por su parte, muestra con mayor plenitud su condición de modelo poético.

Sin embargo, quizá el aspecto más importante de esta Segunda Parte es la consideración de la relación que se puede establecer entre la retórica y la poética bajo el prisma de dos de sus *éntechnoi písteis*: el *ēthos* y el *páthos*. Respecto al primero, intentaremos mostrar que su desarrollo no obedece al modelo argumentativo aportado por la dialéctica, sino que, más bien, está fuertemente influido por los desarrollos explicitados en la *Poética*, y sobre todo, por el ejemplo ya tradicionalmente comprobado del éxito persuasivo del actor frente al público. Para esto estimamos oportuno considerar las referencias al actor teatral presentes en la *Retórica*, su modo de presentarse para ser digno de crédito, el uso de la voz que mejor permite expresar y suscitar las pasiones. El núcleo de nuestro análisis es aquí la consideración de la proximidad y las diferencias entre el *rhētōr* y el *hypokritēs*, en cuanto son sujetos privilegiados en el multiforme mundo de la *poiēsis*.

No sólo el *ēthos* como prueba técnica (o propia del arte) puede relacionarse con los contenidos de la *Poética*, sino también el *páthos*. Frente al escaso material que

nos aportan las *Éticas* aristotélicas sobre las pasiones, las *téchnai* retórica y poética, por el contrario, se complementan profundizando en la importancia de las pasiones, en vistas a la construcción de una teoría de la argumentación que las asume como un elemento imprescindible. En este sentido, intentaremos mostrar que el tratamiento de los *páthē* obedece, en el contexto de estas *téchnai*, a su capacidad para producir convicción o persuasión, y que, por lo tanto, su tratamiento es poético o artístico y no ético. Estas artes, pues, se muestran como un núcleo cuyo centro es la *poiēsis*, la que constituye, en definitiva, un universo de producción que, considerado en sí mismo, se diferencia tanto del espacio abierto a la pura teoría, como del de la *prâxis*.

Puesto que estimamos que en esta Segunda Parte un tema central (además de ser uno de los más controvertidos) es nuestro intento de mostrar que la retórica, al igual que la poética, es una *téchnē* que considerada desde el punto de vista de la producción argumentativa no obedece a criterios éticos sino poético-productivos —y que, en este sentido, constituye una específica teoría de la argumentación, aunque se aplique al horizonte de la *prâxis*—, creemos conveniente revisar algunos aspectos gravitantes de la *Ética a Nicómaco*, analizando su relación y diferencias con la retórica deliberativa. Ahora bien, como un estudio exhaustivo sobre este crucial problema nos llevaría más allá de lo que nos hemos propuesto en este trabajo, utilizaremos un criterio metodológico semejante al de la Primera Parte, donde la distinción entre los alcances de la argumentación retórica, por una parte, y la *apódeixis* epistémica, por otra, fueron sugeridos. Ahora, pues, expondremos nuestro punto de vista a partir de tres aspectos que ocupan un lugar central tanto de la *Ética a Nicómaco* como en la *Retórica* (al tratar sobre la retórica deliberativa): la *eudaimonía*; el *tò méson* y la virtud; y, por último, los bienes.

Creemos que el estudio comparativo de cada uno de estos tres aspectos en ambas obras, es una adecuada manera de mostrar el ámbito propio de la argumentación poética presente en la retórica deliberativa. Pensamos que esto es importante para nuestro trabajo, dado que ambos campos suelen confundirse —p.e. Isócrates termina por identificar retórica y política—, ya que las materias sobre las que tratan la retórica deliberativa y la ética a menudo es la misma y lo que varía es el punto de vista desde el cual ellas son consideradas. Nuestra perspectiva se sitúa en el ámbito de la amoralidad de la retórica en cuanto *téchnē*, y, mientras la ética no funciona en base a la argumentación poética propia de las *téchnai* discursivas, creemos que la retórica, en cambio, sí lo hace, y que además la retórica deliberati-

va se presenta como un modelo privilegiado de esta forma de concebir la racionalidad. De manera que las materias ético-políticas y retórico-deliberativas se entrelazan, pero, aunque esto es así, la *ratio* poética es un punto de vista entre otros —i.e. *ratio* teórica (*apódeixis*) y práctica (*phrónēsis*)— para la consideración de la realidad. En este sentido, nuestra Segunda Parte intenta responder las siguientes preguntas; ¿cuándo hay un uso poético de la razón? ¿hay una dependencia de la dimensión poética respecto de la *prâxis*, desde la perspectiva de la argumentación? ¿cuáles son sus notas distintivas?

### 2.3) Sentido y alcances de los Anexos

Hemos creído oportuno, con el fin de fundamentar más ciertos aspectos que tienen mucha importancia en nuestro trabajo, integrar dos Anexos. El Anexo 1º, es una reflexión crítica frente la posición de Paul Ricoeur en lo que respecta a la relación entre poética y retórica (y sus diferencias, especialmente las que conciernen a la *léxis*), donde consideramos fundamentalmente lo que, a nuestro juicio, constituye una cierta ambigüedad en el establecimiento de las relaciones de ambas *téchnai* con respecto a la ética. Como ya hemos dicho, estimamos que, para visualizar correctamente el estatuto argumentativo de ambas artes, es también necesario precisar del mejor modo posible los límites que éstas guardan con respecto a la ética, sobre todo en vistas a la justificación de la afirmación de la independencia de estas *téchnai* frente a la argumentación que se da en el horizonte ético-político.

El Anexo 2º, profundiza un aspecto que permanentemente aparece en el desarrollo de nuestro trabajo, a saber: las características del oyente o auditor en relación con la postura aristotélica frente a las mayorías (*hoi polloî*). Hemos considerado que una buena manera de enfrentar esta temática (tan capital de cara al establecimiento del fin de la retórica deliberativa; el oyente) es realizando nuestro análisis a partir de tres frentes: primero, las principales opiniones sobre los auditores vertidas por Aristóteles en la *Retórica*; segundo, la idea que el Estagirita tiene de las mayorías (p.e. su modo de ejercer la racionalidad, sus pasiones, deseos, emociones) en la *Ética a Nicómaco*; y tercero, la situación de tales mayorías desde el punto de vista de las posibilidades de persuasión en la *Política*.

## **PRIMERA PARTE**

### **La dialéctica como modelo de la argumentación retórica en la oratoria deliberativa**

## I. De la *empeiría* a la *téchnē*: los diversos grados de la experiencia a la luz de la constitución de una *téchnē rhētorikē*

### Introducción

#### A) Planteamiento del problema

Puesto que nuestro trabajo versa sobre las condiciones de posibilidad de una teoría de la argumentación que se adecue a la actividad retórica —que Aristóteles concibe como la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer<sup>1</sup>—, podemos preguntarnos, en primer lugar, si se dan las garantías que permitan ir más allá de la mera constatación de la existencia de casos en los que reconocemos una persuasión exitosa a partir de la casualidad o de un hábito nacido del modo de ser, y que, por lo tanto, no requiere de la posesión de una *téchnē* para lograr tal finalidad. Buscamos, pues, el paso que permite ir desde la mera *empeiría*, que no posibilita la construcción de una teoría de la argumentación —puesto que se trata de la sola constatación de lo que sucede en un cierto número de casos—, hacia un género universal, que sí permite teorizar de algún modo la causa. Sólo la existencia de tal paso nos permitiría hablar de una teoría de la argumentación retórica que, de ser constituida, podría ser aplicada a la retórica deliberativa.

Ahora bien, el fracaso del intento de teorizar las causas de la persuasión en lo que respecta a la actividad retórica llevaría nuevamente a esta *téchnē* a un estado pre-técnico, meramente experiencial, tal como se había desarrollado hasta entonces por "los que han compuesto *Artes* acerca de los discursos"<sup>2</sup> y, sobre todo, a una situación enmarcada por lo irracional, tal como sucede con la retórica desde la

---

<sup>1</sup> Cfr. *Retórica*, 1355 b, 25-26. Creemos oportuno indicar aquí que utilizamos en nuestro trabajo la traducción de Quintín Racionero (*Retórica*. Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, Ed. Gredos, 1990) y que, en lo sucesivo, advertiremos al lector claramente cuando integremos ciertas variaciones de importancia a su traducción.

<sup>2</sup> Cfr. *Retórica* I, 1, 1354 a, 11 ss.

perspectiva del *Gorgias*; o a su desaparición bajo el imperio absoluto de la dialéctica, como ocurre en el *Fedro*<sup>3</sup>.

Puesto que un análisis detallado de la crítica a la tradición retórica desde la perspectiva de Aristóteles nos llevaría por un cauce diferente al que pretendemos seguir, indicaremos los aspectos que nos parece oportuno desarrollar en este momento. Luego de mencionar algunos elementos problemáticos que se vinculan con posiciones anteriores a la del Estagirita frente a la retórica (B), nos centraremos en los siguientes puntos:

1) Diferenciación de dos niveles de consideración de la *empeiría* en la retórica: como argumentación exitosa y como experiencia decantada en los *éndoxxa*.

1.1) La *empeiría* como argumentación exitosa en la retórica.

1.2) Análisis de los *éndoxxa*, desde un segundo nivel de experiencia.

2) Los *éndoxxa* como punto de partida de la dialéctica y la retórica.

El objetivo de estos pasos es mostrar que Aristóteles, ampliando los alcances de la noción de *empeiría*, puede otorgar sustancia argumentativa a la retórica, con lo cual es posible, mediante la dialéctica, dar forma a una teoría de la argumentación retórica que ciertamente incide en la argumentación de la retórica deliberativa. De fracasar este intento, la retórica no podría alcanzar el plano de una teoría de la argumentación, quedando por lo mismo sujeta a un primer nivel de experiencia, que es posible reconocer sólo en la multitud de casos de individuos que argumentan bien y por eso persuaden. Así, la retórica no podría ser una facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer, tal como la ha definido Aristóteles<sup>4</sup>. Careceríamos, pues, del género universal que permite reconocer cuándo estamos frente a una teoría argumentativa, arrojando a la retórica a los logros o desaciertos de cada esfuerzo individual, con su consiguiente cuota de azar, de ensayo y error; privilegiando asimismo las pruebas *átechnoi*, que tienen como arma fundamental la utilización de lo *álogon* en vistas de la persuasión de los sujetos involucrados.

---

<sup>3</sup> Para un sugerente desarrollo de estos últimos aspectos, cfr. Alvaro Vallejo Campos: "El *Fedro* y la *Retórica* de Aristóteles", *Méthexis*, VII, 1994, pp. 83-90.

<sup>4</sup> Cfr. *Retórica* I, 2, 1355 b, 25-26.

**B) Consideración de algunos aspectos problemáticos provenientes de posiciones anteriores a Aristóteles, en lo que concierne a la posible constitución de la retórica como *téchnē***

Creemos oportuno, para situar adecuadamente el problema que ocupa a Aristóteles, realizar algunas observaciones sobre la desconfianza que recae en la relación entre la persuasión proveniente de la retórica y su posible fundamentación racional mediante una consistente teoría de la argumentación. De quedar fuera de la esfera de lo racional, la retórica irrumpe como una tenaz competidora de la filosofía y, teniendo en cuenta su poder de persuasión, su capacidad para afectar las convicciones y opiniones del hombre común, se erige de este modo como el peligro más inminente para la filosofía y su intento de explicación y fundamentación racional.

En primer lugar, cabe preguntarnos sobre la concepción de la retórica que se deriva de la posición de aquellos que han escrito *Artes* retóricas o "acerca de los discursos". Es así como Aristóteles, casi al comienzo de la *Retórica*<sup>5</sup> se ocupa de la crítica a esta tradición que, por oposición, aporta datos importantes para clarificar las verdaderas exigencias que se han de aplicar para que la retórica pueda ser efectivamente concebida como una *téchnē*.

Creemos oportuno, pues, esbozar los principales argumentos que Aristóteles esgrime contra estas *Artes* que, en definitiva, se muestran como pseudo-artes, pues es en esta polémica inicial donde, a nuestro juicio, se pueden descubrir elementos fundamentales que nos permitan aproximarnos a los criterios exigidos para la constitución de una auténtica *téchnē rhētorikē*. Consideremos, asumiendo esta perspectiva, el texto de *Retórica* 1354 a, 11- 1355 a, 2:

a) Los que han compuesto *Artes* acerca de los discursos no se han ocupado de las pruebas por persuasión —que son las únicas propias del arte—, desatendiendo a los entimemas que son el cuerpo de la persuasión. Esto trae como consecuencia el que se ocupen de cuestiones ajenas al asunto, entre las cuales se cuenta el mover a sospecha, compasión, ira y otras pasiones semejantes.

b) En virtud de lo anterior, estos autores nada tienen que decir en aquellas ciudades en las que se prohíbe hablar en los juicios sobre aquello que cae fuera de

---

<sup>5</sup> Cfr. *Retórica* I, 1, 2.

lo que es propio al asunto, y esto ocurre en mayor medida en las ciudades que poseen buenas leyes.

c) Como su tratamiento del arte toma exclusivamente en consideración lo que cae fuera del asunto, no se han ocupado de los discursos ante el pueblo (*dēmēgorikà*), sino que se esfuerzan por establecer el arte de pleitear, de lo que se desprende que han privilegiado lo judicial frente a lo deliberativo. Sin embargo, el hablar sobre lo que es ajeno al asunto se presenta como una forma de engaño, y esto queda puesto en evidencia en mayor grado en la oratoria deliberativa, por ser más propia de la comunidad. De modo que, marginándose de las pruebas por persuasión propias del arte, tales teóricos de la retórica han buscado como único objetivo el atraerse al oyente. Es así como se sitúan fuera de las pruebas por persuasión y, al ser la persuasión una forma de demostración, terminan por ubicarse al margen de esta última.

Una conclusión de esto, pensamos, es que tales autores no tocan la actividad retórica desde el punto de vista propio de la *téchnē*, al ser incapaces de construir una teoría que dé cuenta de aquella argumentación de la que ha de hacer uso la retórica. En estas críticas esbozadas por Aristóteles contra algunos de sus predecesores, creemos ver el punto de partida de su esfuerzo por dotar a la retórica de una sustancia argumentativa. De hecho, el Estagirita entiende que es necesario establecer un nuevo comienzo. Se trata, pues, de fundar desde sus bases una técnica retórica y, para esto, es necesario dotarla de una estructura argumentativa que no ha poseído hasta ese momento. Para lograr este cometido, es preciso asimismo redefinir el campo mediante una adecuada teoría de la argumentación, que pueda dar cuenta de los medios y los fines de la actividad retórica.

En segundo lugar, además de esta posición crítica frente a los que han escrito *Artes* retóricas, Aristóteles refleja en su postura un alejamiento respecto a la sustentada por Platón (en relación a la retórica), distanciamiento que es evidenciado con mayor fuerza por el radical cambio de punto de vista que va desde el *Grilo* a la *Retórica*. Ya en el *Gorgias*, tanto la retórica como la sofística se presentan como formas de adulación, moviéndose en el horizonte de la pura experiencia (*empeiría*; 465 a), y se muestran, por tanto, como actividades irracionales (*álogon prâgma*; ibíd.); siendo ambas (i.e. sofística y retórica) incapaces de dar razón de lo que ofrecen, por su desconocimiento de la naturaleza y las causas de aquellas cosas acerca de las que tratan. Además, tampoco conocen el objeto sobre el que recae su acción, a saber; el alma humana y su bien. La retórica, por lo tanto,



queda circunscrita al placer producido por el uso y abuso del poder (cfr. *Gorgias*, 452 d-e).

Asimismo, en el *Fedro* se critica la dependencia del discurso retórico en relación a la verosimilitud (*tò eikós*; 272 e), por lo que abandona el ideal de referencia a la verdad y se le asocia a la búsqueda de complacencia de los deseos de la multitud (*charízesthai*; *Fedro*, 273 e). De modo que aquí la retórica tampoco puede cumplir con las exigencias de una auténtica *téchnē*, a no ser de que se subsuma a los criterios absolutos de verdad de la dialéctica. Cabe destacar que la posición de Platón entra en conflicto con la visión que los sofistas tienen de la retórica, como también con la concepción de Isócrates, en la cual la filosofía es identificada con la retórica<sup>6</sup>. Sin embargo Aristóteles, al construir una teoría de la argumentación retórica, tendrá razones para distanciarse de las tres posiciones antes mencionadas (i.e. platónica, sofística e isocrática), concibiendo así una retórica de nuevo cuño dentro del mundo griego.

En relación con lo que nos interesa destacar en este momento, podemos afirmar que el Estagirita busca un nuevo estatuto argumentativo para la retórica, que se distancie tanto de la esterilidad producto de una falta de fundamentación racional, como de su absorción por una dialéctica concebida como una ciencia suprema. Es en este proyecto donde Aristóteles pondrá todas sus fuerzas, con el fin de situar a la retórica por primera vez en el lugar que, a su juicio, le corresponde, a saber; concebirla como una facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer; atendiendo de este modo a las causas de la persuasión y poniendo para esto énfasis, como ya hemos adelantado, en la sustancia argumentativa de la retórica, situándola en el contexto de una teoría de la argumentación.

Para lograr este cometido, Aristóteles necesita ampliar y revalorizar la *empeiría*, mostrando ciertas diferenciaciones al interior de ella. Requiere también —y en estrecha relación con este nuevo punto de vista frente a la *empeiría*—, reconsiderar el papel de los *éndoxa*; y, por último, para situar a la retórica dentro de un marco argumentativo adecuado, redefinir la función, los alcances y límites de la dialéctica. De no lograr estos objetivos, la retórica volvería a su lugar fuera de la *téchnē*, tal como ocurre según Aristóteles con las *Artes* escritas por sus predecesores, en las que tiene primacía absoluta la apelación a las pasiones; o, por otra parte, retorna-

---

<sup>6</sup> Para un análisis de la posición platónica frente a la sofística e Isócrates, en lo que hace relación con la retórica; cfr. Alvaro Vallejo Campos: *Mito y persuasión en Platón* (Sevilla, *Er/Suplementos* 2, 1993), esp. pp. 43-53.

ría a los cauces de la adulación y de la instrumentalización de los factores irracionales, tal como se refleja a partir de la crítica platónica.

**1) Dos niveles de consideración de la *empeiría* en la actividad retórica: la *empeiría* como mera argumentación exitosa y como experiencia decantada en la organización de los *éndoxa***

Antes hemos sugerido que Platón entiende que una persuasión basada exclusivamente en la *empeiría* no puede alcanzar el estatuto propio de la *téchnē*. Aristóteles parece haber suscrito en el *Grilo* esta posición<sup>7</sup> situando a la retórica fuera de las *téchnai* y, por tanto, en estrecha sintonía con la descripción que el Estagirita realiza de las *Artes* que desarrollaron sus predecesores. Sin embargo, en la *Retórica* percibimos un cambio radical de perspectiva, puesto que en esta obra se caracteriza a la retórica como una *téchnē*. La explicación de esta modificación del punto de vista asumido, creemos, es fundamental para considerar adecuadamente las condiciones que cumple la retórica bajo la perspectiva de una teoría de la argumentación, la que evidentemente incide también en el nervio argumentativo de la retórica deliberativa.

Para analizar esto, proponemos una consideración de la *empeiría* en dos niveles que, a nuestro juicio, permiten a Aristóteles tratar con rigor el problema de la persuasión y darle una vía de solución no transitada hasta ese momento. En efecto, por una parte, está la persuasión azarosa o producto de la costumbre, propias de aquellos que convencen espontáneamente. Éstos sin duda recurren a los *éndoxa*, pero lo hacen sin orden y además carecen de un criterio que les permita dominar teóricamente las causas por las cuales efectivamente persuaden a los demás. Creemos, por el contrario, que al articular su *téchnē rhētorikē*, Aristóteles supone la posibilidad de dar a la experiencia otro estatuto y, para ello, aporta los mecanismos adecuados con el objetivo de organizar los *éndoxa* de tal manera que éstos puedan ejercer productivamente su función. Las opiniones establecidas, en efecto, son el punto de partida para la construcción de una retórica técnica que, por lo mismo, no puede dejar las cosas en manos de la casualidad o de la costumbre irreflexiva. Los que persuaden de estas dos últimas maneras no saben nada en absoluto acerca de su procedimiento, ni menos podrían establecer un método que, sin embargo, es

---

<sup>7</sup> Cfr. Quintín Racionero: *Retórica*, pp. 19-28.

una exigencia primordial cuando se quiere fundamentar adecuadamente una teoría de la argumentación, facultada para enseñar también a otros a teorizar sobre los medios más adecuados en cada caso para persuadir.

### 1.1) La *empeiría* como "argumentación exitosa" en la retórica

Ya desde el comienzo de la *Retórica* podemos reconocer, a nuestro juicio, un primer nivel de experiencia explicitado por las indicaciones que ofrece el Estagirita sobre las causas que explican la argumentación exitosa desde el punto de vista de la persuasión. Es así como la mayor parte de los hombres participan de algún modo de la dialéctica y de la retórica, ya que, hasta cierto punto, todos se esfuerzan en descubrir y sostener un argumento, como también se empeñan en defenderse y acusar. Aristóteles dice que la mayoría de los hombres hace esto ya sea por el azar, ya sea por una costumbre nacida de su modo de ser y, además, que la causa de esto puede teorizarse. Tal situación permite, finalmente, proponer que esta labor (i.e. la teorización de la causa) es propia de una *téchnē* (cfr. *Ret.* 1354 a, 4-11).

De modo que, por una parte, los que han compuesto *Artes* sobre la retórica, han realizado este cometido siguiendo la tentación más fácil que consiste en ocuparse de aquellos aspectos que no tocan la teoría argumentativa que, empero, permitiría la constitución de la retórica como una auténtica *téchnē*. Por otra parte, Platón parece haber desestimado la realidad de que hay hombres que no poseyendo conocimientos acabados de ninguna especie, sin embargo argumentan bien y persuaden en el marco de lo verosímil, y que esto puede ser recogido por una *téchnē*.

Pensamos, pues, que este primer nivel de experiencia sugerido por Aristóteles, constituye un punto de partida para una nueva concepción de la retórica que posibilita la explicación del complejo proceso que involucra los conceptos *týchē*, *empeiría* y *téchnē*<sup>8</sup>. Ahora bien, un aspecto central de esta primera aproximación

---

<sup>8</sup> Refiriéndose a la estrecha relación entre estos conceptos, Heinrich Lausberg en *Manual de retórica literaria (Fundamentos de una ciencia de la literatura)* (versión española de José Pérez Riesco, Biblioteca Románica Hispánica, Gredos, Madrid, 3ª reimpression, 1990 (1ª ed. 1966), ed. orig. 1960), afirma que "...una *ars* (*téchnē*) es un sistema de reglas extraídas de la experiencia, pero pensadas después lógicamente, que nos enseñan la manera de realizar una acción tendente a su perfeccionamiento y repetible a voluntad, acción que no forma parte del curso natural del acontecer y que no queremos dejar al capricho del azar..." (p. 61).

al concepto de *empeiría*, consiste en preguntarnos cómo aquello que argumentamos exitosamente (al azar o por "una costumbre nacida de nuestro modo de ser") puede teorizarse. ¿Es que el azar y la costumbre delimitan un primer estadio desde el cual es posible remontarse hasta una reflexión sobre la causa, y que, por lo tanto, no se contraponen a la *téchnē*, sino que de algún modo la prefiguran?

Para considerar más de cerca este crucial problema, creemos importante analizar primero algunas de las aplicaciones más relevantes que Aristóteles realiza del concepto de *empeiría*, puesto que pensamos que este camino arrojará mayor luz sobre el asunto que ahora nos ocupa. Esto es útil, sobre todo, por el hecho de que las referencias a la *empeiría* están presentes en toda la obra de Aristóteles y, por lo tanto, no es fácil mostrar una visión de conjunto si no es por medio del análisis de los casos en los que el concepto *empeiría* está involucrado. De acuerdo con este método, nos parece sugerente comenzar nuestro análisis con lo afirmado en *Metafísica* I, 1, sobre la relación entre *téchnē* y *empeiría*: "Ciertamente, el resto <de los animales> vive gracias a las imágenes y a los recuerdos sin participar apenas de la experiencia, mientras que el género humano <vive>, además, gracias al arte y a los razonamientos. Por su parte la experiencia se genera en los hombres a partir de la memoria: en efecto, una multitud de recuerdos del mismo asunto acaban por constituir la fuerza de una única experiencia"<sup>9</sup>.

Pensamos que una adecuada clarificación de este sintético pasaje la ofrece Tomás Calvo Martínez en su traducción de la *Metafísica*. La transcribiremos, puesto que nos servirá de guía para la interpretación del concepto de *empeiría* en relación con el de *téchnē*, tanto en esta obra del Estagirita, como en otras a las que haremos referencia: "La experiencia (*empeiría*) se constituye por el recuerdo de casos particulares semejantes, viniendo a ser algo así como una regla de carácter práctico que permite actuar de modo semejante ante situaciones particulares semejantes. La inferencia basada en la experiencia va, por tanto, de algunos casos particulares recordados a algún otro caso particular, sin que llegue a establecerse explícitamente una regla general (*kathólou*) aplicable a todos los casos"<sup>10</sup>.

Quisiéramos destacar algunos puntos que nos parecen fundamentales y que, creemos, pueden derivarse de lo anteriormente expuesto:

---

<sup>9</sup> *Metafísica*, 980 b, 25-981 a, 1. Para la traducción de los pasajes de esta obra, utilizamos la *Metafísica*; Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez; Ed. Gredos, Madrid, 1994.

<sup>10</sup> Cfr. *Ibíd.* p. 70, n. 2.

a) La experiencia, considerada en sí misma, se sitúa en el contexto de los casos particulares, en cuanto éstos pueden ser recordados.

b) Estos casos particulares, que se refieren a lo mismo, por ser recordados son sintetizados constituyendo "la fuerza de una única experiencia".

c) Sin embargo, la experiencia unifica tales casos particulares como "una regla de carácter práctico" que afecta a nuestra acción, frente a casos particulares semejantes.

d) Pero la acción no es producción (*poiēsis*), ya que esta última requiere de una regla general aplicable a todos los casos y que, incluso, permita la producción de otros casos semejantes, no recordados. Esto puede ser, por ejemplo, mediante la invención.

e) Por tanto, podemos decir que entre *empeiría* y *téchnē* se puede establecer una relación análoga a la existente entre *prâxis* y *theōría*, que se distinguen precisamente porque el segundo término de cada pareja (i.e. *téchnē* y *theōría*) remiten a una explicación de tipo causal, lo que posibilita también el que sean enseñables.

f) Ahora bien, la *empeiría* aparece como condición necesaria pero no suficiente para el establecimiento de las *téchnai* que reenfocan su producción al campo de la *prâxis*, es decir, que orientan sus producciones nuevamente al horizonte de casos recordados, permitiendo en ciertos casos corregir o precisar la regla práctica que caracteriza a la experiencia.

g) Empero, tal posible modificación de la experiencia a partir de la *téchnē* no es inmediata. De hecho, en ocasiones el arquitecto será incapaz de construir un muro como lo hacen los obreros manuales; o un médico tal vez no sabrá sanar en el corto plazo a un individuo que, sin embargo, el curandero del lugar remoto mejora pronto; o un orador profesional, al no conocer las circunstancias especiales de una ciudad y de sus habitantes, quizá persuadirá en un principio menos que aquel individuo que sin dominar el arte de persuadir está al corriente de las situaciones y las características peculiares de los individuos.

h) Pero a la larga el *theōreîn*, que permite el conocimiento causal propio de las *téchnai*, posibilita saber al médico o al orador por qué cura o persuade, conocimiento que abre el camino a la enseñanza de otros individuos. Esta enseñabilidad puede (por su capacidad de ser comunicada) corregir o modificar la experiencia, y sobre todo dar razón causal de los sucesos.

i) De modo que si podemos teorizar las causas de la argumentación exitosa, trascendiendo por tanto su dependencia del azar o de la costumbre, será posible

concebir tal práctica como una *téchnē*, dotándola de un estatuto que otorga mayor dignidad desde el punto de vista del conocimiento fundado y justificable racionalmente.

Teniendo en cuenta los aspectos antes indicados, consideremos con mayor detención las razones por las que la *empeiría* parece confundirse con la *téchnē* (por causa de su situación fronteriza); pero que, en definitiva, tal posibilidad de confusión desaparece cuando entendemos que ambas se diferencian de un modo análogo a como se distingue una regla de carácter práctico de una regla de orden universal, que permite el conocimiento de las causas y posibilita su enseñabilidad. Comencemos analizando su semejanza. Aristóteles sostiene que "La experiencia parece relativamente semejante a la ciencia y al arte, pero el hecho es que en los hombres, la ciencia y el arte resultan de la experiencia; y es que, como dice Polo, y dice bien, la experiencia da lugar al arte y la falta de experiencia al azar" (*Metafísica*, 981 a, 1-5). Por ser la *empeiría* una condición necesaria para el surgimiento de la *téchnē* y la *epistēmē*, se puede suscitar una confusión entre estas dos últimas y la primera. Ahora bien, de persistir tal confusión se produce una visión distorsionada de la *téchnē* y, especialmente en el caso que nos ocupa, de la *téchnē rhētorikē*. Lo determinante de esto es que si concebimos a la retórica como una casuística de argumentaciones exitosas pero azarosas, nos situamos en el terreno de la *empeiría*. Pero, por otra parte, si circunscribimos la actividad retórica a una mera *empeiría*, nos privamos de articularla bajo los criterios propios de la *téchnē*. Creemos, por tanto, que la reflexión de Aristóteles al comienzo de la *Retórica*, sobre una primera forma de experiencia (i.e. la de la argumentación exitosa) busca poner un peldaño inicial para interpretar de un modo más global el fenómeno de la persuasión.

Hay sin duda persuasiones accidentales, azarosas, pero esto mismo nos permite preguntarnos si existe un modo de conducir esta *prâxis*, tan extendida en el mundo griego, hacia un *génos* universal y que, por lo tanto, permita explicar tanto las causas del fenómeno, como suscitar su enseñabilidad. Volviendo a la *Metafísica*, podemos avanzar otro paso. Aristóteles afirma que "El arte, a su vez, se genera cuando a partir de múltiples percepciones de la experiencia resulta una única idea general acerca de los casos semejantes" (*Metafísica*, 981 a, 5-7). Tal caracterización del arte nos aporta dos aspectos que no están presentes en el tratamiento de la

experiencia; la universalidad de la regla y el conocimiento de las causas<sup>11</sup>. Es aquí donde reconocemos la diferencia fundamental entre *empeiría* y *téchnē*, puesto que la primera no sobrepasa el horizonte de lo particular y además quien la posee no está en condiciones de formular explícitamente el porqué.

Sin embargo, y asumiendo lo anteriormente dicho, uno de los méritos del análisis aristotélico estriba en la consideración preliminar de lo que podríamos denominar la *práxis* exitosa como primera manifestación de la experiencia, que nos abre a la ulterior pregunta por los vínculos causales. Lejos de despreciar estos datos iniciales aportados por la experiencia, Aristóteles los concibe como condición necesaria, aunque no suficiente, para una adecuada reflexión sobre la *téchnē*. Tales elementos (i.e. la referencia a una regla de carácter universal y a un conocimiento causal), junto al carácter productivo, son las notas distintivas del arte respecto a la experiencia, presentándose esta última como un quehacer exitoso que abarca el campo de los casos particulares, pero en el que falta una idea general explícita que los vincule universalmente.

Lo que causa confusión entre *empeiría* y *téchnē* es el hecho de que tanto las experiencias como las producciones se refieren a lo individual, con lo que en la práctica la experiencia parece no diferir de la *téchnē*, e incluso, en ciertas ocasiones, pareciera que la primera supera a la segunda: "A efectos prácticos, la experiencia no parece diferir en absoluto del arte, sino que los hombres de experiencia tienen más éxito, incluso, que los que poseen la teoría, pero no la experiencia (la razón está en que la experiencia es el conocimiento de cada caso individual, mientras que el arte lo es de los generales, y las acciones y producciones todas se refieren a lo individual (...))" (*Metafísica*, 981 a, 12-17). Creemos oportuno hacer notar que, en el caso de tener que comparar experiencia y teoría —excluyendo una de la otra—, se puede dar eventualmente una primacía de la primera sobre la segunda. Ahora bien, nada impide en principio que aquél que posea la teoría sea también experimentado, caso que, como veremos más adelante, adopta Aristóteles para constituir su concepción de una retórica que tenga su fundamentación en una coherente teoría de la argumentación. Nos referimos a la situación ideal de que quien conoce las causas y aplica las reglas teóricas sea también capaz de aplicar una regla práctica y, por tanto, argumentar con éxito en casos concretos, como lo

---

<sup>11</sup> Cfr. Tomás Calvo, *Ibíd.*, p. 71, n. 3.

hacen a veces los experimentados y los que poseen una costumbre nacida de su modo de ser.

Habiendo señalado esto, continuemos analizando la solución que Aristóteles aporta para considerar la relación *empeiría-téchnē*, al establecer una cierta jerarquía. El saber y el conocer se dan más bien en el arte que en la experiencia y se tienen por más sabios a los que se ocupan del arte. La diferencia, como ya hemos indicado, radica fundamentalmente en que éstos conocen la causa; y los hombres de experiencia, si sólo son tales, no la conocen, sino que únicamente saben el hecho pero no el porqué (cfr. *Metafísica*, 981 a, 28-29). De modo que siendo el arte más ciencia que la experiencia, esta supremacía se manifiesta con toda claridad en su capacidad de enseñar.

Esta relación entre *empeiría* y *téchnē* es percibida por Aristóteles como un proceso que se sitúa a medio camino entre; por una parte, la sensación, en cuanto se presenta como el eslabón inicial, y, por otra parte, las ciencias teoréticas: "(...) el hombre de experiencia, es considerado más sabio que los que poseen sensación del tipo que sea, y el hombre de arte más que los hombres de experiencia, y el director de la obra más que el obrero manual, y las ciencias teoréticas más que las productivas" (*Metafísica*, 981 b, 30-982 a, 1). De acuerdo con los elementos antes analizados, podemos decir que la secuencia ascendente, en lo que respecta a la jerarquización propia del saber, es: sensación, experiencia, arte y ciencias productivas, ciencias teoréticas y, en el ápice de estas últimas, la sabiduría, que se caracteriza por ser conocimiento de las primeras causas y principios. Así, pues, el paso o los pasos que van de la *apeiría*, por la *týchē*, hacia la constitución de la *empeiría* están vinculados estrechamente con la *téchnē*, en cuanto constituyen su condición de posibilidad, sumando a esto la costumbre, que tiene como punto de partida nuestro "modo de ser".

La *empeiría*, en este sentido, nos sustrae de la *apeiría*, en la medida en que desde ella podemos hacer de lo que en un principio parece meramente azaroso una regla de carácter práctico. Ya no es sólo una casualidad que al aplicar cierto remedio a Calias cuando tiene tal enfermedad se cure; y que dándoselo a Sócrates, que tiene la misma enfermedad, también se sane. Si otro individuo cualquiera (X) muestra semejantes síntomas, no dudaríamos en aplicarle idéntico remedio. Pero con esto no podemos afirmar que conozcamos la causa y, menos aún, que podamos enseñarla. Sólo hemos aplicado una regla de carácter práctico. Pero ya la aplicación de esta regla al sujeto X no obedece al mero azar sino que "sabemos", presu-



mimos, que operará una mejoría semejante a la experimentada por Calias o por Sócrates. Si no se trata de un vínculo causal implícito, ¿cuál es el origen de una tal experiencia, que permite la aplicación de la regla práctica al individuo X? El origen de la experiencia ha de ser, según Aristóteles, el tratamiento de los casos en el tiempo.

Así, por ejemplo, los jóvenes pueden ser geómetras, matemáticos y "sabios en cosas de esta naturaleza", pero no prudentes: "La causa de ello es que la prudencia tiene por objeto también lo particular, con lo que uno llega a familiarizarse por la experiencia, y el joven no tiene experiencia, porque es la cantidad de tiempo lo que produce la experiencia (...)" (*Ética a Nicómaco*, 1142 a, 14-17). Es por esto que, de los principios que proceden de la experiencia, los jóvenes hablan sin convicción (*mèn ou pisteúousin*). Nuevamente, pues, se nos presenta la experiencia indisolublemente asociada a los casos particulares: el único modo de establecer una regla particular es la vinculación del conjunto de sensaciones, que evidentemente se nos dan en el orden de lo temporal. A partir de un cierto número de casos (Calias, Sócrates, X), estamos en condiciones de aplicar más exitosamente la regla particular frente a otro caso similar que se nos presente. En cambio, la geometría y la matemática actúan mediante reglas de carácter general, las cuales sí puede utilizar el joven versado en tales materias, sin necesidad de recurrir a la experiencia. Para aplicar por ejemplo el teorema de Pitágoras, sólo basta con saber la formulación del teorema en cuestión y luego emplearlo en el caso que se ha de resolver. En esta habilidad no viene involucrada la necesidad de recurrir a una serie de casos particulares cuyo cálculo, además, no estaría asociado al conocimiento de las causas. Esta idea de que la experiencia se adquiere con el tiempo, por lo demás, es también mencionada por Aristóteles al considerar la amistad: "Pero además es preciso adquirir experiencia (*empeirían*) y llegar a una intimidad, lo cual es muy difícil" (*Ética a Nicómaco*, 1158 a, 14-15).

De modo que el tiempo y la familiaridad con los hechos nos permiten actuar en el orden práctico, sin necesidad de establecer conexiones causales de una manera explícita y desde un punto de vista teórico. Basta con percibir la secuencia de hechos para "saber" aplicar reglas prácticas en un caso concreto, en virtud de su semejanza con un determinado número de casos concretos previos que recordamos. Pero la experiencia, por lo mismo, tiene un límite frente a la teoría. Por ejemplo, en la *Política* I, 8, 1258 b, 11, al tratar sobre la crematística, Aristóteles diferencia

la libertad de desarrollo de la teoría frente al apego a las necesidades propio de la práctica. Esta última, en efecto, se circunscribe al horizonte de la *empeiría*.

Habiendo dejado, a nuestro parecer, suficientemente claras las características fundamentales de la *empeiría* y su situación dentro de la escala del conocimiento en Aristóteles, creemos oportuno retornar con estos antecedentes al análisis de la retórica, considerada, como ya hemos dicho, desde la perspectiva de la "argumentación exitosa". El hecho es que hay hombres que argumentan bien y persuaden, sin por ello poseer una teoría retórica, e incluso se puede dar el caso de que quien esté en posesión de una tal teoría no convenza con la misma fuerza a su auditorio como lo hace el "retórico por experiencia". El problema que está a la base de esto es la necesidad, utilidad y posibilidad de una retórica concebida como "facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer". En la resolución de este arduo asunto se juega en gran medida lo referente al punto de partida del estatuto epistemológico de la retórica y su posibilidad de ser visualizada como una *téchnē* y, por tanto, susceptible de ser enseñada.

Nos podemos preguntar entonces, ¿qué sentido tiene teorizar lo que es adecuado para convencer, si la retórica sólo dependiera del azar y de la costumbre nacida de nuestro modo de ser? Se supone que la experiencia se presenta como condición necesaria, pero no suficiente, en vistas a suscitar una adecuada persuasión. La retórica, concebida como una *téchnē*, precisamente puede operar sobre los datos de la experiencia, pero esto a condición de que su punto de vista esté por sobre la consideración de meros casos aislados e individuales. La *empeiría*, por su mismo estado de dispersión exige, para poder ser utilizada cabalmente, de una *téchnē* que dé razón de las relaciones causales.

Esta concepción de la retórica no contradice las exigencias de disposición natural y experiencia por parte de quien la practica. Éstas son concebidas por Aristóteles como algo que se ha de preferir a su ausencia: "Además <es preferible> aquello para lo que se tiene buena disposición natural y experiencia (*émpeiroi*), pues cabe pensar que se realice más fácilmente con éxito" (*Retórica* I, 6. 1363 a, 35). Esto puede ser aplicado también a la habilidad retórica, puesto que, tanto el hábito adquirido a partir del modo de ser, como la experiencia frente a los casos particulares, contribuyen —aunque no aseguran— el éxito en la búsqueda de la persuasión. Cabe preguntarnos, entonces, si es posible un segundo momento de consideración de la experiencia que permita comprender más cabalmente lo que —por casualidad o por la costumbre— se produce en la argumentación exitosa,

cuando ésta no es sustentada por una teoría, y, por otro lado, si es factible determinar las condiciones de posibilidad para la construcción de esta última.

### 1.2) Segundo nivel de la *empeiría*: la experiencia decantada en los *éndoxa*

En el apartado anterior (1.1), nos hemos referido a la experiencia propia de la argumentación exitosa por parte de quienes se esfuerzan tanto en descubrir y sostener un argumento, como en defenderse y acusar. La mayoría realiza esto al azar o por una costumbre nacida de su modo de ser. Lo relevante para nosotros es el hecho de que Aristóteles considera estos aspectos al inicio de la *Retórica*, agregando de inmediato que "como de ambas maneras es posible (i.e. al azar o por una costumbre nacida de su modo de ser), resulta evidente que también en estas <materias> cabe señalar un camino (*hodōpoiēîn*)"<sup>12</sup>. Esto, además, permite una teorización de la causa por la que logran su objetivo los que obran espontáneamente y también los que lo hacen por costumbre. Así llegamos a la conclusión de que la tarea de teorización de estas causas corresponde a un arte, puesto que nos movemos en el horizonte de lo productivo y no en el de la pura teoría y, por esta misma razón, la experiencia juega un papel determinante, ya que en el terreno de lo productivo, lo producido se relaciona directamente con lo particular y con las condiciones implicadas en cada situación concreta.

Debido a lo anterior, Aristóteles otorga una extraordinaria importancia al caso particular (*perì hékaston*), pero iluminado por el *theōreîn*. Es así como la definición de la retórica implica ambos aspectos, que remiten, por una parte, a la posibilidad de un conocimiento causal y su enseñabilidad; y, por otra, al caso concreto que impone las condiciones necesarias para una adecuada persuasión: "Entendamos por retórica la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer" (*Ret.*, 1355 b, 25-26). En esta misma línea interpretativa, el Estagirita considera la tarea de la retórica: ella consiste en "reconocer los medios de convicción más pertinentes para cada caso" (*Retórica*, 1355 b, 10-11: *perì hékaston*). Esta importancia de lo particular en relación a los medios que se han de utilizar no es algo privativo de la retórica, sino que se hace presente en las demás *téchnai*. Por ejem-

---

<sup>12</sup> Cfr. *Retórica*, 1354 a, 6-8. Además, frente a la conjetura de Bywater (i.e. *hodôî poiēîn*), seguida por Ross y Kassel, preferimos con Q. Racionero la lectura de los códices (i.e. *hodōpoiēîn*) (Cfr. *Retórica*, p. 162, n. 3).

plo, en el caso de la medicina, su fin no consiste en curar, sino en dirigirse hacia este fin en la medida de lo posible.

Es, pues, en cada caso donde se pone en juego la experiencia del poseedor de una *téchnē* y esto es lo que permite, en definitiva, distinguir a quien lo hace bien de quien lo hace mal. No basta sólo con conocer la regla teórica sino que es necesario también saber cómo aplicarla. Si no se conoce esto último, es claro que a veces el que sólo posee la experiencia y no la teoría logrará mejores resultados que aquel que sólo conoce la teoría.

Un aspecto fundamental (para lo que ahora nos interesa) es que ningún arte se limita a lo singular (como ocurre en el caso de la retórica espontánea o de aquella que se deriva de la costumbre). Es así como en el texto de *Retórica* 1356 b, 30-1357 a, 1, luego de afirmar esto, se recalca que en el caso de la medicina, por ejemplo, no se considera lo saludable para Calias o Sócrates, sino lo que lo es para cierta clase de hombres. Esto se debe a que lo individual es ilimitado, no pudiendo ser objeto del arte. La retórica al igual que la dialéctica, al ser un arte, tampoco "aporta un conocimiento teórico sobre lo que es plausible de un modo particular" (p.e. para Sócrates o Hipias), sino que se ha de referir a lo que es plausible para una clase.

De modo que, por una parte, la dialéctica para concluir sus silogismos, lo hace a partir de lo que requiere razonamiento, no tomando las premisas al azar y, por otra parte, la retórica los concluye "a partir de lo que ya se tiene costumbre de deliberar (*bouleúesthai*)" (*Ret.*, 1356 b, 37-1357 a, 1). Frente a la retórica que surge en el sujeto *apò toû automátou*, o por una costumbre nacida de su modo de ser (*synētheia*), y que continúa afinándose en las posibilidades individuales, se recorta un segundo modo de concebir la experiencia, precisamente a partir de los *éndoxa* decantados en y por la comunidad. Esto permite, asimismo, reconsiderar la experiencia desde una nueva perspectiva, que posibilita definitivamente a la retórica teorizar la causa (*tèn aitían theōreîn*) de aquellos casos en los que se logra más fácilmente la persuasión.

En síntesis, podemos decir que la referencia a la argumentación exitosa, desde el punto de vista de la persuasión, ha permitido la pregunta por las causas involucradas en tal proceso, para, finalmente, recortar un segundo nivel de experiencia, que ya no se afina en la esfera de lo meramente individual, sino que nos conduce a la consideración de los *éndoxa*, en cuanto son las "opiniones establecidas" en el seno de una comunidad, y que, por lo mismo, están íntimamente relacionadas con

aquellas cuestiones que se acostumbra deliberar. Por tanto, creemos posible diferenciar dos niveles al interior de la *empeiria*: el primero se relaciona con la constatación de la efectividad de una persuasión exitosa producto del azar o de una costumbre nacida del modo de ser. Si bien esto es una condición necesaria para comprender los mecanismos argumentativos de la retórica, no es una condición suficiente. Falta precisamente aquello que nos permite concebir a la retórica como una *téchnē*, lo que implica conocimiento de causas y su enseñabilidad.

Ahora bien, si la retórica se mantiene dentro de la esfera de lo meramente individual y no ofrece reglas de producción adecuadas, no puede ser concebida como una *téchnē*. Sin embargo, además de la experiencia como argumentación exitosa hay, a nuestro juicio, un segundo modo de articular la experiencia, a saber; la consideración de las opiniones establecidas (*éndoxxa*) recuperadas técnicamente por el orador, que se presentan como experiencia acumulada, decantada y artísticamente organizada, y que, por lo mismo, asume un plano diferente del de la experiencia entendida como un fenómeno estrictamente individual, cuya organización no responde a una teorización de los medios más adecuados para persuadir. Junto a lo que se tiene "costumbre de deliberar" hay una experiencia de tales modos de deliberación asentada en la comunidad, la que se puede asimilar de cualquier manera o desde una perspectiva técnica, en el contexto general de las opiniones existentes sobre lo aceptable o lo no aceptable; lo que se considera, en términos generales, conveniente o no conveniente; justo o injusto; bello o feo. Esta experiencia comunitaria es delimitada por las opiniones establecidas (*éndoxxa*) y por las creencias predominantes que el orador, a su vez, puede retomar desde el punto de vista del posible establecimiento y consolidación de una verdadera *téchnē*.

Es a este segundo nivel de consideración de la *empeiria* al que puede aplicarse una retórica entendida como *téchnē*, precisamente porque en este segundo nivel es posible determinar las causas que inciden en el fenómeno de la persuasión, sin olvidar, claro está, el hecho de que ha existido y continuará existiendo una persuasión exitosa que obedece al azar o a la costumbre. Pero, consideradas así las cosas, esta retórica a-técnica se evidencia sólo como un caso particular dentro de las diversas formas en las que es posible considerar a la oratoria. Los autores de *Artes*, al parecer, sólo han potenciado el primer nivel de experiencia, y es por esto que Aristóteles estima que sus esfuerzos no llegan a desarrollar verdaderamente una *téchnē rhētorikē*.

## 2) Los *éndoxa* como punto de partida de la dialéctica y de la retórica

En el apartado anterior (1.2) nos hemos referido a los *éndoxa* en cuanto apuntan a un segundo nivel de experiencia —que se recorta en un primer nivel de experiencia fortuita o por costumbre, en la que se encuentran elementos que permiten constituir una *téchnē*, pero que, sin embargo, son insuficientes, puesto que se mueven en la casuística de lo estrictamente individual—. Hacíamos notar, asimismo, el potencial expresado en los *éndoxa*, en cuanto nos remiten a la experiencia decantada por la comunidad. Los *éndoxa*, en este sentido, nos abren el camino que permite formular las preguntas: ¿se pueden teorizar las causas de la persuasión por medio de una *téchnē*?; ¿cuál es el punto de partida para la determinación de tales causas?; ¿es posible un punto de partida que sobrepase, de algún modo, la experiencia individual, con el fin de lograr una aproximación a ciertas reglas de carácter general?

Consideremos, pues, el significado y alcance de los *éndoxa* y, sobre todo, su estatuto epistemológico. Para analizar estos aspectos, creemos necesario realizar un atento examen de la relación entre dialéctica y retórica —ya atestiguada desde el inicio de la *Retórica*, en el sentido de que la retórica es contrarréplica de la dialéctica<sup>13</sup>—, ya que nos mostrará la importancia de los *éndoxa* en el contexto de la argumentación. Para esto, creemos imprescindible revisar, en primer término, ciertas afirmaciones capitales presentes en los *Tópicos* y las *Refutaciones Sofísticas*, para luego ocuparnos de la compleja relación existente entre dialéctica y retórica, y la influencia que tiene la primera sobre la segunda, en lo que se refiere a la constitución de una teoría de la argumentación retórica.

En los *Tópicos*, Aristóteles busca un método que sea punto de partida para razonar —sobre cualquier problema propuesto— a partir de opiniones establecidas (*éndoxa*)<sup>14</sup>. Los *éndoxa*, en cuanto aglutinan las opiniones establecidas o aceptadas, se sitúan en la base de la argumentación dialéctica y, de hecho, la fuerza persuasiva del silogismo dialéctico está en los *éndoxa*, ya que mantienen una estrecha vinculación con la *dóxa*, y con las opiniones sostenidas por una determinada comu-

---

<sup>13</sup> Agradecemos al profesor Tomás Calvo Martínez la sugerencia de traducir "*antístrophos*" por "contrarréplica", como también la traducción de "*éndoxa*" por "opiniones establecidas".

<sup>14</sup> Cfr. *Tópicos*, 100 a, 18-24. Por lo demás, el argumento dialéctico tiene como punto de partida las opiniones; cfr. *Primeros Analíticos* II, 16, 65 a, 35; y *Tópicos*, A. I, 100 a, 27.

nidad<sup>15</sup>. Ahora bien, nos parece sugerente, en este sentido, profundizar en la idea de que hay una fuerza persuasiva al interior del silogismo dialéctico y que ella obedece a la necesidad de suscitar un asentimiento por parte del interlocutor. Precisamente, si nos remitimos a sus opiniones, y de entre ellas a las que gozan de mayor aceptación, podemos suponer que nuestra empresa de convicción podrá lograr un mayor éxito.

Para esto es necesario tener continuamente presente que la argumentación dialéctica se propone de cara a otro, y que éste no siempre está dispuesto a admitir las premisas, o alguna de ellas, o la conclusión. Para lograr tal admisión se requiere de proposiciones que tengan un alto grado de aceptación y, en este proceso, juega un papel determinante la fuerza persuasiva, el hecho de poder hacer que nuestro interlocutor acepte proposiciones, y tal aceptación depende directamente de sus propios *éndoxxa*, fundados en opiniones que, con buena fe, no puede menos que admitir.

Pero —y esto es determinante para poder reconocer un segundo nivel de experiencia, que no arraiga en lo meramente individual— cuando Aristóteles habla de lo *éndoxxon* aplicable a la investigación, distingue en el sentido de que puede darse un *éndoxxon* "absolutamente" o "según para quién" (cfr. *Tópicos* VIII, 5, 159 b, 25-35)<sup>16</sup>. Consideramos capital esta distinción por cuanto remite a un horizonte que trasciende lo individual, situándose en una forma absoluta que no es la *apódeixis* de la ciencia, puesto que interviene siempre que la demostración de carácter científico es imposible. Así, la probabilidad significa un progreso respecto a la tesis meramente postulada<sup>17</sup>. De manera que los *éndoxxa* remiten a opiniones que se caracterizan por un alto grado de estabilidad, tanto en lo que respecta a las opiniones mantenidas por un individuo, como en lo que se refiere a las opiniones establecidas en el seno de una comunidad. Esto marca la importante diferencia que se puede proponer entre aquello que un determinado individuo está en condiciones de aceptar; y aquello que es aceptable más allá de la exclusiva experiencia individual. En este último sentido los *éndoxxa* aparecen como experiencia decantada en el marco de lo que se ha de exigir para que ciertas opiniones adquieran el estatuto de opiniones establecidas.

---

<sup>15</sup> Cfr. F. Solmsen: "Dialectic without the Forms" (en *Aristotle on Dialectic*. Oxford, 1968, pp. 49-68), p. 52.

<sup>16</sup> Cfr. J.D.G. Evans: *Aristotle's concept of Dialectic*. Cambridge Univ. Press, 1978, pp. 77-85.

<sup>17</sup> Cfr. Pierre Aubenque: *El problema del ser en Aristóteles*. Taurus, 1981, esp. pp. 77-85.

Luego de haber indicado estos aspectos, creemos conveniente analizar el origen de los *éndoxa*, en cuanto al criterio de su establecimiento y posible jerarquización, puesto que es claro que en muchas ocasiones los *éndoxa* podrían entrar en conflicto. En este sentido, los *éndoxa* son las cosas "que parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y, entre estos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos y reputados (*málista endóxois*)" (*Tópicos*, 100 b, 21-23)<sup>18</sup>. De modo que los *éndoxa* se refieren directamente al "parecer" de otros, decantando un segundo nivel de experiencia en la medida en que no sólo se reflejan en la opinión particular de un individuo, sino que también se refieren a aquello que se muestra como una opinión acreditada en el contexto más amplio de las creencias de la comunidad. Los *éndoxa*, pues, se presentan como un sustrato idóneo para la formulación y ordenamiento de proposiciones que son altamente persuasivas, puesto que ellas constituyen un punto de partida que manifiesta una estabilidad difícil de desacreditar. Así por ejemplo, la retórica no aporta un conocimiento teórico sobre lo que es un *éndoxon* de un modo singular (p.e. respecto a Sócrates o Hipias), sino sobre lo que lo es respecto de una clase (cfr. *Retórica*, 1356 b, 28-35), ampliando significativamente las posibilidades de establecer una teoría de la persuasión. Además, en este proceso tiene una importancia capital el hecho de que la *Retórica* busque coleccionar los *legómena* relevantes y reducirlos a *éndoxa*<sup>19</sup>.

Las opiniones establecidas, pues, pueden en ciertos contextos servir de fundamento para una argumentación racional, teniendo los *éndoxa* una gran autoridad para la justificación de fenómenos perceptuales<sup>20</sup>. Esta vinculación con la percepción, permite ascender desde las experiencias de carácter más individual hacia un cierto absoluto que nos sitúa a las puertas de una posible generalización, que se logra precisamente en virtud de la inclusión de los *éndoxa* mayormente aceptados en la formulación de una proposición dialéctica. De hecho, podemos reconocer grados de endoxalidad y, cuando los *éndoxa* entran en conflicto, éste podría ser

---

<sup>18</sup> En relación con este pasaje, Aubenque en *Op. cit.*, p. 250, dice que esta diferenciación de los *éndoxa* confirma la universalidad de la tesis dialéctica; es universal tanto por su materia, como por el modo de establecerse.

<sup>19</sup> Cfr. Glenn Most: "The uses of *Endoxa*: Philosophy and Rhetoric in the *Rhetoric*" (en *Aristotle's Rhetoric: Philosophical Essays*. Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 167-190), p. 178.

<sup>20</sup> Cfr. Robert Bolton: "The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectic" (en *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*. Paris, Ed. du CNRS, 1990, pp. 185-236), p. 95.



dirimido por lo que es más *éndoxon*, que opera como regla<sup>21</sup>. Las opiniones, además, aparecen como un canal para enriquecer nuestra información, lo que culmina en la dialéctica, en cuanto arte de las definiciones.

Además de constituir los *éndoxa* el punto de partida para las argumentaciones dialécticas, en cuanto decantan la experiencia a partir de los *legómena*, ellos circunscriben el límite de aquello que podemos considerar como aceptable dentro de la discusión. En este sentido —a pesar de la generalidad que caracteriza a la dialéctica (puesto que no posee un objeto determinado)—, no ha de pensarse que toda proposición ni todo problema son dialécticos. Sus límites vienen dados, de una parte, por lo que para nadie resulta un *éndoxon*, y, de otra parte, por aquello que es meridianamente evidente para todos o para la mayoría (cfr. *Tópicos*, 104 a, 3-8).

De manera que Aristóteles está en condiciones de caracterizar el sentido y límites de una proposición dialéctica. Ésta es una pregunta plausible para todos, para la mayoría o, al menos, para los más conocidos y reputados, y que no sea paradójica, "pues cualquiera haría suyo lo que es *éndoxon* para los sabios, siempre que no sea contrario a las opiniones de la mayoría", y el Estagirita agrega que "son también proposiciones dialécticas las semejantes a las plausibles, y las contrarias a las que parecen plausibles, propuestas en forma contradictoria, y todas las opiniones que están de acuerdo con las técnicas conocidas" (*Tópicos*, 104 a, 12-15). En *Tópicos*, 105 a, 34-b, 1, Aristóteles vuelve a afirmar que se han de tomar las proposiciones asumiendo las opiniones de todos, o las de la mayoría o las de los más conocidos, "pero no han de ser contrarias a las apariencias, y todas las opiniones que corresponden a una técnica".

Los *éndoxa* se presentan, entonces, como el horizonte desde donde somos capaces de articular lingüísticamente un segundo nivel de experiencia, siempre y cuando no sobrepasemos la órbita de lo aparente, ni la de las opiniones que son propias de las artes. Una matriz, por tanto, que demarca sus límites en aquello que la comunidad establece<sup>22</sup>. Tal criterio permite concebir la proposición dialéctica como aquella frente a la cual, aún aplicándose a muchos casos, no hay objeción

---

<sup>21</sup> Cfr. Bolton, *ad loc.*, p. 208. Creemos oportuno mencionar aquí la posición diferente de Jacques Brunschwig en "Remarques sur la Communication de R. Bolton" (*Ibid.*, pp. 237-262), puesto que sitúa el conflicto a nivel del problema y no en la premisa dialéctica, un *éndoxon* (p. 247).

<sup>22</sup> Quintín Racionero en su introducción a la *Retórica* (Gredos, 1990), p. 34, afirma que la *dóxa* no posee sólo un fundamento lingüístico, sino que "expresa un fondo real de sabiduría en un lenguaje ya construido y reconocible", y, en este sentido, lo plausible (*éndoxon*) puede ser identificado con lo probable (*eikós*).

alguna (cfr. *Tópicos*, 157 b, 30-34). Consideramos importante hacer notar aquí que sólo basta con que sus posibilidades de objetabilidad pasen inadvertidas por parte del interlocutor.

Estamos, pues, en condiciones de caracterizar ciertos rasgos esenciales de los *éndoxa*, que se relacionan directamente con la decantación de la experiencia en un plano más general que aquel en el que se mueven las meras capacidades individuales de un sujeto concreto en un momento determinado:

a) La colección de *legómena* relevantes pueden ser reducidos a determinados *éndoxa* que, en este sentido, se constituyen como una experiencia decantada en la comunidad.

b) Los *éndoxa*, al ser experiencia decantada, se presentan como punto de partida tanto para la dialéctica como para la retórica.

c) Tanto en la dialéctica como en la retórica los *éndoxa* pueden ser aceptados en la medida en que no se opongan a lo que esté dispuesto a admitir la mayoría. Incluso es posible utilizar los conocimientos de las artes y doctrinas filosóficas sólo cuando pueden ser reinsertadas al interior de las creencias populares.

d) En este sentido, no se siguen todos los pasos exigidos por la argumentación científica ni por los criterios de la enseñanza, sino que se perfila un punto de partida para aquella argumentación que se desarrolla en vistas a la generación de convicción en el interlocutor (en el caso de la dialéctica) y en el auditorio (en el caso de la retórica), en las cosas de dominio general.

e) Aristóteles, a la luz de lo anteriormente expuesto, lleva a cabo una utilización diferente de los *éndoxa*, por una parte, en el caso de la dialéctica, donde se confronta con un interlocutor; en el caso de la retórica, donde prima la opinión de la mayoría; y por otra parte, la utilización de los *éndoxa* para buscar la verdad, realizando un examen de ellos para rechazar los que se presentan como falsos desde el punto de vista de la *epistēmē* (cfr. *Ética a Nicómaco* X, 2, 1173 a, 1; *Metafísica* II, 1, 993 a, 30-b, 7).

f) El criterio, pues, para la decantación de la experiencia, es que los *éndoxa* no se pueden preguntar a cualquier persona, sino a aquellos que cumplen con ciertas condiciones de "normalidad" desde el punto de vista de las mayorías (cfr. *Ética a Eudemo* I, 3, 1214 b, 29-1215 a, 2). En este sentido, los *éndoxa* representan la experiencia decantada, a partir de los *legómena*, en el seno de una determinada comunidad, donde priman las creencias, opiniones y convicciones más acreditadas desde el punto de vista de las mayorías.

g) Por lo anterior, podemos afirmar que los *éndoxa* son el punto de partida para cualquier argumentación que tenga por finalidad la búsqueda de la persuasión. En este sentido, si los que obran por azar o por una costumbre nacida de su modo de ser persuaden al interlocutor o al auditorio (lo cual constituye un primer nivel de experiencia persuasiva), sólo lo pueden lograr de modo "artístico" en la medida en que se remitan a un determinado método. Para ello se hace necesario ser capaz de teorizar la causa de la persuasión, y ella radica en el dominio de los *éndoxa* como punto de partida. Por lo mismo, el dominio de los *legómena* relevantes (y no cualquier *legómena*) constituye un segundo nivel de la *empeiría* que sí puede ser punto de inicio para las *téchnai* retórica y dialéctica, puesto que no hay ciencia de lo particular, y la virtud de ciertos *éndoxa* consiste en trascender la opinión meramente individual<sup>23</sup>.

h) Tratando tanto la dialéctica como la retórica de aquellas cosas que pueden ser de dos maneras, los *éndoxa* no sólo constituyen un punto de partida que, luego de una adecuada crítica, son considerados como los que más se aproximan a la verdad del asunto (como en el caso de la *Ética a Nicómaco*, la *Metafísica*, la *Política*, o el *De Caelo*), sino que son asumidos sin crítica por parte de la retórica, precisamente porque el objetivo de la argumentación es la persuasión y no el establecimiento de proposiciones verdaderas, como ocurre al interior de los objetivos de la *epistēmē*. Y si lo verdadero y lo mejor es superior para argumentar retóricamente, sólo lo es en la medida en que lo verdadero y lo mejor son más persuasivos.

Creemos importante, para precisar más el papel de los *éndoxa*, referirnos a las *Refutaciones Sofísticas* —que constituye el último libro de los *Tópicos*—, donde se nos aclara la relación existente entre razonamiento y refutación. Aristóteles, para hacer frente a la aparente sabiduría de los sofistas, distingue cuatro clases de argumentos, con el fin de implementar una adecuada técnica de refutación. En lo que ahora nos interesa mostrar, podemos decir que los *éndoxa* juegan un papel determinante, que viene dado en cada clase de argumentación por las diversas

---

<sup>23</sup> Aristóteles, en *Tópicos* VIII, 5, 159 b, 25-35, afirma: "Si, pues, lo establecido es absolutamente plausible o no plausible, hay que hacer la comparación respecto a las cosas que son absolutamente plausibles. Pero, si lo establecido no es absolutamente plausible o no plausible, sino que <sólo lo es> para el que responde, hay que aceptar o no aceptar lo que es plausible y lo que no lo es en relación a su criterio".

formas de establecerse y, más aún, por las características de los *éndoxxa* que intervienen en el argumento.

En *Refutaciones Sofísticas* 165 b, 1 ss., Aristóteles distingue cuatro clases de argumentos: didácticos, dialécticos, críticos (*peirastikoi*) y erísticos. Los *éndoxxa* se constituyen en los diversos puntos de partida para las diferentes clases de argumentos, atendiendo a sus características propias:

a) Los didácticos prueban tomando los principios peculiares de cada disciplina, que son establecidos mediante los *éndoxxa* y no a partir de las opiniones del que responde. Lo que se busca aquí es la convicción del discípulo, y los *éndoxxa* involucrados son los "absolutos"<sup>24</sup>.

b) Los dialécticos —a los que hemos hecho referencia más arriba, al considerar los *éndoxxa* desde la perspectiva de los *Tópicos*—, parten de los *éndoxxa*. E incluso las opiniones de los más sabios han de coincidir con las de la mayoría, en lo que respecta al punto de partida de lo que se pretende demostrar, mediante una argumentación dialéctica<sup>25</sup>.

c) Los críticos (*peirastikoi*) se construyen exclusivamente a partir de cosas que son *éndoxxa* para el que responde, y que exigen ser sabidas por aquel que cree poseer un determinado conocimiento. Consideramos importante recalcar que, tal como son concebidos, estos *éndoxxa* se guían por el criterio de aceptación de lo que es un *éndoxxon* "según para quién"<sup>26</sup>.

d) Los erísticos son aquellos en los que los *éndoxxa* sólo tienen la apariencia de tales, aunque accidentalmente prueben la conclusión.

Percibimos, pues, como denominador común entre estos diferentes tipos o clases de argumentación, las diversas formas en que las opiniones establecidas (*éndoxxa*) pueden ser asumidas en vistas a la construcción de los argumentos desde

---

<sup>24</sup> Como parece ocurrir en el caso de la *Metafísica*, en relación con el uso de ciertos *éndoxxa*; cfr. J.D.G. Evans: *Aristotle's concept of Dialectic* (Cambridge, Cambridge University Press, 1978), p. 85. Este autor afirma: "The plausible, like the object of wish and the other concepts that we have been examining in this review of Aristotle's metaphysical theory, can take an absolute form: in this form it is not defined by reference to any given person or group".

<sup>25</sup> Evans en *Op. cit.*, p. 77, plantea la consideración de los *éndoxxa* en el silogismo dialéctico como el elemento determinante para su definición: "Aristotle defines the dialectical syllogism as one which takes its start from *éndoxxa*, in contrast to the demonstrative syllogism which takes its start from what is primary and true".

<sup>26</sup> Consideramos relevante apuntar aquí que Aristóteles en *Refutaciones Sofísticas* 169 b, 20 ss., distingue la crítica (en cuanto que es parte de la dialéctica) de las argumentaciones sofísticas, ya que estas últimas se detienen antes de evidenciar definitivamente la ignorancia del interlocutor.

la perspectiva de la *téchnē* dialéctica. En este sentido, los *éndoxxa* se presentan como punto de partida de la argumentación, puesto que decantan la experiencia, como hemos dicho antes, en un nivel diferente de aquél en el que se sitúa la *empeíría* como argumentación exitosa, producto del azar o de una costumbre nacida de un modo de ser. Mediante los *éndoxxa*, concebidos como decantación de los *legómena*<sup>27</sup>, se establece un punto de partida que permite la aplicación de la *téchnē* a un nivel que supera la percepción sensible, la *apeíría* y lo no generalizable de una experiencia azarosa o producto de una costumbre nacida del modo de ser, para situarnos en la formulación lingüística de aquello que puede ser aceptado por un individuo o por una clase. Este segundo nivel de la experiencia es posible porque ésta puede ser decantada en el seno de las opiniones establecidas. De no ser posible este segundo estrato, sin duda existiría argumentación y persuasión, pero sería imposible elevar la argumentación y la persuasión fortuita al nivel de la *téchnē* y, por tanto, al grado en el que la adecuada argumentación es susceptible de ser enseñada por la intervención de un conocimiento causal.

Aristóteles, al aceptar la utilidad de los *éndoxxa* como punto de partida para razonar y argumentar sobre aquellas cosas que pueden ser de dos maneras, abre espacio a un método que permite convertir la argumentación espontánea y fortuita en una *téchnē*. En el caso de la dialéctica, enfrentada a un interlocutor atento al desarrollo argumentativo; en el caso de la retórica, a un auditorio con características peculiares, en relación a las del interlocutor apropiado para una discusión de índole dialéctica. Así, a partir de los *éndoxxa* se puede intentar convencer o persuadir a ambos; al interlocutor y al auditorio. Pero en el proceso de persuasión de este último, continúa en pie la posibilidad de que el azar y la costumbre puedan más que la *téchnē*. Aristóteles parece percatarse de esto, y, por tal razón, desde el principio de la *Retórica* propone una relación difícil de precisar entre retórica y dialéctica. Pero esta vinculación es tan complicada como necesaria, puesto que se trata de dotar a la retórica de una sólida base argumentativa. Si esto no lo puede hacer la dialéctica (que se ocupa de la argumentación en general, acerca de aquellas cosas que pueden ser de otra manera, siendo además principio de todos los

---

<sup>27</sup> Decantación que puede ser analizada en dos campos; por una parte, los valores que se supone pertenecen a los hombres racionales, y, por otra parte, las generalizaciones objetivas fundadas en el sentido común (cfr. James J. Murphy: *Sinópsis Histórica de la Retórica Clásica*. Madrid, Gredos, 1989, pp. 81-82). Es claro que ambos aspectos, hacen directa relación con la experiencia, pero no cualquier tipo de experiencia, sino aquella que es susceptible de una formulación lingüística, que puede hacer de ellas opiniones admitidas o unánimes.

métodos), difícilmente encontraremos otra disciplina que pueda sostener la argumentación retórica y, por tanto, ésta no pasaría nunca de ser una práctica orientada sólo por circunstancias azarosas, y de aquellas ocurrencias, felices o infelices, producto de una fuerza irreflexiva nacida de un modo de ser y sostenida, en definitiva, por un hábito.

### 3) Síntesis

Intentemos resumir, pues, ciertos aspectos fundamentales que nos serán de utilidad cuando situemos a la retórica deliberativa dentro de la teoría de la argumentación retórica, en el marco del esfuerzo aristotélico en vistas a una ampliación del uso de la razón, que incluye, como hemos sugerido, la forma de argumentación poética, distinguiéndola tanto de la teórica como de la práctica.

1º) Nuestro núcleo de análisis ha sido la relación entre *empeiría* y *téchnē*, considerada tanto de una manera general como desde el nivel específico de la actividad propia de la *téchnē rhētorikē*. Si bien es cierto que las *téchnai* son múltiples y que, por esto mismo, poseen características propias, en todas ellas sin embargo se refleja el paso de la *empeiría* a la *téchnē* como la búsqueda del establecimiento de un *génos* universal sobre el cual se pueda fundar un método. Esto también se aplica a las *téchnai* discursivas, como son la dialéctica, la retórica y la poética.

2º) En este análisis, asimismo, nos hemos ocupado de la retórica como argumentación eficaz. La *empeiría* nos indica que hay gente que argumenta bien y persuade, sin poseer, empero, una técnica específica para ello. Esto está enmarcado en la experiencia misma del ejercicio y aquí pueden no estar involucrados los *éndoxa* de manera ordenada, es decir, el recurso a las opiniones establecidas y decantadas en el seno de una determinada comunidad puede también ser azaroso.

3º) Esto nos ha conducido a la diferenciación entre dos modos de considerar la experiencia. Por una parte, aquella experiencia que se refleja, por ejemplo, en los productos que sanan, o en la gente que es capaz de persuadir espontáneamente; por otra parte, las opiniones de la comunidad que, mediante una consideración sistemática de los *éndoxa*, se presentan como experiencia acumulada que sirve de punto de partida para las *téchnai* discursivas (i.e. retórica y dialéctica).

4º) Tenemos, pues, un primer nivel de experiencia, que refleja la argumentación exitosa y que contiene las reglas implícitas en la acción del que acierta; y un

segundo nivel, que contiene la experiencia acumulada en los *éndoxa* y la explicitación de las reglas. Este segundo nivel se nos muestra como uno de los elementos del primer nivel, pero no lo agota. Por otra parte, el primer nivel depende del segundo nivel, puesto que el recurso reflexivo a los *éndoxa* constituye un aspecto esencial para establecer el paso de la *empeiría* a la constitución de las *téchnai* retórica y dialéctica.

5º) El objetivo de la *téchnē*, en general, es la producción de algo. Este ámbito de producción —que también está presente en la retórica—, circunscribe un horizonte diferente del de la ética, puesto que ésta se desenvuelve en el campo de la acción. Esto tiene su reflejo en el tratamiento de los *éndoxa*, pues éstos pueden ser concebidos, por una parte, como "instrumentos para la argumentación" o, por otra parte, como "objetos de la argumentación". En el primer caso (i.e. como instrumentos para la argumentación), reconocemos la experiencia vinculada a la actividad retórica, cuyo horizonte es lo productivo. Aquí la *téchnē* se revela como una actividad amoral en el sentido más puro, moviéndose sólo en el contexto de la persuasión y la argumentación exitosa.

En el segundo caso (i.e. los *éndoxa* como objetos de la argumentación), reconocemos la experiencia vinculada a la ética, que se desenvuelve en el campo no productivo de la *prâxis*, y donde la facultad involucrada no es la propia de la *téchnē*, sino la *phrónēsis*. El objeto de la argumentación es aquí lo que la gente dice que la hace feliz, asimilado bajo la forma de *éndoxa*, y que puede ser sometido a crítica en una investigación filosófica. Es, pues, el peculiar punto de vista frente a los *éndoxa*, de cara al modo de considerar la *empeiría*, lo que permite concebir, en primera instancia, una forma de argumentación que es radicalmente diferente de otras (i.e. teórica o práctica). Un foco de confusión entre ambos horizontes argumentativos es el hecho de que la retórica se ocupa en muchos casos de las mismas materias que la ética, aunque sus puntos de vista difieran sustancialmente, lo mismo que sus métodos<sup>28</sup>.

A partir de lo anterior, podemos preguntarnos; ¿cuál es, pues, la fuente de sustentación de esta forma de argumentación, que denominamos poética, para diferenciarla tanto de la teórica como de la práctica? Esto es lo que intentaremos considerar en lo sucesivo y, para ello, creemos necesario analizar las vinculaciones

---

<sup>28</sup> Profundizaremos en este aspecto en la Segunda Parte, III.

de la retórica —poniendo siempre énfasis en la retórica deliberativa— con las otras dos *téchnai* discursivas, a saber; la dialéctica (III) y la poética (Segunda Parte).



## II. Estructura de la argumentación dialéctica: silogismo, *epagōgē* y *tópoi*

Habiendo ya considerado el punto de partida de la argumentación retórica y dialéctica, nos ocuparemos de aquellos aspectos de ésta que inciden directamente en la estructura argumentativa de la retórica, puesto que en el apartado siguiente (III) propondremos un paralelo entre dialéctica y oratoria desde el punto de vista de la argumentación.

Pero antes de esto creemos fundamental realizar algunas observaciones que nos permitan caracterizar de un modo general a la dialéctica, que responde, según el proyecto de los *Tópicos*, a la búsqueda de un método que sea punto de partida para razonar sobre cualquier problema a partir de *éndoxa* (cfr. *Ibíd.*, 100 a, 18-24).

### 1) Breve caracterización de la argumentación dialéctica y sus alcances

#### 1.1) Caracterización general de la dialéctica

Podemos decir que Aristóteles ha ampliado el horizonte de lo racional, puesto que hay en su teoría una consideración racional de lo que puede ser de dos maneras y que precisamente se aplica al ámbito de lo razonable<sup>29</sup>. Para lograr este nuevo enfoque<sup>30</sup>, ha sido antes necesario modificar la concepción platónica de la dialéctica, resituando su estatuto epistemológico. En efecto, Platón al concebir a la

---

<sup>29</sup> En este sentido, Tomás Calvo Martínez, en *Aristóteles y el aristotelismo* (Madrid, Ediciones Akal, 1996), en el apartado "Dialéctica y argumentación", escribe: "No siempre, sin embargo, nos es posible argumentar científicamente. Muy a menudo nos vemos en la necesidad de razonar en ámbitos no susceptibles de demostración. Piénsese, por ejemplo, en el ámbito de la deliberación sobre asuntos morales o políticos, en general, en aquellos dominios en que se enfrentan entre sí opiniones discordantes. También en estos casos cabe ser razonable, es posible comportarse racionalmente. Y un modo de comportarse racionalmente en estos casos es precisamente argumentar" (19).

<sup>30</sup> Para el análisis que sigue, hemos tenido muy en cuenta las reflexiones del profesor Tomás Calvo, en *Op. cit.*, especialmente pp. 13-20.

dialéctica como ciencia suprema<sup>31</sup>, y al considerar que lo verdadero está absolutamente sujeto al influjo de tal ciencia, basando sus argumentos no en la opinión sino en la verdad<sup>32</sup>, nunca habría aceptado que la dialéctica se ocupe de una argumentación que tenga como punto de partida los *éndoxa*, ni tampoco que pudiera tener un tratamiento racional aquello que puede ser de dos maneras.

Aristóteles, al tomar un camino interpretativo diferente amplía los usos de la razón, pero, por esto mismo, se enfrenta a nuevos problemas que surgen desde una dialéctica considerada como una facultad (*dýnamis*) que es a la vez "arte de interrogar" (*Refutaciones Sofísticas*, 11, 172 a, 18), y que comparte con la retórica el poder concluir cosas contrarias (cfr. *Retórica* I, 1, 1355 a, 34). Además, el Estagirita profundiza la distancia respecto a su maestro, al sostener que la dialéctica no tiene un objeto determinado, sino que es una simple facultad de proporcionar razones. El problema de la dialéctica se invierte hasta tal punto —en la posición de Aristóteles respecto a Platón— que los comentaristas de la obra del Estagirita se interrogan si en su concepción de la *epistēmē* hay una veta dialéctica, o si, por el contrario, no la hay<sup>33</sup>; y no como ocurre con la interpretación de la filosofía platónica, que más bien les obliga a preguntarse por las condiciones de posibilidad de una dialéctica capaz de acaparar exhaustivamente todas las áreas de la argumentación racional, siendo concebida como un conocimiento científico riguroso y universal al mismo tiempo<sup>34</sup>.

Puesto que la dialéctica parte de opiniones establecidas (*éndoxa*), ella no remite al campo de la demostración apodíctica donde las premisas son verdaderas —y nos consta que lo son— y causa de la conclusión (cfr. *Analíticos Posteriores* I, 2), sino que se refiere a aquellas experiencias decantadas en el marco de las opiniones más probables y aceptadas. Es, pues, en esta experiencia de lo razonable donde se enmarca la argumentación dialéctica, lo que hace que el silogismo dialéctico posea ciertas características peculiares —como veremos en el siguiente apartado (II, 3.1), al tratar del silogismo—.

---

<sup>31</sup> Cfr. *República* VI, 534 e, donde Platón afirma que la dialéctica es la coronación de todas las ciencias (*hóspēr thrigkòs toîs mathēmasin*).

<sup>32</sup> Cfr. *República*, 534 b.

<sup>33</sup> El análisis de este problema nos llevaría lejos de lo que ahora nos ocupa. Sólo haremos referencia a la relación entre dialéctica y *epistēmē* en Aristóteles, en la medida en que nos sea de utilidad para clarificar ciertas características de la dialéctica aristotélica, que puedan ponerse en relación directa con la retórica, desde el punto de vista de la constitución de una teoría de la argumentación.

<sup>34</sup> Cfr. para este interesante punto, Tomás Calvo, *Op. cit.*, p. 20.

Desde esta perspectiva, la dialéctica se aplica a un campo universal y no limitado por ningún género. De modo que ella permite abordar cualquier problema propuesto y, en este sentido —tal como se dice al comienzo de la *Retórica*—, esta disciplina trata de aquellas cuestiones que posibilitan tener conocimientos en cierto modo comunes a todos y que no pertenecen a una ciencia determinada. Tales características enmarcan a la dialéctica en un horizonte donde tenemos que enfrentarnos a un interlocutor en el marco de las opiniones encontradas, donde en ocasiones es necesario intentar refutarle, y, en otras, tratar de no caer en contradicción frente a él<sup>35</sup>. De aquí que el dialéctico sea, en opinión de Aristóteles, aquel que es capaz de formular proposiciones y objeciones (cfr. *Tópicos* VIII, 14, 164 b, 3).

## 1.2) Sobre la utilidad de la dialéctica

Previamente hemos caracterizado a la dialéctica de un modo general y, además, hemos analizado la significación de los *éndoxxa* en cuanto constituyen su punto de partida en el contexto de la argumentación, en tanto se presentan como experiencia decantada y, en este sentido, se descubren como opiniones comúnmente acreditadas y aceptadas. Puesto que nuestro objetivo es considerar la relación entre dialéctica y retórica desde el punto de vista de la argumentación, consideramos oportuno referirnos primero, aunque sea brevemente, a la utilidad de la dialéctica y en qué sentido ella puede prestar un servicio intelectual a la retórica, desde la perspectiva de una teoría de la argumentación.

Aristóteles aborda el problema de la utilidad y alcances de la dialéctica, entre otras cosas, para diferenciarla con claridad de la sofística<sup>36</sup>. En los *Tópicos*. 101 a, 25-101 b, 4, a propósito del fin de la dialéctica, el Estagirita afirma que ella es útil para: a) ejercitarse; b) las conversaciones de cara a una investigación; c) la ciencia filosófica. En relación con los aspectos a) y b), Aristóteles aporta pocos datos explicativos, quizá porque los considere obvios. Ellos están enmarcados

---

<sup>35</sup> Tomás Calvo afirma, en *Op. cit.*, p. 20, lo siguiente: "Al subrayar la dimensión dialógica de la dialéctica (dimensión olvidada por Platón hasta cierto punto, al menos en determinados contextos), Aristóteles recobra la tradición procedente de la sofística". Cfr. también Guthrie, en *Historia de la filosofía griega*, vol. VI, p. 164, que pone el énfasis en la diferencia entre la dialéctica platónica, en cuanto que es un remate de todas las ciencias y que basa sus argumentos en la verdad y no en la opinión; y la dialéctica concebida como *dýnamis*, que es un método referido a lo verosímil y a las opiniones establecidas.

<sup>36</sup> Cfr. J. M. Le Blond: *Lógica et méthode chez Aristote*, p. 43.

dentro de la función peirástica de la dialéctica, donde esta última nos prepara el camino y permite situarnos adecuadamente frente a un interlocutor. Sin embargo, en estos aspectos que pudieran parecer poco relevantes, nos encontramos con un elemento que no tiene poca importancia al momento de reflexionar sobre la relación entre la dialéctica y la retórica, a saber: por una parte, el ejercicio previo es fundamental en vistas al dominio de una *téchnē*, en este caso en lo que respecta a nuestra capacidad de argumentación; y, por otra parte, las discusiones y conversaciones permiten enterarse de los *éndoxa* que maneja una determinada comunidad de hablantes.

Si bien es cierto que frente a estos dos aspectos (i.e. ejercitación y conversaciones) frecuentemente nos encontramos con interpretaciones que no les otorgan importancia (o muy poca), sin embargo creemos que tras ellos perviven elementos que son importantes al momento de tener que enfrentarnos con otro u otros, con el fin de persuadirlos. Es así como estos aspectos no tienen poca relevancia desde el punto de vista de la retórica, sobre todo si consideramos que tras su quehacer nunca queda totalmente anulada una dimensión que remite, en definitiva, a un horizonte dialógico. Estos elementos dialógicos, con todo, han sido rescatados por algunos intérpretes como, por ejemplo, Jakko Hintikka<sup>37</sup> o Silvia Cazzola<sup>38</sup>. Pero sobre esto volveremos más adelante, al tratar acerca de la interpretación de la retórica desde la estructura del diálogo.

No quisiéramos continuar con el análisis de los medios de prueba de los que se sirve la dialéctica, sin hacer referencia al tercer aspecto mencionado (c). Se trata de la discutida utilidad de la dialéctica para la ciencia filosófica. Si bien es cierto que esto nos aleja de nuestro problema central, sin embargo pensamos que su consideración sumaria nos permite reflexionar de mejor manera en torno a los alcances de la dialéctica, sobre todo en lo que se relaciona con el uso del silogismo dialéctico y la *epagōgē*. El lugar natural de la dialéctica es el de la *téchnē* y, bajo esta perspectiva, su vinculación con la *epistēmē* se nos patentiza como necesariamente problemática; y esta problematicidad es reflejada incluso en las reflexiones del mismo Aristóteles, aspecto que incide en la imagen que tengamos de la dialéctica como medio para acceder a ciertos conocimientos fundamentales. La falta de

---

<sup>37</sup> Cfr. "Socratic Questioning: Logic and Rhetoric". *Revue Internationale de Philosophie*, N° 184, 1/1993, pp. 5-30.

<sup>38</sup> Cfr. "Lo Statuto Concettuale della Retorica Aristotelica". *Riv. Crit. di Stor. della Filosof.*, N° 31, 1976, pp. 41-72.

claridad sobre los alcances y límites de la dialéctica, influye también en la interpretación que demos de la metáfora que la relaciona directamente con la retórica, en el comienzo de la *Retórica*. Esto se agudiza, sobre todo, si se quiere interpretar a la retórica como el momento de exposición de aquello que también alcanza al ámbito de la *epistēmē*<sup>39</sup>.

Entonces, la dialéctica se vincula con la utilidad para la ciencia filosófica, en el sentido de que la primera se caracteriza por proponer las aporías y servir para el conocimiento de los principios. Las opiniones, bajo esta perspectiva, se presentan como un canal útil para nuestra información, hasta culminar en la dialéctica como arte de las definiciones, constituyendo estas últimas el contenido principal y el punto de partida para la ciencia<sup>40</sup>. Además, al ser la dialéctica refutativa, "proporciona el camino hacia los principios de todas las ciencias"<sup>41</sup>.

Consideramos que lo más relevante para lo que ahora analizamos, es la alta capacidad de la dialéctica para tratar con los *éndoxa*, e incluso para ordenarlos, aspecto que también influye decisivamente en el establecimiento de los principios de cada ciencia. Pero, además, este camino proporcionado por la dialéctica tiene su asidero en sus mecanismos argumentativos (i.e. *tópoi*, silogismo y *epagōgē*), y, como veremos, tales mecanismos no sólo se sitúan en la base del conocimiento

---

<sup>39</sup> Por ejemplo Quintín Racionero, en relación con este problema, afirma: "Saber probar la probabilidad de una tesis (refutando en el interior de un diálogo metódico la imposibilidad de las que se le oponen), tal es la tarea de la dialéctica. Saber defender la tesis más probable (determinando mediante una técnica de la persuasión la necesidad de que se la acepte), tal es la tarea de la retórica" (*Retórica*, Gredos, 1990, p. 37).

<sup>40</sup> En lo que respecta a la compleja relación entre dialéctica y ciencia, hay una diversidad de puntos de vista. Enrico Berti en "Does Aristotle's Conception of Dialectic Develop?" (*Aristotle's Philosophical Development, Problems and Prospects*. Lanham, 1996, pp. 105-130), propone la continuidad de la dialéctica en la obra de Aristóteles, y en sintonía con esta posición (aunque con señalados matices) están Aubenque, Le Blond y Weil. Sin embargo, Terence Irwin, en *Aristotle's First Principles* (Oxford, 1988), indica la existencia de un cambio de posición en la *Metafísica*, donde se da una "strong dialectic" frente a una "ordinary dialectic" (p. 178 y cfr. pp. 181-188, 470). En esta línea evolutiva, se sitúa también G.E.L. Owen ("Dialectic and Eristic in the Forms", *Aristotle on Dialectic*. Oxford, 1968). Otros, sin embargo, restringen la utilidad de la dialéctica al campo de la erística. Con todo, no nos parece que hasta el momento haya objeción definitiva para considerar que la dialéctica juega un papel determinante en el establecimiento de los principios de cada ciencia (cfr. en este sentido, Tomás Calvo, *Op. cit.*, p. 20).

<sup>41</sup> *Tópicos*, 101 b, 1 ss. W.K.C. Guthrie, en *Historia de la Filosofía Griega*, Madrid, Gredos, vol. VI, 1993, p. 164, dice que dado que la función de la dialéctica es crítica, abre el camino a los principios (*archai*) de todas las ciencias, y en esto consiste su especial relevancia. La dialéctica, entonces, tiene que ver con el descubrimiento de los primeros principios de las ciencias particulares, que no pueden alcanzarse mediante la demostración, ya que toda demostración tiene que presuponerlos.

científico, sino que tienen su lugar en el establecimiento de las *téchnai* discursivas, como evidentemente lo son, además de la dialéctica, la retórica y la poética.

Creemos suficiente lo que hemos esbozado para tener presente que, aunque la dialéctica no produce un conocimiento científico, por su forma de universalidad —que obliga a dejar de lado un riguroso conocimiento de géneros determinados— sí está a la base del establecimiento de los principios, con lo cual la *empeiría* puede vincularse al punto de partida de las ciencias, en el sentido de que es posible una integración armónica de los *éndoxa* en este proceso.

## 2) El problema y la proposición dialéctica

### 2.1) El problema dialéctico

Al caracterizar la dialéctica, hemos dicho que lo que se busca es un método que sea punto de partida para que podamos razonar sobre todo problema que se nos proponga a partir de *éndoxa* (cfr. *Tópicos*, 100 a, 18-24). Afirmábamos también que los *éndoxa*, las opiniones establecidas, se caracterizan por su capacidad de decantar la experiencia en un sentido diferente de la experiencia entendida como mera casualidad, o como una costumbre nacida del modo de ser de un sujeto.

Teniendo estas cosas en cuenta, creemos oportuno antes de considerar el estatuto de las proposiciones dialécticas, referirnos brevemente a la noción de "problema", que es aquello sobre lo que se razona y argumenta.

En los *Tópicos*, Aristóteles afirma que un problema dialéctico es "la consideración (*theōrēma*) de una cuestión, tendente, bien al deseo y al rechazo, bien a la verdad y al conocimiento, ya sea por sí misma, ya como instrumento para alguna cuestión de este tipo, acerca de la cual, o no se opina de ni una manera ni de otra, o la mayoría opina de manera contraria a los sabios, o los sabios de manera contraria a la mayoría, o bien cada uno de estos grupos tiene discrepancias en su seno" (104 b, 1 ss.). Si vinculamos este pasaje con la búsqueda de un método como punto de partida para razonar sobre todo problema propuesto a partir de opiniones establecidas, tenemos que el "problema" ha de ser considerado —en cuanto a la dificultad que plantea al partir de ciertos *éndoxa*, que son, por lo mismo, acreditados—, como un medio de conducción hacia la aceptación o el rechazo, o hacia la verdad o el conocimiento, dependiendo del contexto de lo que se busca conseguir

y las intenciones de los que discuten<sup>42</sup>. Incluso con el planteamiento del "problema" se busca —desde ciertos *éndoxa* ya aceptados por la mayoría— convencer acerca de lo que no se tiene opinión; o bien sirve para clarificar opiniones encontradas y, a partir de ciertos *éndoxa* aceptados por la mayoría, poder optar por la opinión en disputa que tiene mayor verosimilitud.

Por otro lado, a partir de la consideración de un problema dialéctico, puede eventualmente surgir un conflicto por el simple hecho de que la mayoría de las veces existen opiniones contrarias. Precisamente la dialéctica se orienta a dirimir el conflicto que surge naturalmente del problema, o éste es puesto al descubierto a partir de su formulación. Lo hace, pues, remitiéndonos a proposiciones que pueden ser aceptadas por todos o por la mayoría. Los más sabios y, de entre éstos, incluso los más reputados, han de abandonar sus "tesis" si ellas entran en conflicto con los *éndoxa* que sirven de punto de partida para debatir el problema, y deben remitirse a aquellos *éndoxa* en los que están de acuerdo la mayoría, o, en el mejor de los casos, todos los que participan en la discusión. Creemos, pues, que es necesario situar el conflicto en el *problēma* y no en las premisas (*protáseis*), es decir, en lo que es *perì hōn hoi syllogismoi* y no en lo que es *ex hōn hoi lógoi*. La premisa dialéctica es siempre un *éndoxon*<sup>43</sup>, que si es a su vez problematizado, nos deja al margen de cualquier posibilidad de asumir un punto de partida razonable para establecer una discusión.

Siendo el método dialéctico el que nos permite enfrentar todo problema, es necesario indicar que tal modo de encararlo posee sus límites y sus características propias que, por lo demás, tienen su origen en la proposición dialéctica<sup>44</sup>. Es a partir de esta última, desde donde es posible entender de mejor manera cómo enfrentar un problema dialéctico, visualizando asimismo sus posibilidades de resolución.

---

<sup>42</sup> Pensamos que tal distinción apunta, por una parte, al horizonte de las acciones (*práxeōs*), y, por otra, al de la *theōría*, caracterizando con esto el alcance del problema dialéctico, que abarca tanto asuntos éticos, como lógicos y físicos, puesto que son las proposiciones éticas, físicas o lógicas, las que circunscriben el marco de ingerencia de los problemas dialécticos (*Tópicos*, 105 b, 19-21).

<sup>43</sup> Cfr. Jacques Brunschwig: "Remarques sur la Communication de Robert Bolton" (en *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*. Paris, Ed. du CNRS, 1990, pp. 237-262), p. 247.

<sup>44</sup> Sobre la distinción entre "problema" y "proposición", y cómo la proposición puede volverse problema, con sólo variar su modo, cfr. *Tópicos*, 101 b, 30 ss.

## 2.2) La proposición dialéctica

Al caracterizar previamente la dialéctica aristotélica hemos dicho que es un arte de interrogar (cfr. *Refutaciones Sofísticas*, 11, 172 a, 18), y también que el dialéctico es capaz de formular proposiciones y objeciones (cfr. *Tópicos* VIII, 14, 164 b, 3). Ahora nos corresponde precisar más estos aspectos, sobre todo analizando la vinculación existente entre pregunta y proposición. Creemos que a partir de esta relación se clarifica el sentido del problema dialéctico, que cumple con ciertas condiciones que lo diferencian de cualquier problema en un sentido vago y general. Consideremos, pues, tres características de la proposición dialéctica que nos parecen centrales, sobre todo de cara a nuestro ulterior análisis de la relación entre dialéctica y retórica desde el punto de vista de la argumentación.

A) En primer término nos parece oportuno indicar que el horizonte genérico de la proposición dialéctica es la pregunta y, en este sentido, no toda proposición ha de considerarse como una proposición dialéctica. En efecto, Aristóteles caracteriza, en primer lugar, a la proposición dialéctica como "una pregunta plausible, bien para todos, bien para la mayoría, bien para los sabios, y, de entre éstos, bien para todos, bien para la mayoría, bien para los más conocidos, y que no sea paradójica: pues cualquiera haría suyo lo que es plausible para los sabios, siempre que no sea contrario a las opiniones de la mayoría. Son también proposiciones dialécticas las semejantes a las plausibles, y las contrarias a las que parecen plausibles, propuestas en forma contradictoria, y todas las opiniones que están de acuerdo con las técnicas conocidas" (*Tópicos*, 104 a, 8-16).

La proposición dialéctica se mueve dentro del horizonte decantado en la experiencia que es constituida por los *éndoxa*. De modo que no toda proposición debe considerarse como dialéctica; sus límites están dados, en un extremo, por aquello que nadie está dispuesto a aceptar; y, en el otro extremo, por aquello que es absolutamente evidente y manifiesto para todos o para la mayoría (cfr. *Tópicos*, 104 a, 3 ss.). Aquello que no podríamos aceptar por ser paradójico, y lo que no podemos discutir por ser obvio, están fuera de los alcances de la proposición dialéctica. Lo que se busca es precisamente aquello que puede presentarse como algo digno de ser discutido. Bajo esta perspectiva, las opiniones de los sabios sólo pueden ser incluidas en la medida en que puedan ser aceptadas por la mayoría.



Sin embargo, Aristóteles amplía el horizonte de las proposiciones dialécticas, al incluir también aquellas que son semejantes a las endóxicas y las contrarias a las que parecen ser tales. Estas últimas, empero, deben ser propuestas en forma contradictoria —por ejemplo, si nos preguntamos las cosas de un modo semejante a como se realiza en los *Problēmata*—. En efecto, si alguna cosa parece plausible, es posible, sin embargo, demostrar que tal apariencia no era real, pero para esto debemos desarrollar aquella proposición que realmente es más plausible.

Además, son dialécticas las proposiciones que se enmarcan dentro de las *téchnai* conocidas, en cuanto explicitan opiniones que poseen un alto grado de verosimilitud y, en este sentido, probabilidad de ser verdaderas. Éstas, indudablemente, no pueden ser paradójicas, porque de este modo contravendrían la exigencia inicial de que tales opiniones no deben de ir en contra de aquellas opiniones que han sido aceptadas por la mayoría.

B) A partir de esta primera caracterización de la proposición dialéctica podemos tal vez entender más claramente lo que Aristóteles quiere decir al proponer una segunda nota característica de ella: "Y si, al exponer la cosa aplicándola a muchos casos, no se aporta objeción alguna, hay que considerar que <el que responde> la acepta: pues una proposición dialéctica es aquella frente a la cual, aun aplicándose a muchos casos, no hay objeción alguna" (*Tópicos*, 157 b, 30-34). La proposición dialéctica, en cierto sentido, se asemeja a las proposiciones de la ciencia, ya que se excluye la posibilidad de objeción. En el caso de la ciencia, esto se debe a que se expresan verdades primeras y necesarias; en el caso de la dialéctica, porque en ciertas ocasiones es imposible formular un contraejemplo. Esto puede ser de dos maneras: o en absoluto hay objeción alguna (caso ideal); o que, al menos, no se descubra a primera vista. Frente a esta última situación, Aristóteles agrega que "los que no puedan descubrir casos en los que no se apliquen, las aceptarán como si fuesen verdaderas" (*Tópicos*, 158 a, 4-8). Así pues, basta con que las proposiciones pasen inadvertidas en lo que respecta a su objetabilidad. De modo que la posibilidad de ocultamiento de los casos que puedan servir de contraejemplo, puede presentarse como un sucedáneo de lo que, en términos absolutos, no puede ser objetado.

La proposición dialéctica, entonces, asume la experiencia decantada por los *éndoxxa*, y lo relevante es que, al menos, no se encuentre uno o más casos que impliquen la posibilidad de su falsación. Una pregunta plausible, en este sentido,

sólo es plausible en la medida en que al menos pueda ser aceptada como si fuera verdadera. De modo que el conflicto no se sitúa ya en la proposición sino que lo hace en el problema, que, sin embargo, sólo puede ser resuelto en la medida en que estemos de acuerdo en los principios —en este caso, en la verosimilitud de las proposiciones iniciales—.

Lo que determina que una proposición dialéctica sirve para la formulación de un problema no es tanto su "inobjetabilidad objetiva", sino que nuestro interlocutor la considere en ese momento como inobjetable. Y si lo que queremos es persuadirlo de que nuestra posición es la más adecuada, nada impide (lógicamente) que ocultemos o no pongamos en evidencia aquellos contraejemplos que puedan minar o destruir nuestra posición, siempre y cuando no digamos cosas absurdas o aquellas elegidas en virtud de una costumbre depravada —a partir de hipótesis no endóxicas—, pues se detesta al que sostiene estas cosas, no por utilizarlas en la argumentación, sino por enunciarlas como *éndoxxa* (cfr. *Tópicos*, 160 b, 18-22).

C) Una tercera característica —además de la de reflejar los *éndoxxa* (A), y de aparecer con el rasgo de inobjetabilidad por parte del interlocutor (B)—, es que la proposición dialéctica ha de ser una pregunta simple. En este sentido, Aristóteles dice: "No parece que todo universal sea una proposición dialéctica, v.g.: ¿qué es el hombre?, o ¿de cuántas maneras se dice el bien? En efecto, una proposición dialéctica es aquella ante la que es posible responder sí o no; y ante las mencionadas no es posible. Por eso, este tipo de preguntas no son dialécticas, a no ser que uno mismo las enuncie precisando o dividiendo, v.g.: el bien ¿se dice de esta manera o de esta otra? En efecto, ante las de este tipo la respuesta es fácil, tanto para el que afirma como para el que niega" (*Tópicos*, 158 a, 13-21).

Así pues, en la proposición dialéctica es necesario que lo preguntado sea claro y simple (cfr. *Tópicos*, 160 a, 33). Ahora bien, consideramos que la respuesta "sí" o "no" frente a una proposición dialéctica ha de ser considerada como el caso extremo, ideal, ya que basta con presentar las cosas de manera que el que responde pueda hacerlo con brevedad y teniendo muy en cuenta las precisiones y divisiones adecuadas para tratar el problema. Lo esencial, creemos, es que el objetivo de la proposición dialéctica al interior de la argumentación es producir una convicción de diferente tipo de la que se suscita en el ámbito de la enseñanza. Para esto, el individuo involucrado en la discusión debe tener muy claro aquello que está respondiendo, pues éste es el único medio de producir tal convicción. Por ejemplo, en el

caso de la *diaíresis* socrática, incluso se vuelve atrás todas las veces que sea necesario con el fin de que el interlocutor tenga claridad frente a lo que está respondiendo. De esta claridad depende, asimismo, el grado de aceptación de la conclusión a la que se le quiere conducir, teniendo presente que "el que pregunta y el que enseña no ponen de manera semejante lo que se ha de postular" (*Tópicos*, 159 a, 12-14).

Asimismo, en *Tópicos*, 159 a, 25 ss., vuelve Aristóteles sobre este punto al diferenciar, en primer lugar, los fines de los que enseñan o aprenden y los de quienes contienden; en efecto, al que se ejercita, le basta con que las cosas parezcan verdaderas; y al distinguir, en segundo lugar, los fines de los que contienden y los de aquellos que conversan entre sí de cara a una investigación. El Estagirita afirma: "pues el que aprende debe exponer siempre lo que él opina: y, en efecto, nadie se va a dedicar a enseñarle algo falso. Entre los que contienden, en cambio, el que pregunta debe aparentar por todos los medios que ejerce alguna influencia, y el que responde, parecer que no le afecta para nada. En los encuentros dialécticos, en que no se construyen los argumentos en vistas de la competición, sino del ensayo e investigación, no está detallado de ninguna manera a qué debe tender el que responde y cuáles cosas debe conceder y cuáles no, para defender correcta o incorrectamente la tesis; por tanto, ya que no tenemos ningún dato suministrado por otros, intentaremos decir algo nosotros mismos".

Sobre este último aspecto, es decir, la consideración de los encuentros dialécticos cuyo fin es el ensayo y la investigación, sólo quisiéramos indicar que tanto la formulación de la pregunta misma, como la actitud de quien la formula, difieren significativamente, tanto en el ámbito del aprendizaje, como en el de la ejercitación y de las conversaciones filosóficas. Con todo, la pregunta dialéctica mantiene su carácter de remisión a los *éndoza*, de búsqueda de inobjetabilidad y, por último, de claridad y simplicidad. De no cumplir con estas características, ya no estamos frente a una pregunta propiamente dialéctica.

Además de los elementos indicados, que se refieren a las características más fundamentales de la proposición dialéctica, creemos importante —antes de entrar a considerar, en el próximo apartado, el silogismo dialéctico (3.1)—, realizar algunas otras observaciones sobre la proposición dialéctica, ya que nos servirán para establecer el paralelo entre dialéctica y retórica, desde el punto de vista de la estructura argumentativa (en III). Queremos hacer notar que, de entre las proposi-

ciones dialécticas, no todas son necesarias para la argumentación. Son necesarias aquellas mediante las cuales se realiza el silogismo. Ahora bien, tanto el silogismo como la *epagōgē* constituyen los argumentos (*lógoi*) dialécticos (cfr. *Tópicos*, 105 a, 10). La *epagōgē* es más convincente frente a las mayorías y el silogismo lo es frente a los contradictores<sup>45</sup>.

Ahora bien, las proposiciones que no son necesarias se dividen en: *epagōgē*, que permite que se conceda el universal; las que sirven para ampliar el enunciado; las que sirven para disimular la conclusión; y, finalmente, las que buscan que el enunciado sea más claro (cfr. *Tópicos*, 155 b, 20 ss.). Asimismo, no hay que presentar las proposiciones necesarias de inmediato, puesto que en la base de la argumentación dialéctica está el hecho de que argumentamos de cara a otro, y sólo nos son útiles aquellas proposiciones que el interlocutor está en condiciones de admitir. Si, a pesar de todo, nuestro interlocutor se niega a aceptar la proposición general que encierra la proposición particular que queremos que sea admitida, es necesario utilizar la *epagōgē*, proponiendo para esto ejemplos particulares. De modo que la aceptación de las proposiciones necesarias, puede producirse por silogismo o por *epagōgē*, dependiendo de las circunstancias en las que se desenvuelve la argumentación.

Al contrario de lo que sucede en el caso de la argumentación propia de la *epistēmē*, donde al que enseña no le preocupa disimular nada frente al que aprende, en el caso de la argumentación dialéctica se trata de producir algo, y lo producido son los argumentos que provocan la convicción, proceso que involucra un fuerte componente de factores subjetivos. Las proposiciones, en este sentido, no se aceptan por ser verdaderas y necesarias, sino porque están situadas dentro del campo semántico de lo *éndoxon*. Tratándose de los *éndoxa*, se ha de provocar el asentimiento incluso recurriendo a ciertos "engaños" y "adornos" del discurso, sin poner el énfasis en que el interlocutor conozca la causa por la que se desprende lógicamente la conclusión: "Hablando en general, es preciso que el que inquiere disimuladamente pregunte de tal manera que, habiendo preguntado por todo el

---

<sup>45</sup> Creemos importante hacer notar aquí, la preeminencia del silogismo como medio de argumentación por sobre la *epagōgē*. Ésta, en efecto, se expresa en proposiciones no necesarias, que sirven para lograr la aceptación de los enunciados. Sin embargo, cuando tales enunciados no son aceptados por medio del silogismo, se ha de recurrir a la *epagōgē*. En estrecha sintonía con esto, está el hecho (que trataremos en el apartado sobre el silogismo dialéctico) de que el silogismo es más efectivo para los experimentados y la *epagōgē* lo es para los principiantes.

enunciado, y habiendo enunciado la conclusión, <el que responde> esté tratando aún de averiguar el porqué" (*Tópicos*, 156 a, 10 ss.).

Creemos oportuno, en este momento, hacer unos breves alcances sobre la situación del "disimular" y del "engaño" dentro de la actividad dialéctica. Aunque el espacio más adecuado para las proposiciones que buscan disimular está en la competición (i.e. primera utilidad de la dialéctica), se amplía esto a las demás funciones, en la medida en que se requiere producir el asentimiento del interlocutor (cfr. *Tópicos*, 155 a, 25 ss.). Otra forma diferente de presentar proposiciones necesarias, consiste en referir aquellas que son útiles por sí mismas (156 a, 1 ss.), pero esto casi nunca es posible. El ocultamiento, además, busca que el interlocutor exponga verdaderamente lo que opina y para esto no puede estar en guardia frente a lo que es útil para la tesis. Así, "hay que dejar lo menos claro posible si uno quiere hacer aceptar lo que ha expuesto o su opuesto (...)" (*Tópicos*, 156 b, 5 ss.). Desde el punto de vista del dialéctico, es también aconsejable parecer imparcial—formulando, por ejemplo, una objeción a uno mismo (cfr. 156 b, 18 ss.)—; o recurrir a lo que habitualmente se dice así, pues es difícil atacar lo establecido, si no se tiene una fuerte objeción contra ello.

También en esta línea de la persuasión está el hecho de preguntar en último lugar aquello que en mayor medida se quiere hacer aceptar (cfr. *Tópicos*, 156 b, 30 ss.) porque el interlocutor está más precavido frente a las primeras cosas que se han preguntado, ya que supone que ellas son las que más interesan al que pregunta—aunque frente a los "exigentes" se ha de seguir el camino inverso—. Conviene, incluso, "alargar e intercalar cuestiones no útiles para el enunciado", ya que en la multiplicidad es más difícil identificar lo falso (cfr. *Tópicos*, 157 a, 1 ss.).

Tenemos, pues, que los actos de disimular y adornar la conclusión caen dentro del juego dialéctico, en la medida en que se busca producir convicción y, para ello, es necesario procurarse los medios para persuadir al interlocutor. El único límite para la aceptación de la proposición dialéctica viene dado por aquel que niega por negar, actuando, por lo tanto, de mala fe. Aquí ya no puede haber interacción comunicativa y lo aconsejable es abandonar la discusión.

Es necesario recordar, a propósito del problema dialéctico, que éste puede ser objetado únicamente si existen vicios en la formulación. En la argumentación sólo podemos alegar una objeción si ella, en lo que respecta a su contenido, destruye las opiniones establecidas, puesto que, como hemos visto, los *éndoxa* son la garantía y el principio desde el cual se establece la argumentación dialéctica. Asimismo, en

el caso de la proposición, ésta ha de estar correctamente planteada como pregunta dialéctica y no puede sobrepasar el horizonte de la experiencia decantada por medio de los *éndoxa*. Lo propio del dialéctico es, pues, ordenar las cuestiones y proponer las preguntas de cara al otro y, para ello, requiere de una estrategia diferente respecto a la seguida en el ámbito de la enseñanza y el aprendizaje, al modo como se dan en el contexto de la *epistēmē* (cfr. *Tópicos*, 155 b, 1 ss.).

Lo anteriormente expuesto tiene directa relación con la elección de las proposiciones, que es lo primero a lo que debemos atender con el objetivo de llevar a cabo adecuadamente los razonamientos (cfr. *Tópicos*, 105 a, 20-25). Los otros tres aspectos, vinculados a la elección de las proposiciones (i.e. el primer aspecto) son: poder distinguir de cuántas maneras se dice una cosa; encontrar las diferencias y, por último, la observación de lo semejante. Decimos que estos aspectos están vinculados a la proposición porque ellos son, en cierto modo, proposiciones, ya que de acuerdo con cada uno de ellos podemos construir una proposición.

Para la elección de las proposiciones debemos atender a los *éndoxa* y, en este sentido, a las opiniones de todos, de la mayoría, o de los sabios, y de entre estos últimos, a las de todos, las de la mayoría, o de los más conocidos<sup>46</sup>. Lo central es que estas opiniones no han de ser contrarias a las apariencias y a todas las opiniones que corresponden a una *téchnē* (cfr. *Tópicos*, 105 a, 35-b, 1). También se pueden proponer en forma de contradicción aquellas proposiciones contrarias a los *éndoxa* aparentes; y también las semejantes a estas últimas. Además, han de considerarse como principio y tesis admitida todas aquellas proposiciones que parecen darse en todos los casos o en la mayoría de ellos.

Aristóteles, al considerar el campo de aplicación de las proposiciones dialécticas, es tajante al afirmar que hay tres clases de proposiciones —y de problemas—,

---

<sup>46</sup> Sally Raphael, en "Rhetoric, Dialectic and Syllogistic Argument: Aristotle's Position in *Rhetoric I-II*" (*Phronesis*, vol. 19, N° 1-2, 1974, pp. 153-167), dice que las premisas del argumento dialéctico son los *éndoxa*. Éstos se pueden dar en tres planos: 1º) aquello que es creído por la mayoría o por el sabio (*Tópicos* I, 1, 100 a, 3; 100 b, 21-3; I, 10 y 14); 2º) los puntos de vista controvertidos por conocidos filósofos (*Tópicos* I, 11 y 14); 3º) o posiciones que no son aceptadas por todos, pero que tienen argumentos a su favor (*Tópicos* I, 10, 104 a, 28-30). Desde aquí la autora concluye que la dialéctica puede ser usada para atacar o defender cualquier materia (p. 155). Creemos, pues, que lo determinante es el punto de vista desde el cual se defiende o ataca, y éste está enmarcado dentro de las opiniones establecidas, que, como hemos mostrado al tratar sobre los *éndoxa*, se presentan como decantación de la experiencia. Asimismo, por su generalidad, la dialéctica no produce ningún conocimiento, sino que al ser una facultad de proporcionar razones, lo que hace es suscitar convicción en nuestro interlocutor o interlocutores, por medio del establecimiento de una argumentación metódica.

a saber: éticas, físicas y lógicas<sup>47</sup>. Éstas son tratadas según la opinión, cuando nos situamos bajo la perspectiva de la dialéctica. Debemos asimismo suponer que, en este momento de su reflexión, Aristóteles aceptaba sin cuestionamientos esta tripartición de campos, como una división suficiente para incluir en ella las proposiciones y los problemas dialécticos.

### 3) Sobre el silogismo dialéctico, la *epagōgē* dialéctica y los *tópoi*

Antes hemos destacado algunas características de la argumentación dialéctica y su punto de partida, para poder ahora analizar ciertos aspectos que se relacionan con los medios de prueba y el marco donde tales demostraciones dialécticas se realizan. Pensamos que, al tratar por separado tales aspectos, podremos enfrentar de una manera más adecuada nuestro análisis de las semejanzas y diferencias que se dan entre dialéctica y retórica, desde el punto de vista de la argumentación. Si bien es cierto que los anteriores elementos considerados (*empeiría*, *téchnē*, *éndoxxa*) nos permitirán extraer importantes consecuencias, creemos que el núcleo de reflexión sobre la compleja relación entre dialéctica y retórica ha de enfocarse, en primer lugar, a partir del silogismo dialéctico, la *epagōgē*, y el uso que ambas *téchnai* realizan de sus respectivos *tópoi*.

Según *Tópicos*, 105 a, 10 ss., los argumentos dialécticos se dividen en dos especies: silogismo y *epagōgē*. Sin embargo, también haremos referencia a los *tópoi*, en cuanto lugares de la argumentación, puesto que, a nuestro juicio, en ellos se sintetiza la experiencia acumulada, permitiendo un orden dentro de los *éndoxxa* más socorridos al interior de cada argumentación concreta. De modo que, luego de realizar una caracterización de estos tres aspectos —desde el punto de vista de la dialéctica—, nos ocuparemos de las siguientes relaciones: silogismo dialéctico-entimema; *epagōgē*-ejemplo (*parádeigma*); *tópoi* dialécticos-*tópoi* retóricos; que vinculan dialéctica y retórica desde el punto de vista formal de la argumentación, e indicaremos asimismo sus diferencias esenciales.

---

<sup>47</sup> Cfr. *Tópicos*, 105 b, 20. Supuesto que toda proposición y todo problema indican bien un género, un propio, un accidente, o una definición (cfr. 101 b, 15 ss.); esta última referida a "qué es ser" (i.e. esencia) (*tò tí ên éinai*), y que es una parte del "propio".

### 3.1) El silogismo dialéctico

Como nuestro estudio está dirigido a interpretar la relación entre dialéctica y retórica desde el punto de vista de la argumentación, consideremos aquellas características del silogismo dialéctico que parecen más relevantes, teniendo en vista la vinculación existente entre silogismo dialéctico y entimema. Por razones metodológicas, hemos decidido primero realizar una caracterización general del silogismo dialéctico, con el fin de aportar una mayor claridad a dicha relación.

Aristóteles sostiene que el silogismo es "un discurso en el cual, una vez puestas ciertas cosas, necesariamente resulta, a través de las cosas establecidas, algo que es distinto de las cosas establecidas"<sup>48</sup>. Asimismo, en *Refutaciones Sofísticas*, 165 a, 1 ss., afirma: "El silogismo, en efecto, parte de unas cuestiones puestas de modo que necesariamente se ha de decir, a través de lo establecido, algo distinto de lo establecido; una refutación, en cambio, es un silogismo con contradicción en la conclusión"<sup>49</sup>. En efecto, en el caso de la refutación, el proponente extrae como conclusión la proposición que contradice a la del oponente (i.e. a la proposición sostenida por el que responde).

Lo primero que conviene indicar es que, aunque formalmente se aplique el silogismo tanto a los razonamientos científicos como a los dialécticos, entre éstos hay una diferencia fundamental: mientras que los silogismos científicos se construyen con premisas verdaderas y necesarias, los silogismos dialécticos se establecen con premisas que sólo son verosímiles o probables<sup>50</sup>. Cabe destacar aquí que, de tal situación objetiva, no podemos concluir que el silogismo dialéctico sea desde toda perspectiva inferior al silogismo científico; por el contrario, el primero cumple la función fundamental de poner en discusión los *éndoxxa*, las opiniones establecidas

---

<sup>48</sup> *Tópicos* I, 1, 100 a, 25-27 (Traducción de Tomás Calvo Martínez, en *Aristóteles y el aristotelismo*, pp. 13-14). En un sentido semejante, cfr. *Analíticos Primeros* I, 1, 24 b, 18-20.

<sup>49</sup> Hemos decidido traducir *sylogismós* con la expresión "silogismo", a diferencia de Miguel Candel Sanmartín que prefiere "razonamiento" (cfr. *Tratados de Lógica (Órganon)*, Gredos, 1982).

<sup>50</sup> Cfr. la distinción en *Tópicos*, 162 a, 15 ss., entre filosofema (silogismo demostrativo); epiquerema (silogismo dialéctico); sofisma (silogismo erístico); y aporema (silogismo dialéctico de la contradicción). Si agregamos a esta lista el entimema (*Tópicos*, 164 a, 5), se completa el horizonte donde se desenvuelve el silogismo, tanto en lo que se refiere a la búsqueda de persuasión o convicción, como en lo que respecta a la búsqueda de la verdad. Esto tiene paralelo con *Refutaciones Sofísticas*, 165 b, 1 ss., donde Aristóteles distingue cuatro tipos de argumentos: didácticos (que prueban tomando los principios peculiares de cada disciplina y no a partir de las opiniones del que responde); dialécticos (que ejercen su prueba mediante la contradicción de la conclusión); críticos (que se construyen a partir de cosas que resultan ser *éndoxxa* para el que responde); erísticos (las opiniones son aparentes *éndoxxa* y sólo pueden probar accidentalmente la conclusión).



que precisamente posibilitan el acceso a la búsqueda de la verdad<sup>51</sup>. De modo que el campo epistemológico de los silogismos dialécticos está delimitado por los *éndoxxa*, por las opiniones y cosas establecidas, que —como hemos mostrado en el primer apartado— constituyen una decantación de la experiencia por parte de la comunidad, y que sirven de base para establecer aquel tipo de argumentación correcta, que, sin embargo, no descansa sobre premisas verdaderas y primordiales.

A partir del hecho de que el método dialéctico nos permite razonar sobre todo problema que se nos proponga, adquiere un matiz de generalidad que nos recuerda, en cierto sentido, la promesa sofística de la *polymathía*. Esta generalidad, como observa Pierre Aubenque<sup>52</sup>, aporta al método dialéctico ciertos aspectos positivos, como su universalidad, su función crítica, su carácter formal y apertura a la totalidad<sup>53</sup>; pero también algunos elementos negativos; se distancia de la "ciencia de la cosa" y, en cuanto al silogismo dialéctico, éste concluye en virtud de consideraciones demasiado generales<sup>54</sup>. Aunque este aspecto "negativo", en definitiva, puede ser mirado también de forma positiva, en el sentido de que la probabilidad dialéctica significa un progreso respecto a la tesis meramente postulada. En ella percibimos, en efecto, tanto el valor como los límites de la argumentación dialéctica a partir de *éndoxxa*. Aubenque afirma: "siendo <la probabilidad dialéctica> correlato de los discursos universales, en el doble sentido de discurso sobre la totalidad y discurso admitido por la universalidad de los hombres, es inferior, sin duda, a la demostración; pero interviene siempre que la demostración es imposible (...): corrige entonces nuestro alejamiento de las cosas mediante el recurso al consentimiento y a la autoridad de los hombres"<sup>55</sup>.

Dentro de lo que fundamentalmente nos interesa recalcar ahora, quisiéramos hacer referencia al hecho de que la argumentación dialéctica y, dentro de ella, el silogismo dialéctico, buscan, entre otras cosas, producir convicción o persuasión en

---

<sup>51</sup> Cfr. E. Weil: "La place de la logique dans la pensée aristotélicienne" (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1951, n° 3, pp. 283-315), esp. pp. 312-313.

<sup>52</sup> *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, 1974.

<sup>53</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 275.

<sup>54</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 282, nota 132.

<sup>55</sup> *Ibíd.*, p. 251.

el interlocutor<sup>56</sup>. Por su generalidad, por fundarse en opiniones establecidas, el silogismo dialéctico es persuasivo, ya que a su estructura formal se agrega la experiencia decantada a partir de los *éndoxa*. Es en las opiniones establecidas donde radica con mayor fuerza el valor persuasivo del silogismo dialéctico, sobre todo si consideramos la estrecha relación existente entre la *dóxa* y los *éndoxa*<sup>57</sup>, donde estos últimos acrecientan su fuerza en la medida en que no se trata de cualquier opinión, sino de aquellas opiniones más acreditadas dentro de la comunidad. Desde esta perspectiva, la *dóxa* asume una nueva importancia, puesto que ni el retórico ni el dialéctico parten de *dóxai* indeterminadas o casuales. Por el contrario, a partir de lo *éndoxon* tenemos una garantía del consenso de la mayoría, o, al menos, de un cierto número de personas cualificadas. De modo que, por el consenso de la comunidad, la premisa *éndoxon* adquiere un valor teórico efectivo<sup>58</sup>. Así pues, mientras el silogismo demostrativo, que tiene como punto de partida proposiciones verdaderas y primeras, suscita por medio de éstas una convicción inmediata (pues sólo basta conocerlas); el silogismo dialéctico parte de *éndoxa* y, por tanto, debe integrar formas adecuadas para producir la persuasión o convicción<sup>59</sup>.

El silogismo dialéctico, entonces, se presenta como un medio efectivo en lo que respecta a la finalidad de la dialéctica, sobre todo si entendemos a esta última como una facultad orientada a la producción de persuasión a partir de opiniones esta-

---

<sup>56</sup> Silvia Cazzola, en "Lo statuto concettuale della retorica aristotelica" (*Riv. Crit. di Stor. della Filosof.*, 31, 1976, pp. 41-72), p. 48, afirma: "Anche se entrambe (i.e. dialéctica y retórica) infatti sono finalizzate ad una forma di persuasione, la dialettica tende a convincere della correttezza logica di una determinata tesi, mentre la retorica vuol calare la tesi ritenuta corretta in una deliberazione, la cui conseguenza è un'azione". Lo que queremos destacar aquí, en efecto, es la importancia de los *éndoxa* en el campo de cualquier forma de persuasión o convicción, asumiendo, al mismo tiempo, que sólo la retórica es la facultad de teorizar sobre los medios más adecuados en cada caso para persuadir.

<sup>57</sup> Cfr. F. Solmsen: "Dialectic without the Forms", en *Aristotle on Dialectic*, Oxford, 1968, p. 52. Asimismo Brunschwig destaca la proximidad entre *dokēin-dóxa-éndoxos*, en el sentido de que este último término denota una aceptación subjetiva de la veracidad por parte de la comunidad o de los individuos (cfr. *Tópicos*, ed. Gredos, 2ª reimpr., 1994, p. 89, n. 3).

<sup>58</sup> Cfr. Silvia Cazzola: "Lo statuto concettuale della retorica aristotelica" (*Riv. Crit. di Stor. della Filosof.*, 31, 1976, pp. 41-72), p. 45.

<sup>59</sup> Cfr. Pierre Aubenque: "La Dialectique chez Aristote", (en *L'Attualità della Problemativa Aristotelica*. Padua, Editrice Antenore, 1970, pp. 9-31), p. 18. Más aún, este autor afirma que el origen del silogismo es una trampa (*piège*) dialéctica, que consiste en explotar en la discusión la no-inmediatez (*non-immédiateté*) de la relación entre las premisas y la conclusión, antes de divulgar *in fine* el papel mediador del término medio y así confundir al adversario (p. 15). Incluso, según Aubenque, la dialéctica aristotélica no se opone a la ciencia, siendo ella la matriz (*matrice*) desde donde la ciencia se ha liberado (*degagée*) por un proceso de especificación (p. 16). En una línea semejante, cfr. Eric Weil: "La Place de la Logique dans la Pensée Aristotélicienne" (*Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 3, 1951, pp. 283-315), p. 292.

blecidas; esto es, como una **facultad poética**<sup>60</sup>. La persuasión o convicción del interlocutor es creada, puesto que no se deriva necesariamente del valor veritativo de las premisas, ni del grado absoluto de necesidad, ambos propios de la *apódeixis*. Precisamente porque el silogismo dialéctico tiene esta dimensión poética —que le viene de la dialéctica como facultad poética—, tiene su fuerza en la *ratio cognoscendi* y no en la *ratio essendi*<sup>61</sup>, pues la primera razón (*ratio*) se inserta dentro del horizonte propio de la argumentación dialéctica, que no se ocupa de las relaciones causales entre las cosas, sino de argumentar a partir de una definición y, desde ahí, suscitar la convicción del interlocutor o del oponente. En este sentido, tiene razón Solmsen cuando dice que, como en el caso de Platón, la dialéctica aristotélica concierne en primer lugar a las definiciones (*tí éstin*), por medio de una sucesión de preguntas y respuestas<sup>62</sup>. Así, su referente no está en las cosas, puesto que no conoce nada, sino en la selección de los medios apropiados en vistas a la argumentación, y, más precisamente, en la producción de tales argumentaciones que buscan convencer de cara a otro.

Ahora bien, por otra parte, conviene mostrar sumariamente el horizonte donde se desenvuelve el silogismo dialéctico, para precisar aún más su caracterización. En *Tópicos*, 101 b, 5 ss., Aristóteles reflexiona sobre los elementos capitales del método dialéctico, y afirma que tal método será dominado por nosotros cuando lo tengamos de forma semejante a como poseemos la retórica, la medicina y las *dynámeis* de este tipo. Consideremos, pues, estos elementos fundamentales. En primer lugar, son idénticas y numéricamente iguales las cosas de las que constan los argumentos (*lógoi*) y aquellas acerca de las cuales tratan los silogismos (*syllogismoí*). Los primeros nacen de las proposiciones (*protáseis*), y los silogismos tratan sobre problemas (*problēmata*). Tanto las proposiciones como los problemas remiten a un género, un propio o un accidente; pues la diferencia, al ser genérica, ha de ser ubicada en el lugar del género. El propio, asimismo, se divide en definición (qué es ser), por una parte, y aquéllo que no indica la definición, por otra. Así, las

---

<sup>60</sup> Cfr. Enrico Berti: "La Dialettica in Aristotele" (*L'Attualità della Problematica Aristotelica*. Padua, Antenore, 1970, pp. 33-80), p. 53. Este autor ve en la dialéctica una "facoltà poiética", que difiere del conocimiento de las ciencias particulares o de la acción moral. Cfr., asimismo, Eric Weil: "La Place de la Logique dans la Pensée Aristotélicienne", p. 303.

<sup>61</sup> Cfr. E.H. Madden: "The enthymeme: crossroads of logic, rhetoric and metaphysics" (*The Philosophical Review*, N° 61, 1952, pp. 368-376), p. 372.

<sup>62</sup> Cfr. *art. cit.*, p. 52. En la página 57, este autor vincula asimismo el silogismo dialéctico de Aristóteles y la *diaíresis* platónica, en lo que hace relación con el tratamiento de su objeto.

proposiciones y los problemas surgen a partir de los cuatro predicables, y sólo basta con cambiar de modo una proposición para formular un problema<sup>63</sup>.

En segundo término —y en estrecha vinculación con lo anterior—, tenemos que los *tópoi* de la dialéctica —que son también los lugares desde donde parte el silogismo dialéctico—, se enmarcan al interior de los cuatro predicables (i.e. definición, género, propio y accidente). Sólo diremos por el momento —puesto que analizaremos después los *tópoi* dialécticos, para considerar luego su vinculación con los *tópoi* retóricos—, que tales *tópoi* son los lugares para los que son útiles los instrumentos dialécticos (i.e. la elección de las proposiciones; la distinción de los diversos sentidos; el análisis de las diferencias; la captación de las semejanzas), y que constituyen una selección de definiciones y proposiciones que se presentan como hipótesis que han de ser validadas o desechadas, al considerarlas desde los lugares lógicos.

Además, creemos oportuno agregar que tales *tópoi* dialécticos están organizados como lugares, desde los cuales podemos producir una alta cantidad de proposiciones que nos sirvan para proponer una cuestión o para refutarla, dentro del marco epistemológico descrito por los predicables (accidente, género, definición y propio). Tales modos de predicación circunscriben los lugares o esquemas argumentales desde donde produce su convicción el dialéctico, puesto que además ellos son capaces de ordenar lógicamente aquella experiencia decantada en los *éndoxa*, haciendo precisamente del arte de la discusión un método que no opera a partir de proposiciones más o menos halladas de manera fortuita, sino de proposiciones que tienen un alto grado de endoxalidad y que pueden ser organizadas bajo una tópica, a la cual puede echar mano fácilmente el dialéctico cada vez que lo considere oportuno para llevar a buen término la argumentación dialéctica. Los *tópoi*, en este sentido, se presentan como primeros principios de la argumentación, ya que el referente de la dialéctica no es el ámbito de las proposiciones verdaderas por sí mismas y primeras, como sucede en el campo de la *epistēmē*.

Ahora bien, nos podemos preguntar por qué Aristóteles concibe dos medios de prueba —i.e. el silogismo y la inducción— como apropiados para la argumentación.

---

<sup>63</sup> Aristóteles, en efecto, afirma que una primera garantía de que los argumentos se construyen a partir de, mediante y en relación al propio, la definición, el género y el accidente, se da a través de la *epagōgē*, y la otra garantía se da a través del silogismo (cfr. *Tópicos*, 103 b. 2 ss.). Inducción y silogismo, en este sentido, atestiguan el punto de partida de los argumentos, que son los predicables, que funcionan también como medio por el cual logramos la prueba, puesto que los predicables delimitan los *tópoi*, que constituyen el horizonte último al cual se vincula la argumentación.

ción, y no le da una primacía total al silogismo, como tal vez cabría esperar. Creemos que esto es respondido claramente en la siguiente afirmación: "En la discusión hay que emplear el silogismo para los dialécticos más que para el vulgo; la inducción, en cambio, hay que emplearla más para el vulgo (...)" (*Tópicos*, 157 a, 15 ss.). En relación directa con esto está el pasaje de *Tópicos*, 105 a, 16 ss., donde Aristóteles dice que "la inducción es un argumento más convincente y claro, más accesible a la sensación y común a la mayoría, mientras que el silogismo es más fuerte y más efectivo frente a los contradictores". Tenemos, pues, que el silogismo requiere de una mayor preparación por parte del interlocutor y, en el caso de que la tenga, se patentiza como una prueba más sólida y efectiva. Pero, dado que la discusión se da también con las mayorías, frente a las cuales no es adecuado exigir el mismo grado de preparación o uno semejante, la *epagōgē* se presenta como un argumento más persuasivo y claro, puesto que remite de un modo más directo a la sensación, actuando ésta como primer eslabón dentro del proceso de conocimiento. Esto nos indica que no basta sólo con que los argumentos se construyan a partir de *tópoi* (aunque éstos expresen ciertos *éndoxa*, que pueden constituir el punto de partida de la discusión); además, por tanto, se requiere de medios de argumentación diferentes (i.e. silogismo y *epagōgē*) determinados, como hemos dicho, por el grado de preparación de los interlocutores.

De modo que en el caso de la retórica que se orienta —en lo que respecta al ámbito de lo deliberativo— a las mayorías que deben emitir un juicio sobre ciertos asuntos políticos, se requerirá de una estrategia que precisamente debe considerar que los oyentes no son por necesidad gente preparada (y, más bien, que debemos esperar lo contrario). Esto afecta —como veremos en el apartado III— tanto al tipo de silogismo que se ha de emplear como al modo especial de darse la inducción (i.e. el ejemplo (*parádeigma*)); y, también, influye decisivamente en la manera como han de ser asumidos los *tópoi* de cara a un discurso que busque la persuasión de los auditores. Con esto Aristóteles amplía aún más los alcances de la razón, puesto que así puede argumentar y razonar con las multitudes y no sólo con individuos altamente preparados. Ciertamente las preguntas que intentaremos responder al comparar el silogismo dialéctico y el *enthýmēma* retórico atenderán sobre todo a sus semejanzas y diferencias en el contexto de esta ampliación del horizonte argumentativo: ¿Es efectivamente el entimema sólo un silogismo truncado? ¿Aporta el entimema un ámbito nuevo desde donde desplegar la argumentación y, por lo mismo, un campo inédito al cual aplicarla?

### 3.2) La *epagōgē* dialéctica

Consideremos ahora ciertas características que Aristóteles atribuye a la *epagōgē*, en vistas a poder clarificar posteriormente —cuando tratemos sobre la relación entre *epagōgē* y *parádeigma* en la *Retórica* (III)—, tanto sus semejanzas como sus diferencias.

La inducción es, junto con el silogismo, una especie del argumento dialéctico. Ella, dice Aristóteles, "es el camino desde las cosas singulares hasta lo universal" (*Tópicos*, 105 a, 14 ss.)<sup>64</sup>. El Estagirita ejemplifica esto diciendo que si el más eficaz piloto es el versado en su oficio, así como el cochero lo es en el suyo, también en general el versado es el mejor en cada cosa. Tenemos, pues, que una primera característica esencial de la inducción es la búsqueda de lo universal y, más aún, que tal universal se conceda por parte del interlocutor.

Aristóteles, además, distingue las proposiciones necesarias —que son aquellas mediante las cuales se realiza el silogismo—, de aquellas que se pueden adoptar con el fin de que se conceda el universal (inducción); también las que amplían el enunciado; las que disimulan la conclusión, o, finalmente; las que clarifican el enunciado (cfr. *Tópicos*, 155 b, 18 ss.). Ahora bien, la inducción, en este sentido, permite en ciertos casos la aceptación del punto de partida del silogismo, cuando no se admite la proposición que actúa como inicio de la demostración. El ejemplo aportado por Aristóteles es claro: si se quiere hacer aceptar que el conocimiento de los contrarios es el mismo, se ha de partir de la aceptación de que el conocimiento de los opuestos también es el mismo, ya que los contrarios son opuestos. Pero, si no es admitida la primera proposición (i.e. que es el mismo el conocimiento de los opuestos), "hay que hacerlo aceptar por inducción proponiendo ejemplos de contrarios particulares" (*Tópicos*, 155 b, 34 s.).

De modo que la *epagōgē* es una manera de hacer aceptar las proposiciones necesarias induciendo "a partir de los casos singulares, lo universal, y a partir de las cosas conocidas, las desconocidas" (*Tópicos*, 156 a, 4 ss.). Aristóteles agrega que "las cosas sensibles son más conocidas, simplemente o para la mayoría". Por la *epagōgē*, entonces, aceptamos lo universal a partir de los singulares (cfr. *Tópicos*,

---

<sup>64</sup> En la *Ética a Nicómaco* VI, 3, 1139 b, 28-30, Aristóteles afirma que la *epagōgē* es principio (*archē*) incluso de lo universal (*toû kathólou*); mientras que el silogismo parte de lo universal (*ek tôn kathólou*). Además, hemos preferido traducir *epagōgē* por "inducción", a diferencia de Candel Sanmartín que en *Tratados de lógica* (*Órganon*) vierte como "comprobación".

156 b, 15)<sup>65</sup>. Se ha de procurar, empero, la aceptación inmediata de tales proposiciones, "pues la consecuencia futura es siempre menos evidente a distancia y por inducción" (*Tópicos*, 156 a, 1 s.).

Nos parece reveladora una **segunda característica** de la *epagōgē*: ésta, en el contexto de la discusión, es más apropiada para la mayoría (*toùs polloús*) que para los dialécticos, con los que hay que usar preferentemente el silogismo (cfr. *Tópicos*, 157 a, 18 ss. y 105 a, 16 ss.). De una manera semejante, en lo que respecta a la práctica de la argumentación, Aristóteles recomienda la ejercitación en argumentos inductivos para el debutante y, contra el experimentado, la ejercitación en los de silogismo, y "hay que tratar de hacer aceptar, a los unos, las proposiciones de los silogismos, y, a los otros, las comparaciones de las inducciones: pues cada uno de los dos grupos está ejercitado respectivamente en cada una de estas cosas" (*Tópicos*, 164 a, 10 ss.). Así pues, al estar la *epagōgē* más próxima a la percepción sensible<sup>66</sup> resulta más convincente para aquellos que no poseen una vasta experiencia en el campo de la argumentación y, por esto mismo, a pesar de ser una prueba inferior a la del silogismo, en ciertos casos es recomendable su uso, ya que no todos los hombres son fácilmente persuadidos mediante un silogismo.

Una tercera característica de la *epagōgē* es que ella puede ser puesta en duda y objetada en los casos en los que no es fácil preguntar por lo universal, puesto que carecemos de un nombre común para denominar todas las semejanzas. Esto puede producir desorientación en la argumentación; o declarando semejantes casos que no lo son, u objetando la semejanza de los que realmente son semejantes. En estos casos conviene crear uno mismo el nombre para todas estas cosas, con el fin de evitar preguntas inadecuadas u objeciones no atinentes. Ahora bien, si después de realizar la inducción no se concede el universal podemos exigir que se formule la objeción, ya que es posible que el universal no sea aceptado por el que responde, pero que, sin embargo, tampoco éste sea capaz de formular alguna objeción (cfr. *Tópicos*, 157 a, 20-36). Efectivamente, en *Tópicos*, 160 a, 37 ss., tras afirmar Aristóteles que lo universal la mayor parte de las veces se capta por inducción o

---

<sup>65</sup> Quisiéramos hacer notar aquí que también la *epagōgē*, en ocasiones, sirve para adornar la argumentación, tal como ocurre, por ejemplo, con la división de las cosas del mismo género, para hacerla, en definitiva, más convincente (cfr. *Tópicos*, 157 a, 7 ss.).

<sup>66</sup> En *Analíticos Posteriores*, 78 a, 34, Aristóteles relaciona directamente la *epagōgē* con la percepción sensible. Asimismo, J.M. Le Blond en *Lógica el Méthode chez Aristote*, ve en la dialéctica, además de su carácter formal, una búsqueda muy real, que supera la exclusiva remisión al lenguaje para referirse a las cosas (pp. 41-42); de modo que ella se aproxima, por su relación con la inducción, al método experimental (p. 56).

por semejanza, indica que hay que aceptar las cosas singulares, siempre y cuando sean verdaderas y endóxicas; pero contra lo universal es preciso intentar lanzar una objeción, pues "impedir la argumentación sin una objeción, real o aparente, es actuar de mala fe".

Pensamos que estas tres características de la *epagōgē* —i.e. búsqueda de un universal; el hecho de ser más apropiada para la mayoría y los principiantes; y su posibilidad de ser objetada—, aportan pistas fecundas para cuando consideremos con detalle al ejemplo (*parádeigma*) retórico y su relación estrecha con la *epagōgē* dialéctica. Consideramos importante, además, resaltar el hecho de que Aristóteles adjudica un amplio espectro de influencia a la *epagōgē*, al concebirla a la vez, como una forma de argumentación, por una parte, y como un proceso de descubrimiento, por otra<sup>67</sup>, donde la inducción se presenta como un proceso de adquisición de conocimientos y verdades universales desde la experiencia<sup>68</sup>. Ahora bien, tras esta experiencia cognoscitiva que, como hemos dicho, se articula como *empeiría* decantada en los *éndoxa*, está el dato más próximo arrojado por la percepción sensible. Pero a partir de este dato y por mediación de la *epagōgē* nos abrimos a la posibilidad de conducir a otro hacia un determinado discernimiento, al poder captar el interlocutor un universal a partir de la observación de los casos particulares semejantes<sup>69</sup>.

Por otra parte, tanto el concepto de *epagōgē* como su traducción por el de "inducción", son aspectos extremadamente problemáticos, y esto se debe fundamentalmente a la diversidad de sentidos que posee la expresión *epagōgē*. Es necesario, por lo tanto, establecer ciertas precisiones con el fin de no caer en confusiones producto de una consideración unívoca de un concepto que, en Aristóteles, posee muchos matices.

---

<sup>67</sup> Cfr. Hamlyn: "Aristotelian *epagoge*". *Phronesis*, vol. XXI, N° 2, 1976, pp. 167-184, p. 170.

<sup>68</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 181.

<sup>69</sup> Cfr. T. Engberg-Pedersen: "More on Aristotelian *Epagoge*" (*Phronesis*, vol. XXIV, N° 3, 1979, pp. 301-319), p. 301. Asimismo, Sally Raphael en *art. cit.*, p. 156, dice que Aristóteles, en sus trabajos filosóficos, comienza por examinar los *éndoxa*, y, a partir de ellos, busca las conclusiones, siendo su método filosófico inductivo y dialéctico, más que deductivo. De modo que la búsqueda es dialéctica, y la enseñanza, una vez que hemos encontrado los *archai*, asume una forma deductiva. Es así como quedan vinculados íntimamente los *éndoxa* y la *epagōgē* como camino de investigación desde la perspectiva de Aristóteles.



Nos parece muy clarificador el análisis que realiza F. Caujolle-Zaslavsky<sup>70</sup> que, aceptando la expresión "inducción" por no encontrar otra mejor, distingue dos sentidos fundamentales de la *epagōgē*. Ésta es, por un lado, la ruta al género ("au" genre), en el doble sentido de la vía que conduce al género o de la marcha sobre el género ("sur" le genre) —en la dirección al género—; pero, por otro lado, es el método que pasa —para explicar o enseñar el comportamiento de una noción—, por la intuición del género (por medio de una clara visión intelectual)<sup>71</sup>, más precisamente, del principio que le comanda (i.e. el punto de semejanza que define la pertenencia al género) y, finalmente, la captación de los límites a partir de los cuales ya salimos fuera del género<sup>72</sup>.

Ahora bien, según este autor, el primer sentido explicitado parece corresponder al uso propiamente socrático del término *epagōgē*, donde se da una conducción pedagógica y en el que el recurso a la comparación y a la semejanza es capital, puesto que se trata de establecer lo común dentro de los casos particulares para luego conducir por medio de la mayéutica hacia el universal. El segundo sentido, en cambio, es propiamente aristotélico y consiste en la mostración o la puesta en evidencia, por medio de la aplicación del género. Lo importante de esto, es que hay cosas que obedecen a una misma regla, siendo el aprendizaje el ámbito más propio de este segundo sentido de *epagōgē*<sup>73</sup>.

Por el momento —antes de considerar las relaciones y diferencias entre la *epagōgē* dialéctica y el *parádeigma* retórico (III, 3)—, indicaremos que este doble

---

<sup>70</sup> Cfr. "Étude préparatoire à une interprétation du sens aristotélicien d'*epagōgē*", en *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*. Paris; Éd. du CNRS, 1990, pp. 365-387.

<sup>71</sup> Agradezco al profesor Álvaro Vallejo Campos el haberme mostrado la dificultad interpretativa que entraña la relación entre *epagōgē* e intuición (*noûs*) en Aristóteles. En efecto, la consideración escolástica de la abstracción (donde no hay cabida para un conocimiento intuitivo de los primeros principios de la ciencia) es problematizada, entre otros, por la lectura que realiza J.M. Le Blond de *Segundos Analíticos* II, 19 (cfr. *Logique et Méthode chez Aristote*, 1973; "Le saisie des principes", pp. 120-146). Pero en sentido contrario, por ejemplo, Lambros Couloubaritsis adjudica a la *epagōgē* todo el crédito en el proceso de conocimiento de los principios (Cfr. "Y a-t-il une intuition des principes chez Aristote". *Revue Int. de la Phil.* XXXIV, 1981, pp. 440-471. En todo caso, estoy de acuerdo con el profesor Vallejo Campos en que es muy clarificadora para enfrentar este asunto la distinción —propuesta por J. Barnes— entre la *epagōgē* considerada como proceso de adquisición del conocimiento, por una parte, y el *noûs* concebido como una facultad para la comprensión de los principios (Cfr. *Aristotle's Posterior Analytics*. Trad. y notas de J. Barnes, Oxford, 1975, pp. 248-260).

<sup>72</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 384. En este doble sentido de la *epagōgē*, tal vez se puede encontrar una explicación para la tercera utilidad de la dialéctica (i.e. la científica). En efecto, según J.M. Le Blond (*Lógica et Méthode chez Aristote*, pp. 41-42), ésta se presenta como una disciplina ambigua; opuesta, por una parte, al método científico; y, por otra parte, íntimamente ligada a la ciencia, ya que la dialéctica la prepara y la funda.

<sup>73</sup> Cfr. Caujolle-Zaslavsky, *art. cit.*, p. 385.

sentido de *epagōgē* nos remite nuevamente a nuestra posición, ya que la ampliación del concepto de razón en Aristóteles, sobre todo frente a su maestro Platón, obliga a una revalorización de la *epagōgē* en el sentido socrático, puesto que Sócrates ha tenido el mérito, además de introducir las definiciones, de no separar el universal de los individuos<sup>74</sup>, y Aristóteles, al retomar esto por medio de un concepto más amplio de *epagōgē*, ya no necesita concebir la abstracción como una separación y, por tanto, no requiere separar el género del individuo, pudiendo entonces prescindir de una teoría como la de las Ideas o Formas<sup>75</sup>.

Tenemos, en síntesis, que la *epagōgē* puede apuntar tanto a la convicción por medio de ejemplos, como a aquello que nos permite inferir el principio general. Esto nos será de utilidad para clarificar en qué sentido se entiende la *epagōgē*, cuando se compara con el *parádeigma* en la *Retórica*, pero para ello será necesario analizar ambos conceptos en conjunto e indicar tanto sus vínculos como sus señaladas diferencias.

Pero antes de avanzar nuestra investigación hacia este objetivo, creemos oportuno considerar un tercer aspecto —el primero ha sido el silogismo y el segundo la *epagōgē*—, que nos permitirá ahondar en la teoría de la argumentación presente en la *Retórica*, desde el punto de vista del *lógos (prágma)* —que, por lo demás, posibilita que la dialéctica se constituya como modelo de la argumentación retórica, por la inclusión en esta última del *enthýmēma* y el *parádeigma* como *písteis éntechnoi*—. Este tercer elemento es, pues, el tratamiento de los *tópoi* desde el punto de vista de la dialéctica. Siguiendo nuestro criterio metodológico, primero los caracterizaremos de modo general, para luego analizar sus vínculos y deferencias respecto a los *tópoi* retóricos (III, 4), considerando también la importancia central que tienen los lugares para el establecimiento de los silogismos dialécticos y los entimemas (en cuanto estos últimos son los silogismos retóricos).

### 3.3) Los *tópoi* en la dialéctica

Tanto la dialéctica como la retórica se caracterizan —entre otros aspectos que iremos considerando más adelante—, por la utilización de los *tópoi* como fundamento e instrumento permanente de argumentación y, además, como vía para la

---

<sup>74</sup> Cfr. *Metafísica* XIII, 9, 1086 b, 2 ss.

<sup>75</sup> Cfr. Caujolle-Zaslavsky, *Ibíd.*, p. 386.

sistematización de los *éndoxa*, ya que los "lugares" están relacionados con aquel uso de la razón que no parte de premisas verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas, anteriores y causales respecto de la conclusión, sino que se vinculan con el uso de la razón que asume su punto de partida y se desenvuelve en el horizonte difícilmente removible de las opiniones establecidas (*éndoxa*). En este contexto de argumentación, en efecto, se requiere del uso de "lugares" que puedan ser aceptados por aquellos que están involucrados en una discusión dialéctica o por quienes participan como oyentes en el desarrollo de un discurso retórico, ya que los *tópoi* se presentan, sobre todo, como instrumentos de verificación o falsación de proposiciones determinadas, que son debatidas dialogando con un interlocutor al que es preciso convencer, o son expuestas frente a un auditor que se quiere persuadir.

Pensamos que en virtud de esta similitud metodológica (aunque, como veremos, no completa) entre estas *téchnai* (i.e. dialéctica y retórica) es conveniente realizar primero un análisis de los *tópoi* tal como son tratados en la dialéctica, para poder establecer después una comparación con aquellos *tópoi* que juegan un papel capital en el horizonte de la argumentación retórica —atendiendo tanto a sus semejanzas como a sus diferencias—, sobre todo para intentar determinar, finalmente, el espacio ocupado por los "lugares" en el ámbito de la retórica deliberativa.

Aunque Aristóteles no define con precisión la noción de *tópoi*<sup>76</sup> —lo que aumenta sustancialmente su problematicidad—, sin embargo aporta sugerentes pistas que quizá nos permitan comprender su significado y su utilidad en el contexto de la argumentación. Creemos, pues, sugerente comenzar analizando una comparación referida a los "lugares", que el Estagirita expone al tratar sobre la práctica de la discusión en el libro VIII de los *Tópicos*. En efecto, a partir de 163 b, 16, Aristóteles afirma que, frente a los problemas más frecuentes, es preciso conocer perfectamente los argumentos; además, sugiere hacer acopio de definiciones y tenerlas disponibles —tanto las endóxicas como las primordiales—, ya que, a través de ellas, se realizan los silogismos. Por último, aconseja intentar el dominio sobre las cosas en las que los silogismos inciden más veces, como es el caso, en otro nivel de

---

<sup>76</sup> Quizá lo más próximo a una definición de *tópoi* esté en *Retórica*, 1403 a, 18-19: "Y llamo aquí elemento (*stoicheîon*) a lo mismo que lugar común, porque elemento y lugar común son <nociones> en donde quedan comprendidos muchos entimemas". En *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Topicorum libros octo commentaria* (Wallies, Berlin, 1891, *Commentaria in Aristotelem graeca*) se ofrece una sugerente definición de "lugar" propuesta por Teofrasto: Un lugar es un principio o un elemento del cual sacamos los principios mirando el singular; el lugar, asimismo, es determinado en cuanto a su dominio, pero es indeterminado en cuanto al singular (cfr. 126, 14-16).

conocimiento, de los elementos en geometría y de los números capitales en aritmética. Se trata, entonces, de aquilatar la utilidad que reporta para las argumentaciones el hecho de tener a mano los principios y conocer de memoria las proposiciones. El Estagirita ofrece, pues, esta ilustrativa comparación: "En efecto, de la misma manera que los lugares conservados en la memoria hacen por sí solos recordar inmediatamente las cosas mismas, así también estas cuestiones lo harán a uno más capaz de razonar, por el hecho de atender a cosas numéricamente definidas. Y una proposición común se ha de guardar en la memoria más que un argumento: es difícil, en efecto, encontrar adecuadamente un principio y una hipótesis" (*Tópicos*, 163 b, 22-33)<sup>77</sup>.

Consideramos fundamental este pasaje, por la comparación establecida entre "lugares conservados en la memoria" / recuerdo "inmediato" de las cosas mismas; por una parte. Y, argumentos; definiciones; cosas en que los razonamientos inciden más veces; conocimiento "de memoria" de las proposiciones / mayor capacidad de razonar, al ser posible considerar un número limitado de aquéllas; por otra parte<sup>78</sup>. Tenemos, pues, que esta comparación remite a la utilidad de poseer un marco general de proposiciones que fácil y rápidamente permitan proveernos de puntos de partida para aquellos argumentos que se relacionan con la producción de convicción, a partir de cosas que no son verdaderas y primeras, sino verosímiles.

Precisamente por el hecho de que tanto en el caso de la argumentación dialéctica como en la retórica el punto de partida viene dado por los *éndoxa*, se hace necesario poseer núcleos argumentativos que sean capaces de sintetizar aquellas opiniones que están más acreditadas en una comunidad, e incluso, que remitan a las proposiciones que puedan mostrar un mayor grado de verosimilitud. Si se tratara de proposiciones verdaderas y primordiales, los *tópoi* no cumplirían su función, puesto que, mediante su concurso, se busca la integración de aquellas cuestiones que no son necesarias, sino contingentes. Ocurre algo semejante con los lugares recordados, pues el recuerdo de las cosas mismas no puede producirse por una especie de deducción necesaria, sino que, más bien, nos obligan a una remisión a la *empeiría*: en este caso, el recuerdo de un lugar determinado que nos permite la evocación de las cosas presentes en ese lugar.

---

<sup>77</sup> Traducción modificada: cfr. *Tratados de Lógica (Órganon)*, Gredos, 1994, pp. 303-304.

<sup>78</sup> Para la importancia de este pasaje en la caracterización de los *tópoi*, cfr. F. Solmsen: *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetoric* (Berlín, Weidmann, 1929), p. 170 ss.

En el caso de los *tópoi*, pues, nuestra capacidad argumentativa integra un conjunto de proposiciones sobre lo que se discute más frecuentemente, ordenadas de modo que, con facilidad y rapidez, operen como regla. Es precisamente por el hecho de que la dialéctica —al igual que la retórica— no posee un objeto determinado, por lo que la teoría de los lugares ofrece las reglas adecuadas de inferencia a partir de premisas reconocidas y recordadas que actúan como principios, y que permiten sentar las bases para la estructuración de un argumento adecuado, por la integración ordenada de vastos ámbitos de experiencia —en el sentido de *éndoxa* (i.e. el segundo sentido que diferenciábamos al comenzar la Primera Parte de nuestro trabajo)—.

Esta experiencia decantada en los *éndoxa* —que a la vez se ordena bajo ciertos *tópoi*—, pone en evidencia dos características fundamentales que se refieren a los *tópoi*, las que creemos sugerente analizar de cara a la comparación entre los *tópoi* dialécticos y los *tópoi* retóricos —en cuanto despliegan, por una parte, el horizonte desde el cual se constituye la argumentación desde la perspectiva de la dialéctica y la retórica como *téchnai* discursivas; y, por otra parte, se establecen como un método que permite la selección de los argumentos más adecuados—. Estas dos características, que trataremos inmediatamente, son: 3.3.1) La función heurística de los *tópoi*; 3.3.2) Los *tópoi* como fundamento de la argumentación.

### 3.3.1) La función heurística de los *tópoi*

Puesto que hemos vinculado la utilización de *tópoi* con la *empeiría* y, más precisamente, con los *éndoxa* —en cuanto reflejan una decantación de la experiencia acumulada en el seno de una determinada comunidad—, creemos conveniente preguntarnos si en los *tópoi* hay una dimensión heurística y, de haberla, en qué sentido se da. Tal interrogante, pensamos, afecta directamente al espacio que los *tópoi* ocupan dentro de la argumentación poética y, por lo mismo, en el horizonte de la dialéctica y la retórica. ¿Son idénticos el tratamiento y la función de los *tópoi* en los dos ámbitos? Para intentar responder a esto —y continuando con la aplicación de nuestro criterio metodológico—, primero consideramos oportuno, como ya hemos dicho, caracterizar los *tópoi* desde la perspectiva de los *Tópicos*, para luego poder establecer la comparación con la *Retórica*.

De los ocho libros de los *Tópicos* —si dejamos fuera las *Refutaciones Sofísticas*, que es en la práctica el noveno libro— seis de ellos se ocupan de los *tópoi*, donde

se catalogan "los *lugares* o esquemas argumentales basados, respectivamente, en la predicación *accidental* (libros II y III), *genérica* (libro IV), *propia* (libro V) y *definitoria* (libros VI y VII)"<sup>79</sup>. Además de la importancia de los *tópoi* en la argumentación dialéctica —revelada, entre otras cosas, por su situación de privilegio en la distribución de materias de los *Tópicos*—, consideramos sugerente la concepción de los *tópoi* como "esquemas argumentales". ¿Cuál es el servicio que aportan tales esquemas argumentales? Candel Sanmartín sostiene que los "lugares" son el mecanismo del que se sirve el que pregunta para construir sus razonamientos<sup>80</sup>. Sin embargo, nos podemos preguntar —en relación con este proceso de construcción argumentativa— lo siguiente: ¿tales mecanismos poseen efectivamente un valor heurístico, además de su utilidad como matriz de la argumentación?; o, ¿no descansa, más bien, el valor heurístico de la dialéctica en los predicables y en los *órgana* (instrumentos); y especialmente, de entre estos últimos, en la capacidad de la *epagōgē* para ascender hacia lo universal, en virtud del descubrimiento de las semejanzas? Si este es el caso; ¿asumen entonces los *tópoi* retóricos la faceta heurística que la *epagōgē*, convertida en *parádeigma*, dejaría de poseer en el ejercicio de la actividad retórica, sumando a esto la no utilización de los predicables ni de los instrumentos (*órgana*) en la *Retórica*?

Para intentar responder estos interrogantes —cuando tratemos sobre la relación entre los *tópoi* dialécticos y los *tópoi* retóricos—, antes debemos profundizar en ciertas características fundamentales de los *tópoi* dialécticos. Candel Sanmartín, al explicar la expresión *tópoi*, afirma que ésta se refiere a un "esquema proposicional" que puede ser llenado con los términos de la proposición debatida, para llegar a una proposición cuya verdad o falsedad implica la verdad o falsedad de aquélla. E inmediatamente agrega el traductor: "El uso de la palabra "lugar" tendría aquí la función de señalar el carácter *vacío*, *esquemático*, de ese enunciado-matriz. Y ahí precisamente, en ese carácter vacío, radica el aspecto lógico-formal que cobra por primera vez la dialéctica de la mano de Aristóteles"<sup>81</sup>.

Además de ser los *tópoi* dialécticos —como hemos indicado, siguiendo la interpretación de Candel Sanmartín— esquemas argumentales o proposicionales que revelan el carácter lógico-formal de la dialéctica, ellos constituyen "verdades

---

<sup>79</sup> Cfr. *Tratados de Lógica (Órganon)*, I. Introducción, traducciones y notas de Miguel Candel Sanmartín. Madrid, Gredos, 1982. Introducción a los *Tópicos*, p. 82.

<sup>80</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 84.

<sup>81</sup> Cfr. *Ibíd.*, pp. 84-85.

formales, indiscutidas, en la medida en que se identifican con los esquemas proposicionales descritos, instrumentos de verificación o falsación de proposiciones concretas"<sup>82</sup>. De modo que tales verdades formales, pensamos, no están en principio orientadas al **descubrimiento** de otras verdades, sino que actúan como referente desde el cual las proposiciones debatidas pueden ser fundamentadas. Quisiéramos destacar asimismo que —para Candel Sanmartín— estas características de los *tópoi* responden a una necesidad práctica: "la de disponer de una técnica de discusión "productiva", es decir, que con pocos recursos (esquemas generales, en este caso) obtenga abundancia de resultados: la construcción o destrucción de cualquier proposición debatida"<sup>83</sup>.

Creemos conveniente, en relación al tema que nos ocupa, retener estas características (que, por lo demás, continuaremos tomando en consideración); pero, por otra parte, debemos profundizar en ciertos aspectos que, a nuestro juicio, no han sido hasta ahora suficientemente atendidos, y que, sin embargo, aportan claridad sobre las posibilidades y límites de los *tópoi* dialécticos.

Nos parece oportuno recalcar aquí la importancia de la utilización de los *tópoi* en la dialéctica, en cuanto éstos son concebidos desde una perspectiva estrictamente lógica. En general, se los enuncia lógicamente y luego se aportan ejemplos que pueden ser utilizados en una discusión sobre un problema determinado. Esta dimensión exclusivamente lógica que, sin duda, está presente en la *Retórica*, adquiere un puesto secundario en esta última obra, en comparación con la importancia primordial que se da a aquellas premisas más socorridas que, al parecer, versan sobre lo que tiene mayor ocurrencia con respecto a lo que se tiene costumbre de deliberar, profundizando con esto en el contenido material de los *tópoi*. Así, mientras en los *Tópicos* parece tener primacía la formulación lógica (i.e. teórica) del "lugar", en la *Retórica* Aristóteles vela, más bien, por su incidencia práctico-

---

<sup>82</sup> Cfr., *Ibíd.*, p. 85.

<sup>83</sup> *Ibíd.* p. 85.

productiva, donde sí se da claramente una función heurística, al incluir los lugares propios<sup>84</sup>.

Asimismo, tal función heurística de los lugares retóricos es puesta en evidencia si comparamos con más detalle la *Retórica* y los *Tópicos*: en estos últimos se fija la atención en el género, la definición, el accidente y el propio (además de los *órgana*), al ordenar los *tópoi* dialécticos; en la primera obra mencionada, por el contrario, constatamos la ausencia —total en algunos casos— de estos predicables e instrumentos para organizar los *tópoi*. A pesar de estas desemejanzas —en las que profundizaremos luego, al tratar comparativamente los *tópoi* dialécticos y retóricos (III, 4)—, es posible encontrar una similitud más fundamental desde el punto de vista de la argumentación, a saber: la búsqueda de la dimensión productiva o poética, que es basamento último de la argumentación poética de las *téchnai* discursivas (i.e. dialéctica, retórica y poética).

Creemos, pues, que lo que prioritariamente se vincula con la función heurística dentro de los *Tópicos*, es expresado ampliamente en el libro primero —es decir, antes de entrar en la consideración detallada de los *tópoi* a partir del libro segundo—. De hecho, la división en predicables indica que los argumentos se construyen "a partir de", mediante y en relación a ellos; siendo la inducción y el silogismo garantía de esto (cfr. *Tópicos*, 103 b, 2-7). Asimismo, los cuatro predicables determinan clases de predicaciones, que son las diez categorías (cfr. *Ibíd.*, 103 b, 20 ss). De aquí que, a partir de los predicables y las categorías, se dan todas las cosas "por referencia a" y "a partir de las cuales" se forman los enunciados (cfr. *Ibíd.*, 103 b, 29-104 a, 1).

A partir de lo anterior, podemos decir que la función heurística en los *Tópicos* se da en el campo de los predicables y de los instrumentos (*órgana*) con un fuerte apoyo de la *epagōgē*, que, como hemos visto, permite el acceso a lo universal, por

---

<sup>84</sup> En este sentido, Silvia Cazzola en "Lo Statuto Concettuale della Retorica Aristotelica" (*Riv. Crit. di Storia della Filosofia*, N° 31, 1976, pp. 41-72) afirma: "Il problema del reperimento delle proposizioni atte ad entrare nel discorso dialettico, tuttavia, viene affrontato a livello molto generale e teorico, e in piú, questa funzione euristica non è affidata, al contrario di quanto si osservava per la *Retorica*, alla metodologia topica. Oltre al fatto che nei *Topici* non si riscontra una tematizzazione delle premesse proprie de un determinato genere di discussione, la funzione di reperire le proposizioni non è di competenza dei luoghi, come si diceva, bensí di uno "strumento" (*organon*), il primo dei quattro cui Aristotele teorizza l'esistenza nell'ambito della dialettica, e di qui, per converso, non c'è traccia nella *Retorica*. Compito di tale strumento è quello di *tàs protáseis labeîn*, compito che, a livello di *Retorica*, è svolto appunto dagli *eíde*" (p. 71). A nuestro juicio, sin embargo, no hay razones suficientes para dejar de integrar los otros instrumentos lógicos analizados en los *Tópicos*, con el fin de establecer la diferencia entre los *tópoi* dialécticos y retóricos, desde el punto de vista del fundamento de la función heurística.



cuanto la inducción se relaciona directamente con la captación de semejanzas. Los lugares comunes, en este contexto, se presentan como esquemas lógicos de inferencia que se pueden aplicar a cualquier materia de discusión y, por tanto, no inciden directamente en la elección de los derroteros que ha de seguir la investigación. Como veremos más adelante, ocurre algo diferente en el caso de los "lugares propios" de la retórica que, prácticamente, no se reflejan en el tratamiento de los *tópoi* por parte de la dialéctica, aspecto que, por lo demás, permite establecer una diferencia fundamental entre ambas *téchnai*. Los lugares comunes (*koinoi tópoi*), en cambio, posibilitan el reconocimiento de una estrecha relación entre dialéctica y retórica, evidenciando así, una vez más, la dependencia de la segunda respecto a la primera, en lo que respecta a los fundamentos de la argumentación poética que se desenvuelve en un marco enteramente diferente, por un lado, del de la *prâxis* (aunque de hecho se traten elementos prácticos desde el punto de vista poético-productivo) y, por otro, del de la *theōría*, a saber: el horizonte de la *poiēsis*.

### 3.3.2) Los *tópoi* como fundamento de la argumentación

Los aspectos antes considerados nos permiten identificar ciertas características determinantes de los *tópoi* dialécticos, desde el punto de vista de la fundamentación y la estructura de la argumentación dialéctica.

A) Los *tópoi* dialécticos se presentan como esquemas argumentales o proposicionales<sup>85</sup>, en los que se pone en evidencia el carácter formal de la dialéctica. Tales esquemas, además, constituyen el punto de partida para el silogismo dialéctico. En la *Retórica*, 1358 a, 10-12, Aristóteles afirma: "Entiendo por silogismo dialéctico y retórico aquellos a propósito de los cuales nosotros decimos los lugares (*toùs tóπους légomen*)"<sup>86</sup>. Ahora bien, en la *Retórica*, además de los lugares comunes, el Estagirita incluye los lugares propios (*ídoi tópoi*), con lo que modifica la posición original de los *Tópicos*, ya que mediante este recurso puede integrar la lógica de las especies y los géneros. Esto, según nuestro punto de vista, no aporta una objeción para concebir una teoría de la argumentación poética unitaria dentro del contexto de las *téchnai* discursivas; sino, más bien, una indicación de ciertas

---

<sup>85</sup> Silvia Cazzola, en "Lo statuto concettuale della retorica aristotelica", p. 65, indica que los lugares comunes (*tópoi koinoi*) son, esencialmente, "esquemas de inferencia".

<sup>86</sup> Quintín Racionero traduce "lugares comunes": cfr. *Retórica*, p. 190.

diferencias que les permiten su identidad, dentro de un horizonte argumentativo común.

B) Con la inclusión de los "lugares", Aristóteles posibilita una organización de los *éndoxa* (que a su vez decantan la experiencia acumulada de la comunidad) bajo ciertos esquemas argumentales. Esto permite, asimismo, una revalorización de la *dóxa* y de la *empeiría* que, bajo la sistematización en *éndoxa*, se integran al horizonte de la discusión racional mediante el ejercicio del diálogo, o al ámbito de la persuasión producto del discurso retórico. En el caso de los *Tópicos*, la preeminencia está puesta en el aspecto formal que, en cuanto a su presentación, comprende dos partes, donde la segunda (que es una ley, generalmente lógica, según la cual se hace la inferencia en tanto fórmula probativa) enuncia el fundamento de la primera parte (que actúa como regla)<sup>87</sup>.

Ahora bien, según De Pater, el doble objeto de la investigación permitido por el "lugar", en cuanto regla de indagación (i.e. el problema propuesto y los datos que son tratados en ese problema), remite a los elementos considerados sobre esa materia<sup>88</sup>, poniendo, a nuestro juicio, el aspecto heurístico en un momento previo a la consideración de los lugares, donde éstos, eso sí, circunscriben el punto de vista a partir del cual se va a investigar; los datos, por su parte, pueden ser encontrados con la ayuda de los instrumentos (*órgana*)<sup>89</sup>. Estamos de acuerdo con este autor en que el instrumento sirve para encontrar los datos, mientras que, por el contrario, el "lugar" determina la elección de los datos adquiridos o por adquirir<sup>90</sup>.

El "lugar" es, desde la perspectiva de los *Tópicos*, una ley de inferencia, una fórmula probativa y, en este sentido, el lugar común es siempre una ley lógica. Esto, a nuestro juicio, muestra la importante función de los *tópoi koinoi* como fundamento de la argumentación. Nos podemos preguntar entonces: ¿qué ocurre en el caso de la *Retórica*? ¿qué elementos aporta la integración de los lugares propios (*ídioi tópoi*) al momento de considerar las relaciones y diferencias entre la actividad dialéctica y la retórica? Con los antecedentes expuestos, y mediante un análisis de la función de los *tópoi* en la *Retórica*, intentaremos enfrentar tales

---

<sup>87</sup> Cfr. W.A. De Pater: "La fonction du lieu et de l'instrument dans les *Topiques*" (en *Aristotle on Dialectic: the Topics*. Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum, Ed. G.E.L. Owen, Oxford, Clarendon Press, 1968, pp. 164-188), pp. 164-165.

<sup>88</sup> Cfr. De Pater; *Ibíd.*, p. 165.

<sup>89</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 166.

<sup>90</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 184.

interrogantes (en III, 4), pero antes creemos importante analizar las relaciones generales entre dialéctica y retórica (III, 1), y, además, profundizar en los vínculos y diferencias que es posible establecer entre el *syllogismós* y el *enthýmēma* (III, 2), en concordancia con un estudio sobre la *epagōgē* y el *parádeigma* (III, 3).

#### 4) Síntesis

Antes de considerar con más detalle la relación entre la dialéctica y la retórica desde la perspectiva de la argumentación (III), esbozemos algunos de los elementos que hemos desarrollado en este apartado (II), con el fin de aproximarnos adecuadamente a dicha vinculación.

1º) Aristóteles, a partir de una novedosa concepción de la dialéctica —que modifica sustancialmente la postura platónica—, ha ampliado el horizonte de lo racional, al incluir en la esfera de lo razonable aquello que puede ser de dos maneras. Para lograr esto, el Estagirita ha dotado de una fuerza positiva a los *éndoxa*, que funcionan ahora como punto de partida para la argumentación. Las opiniones establecidas, que sintetizan una parte importante de la experiencia comunicativa, delimitan el terreno de lo razonable que no cae bajo el influjo de la *epistēmē* (en sentido estricto), pero que sí puede ser incluido dentro de los usos de la razón, configurando de este modo un lugar para la argumentación poética, que se distingue tanto de la argumentación que se da en el plano de la razón teórica como en el de la práctica. Se trata, pues, del ámbito donde opera la facultad productiva (poética), que tiene por finalidad la producción expedita y eficaz de argumentos altamente convincentes y persuasivos. Sin embargo, en la razón poética se da también un establecer teóricamente (*theōreîn*) —puesto que nos movemos en el ámbito de las *téchnai*—, pero cuyo punto de partida (*éndoxa*, *písteis*) y de llegada (lo producido, en este caso argumentos convincentes o persuasivos), difieren radicalmente de la teorización propia del saber fundado en conocimientos universales y necesarios.

2º) Luego de considerar el "problema" dialéctico, hemos dicho que la proposición dialéctica asume la experiencia decantada por los *éndoxa*, y en ella se busca que, al menos, el interlocutor no pueda esgrimir un contraejemplo que implique la falsación de tal proposición, ya que así ésta dejaría de ser un *éndoxon*. De modo que, de presentarse un eventual conflicto, prioritariamente se daría en el nivel del problema y no entre los *éndoxa* que, por ser tales, son opiniones admitidas o

establecidas. Así, la proposición dialéctica ha de reflejar los *éndoxa*, apareciendo como inobjetable —al menos, según la opinión del interlocutor—, y esto mediante la formulación de una pregunta simple.

El objetivo de la proposición dialéctica se enmarca dentro de la producción: se producen argumentaciones tendentes a una convicción, que es radicalmente diferente de la convicción que puede suscitar la enseñanza. En este sentido, la estrategia de disimular y adornar la conclusión caen dentro del enfrentamiento dialéctico, en la medida en que se busca producir convicción. El límite para el engaño no es formulado desde una perspectiva ética, sino que se plantea sólo por el hecho de que ciertas opiniones pueden no sostenerse, porque remiten a lo *ádoxon*, que refleja lo que la comunidad no estaría dispuesta a aceptar, y que, por tanto, no es persuasivo ni convincente. Esto no entra en conflicto, creemos, con el hecho de que existan tres clases de proposiciones —y, por lo tanto, de problemas—, una de las cuales son las éticas —las otras dos son las físicas y las lógicas—, puesto que ellas son tratadas desde el punto de vista de la *téchnē* dialéctica<sup>91</sup> (según las opiniones establecidas), y no epistémicamente (según principios verdaderos y primordiales), al modo como los enfrenta la *Ética*.

3º) El campo de aplicación del silogismo dialéctico viene dado por los *éndoxa*, por las opiniones establecidas. Pero esto no significa que desde todo punto de vista el silogismo dialéctico sea inferior al de la *epistēmē*. Por su generalidad, por cimentarse en opiniones establecidas, el silogismo dialéctico es extremadamente persuasivo, puesto que a su estructura formal se agrega la experiencia decantada a partir de los *éndoxa*, validando por lo mismo la importancia de la *dóxa* en el horizonte de la argumentación que se enmarca en la esfera de lo razonable. La dialéctica, por poseer tales características, se presenta como una facultad poética, entendiendo por tal a aquella que se desenvuelve en el orden de la producción, y no en el teórico (especulación) o en el práctico (acción). Lo producido, en este caso, son los medios de convicción que permiten suscitar un determinado asentimiento por parte del interlocutor, en el horizonte de aquellas cosas que pueden ser de dos maneras y que no son objeto de ciencias o artes determinadas.

---

<sup>91</sup> Para la consideración de la dialéctica como *téchnē*, cfr. E. Berti: "La dialettica in Aristotele" (en *L'Attualità della Problematica Aristotelica*, Padova, Ed. Antenore, 1970, pp. 33-80), esp. pp. 54-62. En todo caso, los principales textos de Aristóteles para dirimir este asunto son: *Refutaciones Sofísticas*, 8, 170 a, 22; 11, 172 a, 15 y a, 36; 34, 184 a, 3. Además, a propósito de la dialéctica como un arte, cfr. Q. Racionero: *Retórica*, p. 182, n. 50.

4º) Junto al silogismo dialéctico, hemos también reflexionado en torno al significado de la *epagōgē*. Una inducción es —según una debatida definición de Aristóteles, que involucra también la polémica traducción de *epagōgē* por "inducción"—, el camino de las cosas singulares hasta lo universal. La inducción se caracteriza, pues, en primer término, por la búsqueda de lo universal, con el fin de que éste sea concedido por un interlocutor que —a diferencia de quien puede seguir atentamente los pasos de un razonamiento deductivo—, juzga más bien a partir de lo que está más próximo a la sensación. Así pues, mientras que en el silogismo se exige un interlocutor más cultivado, en la *epagōgē* se busca más bien convencer a las mayorías y a los principiantes. La *epagōgē* se presenta, entonces, como una manera de hacer aceptar las proposiciones necesarias, induciendo a partir de los casos singulares lo universal, y a partir de las cosas conocidas, las desconocidas. Por lo mismo, la *epagōgē* se nos revela como una garantía del silogismo, aunque ella puede ser puesta en duda y objetada mediante la presentación de un contraejemplo relevante.

Sin embargo, hemos recalcado la distinción de dos sentidos de la *epagōgē*. En primer lugar, ella se refiere a la convicción por medio de ejemplos; y, en segundo lugar, es aquel proceso que permite inferir el principio general. Como veremos en el apartado siguiente (III, 3), el primer sentido puede vincularse estrechamente al *parádeigma* retórico, mientras que el segundo sentido se relaciona más bien con la teoría (en su uso científico).

5º) Luego de hacer referencia al silogismo dialéctico y a la *epagōgē*, hemos caracterizado de un modo general los *tópoi* dialécticos. Con éstos se busca la determinación de "lugares" que puedan ser utilizados en la discusión dialéctica. Se pretende establecer un marco general de proposiciones que permitan proveernos de puntos de partida para aquellos argumentos que se relacionan con la persuasión, a partir de cosas verosímiles. En este sentido, la teoría de los lugares ofrece reglas adecuadas de inferencia.

Hemos analizado, asimismo, la supuesta función heurística de los *tópoi*. Éstos son, en primer lugar, esquemas argumentales o proposicionales que revelan el carácter lógico-formal de la dialéctica. En este contexto afirmábamos que, mientras en la dialéctica prima el carácter formal de los *tópoi*, en la retórica parecen asumir más cabalmente una función heurística en sentido pleno, en virtud de la inclusión de los *ídioi τόποι*.

Finalmente, nos hemos referido a los *tópoi* como fundamento de la argumentación. Aquí hacíamos hincapié en que la inclusión de los "lugares" permite una organización de los *éndoxxa* bajo ciertos esquemas argumentales, orientando, de este modo, el punto de vista desde el cual se va a investigar, con el objetivo primordial de no dejar este proceso en manos del azar o de la experiencia nacida de la mera costumbre de argumentar exitosamente.

### III. La dialéctica como modelo de la argumentación retórica

En los apartados I y II —el primero, referido al estudio de los *éndoxxa* como punto de partida de la argumentación de aquellas *téchnai* discursivas que se ocupan de lo que puede ser de dos maneras, que pueden argumentar las cosas contrarias y que no poseen un objeto determinado (i.e. la dialéctica y la retórica); y el segundo, relacionado con el análisis de los aspectos fundamentales de la estructura de la argumentación dialéctica, desde los *Tópicos* y las *Refutaciones Sofísticas*—, hemos intentado desplegar las bases para este estudio (III) sobre la decisiva influencia de la argumentación dialéctica en la estructura argumentativa de la retórica, con el fin de precisar cómo esta última se inscribe en el horizonte de la argumentación poética, previamente deslindado por la primera.

La dialéctica, entonces, se presenta como la *téchnē* que puede aportar la estructura argumentativa más conveniente y sólida para la retórica, pero, sin embargo, por tratarse a la vez de discursos y argumentos que inciden en ámbitos diferentes y en diversos tipos de participantes, Aristóteles ha debido modificar los modos de argumentación, con el fin de que éstos se adecuen a sus respectivos fines y receptores. Esta situación nos advierte que existen tanto semejanzas como diferencias entre la argumentación dialéctica y la retórica. Sólo si podemos establecer un riguroso paralelo será posible ver, tanto el modo en que se relacionan ambas *téchnai*, como los aspectos que impiden confundirlas, desde el punto de vista de una teoría consistente de la argumentación.

La retórica no es la dialéctica, ni puede ser absorbida sin residuos por esta última (como, por el contrario, se refleja en la posición platónica del *Fedro*), pero, asimismo, la primera se nutre de su estructura argumentativa, lo que le permite distanciarse de las *Artes* que Aristóteles critica al inicio de su *Retórica*. Además, tal diferenciación de ambas *téchnai*, en el marco de una semejanza fontal, contradice la pretensión omniabarcante de la retórica sustentada por Isócrates y algunos sofistas —aunque estos últimos aportan razones muy diferentes de las que son esgrimidas en el discurso isocrático—.

Con el fin de no extendernos en temáticas que nos apartarían de nuestro problema central y su hilo conductor, hemos decidido hacer hincapié en los siguientes aspectos: en primer lugar, expondremos algunos elementos que se refieren a la relación general que es posible establecer entre retórica y dialéctica (1); por cuanto la primera respecto de la segunda es contrarréplica (*antístrophos*) (1.1), ramificación (*paraphyēs*) (1.2), parte y semejante —tanto a la dialéctica como a los razonamientos sofísticos— (1.3). En segundo lugar, analizaremos —a partir de esa discusión previa— las implicaciones de la relación entre silogismo dialéctico y entimema retórico (2); en tercer lugar, nos ocuparemos de la *epagōgē* dialéctica y su vínculo con el *parádeigma* retórico (3); y por último, en cuarto lugar, haremos algunos alcances sobre los *tópoi*, considerados desde el punto de vista de la dialéctica y desde el de su relación con los *tópoi* retóricos (4).

Partiendo de tales desarrollos —que, como hemos dicho, asumen los resultados de I y II—, analizaremos, finalmente, la situación de la retórica deliberativa, en cuanto se presenta como una argumentación poética fuertemente influenciada por el modelo argumentativo de la dialéctica. Asimismo, creemos que mediante este camino interpretativo podremos precisar el sentido de lo que la dialéctica aporta a la retórica deliberativa, visualizada esta última como una argumentación poética que responde, según el punto de vista central de nuestro estudio, al horizonte de aplicación de una facultad productiva que, como hemos indicado, no se orienta en primera instancia a las esferas de la *prâxis* y de la teoría —en un sentido ético y epistémico—, sino a la de la *poîēsis* (i.e. la facultad de producir argumentaciones altamente persuasivas, en el horizonte de aquellas cosas que pueden ser de dos maneras y que, por esto, tienen como punto de partida los *éndoxa*).

### **1) Características generales de la relación entre retórica y dialéctica desde el punto de vista de la argumentación**

Como hemos dicho, en primer lugar creemos oportuno hacer referencia a las fecundas pistas que Aristóteles ofrece en la *Retórica* para interpretar la relación entre la retórica —con sus tres géneros: deliberativo, epidíctico y judicial— y la dialéctica. Sin embargo, al enfrentarnos a esta tarea, nos damos cuenta de la necesidad de tomar posición frente a más de una interpretación posible, ya que el Estagirita, en muchos de los aspectos que analizaremos, no es lo suficientemente



explícito —y, a veces, incluso es demasiado oscuro—, en cuanto al sentido y alcances de la vinculación entre ambas *téchnai*, a saber; la dialéctica y la retórica.

Es por esto que consideramos un buen punto de partida, para la posterior caracterización de la argumentación retórica, que intentemos precisar lo más posible tales vínculos, recordando en todo momento que nuestro objetivo se relaciona directamente con la consideración del arte retórico como argumentación poética —esto es, como la consecuencia de la aplicación de la facultad poética en el contexto de la producción de argumentaciones persuasivas o convincentes—, y esto pasa, sin duda, por un estudio sobre cómo la dialéctica influye decisivamente en la construcción de una teoría de la argumentación retórica. Es, pues, en este circunscrito núcleo de problemas donde analizaremos las relaciones entre dialéctica y retórica.

### 1.1) La retórica como contrarréplica (*antístrophos*) de la dialéctica

La retórica y la dialéctica son puestas en relación por Aristóteles ya desde la primera línea de la *Retórica*: "La retórica es *antístrophos* 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 una ciencia determinada" (1354 a, 1). Esta crucial afirmación del Estagirita tiene, como veremos, decisivas implicaciones, tanto en lo que respecta a los alcances de la argumentación retórica, como en lo que se refiere al enfrentamiento por parte de Aristóteles contra la posición platónica, en el sentido de que la retórica, en cuanto *téchnē*, puede moverse en un ámbito diferente de aquel que es delimitado por las exigencias de la ciencia ética y por las de la dialéctica, concebida esta última por Platón como una *epistēmē* suprema y omniabarcante.

Pero, para una adecuada interpretación del sentido de este pasaje, a nuestro juicio, debemos —antes de extraer cualquier conclusión— analizar la significación que pueda poseer la expresión *antístrophos* en este contexto, sobre todo si se tiene en cuenta el hecho de que Aristóteles no vuelve, al menos explícitamente, sobre ella en ningún otro lugar de la *Retórica* —i.e. utilizada en este sentido metafórico, puesto que la reserva para su uso propio en el ámbito de la *syzygía* lírica (cfr. *Retórica*, 1409 a, 27 y b, 27)—.

Pensamos que un modo adecuado para aproximarnos a su clarificación implica al menos cuatro aspectos que debemos considerar: la traducción de la expresión

"*antístrophos*" (A); su vinculación metafórica con el teatro (B); la influencia que sobre ella puede tener el *Gorgias* platónico (C); y, por último, un intento de interpretación del sentido y alcances de la expresión, poniendo énfasis en aquello que sea relevante para la consideración de la retórica como teoría de la argumentación (D).

#### A) En torno a la traducción de "*antístrophos*"

Lo que primero llama la atención —en relación a la complejidad de traducir *antístrophos* en su uso metafórico del inicio de la *Retórica*— es la gran variedad de expresiones utilizadas por los diversos traductores y comentaristas de la *Retórica*. Tomemos, pues, algunos ejemplos que puedan patentizar tal situación, antes de exponer nuestro punto de vista al respecto. André Wartelle propone "correlativa", "análoga", "correspondiente"<sup>92</sup>; Médéric Dufour traduce "La Rhétorique est l'*analogue* de la Dialectique (...)"<sup>93</sup>; Jacques Brunschwig vierte al francés: "La rhétorique fait pendant (*antístrophos*) à la dialectique"<sup>94</sup>, y al inglés: "Rhetoric is a counterpart (*antístrophos*) to dialectic"<sup>95</sup>; W. Rhys Roberts, en efecto, traduce: "Rhetoric is the counterpart of dialectic"<sup>96</sup>; Antonio Tovar vierte: "La retórica es correlativa de la dialéctica (...)"<sup>97</sup>; y Quintín Racionero propone traducir: "La retórica es una *antístrofa* de la dialéctica (...)"<sup>98</sup>. Este último justifica su versión afirmando que; "Este doble significado (i.e. de identidad y oposición) no queda recogido, hasta donde yo conozco, por ninguna de las traducciones que se han propuesto del término —"análoga", "correspondiente", "correlativa"—, todas las cuales connotan excesivamente la identidad (convirtiendo de paso en ininteligibles las ulteriores restricciones de I 2, 56 a25)"<sup>99</sup>.

---

<sup>92</sup> Cfr. *Lexique de la "Rhétorique" d'Aristote*. París, Les Belles Lettres, 1982, p. 50.

<sup>93</sup> *Rhétorique*. París, Les Belles Lettres, 1991 (1ª ed. 1938), p. 70. La cursiva es del traductor.

<sup>94</sup> "Rhétorique et Dialectique, *Rhétorique et Tópiques*" (en *Aristotle's Rhetoric: philosophical essays*. Ed. Furley y Nehamas. Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 57-96), p. 58.

<sup>95</sup> "Aristotle's Rhetoric as a "Counterpart" to Dialectic" (en *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Ed. Amélie Oksenberg Rorty. London, University of California Press, 1996, pp. 34-55), p. 34.

<sup>96</sup> *Rhetoric* (en *The Complete Works of Aristotle* (The revised Oxford translation). Ed. Jonathan Barnes, vol. 2, Princeton University Press, 4ª reimpression, 1991 (ed. orig., 1984)), p. 2152.

<sup>97</sup> *Retórica*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985 (1ª ed., 1953), p. 4.

<sup>98</sup> *Retórica*. Madrid, Gredos, 1990, p. 161. La cursiva es del traductor.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 161, nota 1.

Así pues, atendiendo a la doble significación de identidad y oposición, nos parece que la traducción de *antístrophos* por "contrarréplica"<sup>100</sup> es la más adecuada, ya que apunta tanto a la relación estrecha que es posible establecer entre ambas *téchnai*, como a su situación de tensión. Esta traducción de *antístrophos*, a nuestro juicio, impide tanto una identificación no procedente entre dialéctica y retórica, como la tentación de escindirlas más de lo que corresponde. Establecer con claridad esta vinculación es esencial, desde nuestro punto de vista, por cuanto se trata de dos *téchnai* discursivas emparentadas, donde la retórica asume el modelo argumentativo de la dialéctica —que se desenvuelve, a su vez, dentro del marco de la argumentación poética—, pero que, sin embargo, se diferencian radicalmente por sus objetivos, su campo de aplicación, los modos específicos de argumentación y el tipo de destinatario o receptor al que se dirigen.

### B) Vinculación metafórica de "*antístrophos*" con el teatro

Al parecer, Platón creó el adjetivo *antístrophos* a partir de *antistréphein*, término que designa el "movimiento de réplica, idéntico pero inverso al de la estrofa, con que el coro se desplazaba en las representaciones teatrales"<sup>101</sup>. En este mismo sentido (i.e. vinculado a la representación teatral), J. Brunschwig afirma que "*antistrophē*" es la parte de la canción que el coro cantaba cuando volvía al lugar que debía ocupar en el momento en que se entonaba la *strophē*<sup>102</sup>. Sin embargo, M. Dufour sostiene que seguramente Aristóteles no ha pretendido con la utilización de tal expresión sostener una correspondencia entre ambas *téchnai* tan rigurosa como la que refleja la *responsio*, metro a metro, de las dos estrofas de una *zyzygia* dramática; y, por tanto, se ha de explicar la utilización de *antístrophos* por su relación y diferencia con el vocabulario platónico<sup>103</sup>.

Si bien es cierto que estamos de acuerdo con Dufour, en el sentido de que no podemos quedarnos en la mera referencia teatral para entender la expresión *antístrophos*, y que es necesario sobre todo ponerla en relación con la utilización platónica del término —señalando también sus diferencias—, creemos sugerente el

---

<sup>100</sup> Como ya he dicho antes, debo esta traducción de la expresión "*antístrophos*" al profesor Tomás Calvo Martínez.

<sup>101</sup> Q. Racionero: *Retórica*, p. 161, n. 1.

<sup>102</sup> Cfr. "Aristotle's Rhetoric as a "Counterpart" to Dialectic", p. 35.

<sup>103</sup> Cfr. *Rhétorique*, p. 33.

hecho de que Aristóteles precisamente utilice una palabra que evoca aquella *téchnē* que se relaciona con el ámbito de la poesía para expresar, en primer lugar, la relación entre retórica y dialéctica. Pensamos, en este sentido, que tal elección nos pone —ya desde la primera línea de la *Retórica*— en la pista de la *poiēsis*, en cuanto ésta describe el contexto en el cual podemos interpretar la relación que es posible descubrir entre ambas *téchnai* discursivas (i.e. dialéctica y retórica). Así, al lector de la *Retórica*, "*antístrophos*" le suscita casi inmediatamente la imagen de la actuación del coro en la representación teatral, al relacionarla con *antistréphein*. Mientras no se olvide que se trata de una metáfora, esta primera aproximación, que aviva la fantasía, permite atraer la atención hacia aquellos aspectos que se vinculan con la experiencia poética<sup>104</sup>.

### C) *Antístrophos*: una expresión platónica en sentido aristotélico

En el *Gorgias* (cfr. esp. 464 b-465 e) Platón aporta elementos fundamentales para precisar el lugar que la retórica ocupa y —dentro de lo que ahora nos interesa destacar— cómo ella se presenta, al igual que la sofística, como un saber aparente; como un pseudosaber que se funda en un tipo de persuasión que sólo produce opiniones momentáneas<sup>105</sup>. El profesor Tomás Calvo destaca también el paso definitivo que se da en la discusión, cuando Polo, al retirarse Gorgias, se presenta como interlocutor de Sócrates. Éste niega que la retórica sea un saber y, para probarlo, clasifica los saberes que se relacionan con el bien del cuerpo, por una parte, y con el del alma, por otra parte. Al igual como la gimnasia produce y mantiene el orden de nuestro cuerpo, y la medicina sana y restaura el orden del organismo cuando éste se deteriora; asimismo, en el ámbito de la política, la legislación produce y mantiene el orden del alma, y la justicia sana y restaura tal

---

<sup>104</sup> Quintín Racionero, a propósito de *Retórica* III, 9, 1409 a, 26-27 —donde se hace referencia a la expresión correlativa (*hē katestramménē léxis*) que, a diferencia de la coordinativa (*eiroménē*), es semejante (*homoían*) a las antístrofas (*antistróphois*) de los poetas arcaicos (*archaíon poiētôn*)— explica que "En este metro (como en el movimiento del coro *antistréphein*— en las representaciones teatrales) las estrofas se disponen formando antítesis, cada una de las cuales da la réplica a la anterior y completa con ella el significado del todo" (p. 523, n. 140). Este aspecto de la antístrofa justifica, a nuestro juicio, aquello que queremos significar con "contrarréplica": la reciprocidad que se funda en una tensión que, sin embargo, produce integración y complementariedad, simetría y proporcionalidad, todo esto dentro del horizonte de la determinación y no en el de lo indeterminado.

<sup>105</sup> Cfr. Tomás Calvo Martínez: *De los sofistas a Platón: política y pensamiento* (Madrid, Cincel, 1986); esp. pp. 144-149, donde analiza las relaciones propuestas por Platón entre, por una parte, saberes del cuerpo (Gimnasia y Medicina) y del alma (Legislación y Justicia); y, por otra parte, pseudosaberes del cuerpo (Cosmética y Cocina) y del alma (Sofística y Retórica).

orden cuando es quebrantado. De modo que; "La *gimnasia* y la *legislación* realizan funciones análogas en cuanto que procuran el orden del cuerpo y del alma, respectivamente. La *medicina* y la *justicia*, por su parte, realizan también funciones análogas en cuanto que restauran el orden, respectivamente, en el cuerpo y en el alma"<sup>106</sup>.

Se da, pues, en el horizonte del verdadero saber, una analogía que permite dar cuenta de los bienes del cuerpo y del alma, y que ilustra la armoniosa vinculación que ha de existir entre ambas esferas de la realidad humana. Sin embargo, frente a aquellos cuatro saberes que se orientan al bien (tanto del cuerpo como del alma), existen otros tantos pseudosaberes que no buscan el bien sino el placer: "La *cosmética* suplanta a la *gimnasia*: no da vigor al cuerpo, sino que lo adorna dándole la apariencia de vigor y de lozanía; la *cocina* suplanta a la *medicina*: el cocinero no da alimentos que procuren la salud del cuerpo, aunque sean desagradables, sino alimentos sabrosos aunque sean perjudiciales. Y si pasamos al alma nos encontramos con pseudosaberes análogos. La *sofística* suplanta a la *legislación*: no favorece la salud del alma sino solamente su apariencia; la *retórica*, en fin, suplanta a la *justicia*: no da consejos que, aunque desagradables, corrijan y hagan mejores a los ciudadanos. Sus consejos agradan a los ciudadanos, pero hacen a éstos peores y más injustos"<sup>107</sup>.

Es en este último aspecto (i.e. la situación de la retórica como pseudosaber que suplanta a la justicia) donde fijaremos nuestra atención, con el fin de analizar con mayor detalle el uso platónico de *antístrophos* en este contexto, teniendo en vista la posterior comparación que estableceremos con su utilización por parte de Aristóteles en la primera línea de la *Retórica*.

Pues bien, como afirma Sócrates en el diálogo que ahora nos ocupa, la retórica es respecto al alma "*antístrophon*" de lo que es la cocina en relación al cuerpo (cfr. *Gorgias*, 465 d). Aquí la expresión "*antístrophon*" indica una equivalencia, que se orienta a situar dos pseudosaberes en su vinculación tanto con el cuerpo como con el alma. Con la equivalencia propuesta entre retórica y cocina, Platón critica la comparación entre medicina y retórica, sustentada tanto por Protágoras como por Gorgias. En contra de la opinión de estos sofistas, Platón puede negar a la retórica su carácter de saber, de auténtica *téchnē*, puesto que, en primer lugar, no se funda

---

<sup>106</sup> Tomás Calvo Martínez: *Op. cit.*, p. 146. Las cursivas son del autor.

<sup>107</sup> Tomás Calvo Martínez: *Op. cit.*, p. 147.

en razones (*epistēmē*), sino que en opiniones y, en segundo lugar, no se preocupa por el bien del alma —aspecto exigido por un auténtico saber—, sino que sólo atiende al placer, convirtiéndose con esto la retórica en una mera práctica adulatoria (cfr. *Gorgias*, 462 c; 501 b), que no hace mejores —y que incluso vuelve peores— a los ciudadanos<sup>108</sup>.

Frente a esta utilización del concepto "*antístrophos*", consideramos adecuado preguntarnos si la primera afirmación de Aristóteles en la *Retórica* obedece a una cierta continuidad con el pensamiento de su maestro, o si, más bien, debemos interpretar el uso de tal expresión por el Estagirita en un sentido diferente (tal vez contrario) del establecido por Platón. Este asunto tiene una importancia fundamental para poder dirimir posteriormente el problema de hasta qué punto Aristóteles ha podido extender los alcances de la razón —en este contexto— respecto a la posición de Platón, o si, por el contrario, el Estagirita continúa moviéndose dentro del horizonte del platonismo —por lo que nos ocupa ahora; en un aspecto tan crucial como lo es la relación entre dialéctica y retórica, incluyendo la posibilidad de una presunta sintonía con el programa del *Fedro*, en el que se intentaría superar la idea de la retórica como mera experiencia (*empeiría*), rutina (*tribē*) y adulación (*kolakeía*)—.

Pensamos que la utilización de "*antístrophos*" al comienzo de la *Retórica* obedece fundamentalmente al uso aristotélico de una expresión platónica, tendente a manifestar una novedosa concepción de la relación que es posible establecer entre retórica y dialéctica, y que, además, se contrapone a la propuesta por Platón. Estamos, pues, de acuerdo con Álvaro Vallejo Campos, cuando sostiene que: "La primera línea del tratado aristotélico (i.e. la *Retórica*) es una reivindicación de la retórica en contra del punto de vista tradicionalmente sostenido por el platonismo" —y agrega el autor un poco más adelante—; "Elegir esta expresión (*antístrophos*) y poner la dialéctica al lado de la retórica no era para mostrar la fidelidad al espíritu del maestro, sino para expresar la distancia insalvable que le separaba de él en este punto"<sup>109</sup>.

En efecto, desde la perspectiva platónica —tanto si consideramos el *Gorgias* como el *Fedro*— la retórica jamás podría ser concebida como *antístrophos* de la dialéctica. Si en el *Gorgias* su carácter antistrófico la vincula a la cocina, por su

---

<sup>108</sup> Cfr. Tomás Calvo Martínez: *Op. cit.*, p. 148.

<sup>109</sup> A. Vallejo Campos: "El *Fedro* y la *Retórica* de Aristóteles" (*Méthexis* VII, 1994), p. 78.

relación con el mundo de la mera opinión y de la adulación, en el *Fedro* la retórica sólo podría ser validada —idealmente— mediante la aceptación de una dependencia absoluta respecto a la dialéctica, en cuanto esta última es la coronación de todas las ciencias (cfr. *República*, 534 e ss.). Esta dependencia total, creemos, impide en principio establecer una relación de analogía entre retórica y dialéctica, puesto que lo que las vincula sería sólo la subsunción derivada de una jerarquización que, en definitiva, exclusivamente valida el conocimiento que nace de la dialéctica. Menos podría esperarse que la retórica se presentara como una contrarréplica —o, incluso, como *counterpart*— de la dialéctica. Esto no cabe ni en lo que respecta a lo expresado en el *Gorgias*, ni en lo que se podría esperar de un consecuente desarrollo de las ideas presentes en el *Fedro*<sup>110</sup>.

A nuestro juicio, la razón fundamental para explicar este distanciamiento de Aristóteles con respecto a Platón, es que, en este último, la razón, para ser tal, debe ser sólo razón científica, es decir, que ha de versar sobre verdades necesarias, inmutables y separadas del horizonte dominado por la *dóxa*. De modo que, para que la retórica pueda ser una *téchnē* en sentido platónico —si efectivamente lo pudiera ser<sup>111</sup>—, debe dejar radicalmente de ser *téchnē* en el sentido aristotélico; para que la retórica pueda ser un saber en Aristóteles, tiene que cumplir con muchas de las condiciones que Platón adjudicaba a la ignorancia —entre otras, el hecho de no poseer un objeto determinado ni un género definido, remitiéndose además a las opiniones de las mayorías—. Aristóteles, pues, puede relacionar retórica y dialéctica en un sentido en el que nunca Platón podría haberlo hecho, a saber; mediante la expresión "*antístrophos*".

---

<sup>110</sup> Cfr. Alvaro Vallejo Campos: *Ibíd.*, pp. 77-83. En estas páginas el autor desarrolla una consistente argumentación sobre las diferencias que se pueden establecer entre la *Retórica*, por una parte, y el *Gorgias* y el *Fedro*, por otra. Respecto a este último diálogo afirma: "Al situar la dialéctica en los dominios de lo plausible y colocar la retórica en el mismo plano, Aristóteles va a hacer una reivindicación de esta última en contra de los ataques del platonismo, pero la diferencia más importante con el supuesto proyecto platónico del *Fedro* es que el orador *podrá ejercer su persuasión sin el conocimiento* específico de aquello que constituye el objeto del discurso" (pp. 79-80).

<sup>111</sup> Cfr. Alvaro Vallejo Campos: "El concepto de *téchnē* y la crítica filosófica de la retórica". *Er.* VII, 1993, pp. 9-42. Aquí el autor defiende la idea de que Platón nunca pretendió en el *Fedro* la constitución de la retórica como *téchnē*, sino más bien mostrar las características que debería cumplir para serlo. Sin embargo, a partir de la concepción de la dialéctica en la filosofía platónica, la retórica no puede ser una *téchnē*, desapareciendo bajo el modelo omniabarcante de esa ciencia suprema.

D) *Antístrophos*: proximidad y tensión entre retórica y dialéctica (*Retórica*, 1354 a, 1 ss.)

Después de haber considerado estos aspectos preliminares, volvamos una vez más sobre las primeras líneas de la *Retórica*: "La retórica es contrarréplica 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 una ciencia determinada. Por ello, todos participan (*metéchousin*) en alguna forma de ambas, puesto que, hasta un cierto límite, todos se esfuerzan en descubrir y sostener un argumento e, igualmente, en defenderse y acusar" (1354 a, 1-6).

En primer lugar, Aristóteles pone en evidencia la estrecha proximidad entre ambas *téchnai*. Esto implica, al menos, dos características que inciden directamente en su estructura argumentativa. La primera, se refiere —en contra de la concepción platónica de la dialéctica— a que ellas no exigen competencia especial en ninguna materia (cfr. *Retórica*, 1354 a, 1-3) y, por ende, ni la dialéctica ni la retórica requieren conocimientos determinados. Todos los hombres, de alguna manera —no técnica, en general—, participan de ellas, por ser de dominio común. La segunda característica apunta a su oposición a la ciencia —lo que tampoco habría aceptado Platón—, en el sentido de que frente a la *didaskalía* y la *apódeixis*, propias de la enseñanza y la demostración científica —que se funda en proposiciones verdaderas y necesarias—, tanto la dialéctica como la retórica se apoyan en los *éndoxa*, en cuanto reflejan las opiniones establecidas al interior de la comunidad. Este tipo de argumentación y de discurso, propios de la retórica y de la dialéctica, abren espacio para una consideración racional de lo que puede ser de dos maneras, delimitando así el campo propio de lo razonable, que incluso permite la aptitud de concluir los contrarios (cfr. *Retórica*, 1355 a, 29-38). Dialéctica y retórica asumen, pues, un horizonte no transitado por las verdades primeras, necesarias e inmutables de la ciencia, a saber; el amplio espacio de las probabilidades y de lo que ocurre la mayor parte de las veces (*hōs epì tò poly*).

En segundo lugar —además de la proximidad ya indicada—, también se manifiesta una tensión entre la dialéctica y la retórica —puesto que son irreductibles entre sí— que afecta muy especialmente a las condiciones y características de su capacidad de argumentación, y que viene determinada por la diferencia entre un interlocutor atento al fino y elaborado discurso dialéctico, de un lado; y un auditor medio, característico de las mayorías (*hoi polloì*), de otro lado. Considera-



mos importante, en correspondencia con esto, analizar la significación de lo expresado por Aristóteles inmediatamente después de patentizar las semejanzas entre ambas *téchnai*, a saber: la diferencia que se puede establecer entre descubrir y sostener un argumento, por una parte; y defenderse y acusar, por otra parte.

La condición de *antístrophos* sugiere una relación de tipo analógico, y, por tanto, podemos preguntarnos por los otros dos aspectos involucrados que completarían la correspondencia entre retórica y dialéctica. Creemos, en este punto, acertada la explicación de Jacques Brunschwig<sup>112</sup>, en el sentido de que es preciso remitirnos a la frase inmediatamente posterior al pasaje que vincula retórica y dialéctica mediante la expresión *antístrophos* para comprender cabalmente la relación analógica que el Estagirita pretende elaborar: "Por ello, todos participan de alguna forma de ambas, puesto que, hasta un cierto límite, todos se esfuerzan en descubrir y sostener un argumento e, igualmente, en defenderse y acusar" (*Retórica*, 1354 a, 4-6). Así pues, en el hecho de que todos se esfuerzen en descubrir y sostener un argumento —como primer miembro de la frase—, se apunta a la actividad donde la dialéctica se asegura su fundamentación técnica; y en el caso de la defensa y la acusación —segundo miembro de la frase—, se designa por metonimia el conjunto de actividades donde la retórica (judicial, pero también la deliberativa y epidíctica), asume la tecnificación, a partir —como hemos dicho al comenzar nuestro estudio (I)— de la mera experiencia. Brunschwig extrae, a nuestro juicio, una valiosa consecuencia, que tiene implicaciones profundas en el marco del estatuto argumentativo de ambas *téchnai*: "On peut donc dire que la rhétorique et la dialectique sont antistrophiques en ce sens précis que la première est à la parole publique (c'est-à-dire politique, toujours au sens large qui convient ici) ce que la seconde est à la parole privée, conversationnelle ou dialogique"<sup>113</sup>.

A partir de lo anterior, es posible afirmar que la retórica es *antístrophos* de la dialéctica en el sentido de que la primera es al ejercicio espontáneo del discurso de acusación y defensa, lo que la segunda es a la ejercitación espontánea del discurso que corresponde al ámbito de examinar y sostener un argumento. Ambas *téchnai*,

---

<sup>112</sup> Cfr. "Rhétorique et dialectique, *Rhétorique et Topiques*" (en *Aristotle's Rhetoric: philosophical essays*, Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 57-96), p. 59.

<sup>113</sup> J. Brunschwig: *Ibíd.*, p. 59. También este autor profundiza —a partir de los testimonios de Diógenes Laercio y Sexto Empírico—, en la significación de lo dicho en el diálogo aristotélico *El Sofista*, en el sentido de que Aristóteles habría presentado a Empédocles como el inventor de la retórica, y a Zenón como el inventor de la dialéctica. En esto Brunschwig ve una relación antistrófica, preo que ya no apunta centralmente al plano teórico sino al histórico (cfr. *Ibíd.*, esp. pp. 62-66).

pues, se ocupan de la producción de discursos altamente persuasivos o convincentes, a partir de opiniones establecidas, en el contexto de una aplicación consecuente de la razón poética. Asimismo, su punto de vista, en nuestra opinión, viene dado por la dinámica de la actualización de la facultad poética —no en el campo de la referencia del discurso a las cosas (lo que sería objeto de alguna de las ciencias determinadas) y a la verdad de las proposiciones<sup>114</sup>—, sino en otros dos planos; tanto el de la persuasión de individuos preparados que pueden seguir una argumentación dialéctica, como el de las mayorías que pueden ser persuadidas retóricamente.

Esto implica asimismo que, para Aristóteles, la posibilidad de teorizar, de remitirnos a las causas, no se agota en el horizonte de lo epistémico-apodíctico<sup>115</sup>, que requiere de demostraciones necesarias, sino que puede alcanzar aquellas cosas que pueden ser de dos maneras y que no pertenecen a ninguna ciencia determinada. La racionalidad poética, que responde a esta ampliación del uso de la razón, reivindica el aspecto dialógico e intersubjetivo de la argumentación, que escapa del marco de la investigación que lleva a cabo el sabio en solitario —aunque después comunique su doctrina a sus discípulos por medio de la enseñanza (*didaskalía*)—.

La retórica es antistrófica o contrarréplica de la dialéctica tanto por su proximidad, delimitada por el uso poético de la razón —es decir, ni teórico en sentido epistémico, ni práctico— como por sus diferencias, que impiden que cualquiera de ambas pueda suplir, anular o absorber a la otra, en la ardua tarea de recuperar los *éndoza* y las *písteis* en el horizonte de lo que —no siendo necesario y verdadero al mismo tiempo— es razonable, desde la perspectiva de las opiniones establecidas o del sistema comunitario de creencias.

Las semejanzas y diferencias entre retórica y dialéctica, consideradas de un modo general, se reflejan con fuerza en el horizonte de la teoría de la argumentación que Aristóteles propone al interior de las *téchnai* discursivas, y que tiene como modelos precisamente la *epagōgē* y el silogismo dialécticos. Volveremos, pues, sobre las aplicaciones específicas —y los problemas— de la analogía antistrófica entre retórica y dialéctica, cuando analicemos, más adelante, la relación entre silogismo

---

<sup>114</sup> Cfr. Quintín Racionero: *Retórica*, p. 29.

<sup>115</sup> En este sentido, según se afirma en *Ética a Nicómaco*, VI, 4, 1140 a, 11, una *téchnē* es una capacidad de producción fundada por conocimientos racionales y verdaderos (*héxis metà lógou alēthoús poiētikē*).

dialéctico y *enthýmēma* (2), por una parte; y *epagōgē* dialéctica y *parádeigma* retórico (3), por otra parte.

## 1.2) La retórica como ramificación (*paraphyēs*) de la dialéctica

Al igual como hemos hecho con la relación inicial que Aristóteles propone entre retórica y dialéctica —en tanto que la primera es una contrarréplica de la segunda (1.1)—, ahora intentaremos, en primer lugar, exponer nuestra posición frente a la traducción de "*paraphyēs*" (A); con el fin de continuar profundizando, desde otra perspectiva, en la relación entre retórica y dialéctica desde el punto de vista de la argumentación (B).

Aristóteles, en la *Retórica* I, 2, 1356 a, 25-27, luego de referirse a la obtención de las pruebas por persuasión (i.e. *lógos* (*prâgma*), *ēthos* y *páthos*), remitiéndose a quién es el que está capacitado para utilizarlas, afirma: "(...) de manera que acontece a la retórica ser como *paraphyēs* de la dialéctica y de aquel estudio sobre los caracteres<sup>116</sup> al que es justo denominar política". Consideremos, pues, algunos aspectos relativos a la compleja expresión "*paraphyēs*" en este importante pasaje<sup>117</sup>.

### A) Sobre la traducción de *paraphyēs* (*Retórica*, 1356 a, 25)

André Wartelle entiende que la expresión "*paraphyēs*" se refiere a aquello "que crece cerca de" (qui croît après); que forma una excrescencia (excroissance) o una ramificación (ramification)<sup>118</sup>. Brunschwig explica: "Aristote, en effet, dans la section où il décrit précisément la rhétorique comme "une sorte de rejeton de la dialectique et de la discipline éthique, qu'il est juste d'appeler politique" (...) "<sup>119</sup>.

---

<sup>116</sup> Q. Racionero, en *Retórica*, p. 179, traduce "saber práctico sobre los caracteres". Creemos que *perì tà ēthē pragmateías*, apunta tanto al estudio de una cuestión y su forma de tratarla (disciplina), como al tratado didáctico que se ocupa de ella; por esto hemos preferido traducir "estudio".

<sup>117</sup> Luego, en 1.3, completaremos este análisis, a partir de la continuación de esta cita. Lo que sigue, en efecto, es: "Por esta razón, la retórica se reviste también con la forma de la política y <lo mismo sucede con > los que sobre ella debaten en parte por falta de educación, en parte por jactancia, en parte, en fin, por otros motivos humanos; pero es, sin duda, una parte de la dialéctica y su semejante, como hemos dicho al principio, puesto que ni una ni otra constituyen ciencias acerca de cómo es algo determinado, sino simples facultades de proporcionar razones".

<sup>118</sup> Cfr. *Lexique de la "Rhétorique" d'Aristote*, p. 324.

<sup>119</sup> "Rhétorique et dialectique, *Rhétorique et Topiques*", p. 58.

Concibe, pues, la expresión "*paraphyēs*" con la significación de "retoño". Dufour traduce: "(...) d'où il résulte que la rhétorique est comme une ramification de la dialectique et de la science moral, qu'il est juste de dénommer politique"<sup>120</sup>. W. Rhys Roberts vierte el pasaje de la siguiente manera: "It thus appears that rhetoric is an offshoot of dialectic and also of ethical studies"<sup>121</sup>. Queda ambiguo si el traductor piensa en "vástago", "renuevo", "ramo" o "ramal", o quizá en todos a la vez. Antonio Tovar, por su parte, traduce: "(...) de manera que sucede que la retórica es como paralela de la dialéctica y del tratado de los caracteres o ética, la cual puede bien llamarse política"<sup>122</sup>. Sin embargo, en la nota 21 al libro I (pp. 83-84), entiende "*paraphyēs*" en el sentido de que la retórica es "como una rama de la dialéctica" y "de semejante naturaleza" respecto a ésta. Q. Racionero vierte: "(...) de manera que acontece a la retórica ser como un esqueje de la dialéctica (...) "<sup>123</sup>; apuntando, también, a una metáfora tomada de las ciencias naturales, que vincula retórica y dialéctica a partir de la idea de un tallo o cogollo que se introduce en tierra para reproducir la planta.

Nos hemos referido a estos autores con el fin de mostrar la gran complejidad que se presenta para traducir la expresión *paraphyēs ti*, sobre todo cuando se emplea metafóricamente —un caso análogo sucede, como hemos visto, con la palabra *antístrophos* (1.1)—. Ahora bien, tomando en cuenta tales antecedentes, hemos decidido traducir la expresión "*paraphyēs ti*" —que, por lo demás, es la única vez que Aristóteles utiliza este adjetivo bajo esta forma<sup>124</sup>—, por "ramificación", puesto que así, creemos, se patentiza la dependencia de la retórica respecto de la dialéctica, en cuanto a su forma de argumentación.

Sin embargo, pensamos que es útil tener presente que no se trata de cualquier tipo de ramificación, sino de aquella que crece con cierta autonomía —e incluso

<sup>120</sup> *Rhétorique*, I, p. 77.

<sup>121</sup> *Rhetoric, The complete works of Aristotle*, p. 2156.

<sup>122</sup> *Retórica*, Centro de Estudios Constitucionales, pp. 11-12.

<sup>123</sup> *Retórica*, p. 178.

<sup>124</sup> Cfr. H. Bonitz: *Index Aristotelicus*. Berlín, Graz. Akademische Druck., 2ª ed., 1955 (1ª ed., Berlín, 1870), p. 567. Asimismo, la forma más usual de expresar esta relación es *paraphyās - paraphyádos* (fem.), que se aplica tanto a la vida animal como a la vegetal (Ibíd.).

paralelamente— a partir de la planta principal<sup>125</sup>. En este sentido, consideramos ilustrativa la descripción que Aristóteles ofrece en *Sobre las plantas* (cfr. 818 b, 20 ss.), cuando afirma que las ramificaciones (*paraphyás*) son las partes que emergen desde la raíz de ciertos árboles, cuando los ramales (i.e. más antiguos) están sobre ellas. Asimismo, la independencia de la retórica respecto de la dialéctica, impide que ellas sean confundidas entre sí, y tal cosa imposibilita, todavía más, que se considere a la retórica como una especie de planta principal frente a la dialéctica —como lo pretendían algunos sofistas, e incluso Isócrates—, ya que, fundamentalmente, la primera se nutre de la sustancia argumentativa de esta última, aunque, como veremos —sobre todo en los apartados 2 y 3— manteniendo importantes diferencias.

### **B) *Paraphyês*: la retórica como ramificación de la dialéctica y del estudio sobre los caracteres (política)**

A partir de la metáfora que apunta a la idea de "ramificación", no es fácil discernir hasta qué punto la retórica se vincula con la dialéctica, por una parte, y con el estudio sobre los caracteres (al que es justo denominar política), por otra. Pensamos que es posible clarificar más esta relación si partimos de la distinción que el Estagirita establece entre aquél que tiene la capacidad, en primer lugar, de razonar mediante silogismos (*sylogíasthai*) y, en segundo lugar, de poseer un conocimiento teórico (*theōrêsaí*) sobre los caracteres (*êthê*), virtudes (*aretàs*) y pasiones (*páthê*) (cfr. *Retórica*, 1356 a, 20-24). Ambos aspectos, a nuestro juicio, inciden en la delimitación del estatuto argumentativo de la retórica: ésta, en efecto, integra la argumentación dialéctica —aquí (i.e. *Retórica*, I, 2, 3) se refiere al silogismo, sin embargo no a la *epagōgê*, que se incluye en el análisis de la argumentación en *Ibid.* I, 2, 4— pero de un modo en el que la argumentación retórica modifica el silogismo dialéctico, mediante la inclusión del *enthýmēma*, que es más apropiado para la persuasión de las mayorías.

---

<sup>125</sup> Pierre Aubenque, en *El problema del ser en Aristóteles*, aunque refiriéndose a la categoría de la "relación" como un rebrote (*paraphyádi*) y un accidente de la esencia (cfr. *Ética a Nicómaco* I, 6, 1096 a, 21), interpreta tal concepto como un "producto", pero que brota aparte (*pará*), como una especie debilitada del generador. Este brote parte de la raíz, y, por tanto, es en cierto modo un competidor de la planta principal (cfr. *Ibid.*, p. 238 y nota 510, donde cita a Bailly). Además, este pasaje de la *Ética a Nicómaco*, es el único —junto con el de *Retórica*, 1356 a, 25— en el que la expresión que nos ocupa es utilizada en sentido metafórico por Aristóteles (cfr. Bonitz: *Index Aristotelicus*, p. 567).

En este sentido, la retórica depende de la raíz argumentativa de la dialéctica: ambas están próximas porque son simplemente facultades de proporcionar razones (*toû porísai lógous*; *Retórica*, 1356 a, 33); no se aplican a ningún género determinado; pueden concluir cosas contrarias y, además, no operan al azar, sino que constituyen un método de producción a partir del material proporcionado por la *empeiría* y los *éndoxa* —puesto que, en definitiva, se trata de *téchnai* y, como hemos dicho antes, la *téchnē* es una capacidad de producción fundada en conocimientos racionales y verdaderos (*héxis metà lógou alēthoûs poiētikē*; *Ética a Nicómaco*, 1140 a, 11)—.

Sin embargo, la retórica no puede ser confundida con la dialéctica, ya que es diferente razonar mediante silogismos frente a un problema o a una tesis dialéctica que hacerlo cuando se trata de deliberaciones que incumben a los ciudadanos, juicios o encomios. También es distinto razonar dialógicamente con un interlocutor atento y precavido, que hacerlo mediante un discurso continuo frente a un grupo de auditores, en los que no debemos presuponer una alta preparación para seguir con detalle una argumentación compleja<sup>126</sup>. A pesar de estas diferencias, ambas *téchnai* confían en que lo razonable puede prevalecer en aquellos ámbitos en los que no podemos argumentar científicamente. De modo que, según Aristóteles, se puede producir convicción o persuasión también en los contextos en los que no es posible apelar a las proposiciones verdaderas y primordiales.

Ahora bien, por la complejidad de los aspectos que están implicados en estos análisis, sólo hemos querido sentar ciertas bases interpretativas, ya que luego profundizaremos en esta estructura argumentativo-productiva, altamente persuasi-

---

<sup>126</sup> A pesar de la diferenciación que se puede establecer entre el método dialógico de la dialéctica y el discurso continuado de la retórica, Jakko Hintikka en "Socratic Questioning: Logic and Rhetoric" (*Revue Internationale de Philosophie*, N° 184, 1/1993, pp. 5-30), sostiene el parentesco entre la teoría lógica, metodológica y retórica de Aristóteles, pues cuando éste desarrolla su primera concepción del método científico, lo hace como una versión del método dialéctico de preguntas. Hintikka asimismo plantea que el modelo interrogativo es un excelente sistema para comprender la teoría retórica del Estagirita: tanto el hecho de que parte del discurso retórico sea tácito —de donde surgen entimemas y ejemplos—, como el de que el orador no interrumpa su discurso para consultar la procedencia de la información. Se trata, pues, de una aplicación especial del modelo interrogativo. A pesar de que el orador no emula la actitud de Sócrates, busca la adhesión de su auditorio, y el no conseguirla es equiparable al rechazo de lo propuesto, como lo evidenciaría el fracaso del método socrático. Creemos, sin embargo, que Hintikka aproxima excesivamente la argumentación retórica a la dialéctica, haciendo de sus diferencias —para nosotros fundamentales— algo externo a la argumentación misma. En un sentido semejante, aunque más matizado, S. Cazzola en "Lo statuto concettuale della Retorica aristotelica" (*Riv. Crit. di Storia della Filosofia*, N° 31, 1976, pp. 41-72), propone a la dialéctica como el momento de la formulación de la pregunta y a la retórica como el momento de la respuesta (p. 48).

va, que hace de la retórica tanto una ramificación como una contrarréplica de la dialéctica, cuando tratemos con más detalle las relaciones silogismo dialéctico-*enthýmēma* (2), *epagōgē-parádeigma* (3), *tópoi* dialécticos y retóricos (4).

Por otra parte, hemos considerado metodológicamente procedente separar con total claridad el tratamiento de los alcances de la argumentación retórica en relación con la dialéctica, del ámbito en el que Aristóteles hace referencia a la vinculación de la retórica con el horizonte ético-político. Pensamos, en este sentido, que la pregunta por la influencia de la *prâxis* en el campo de la argumentación retórica —y la de ésta en aquélla— requiere del análisis previo de sus relaciones con la dialéctica, y, más aun, de un intento por precisar en qué sentido es posible hablar de una argumentación poética en ambas *téchnai*, sin dejar de lado las valiosas aportaciones que, desde esta perspectiva, surgen de la influencia de la retórica en la actividad creadora del poeta (*Poética*), e inversamente, de las de la poética en ciertos temas capitales de la *téchnē rhētorikē*.

Sin embargo, creemos oportuno efectuar ahora algunas observaciones en lo que respecta al sentido en el que la retórica es también *paraphyēs* "de aquel estudio sobre los caracteres al que es justo denominar política" (*Retórica*, 1356 a, 26-27), sobre todo teniendo en cuenta lo que esta afirmación de Aristóteles pueda aportar para precisar el sentido de la utilización metafórica de "*paraphyēs*" aplicada a la vinculación entre retórica y dialéctica. Consideramos, además, que la última frase citada se clarifica mejor a la luz de lo que el Estagirita agrega inmediatamente: "Por esta razón, la retórica se reviste (*hypodýetai*) también con el aspecto (*schēma*)<sup>127</sup> de la política y <lo mismo sucede con> los que sobre ella debaten en parte por falta de educación, en parte por jactancia (*alazoneían*), en parte, en fin, por otros motivos humanos (...)" (*Retórica*, 1356 a, 27-30).

En primer lugar, nos parece importante recalcar que "*hypodýetai*" puede significar aquí tanto "revestirse" como "deslizarse bajo" o "tomar la máscara

---

<sup>127</sup> Q. Racionero en *Op. cit.*, p. 179, traduce "con la forma".

(disfraz) de<sup>128</sup>. De modo que, partiendo de la misma comparación de Aristóteles, no es posible identificar retórica y política en sentido estricto (puesto que se relacionan como la ramificación a la planta principal) y, de identificarlas, sólo mostraríamos falta de educación y jactancia (*alazoneía*) —como ocurre efectivamente con la actitud de algunos sofistas criticados por Aristóteles—. Asimismo, es claro para el Estagirita que la facultad retórica está subordinada a la política<sup>129</sup>, y que el principio creador (*poiētikês árchei*) es gobernado por el pensamiento (*diánoia*), que está orientado a un fin y que es práctico<sup>130</sup>.

En segundo lugar, esto indica que la retórica, aunque asume como material el estudio sobre los caracteres —al que es justo denominar política— emplea un punto de vista diferente (i.e. poético) al de la ética (i.e. práctico) para considerarlos, puesto que, de lo contrario, la retórica se identificaría con la ética (política), ya que se trataría de una misma perspectiva metodológica sobre idénticos aspectos; en definitiva, de una misma disciplina<sup>131</sup>. Ésto, sin embargo, es imposible, ya que la política es una ciencia arquitectónica, mientras que la retórica es propiamente una *téchnē* que le está subordinada.

En tercer lugar —y en estrecha relación con lo previamente planteado—, pensamos que no se ha hecho suficiente hincapié en que la retórica apunta al

---

<sup>128</sup> En *Metafísica*, *Gamma*, 2, 1004 b, 17 ss., Aristóteles utiliza el mismo verbo para expresar las relaciones y diferencias que se pueden establecer entre los dialécticos, los sofistas, y el filósofo, en referencia a las propiedades de 'lo que es, en tanto que algo que es', cuya verdad corresponde examinar a este último: "Y la prueba de ello es que los dialécticos y los sofistas se revisten (*hypodýontai*) del mismo aspecto (*schêma*) que el filósofo. La sofística, desde luego, es sabiduría solamente en apariencia, y los dialécticos discuten acerca de todas las cosas —y "lo que es" constituye lo común a todas las cosas— y discuten, evidentemente, acerca de tales cosas porque son el asunto propio de la filosofía. En efecto, la Sofística y la Dialéctica discuten acerca del mismo género que la Filosofía, pero <ésta> se distingue de la una por el alcance de su capacidad y de la otra por el tipo de vida elegido (...)" (Traducción de T. Calvo Martínez: *Metafísica*, Gredos, 1994, p. 168-169; cfr. *Ibíd.* nota 12). En el texto de la *Retórica* que ahora nos ocupa, creemos que la relación entre retórica y política es semejante a la establecida entre dialéctica y filosofía, aunque, cuando por falta de educación y por una actitud jactanciosa se confunden retórica y política, se parece más a la relación entre sofística y filosofía. Creemos que atendiendo a este último sentido, Rhys Roberts traduce "*hypodýetai*" por "masquerades" (i.e. se enmascara, se disfraza) (cfr. *Rhetoric*, p. 2156), y Dufour vierte; "prend la masque" (cfr. *Rhétorique*, p. 77).

<sup>129</sup> Cfr. *Ética a Nicómaco* I, 2, 1094 b, 1-4.

<sup>130</sup> Cfr. *Op. cit.* 1139 b, 1. Quintín Racionero, citando este pasaje en *Retórica*, p. 179, n. 40, explica: "Si la retórica se relaciona con la política, como *paraphyês*, en cambio la identificación de una y otra sólo podría implicar, o bien la pérdida del esquema racional de la vida práctica, o bien la subordinación a la retórica del bien humano y social".

<sup>131</sup> Dufour en *Rhétorique*, p. 77, n. 1, explica que la retórica es una ramificación de la política (entendida como moral individual que conduce a la moral social), porque: 1º) su eficacia permite vulgarizar de hecho un instrumento de educación para el ciudadano; 2º) ella brinda a los ciudadanos los medios técnicos para defender la Constitución del Estado.



conocimiento teórico sobre los caracteres, las virtudes y las pasiones (*theōrēsai perì tὰ êthē; tàs aretàs; tὰ páthē*: 1356 a, 23). Este tratamiento teórico propuesto por la *Retórica*, sin embargo, contrasta con *Ética a Nicómaco* II, 4, 1105 b, 2 ss., donde se dice que para la posesión de las virtudes, el conocimiento tiene poca o ninguna importancia, puesto que lo verdaderamente relevante es realizar las acciones virtuosas; ponerlas en práctica. En esto, Aristóteles aplica consecuentemente su idea de que es necesario separar las esferas de la *epistēmē*, la *phrónēsis* y la *téchnē*, asignándoles horizontes específicos en; la demostración apodíctica (cfr. *Ética a Nicómaco*, 1140 a, 32), la deliberación ética (cfr. 1141 b, 8 ss.) y la producción (cfr. 1140 a, 10 ss.)<sup>132</sup>.

De modo que, por una parte, la utilización de la expresión "*paraphyēs*" implica fundamentalmente, en el caso de la retórica respecto a la dialéctica, una cierta semejanza argumentativa en tensión con las diferencias, por cuanto los modos específicos de argumentación de ambas *téchnai* están orientados a diferentes receptores del discurso, que exigen una metodología argumentativa diferente; sin embargo, esto se da a partir de *éndoxa*, de la posibilidad de persuadir los contrarios y de la no posesión de un género determinado, presentando a ambas *téchnai* como simples facultades de proporcionar razones.

Por otra parte, en el caso de la vinculación de la retórica con la política, se da un encuentro en materias semejantes (caracteres, virtudes, pasiones), pero cuyo tratamiento metodológico en vistas a la argumentación es radicalmente diferente, ya que en el contexto retórico argumentamos en el ámbito de la *poiēsis* (que implica una consideración sólo teórica de esos materiales en vistas a la producción de argumentos persuasivos), y no en el de la *theōría* (desde la perspectiva exclusivamente teórica de la argumentación apodíctica, a partir de premisas verdaderas y primeras), o en el de la *prâxis* (bajo el punto de vista práctico de la racionalidad propia de la *phrónēsis*, donde lo que verdaderamente importa es la realización de las buenas acciones, frente al papel secundario del conocimiento y la argumentación en torno a ellas).

---

<sup>132</sup> Cfr. Álvaro Vallejo Campos: "El *Fedro* y la *Retórica* de Aristóteles", esp. pp. 81-83.

### 1.3) La retórica como "parte de" y "semejante a" la dialéctica: análisis a la luz de su relación con la analítica, el estudio político de los caracteres y los razonamientos sofísticos

Para finalizar este estudio de carácter general sobre el marco de relaciones y diferencias en que se desenvuelven retórica y dialéctica —desde el punto de vista de la argumentación— presentaremos ahora dos pasajes que, a nuestro juicio, aportan sugerentes elementos para interpretar tanto la vinculación como la especificidad de la retórica respecto a la dialéctica y a otras artes y ciencias. Además, pensamos que estos textos de la *Retórica* (1356 a, 30-33 y 1359 b, 8-18) tocan ciertos aspectos que nos permiten precisar aun más las características que antes hemos analizado, a saber: la retórica como *antístrophos* (1.1) y *paraphyēs* (1.2) de la dialéctica.

Aristóteles, luego de afirmar que la retórica se reviste también con el aspecto de la política —pasaje que, por lo demás, considerábamos en 1.2—, agrega: "(...) pero es, sin duda, una parte (*mórión tī*) de la dialéctica y su semejante (*homoiōma/homoía*), como hemos dicho al principio, puesto que ni una ni otra constituyen ciencias (*epistēmē*) acerca de cómo es algo determinado, sino simples facultades (*dynámeis*) de proporcionar razones (*toû porísai lógous*)" (*Retórica*, 1356 a, 30-33).

La afirmación de que la retórica es una "parte" de la dialéctica y, además, que Aristóteles remita a lo dicho al principio del tratado para justificarla, puede producir una perplejidad inicial cuando intentamos precisar los alcances de la relación entre retórica y dialéctica<sup>133</sup>. Sin embargo, creemos que aquí Aristóteles se refiere al hecho de que la retórica es una ramificación (*paraphyēs*) de la dialéctica y, en este sentido, puede también ser considerada como "parte", pero —al hilo de lo que hemos argumentado en 1.2— es una "parte" con características muy especiales; ella es semejante al tronco principal e incluso se tensiona con éste en virtud de una cierta autonomía. Además, si consideramos la idea de la retórica

---

<sup>133</sup> Por ejemplo, Jacques Brunschwig (en "Rhétorique et dialectique: *Rhétorique et Topiques*", p. 59, n. 7), explica que, como Aristóteles no ha dicho al principio que la retórica sea una "parte" de la dialéctica y que, además, esto se agrava por la dificultad de conciliar tal expresión con la afirmación de una semejanza entre ambas *téchnai*, se podría aceptar la conjetura de Kassel (sin base en los manuscritos) de rectificar *mórión tī* por *hómoron tī*, es decir, considerando a la retórica como una disciplina fronteriza. En todo caso, Brunschwig deja de lado esta expresión en su intento de interpretar la relación entre retórica y dialéctica.

como contrarréplica (*antístrophos*) de la dialéctica —tal como hemos desarrollado en 1.1— se presenta también esta dependencia, sin perder su carácter tensional.

Pensamos, pues, que lo que dificulta en gran medida la interpretación de la relación entre retórica y dialéctica, es su situación de semejanza (*homoiōma*) tensional. Queremos decir que la retórica, sin ser absorbida por la dialéctica, no obstante se alimenta de la sustancia argumentativa de ésta —sobre todo teniendo en cuenta que, al igual que la dialéctica, la retórica no es una ciencia ni posee un objeto propio, sino que es una facultad que permite la producción de argumentaciones convincentes o persuasivas— pero, por otra parte, sin que esta proximidad nos haga olvidar que la retórica varía en aspectos centrales sus modos de argumentación respecto a la dialéctica. Creemos que, en este contexto, la relación parte-todo ha de ser entendida más en un sentido biológico que matemático, ya que pensamos que la retórica no puede considerarse como una especie de dialéctica de segundo orden, y menos que la primera pueda ser absorbida o anulada por esta última<sup>134</sup>.

El segundo texto de la *Retórica* que nos interesa presentar ahora (i.e. 1359 b, 8-18), ya que también será punto de referencia en nuestros próximos análisis —1.3.1 y 1.3.2—, se encuentra casi al comienzo de la exposición sobre el género deliberativo<sup>135</sup>. Aristóteles, luego de delimitar aquello que es susceptible de deliberación —i.e. las cosas que se relacionan propiamente con nosotros y cuyo principio de producción (*hē archē tēs genéseōs*) está en nuestras manos; es decir, ni los bienes que son por naturaleza (*phýsei*) ni los que ocurren por azar (*apò týches*), aunque sean posibles—, y de indicar, además, lo que cae fuera de ella —ya que no es posible la deliberación sobre lo que necesariamente es o será, o acerca de lo que es imposible que exista o llegue a suceder—; agrega que, en relación con las cosas que se suelen someter a debate, ahora no es el momento de tratarlas con precisión (*akribôs*), ni separarlas por sus especies, y, menos aun, delimitarlas entre ellas ("en cuanto fuere posible"), conforme a la verdad (*katà tēn alētheian*), puesto que, por

---

<sup>134</sup> Nos parece que esta concepción biológica está implícita en la intención de Rhys Roberts al traducir "branch" (cfr. *Rhetoric*, p. 2156), y quizás, también, en la de Dufour al verter "section" (*Rhétorique*, p. 77).

<sup>135</sup> Cfr. *Retórica* I, 4.

una parte, "todo esto no es propio del arte retórico, sino <de otro saber<sup>136</sup>> de más discernimiento (*emphronestéras*) y veracidad (*alēthinēs*)" (*Retórica*, 1359 b, 6-7), y, por otra parte, "actualmente" (*nûn*) se han introducido en la retórica "muchas más materias de las que corresponden a sus reflexiones propias (*tôn oikeiôn theōremátōn*)" (*Ibíd.* b, 7-8).

Creemos que estos aspectos mencionados nos serán de gran utilidad para situar el pasaje siguiente, que se refiere a la relación que se puede establecer entre la retórica, la dialéctica y otras artes y ciencias (incluyendo los razonamientos sofísticos): "Porque es cierto lo que ya antes hemos tenido ocasión de decir sobre que la retórica se compone, por un lado, de la ciencia analítica y, por otro lado, del <estudio> político que se refiere a los caracteres; y sobre que es además semejante (*homoía*)<sup>137</sup>, de una parte, a la dialéctica y, de otra parte, a los razonamientos sofísticos. Pero cuanto más se trate de equiparar a la dialéctica o a la propia <retórica>, no con facultades, sino con ciencias, tanto más se estará desfigurando inconscientemente su naturaleza, al pasar con ello a construir ciencias concernientes a determinadas materias establecidas y no sólo a discursos. No obstante, a propósito de todo esto, pasaremos a establecer ahora cuantas precisiones son apropiadas a nuestra tarea y aún dejan espacio a la consideración de la ciencia política (*politikēi epistēmēi*)" (*Retórica*, 1359 b, 8-18)<sup>138</sup>.

En este texto, Aristóteles demarca el horizonte en el que se inscriben las materias que ha de considerar la retórica en general —y la deliberativa en especial— y precisa el punto de vista desde el que ellas deben ser tratadas. Puesto que posteriormente analizaremos con más detalle el estatuto argumentativo de la retórica en comparación con la dialéctica, quisiéramos ahora aproximarnos de una manera general a los siguientes aspectos —que nos parecen centrales para situar la argumentación retórica en el contexto de sus semejanzas y diferencias con otros

---

<sup>136</sup> Q. Racionero supone "de otro arte" (cfr. *Retórica*, p.199), lo mismo que Dufour (cfr. *Rhétorique*, p. 87) y W. Rhys Roberts (*Rhetoric*, p. 2161). Ahora bien, aunque gramaticalmente haya que suplir *téchnēs*, tal vez sea mejor, a nuestro juicio —y aunque gramaticalmente haya de suplirse *téchnēs*— conceptualmente suponer "de otro saber", puesto que Aristóteles se está refiriendo a la Filosofía, y quizá más específicamente a la Ética (ya que se está hablando del grado de exactitud respecto de aquellas cosas que solemos someter a debate cuando deliberamos).

<sup>137</sup> Q. Racionero traduce "análoga" (cfr. *Retórica*, p. 199).

<sup>138</sup> La continuación de este pasaje —a la que haremos referencia posteriormente— es la siguiente: "Los principales temas sobre los que todo el mundo delibera y sobre los que hablan en público aquéllos que dan consejos son, poco más o menos, en número de cinco. A saber: los que se refieren a la adquisición de recursos, a la guerra y a la paz, y, además, a la defensa del territorio, de las importaciones y exportaciones, y a la legislación".

modos de argumentación—: 1.3.1) la retórica se compone de la "ciencia analítica" y del estudio político de los caracteres; 1.3.2) semejanza de la retórica con la dialéctica, por una parte; y con los razonamientos sofísticos, por otra parte.

### 1.3.1) La retórica se compone (*sýnkeitai*) de la "ciencia analítica" y del (estudio) político de los caracteres

#### — Retórica y ciencia analítica

Nos parece oportuno, en primer término, aportar algunos elementos de juicio sobre la mención de la "ciencia analítica" en cuanto componente de la retórica (cfr. *Ret.*, 1359 b, 10). Nos centraremos —ya que fundamentalmente nos ocupa la relación entre retórica y dialéctica desde el punto de vista de la argumentación— en el asunto de si aquí "ciencia analítica" (*analytikēs epistēmēs*) incluye a la dialéctica (y, de ser así, en qué sentido), o la suple, o, si finalmente, más bien se identifica con ella. Por el momento, sólo plantaremos de modo general nuestra posición, ya que profundizaremos en ella al tratar sobre el *enthýmēma*, el *parádeigma* y los *tópoi* (*koinoi* e *idioi*), lo que nos permitirá extraer más antecedentes para reflexionar en torno a las semejanzas y diferencias de los modos de argumentación que estamos considerando (i.e. las *téchnai* dialéctica y retórica como argumentaciones poéticas, altamente capacitadas para la convicción y la persuasión a partir de *éndoxa*, y donde las formas de argumentación de la primera influyen modélicamente en la segunda, pero sin anularla ni absorberla).

En primer lugar, no creemos que la "ciencia analítica" esté aquí supliendo a la dialéctica, sino que, más bien, está mostrando aquel horizonte donde se fundamenta, en último término, una parte de la argumentación retórica, que no es explicitada —al menos, en ciertos casos, con el mismo detalle— en los *Tópicos* o en la misma *Retórica*, ya que se trata del contexto formal de cualquier argumentación posible. De hecho, Aristóteles menciona cinco veces los *Analíticos* en la *Retórica*, y, como hemos dicho, en el sentido de un marco último de fundamentación que preserva tanto las características propias de la argumentación dialéctica como las de la retórica. Estas cinco referencias son:

(1<sup>a</sup>) en relación al paralelismo argumentativo que se puede establecer entre dialéctica y retórica, puesto que los *Analíticos* muestran claramente que silogismos

y ejemplos son los únicos medios de prueba (cfr. *Ret.* 1356 b, 10) —e inmediatamente remite a los *Tópicos*, en lo que respecta a la diferenciación entre silogismo e inducción—;

(2<sup>a</sup>) desde los *Analíticos* "sabemos" que es forzoso que lo que sucede frecuentemente (*hōs epì tò poly*) y es sólo posible, sea concluido mediante silogismos a partir de premisas semejantes, igual que lo necesario se concluye de premisas necesarias (cfr. *Ret.* 1357 a, 29);

(3<sup>a</sup>) que todo signo —excepto el caso del argumento concluyente (*tekmērion*), donde el signo es asumido como término medio de la primera figura (cfr. *Analíticos Primeros*, 70 b, 2)— es impropio para un silogismo, puesto que es refutable; es evidente desde los *Analíticos* (cfr. *Ret.* 1403 a, 5);

(4<sup>a</sup>) y tam bién es claro, por los *Analíticos*, que los argumentos concluyentes (*tekmēria*) —y los entimemas que se basan en ellos (*tekmēriōde enthymēmata*)— no pueden ser refutados en razón de que sean impropios para un silogismo (cfr. *Ret.* 1403 a, 11);

(5<sup>a</sup>) sobre qué es y en qué se diferencian lo "probable", el "signo" y el "argumento concluyente" "queda ya ahora dicho", "y, por lo demás, en los *Analíticos* se ha tratado con mayor claridad de todos ellos y de cuál es la causa de que unos no sirvan para construir silogismos, y que otros sí sean adecuados" (cfr. *Ret.* 1357 b, 24).

Hemos destacado el carácter de fundamentación de la "ciencia analítica" por cuanto pensamos que con ella (como uno de los componentes de la retórica) en primer lugar se está indicando la importancia del silogismo que indudablemente constituye el aspecto formal que configura, junto con la inducción —"ejemplo", en el caso de la retórica—, tanto a la dialéctica como a la retórica en cuanto son *téchnai* discursivo-argumentativas. En esto la dialéctica y la retórica son semejantes, puesto que ambas son simples facultades de proporcionar razones y no constituyen una ciencia determinada, pero que, empero, se aplican a contextos comunicativos distintos y finalidades diferentes (convicción de interlocutores preparados y persuasión de auditores comunes). De esto último se desprende su situación de contrarréplica, pero siempre dentro de una semejanza fontal (reflejada por (1<sup>a</sup>) y (2<sup>a</sup>) en la enumeración anterior).

Sin embargo, en segundo lugar, hay un espacio argumentativo de la retórica que no es desarrollado ni en los *Tópicos* ni en las *Refutaciones Sofísticas*. Es el

tratamiento del *enthýmēma*, de las probabilidades (i.e. *eikós*: que es una proposición endóxica; *prótasis éndoxos*), y los signos —estos últimos, en efecto, quieren ser una proposición demostrativa (*prótasis apodeiktikē*), necesaria (*anankaía*) o endóxica (*éndoxos*)— que es realizado por Aristóteles en el último capítulo de los *Analíticos Primeros* (II, 27) y retomado en *Analíticos Posteriores* (I, 1), haciendo directa referencia a los razonamientos retóricos (esto se refleja en (3<sup>a</sup>), (4<sup>a</sup>) y (5<sup>a</sup>) de la enumeración previa). Aquí reconocemos el carácter de ramificación (*paraphyēs*) de la retórica respecto de la dialéctica, puesto que, en parte, la primera descansa directamente en la fundamentación analítica. Pensamos, empero, que no se puede desprender de aquí que la analítica<sup>139</sup> supla a la dialéctica en el proyecto argumentativo de la retórica, sino más bien que la teoría general de la argumentación posibilita la diferenciación de ambas *téchnai* ampliando los alcances de la argumentación poética. Así, la tensión aumenta, pero ambas *téchnai* continúan siendo simples facultades de proporcionar razones y con capacidad de argumentar los contrarios, y en esto la dialéctica sigue constituyendo un modelo argumentativo para la retórica, pero sin absorberla.

Todo lo expuesto, a nuestro juicio, ha de ser entendido en el contexto de la identidad formal que el Estagirita muestra en *Analíticos Primeros* (II, 23) entre las figuras de los silogismos dialécticos, demostrativos y retóricos (cfr. 68 b, 11), agregando que silogismo e inducción constituyen la certeza que podemos tener, no sólo en estos ámbitos de argumentación, sino también dentro de la esfera de "cualquier argumento convincente y con cualquier método". Precisamente la única mención del entimema en los *Tópicos* (cfr. VIII, 164 a, 3-11) se refiere a lo que se ha de buscar en las prácticas de la discusión, y aquí Aristóteles aconseja "registrar los argumentos de forma universal, aunque se hubieran discutido como particulares", ya que esto permite hacer de un argumento, muchos; y agrega: "De manera semejante en retórica, en el caso de los entimemas"<sup>140</sup>. Sugiere, sin embargo, para "uno mismo", "evitar al máximo presentar los razonamientos en forma universal" y mirar si los argumentos se discuten sobre casos comunes.

De este modo, creemos, la primacía está una vez más puesta en la capacidad poética de la producción de argumentos convincentes o persuasivos y, por lo tanto, la especificidad buscada en la argumentación retórica con el fin de persuadir "en

<sup>139</sup> Con "analítica" nos referimos a las aportaciones de los *Analíticos Primeros* y *Segundos* a la argumentación implementada en la *Retórica*.

<sup>140</sup> *Tópicos* 164 a, 5-6: *homoiōs dê kai en rhētorikois epì tôn enthymēmátōn*.

cada caso" por los mejores medios, se asemeja al modelo desarrollado por la discusión dialéctica, siendo esta última una *téchnē*, una facultad poética que permite producir argumentos eficaces para prevalecer en la discusión<sup>141</sup>. Esto, sin embargo, no imposibilita que la retórica asuma de la analítica una consideración más amplia de la probabilidad, junto con la utilización específica de los signos necesarios. Pero en el caso de la retórica, el horizonte último sigue siendo la búsqueda de persuasión a partir de los *éndoxa* y las *písteis* de una determinada comunidad, aunque se puedan utilizar, en algunas ocasiones, proposiciones necesarias para la construcción de argumentos altamente persuasivos.

De modo que la dialéctica es, en este sentido, el modelo formal más cercano a la retórica en el ámbito de la argumentación que tiene que partir de *éndoxa* y que no se aplica a ningún género determinado —puesto que son facultades y no ciencias— y, desde este punto de vista, la retórica puede considerarse a la vez como parte y semejante de la dialéctica (cfr. *Ret.* 1359 a, 30-33) sin perder su carácter de contrarréplica (*antístrophos*) y ramificación (*paraphyēs*), ya que la semejanza no es identidad e implica en este caso incluso una cierta tensión. Desde esta perspectiva, la analítica no supe a la dialéctica como modelo de argumentación, pero sí aporta elementos diferenciadores a la retórica —que permiten precisamente que no sea absorbida por la dialéctica—, desde el punto de vista de aquella argumentación que se muestra como más eficaz para sus propios fines<sup>142</sup>.

---

<sup>141</sup> Sobre esta dimensión de la dialéctica; cfr. E. Berti: "La dialettica in Aristotele" (en *L'Attualità della Problematica Aristotelica*, Padova, Ed. Antenore, 1970, pp. 33-80), p. 62.

<sup>142</sup> Quisiéramos sólo mencionar —puesto que un análisis exhaustivo nos llevaría demasiado lejos de lo que queremos desarrollar ahora—, que nuestra posición no contradice la paulatina integración de la analítica en la argumentación retórica, sino que la apoya, ya que Aristóteles va diferenciándose cada vez más del ideal platónico de una retórica subsumida totalmente en la dialéctica, aportando para esto aspectos diferenciadores sustanciales, entre los cuales cabe destacar la aportación de la analítica. Quintín Racionero considera con detalle la revisión analítica de la retórica por parte del Estagirita (cfr. *Retórica*, Introducción, pp. 112-126), teniendo como trasfondo la vinculación entre dialéctica y retórica, según el modelo de *Tópicos* (cfr. *Ibíd.* Introducción, pp. 28-37). Estamos de acuerdo con este autor, en el sentido de que frente al método de la selección de premisas endóxicas a partir de *tópoi*, propio de la primera *Retórica*, que otorgaban enunciados generales, comunes a todas las materias y no propios de ninguna ciencia determinada, "sin apartarse de este mismo diagnóstico", el capítulo I 2 señala que los argumentos retóricos pueden también utilizar estos enunciados o "especies" propias, que son la base para la mayoría de los entimemas (cfr. p. 112). Racionero, además, plantea que las especies no se dejan absorber en la noción de "lugar común" y "exigen un orden de consideraciones, para el que Aristóteles reclama un contexto epistemológico distinto", a saber; el reflejado por el texto que ahora analizamos: *Ret.* 1359 b, 10. Esto ocurre por la introducción de las especies y de la perspectiva *perì hōn* del análisis, y con esto finaliza el período de la revisión de la *Retórica* (cfr. p. 114). Sin embargo, creemos que en esta consideración de la *Retórica*, no necesariamente se pasa de una retórica general a una especializada (cfr. Racionero, p. 116), ni que la retórica puramente formal se adscriba a un campo temático



Esta sutil relación de semejanza y tensión entre retórica y dialéctica, nos parece que queda reflejada en lo dicho casi inmediatamente después del pasaje central que nos ocupa —i.e. el que hace de la analítica un componente de la retórica—: "Pero cuanto más se trate de equiparar a la dialéctica o a la propia <retórica> no con facultades, sino con ciencias, tanto más se estará desfigurando inconscientemente su naturaleza, al pasar con ello a construir ciencias concernientes a determinadas materias establecidas y no sólo a discursos (*mónon lógōn*)" (*Ret.* 1359 b, 12-16).

En segundo lugar —y al hilo de lo expuesto sobre si la analítica suple a la dialéctica— pensamos que hay suficientes elementos de juicio que nos dificultan suponer que en *Retórica*, 1359 b, 10, "ciencia analítica" signifique simplemente "dialéctica", y que, por tanto, se identificaría con ella<sup>143</sup>. Ésta es, sin embargo, la posición de Dufour<sup>144</sup> y también la de Enrico Berti. Este último autor, en efecto, argumenta que la dialéctica puede servir de método para varios tipos de discurso y, en este sentido, también a la retórica —y, a través de ésta, a la política—; por ello —afirma Berti— Aristóteles dice que la retórica está compuesta de la analítica y de la política, siendo además claro que al decir "analítica" está entendiendo "dialéctica" (cfr. *Retórica*, 1359 b, 9-12), y de aquí se puede entender por

---

concreto, que la constituye como una *téchnē* particular o un arte específico (p.e. esto es difícil de conciliar con *Retórica*, 1357 a, 1 ss.), con lo que se pasaría de una relación "*antístrophos*" a una vinculación "*paraphyēs*" entre retórica y dialéctica (cfr. Racionero, p. 117). Pensamos, según lo que hemos argumentado en el cuerpo del trabajo, que la relación de "ramificación" se funda en la concepción de "contrarréplica". Aristóteles, de hecho, en la frase posterior a la que afirma la composición de la retórica por la ciencia analítica, indica la semejanza de la retórica con la dialéctica, e inmediatamente después, sostiene que la retórica se desfigura si se construye como una ciencia concerniente a determinadas materias establecidas. Además, creemos que la argumentación retórica continúa moviéndose en el marco epistemológico desplegado por los *éndoxa* y las *písteis*, y si se da con la dimensión analítica "una fundamentación lógico-ontológica en modos objetivos de la probabilidad real" (Racionero, p. 119), en el caso de la retórica, viene delimitada por lo que es "real" en vistas de la persuasión de un auditor, y, en este sentido, nos aproximamos más a la afirmación "(...) la *Retórica* analítica concluye estructurando un universo formal, al que corresponden, ciertamente, verdades sólo probables, pero también instrumentos para descubrir y evitar las falsedades y falacias que pueblan el mundo de la persuasión" (cfr. Racionero, p. 126), que a la aseveración "(...) la retórica puramente formal se convierte en un *arte específico*, en un dominio de *conocimientos materiales*" (cfr. Racionero, p. 117).

<sup>143</sup> No se nos escapa que "ciencia analítica" puede, en ciertos casos, significar "dialéctica", en especial cuando nos referimos a la dialéctica dentro del marco más general de la lógica. Creemos, sin embargo —y al hilo de lo que argumentaremos inmediatamente—, que este no es el caso.

<sup>144</sup> Este autor analiza la relación entre dialéctica y retórica en *Rhétorique*, pp. 33-35, sin referirse a los *Analíticos*; además, aunque en el pasaje en cuestión traduce "science analytique" (p. 87), cuando explica el libro II, cap. 4, habla de "Logique" (p. 45). Por último, en la nota I, p. 87, a propósito de nuestro texto, dice: "Il ne s'agit pas à proprement parler de la science analytique, théorie de la démonstration scientifique, mais de la Dialectique. La Rhétorique ressemble à celle-ci, quand elle confirme; mais elle se rapproche des discours sophistiques, quand elle réfute".

qué la retórica es una ramificación de la dialéctica y de la política —podemos agregar, que esta última considerada en cuanto estudio referido a los caracteres— (cfr. *Retórica*, 1356 a, 25-27)<sup>145</sup>.

Para llegar a esta conclusión, Berti se apoya en una interpretación con la que no estamos de acuerdo, en lo que respecta a su aplicación al pasaje que nos ocupa ahora (puesto que en otros contextos sí es atinente), ya que —como hemos dicho al tratar sobre la posible suplencia de la dialéctica por parte de la analítica— hay aspectos de la retórica que no se dejan absorber completamente por la dialéctica (p.e. la inclusión del signo necesario, o la utilización de los *ídioi tópoi*) y que muestran su especificidad, siempre dentro del marco del modelo argumentativo propuesto por la dialéctica. La interpretación de Berti, pues, se basa en aplicar al pasaje aludido (i.e. *Retórica*, 1359 b, 9-12) la idea de que la analítica es la teoría del silogismo, y, en este sentido, la dialéctica viene a ser una parte de la analítica, la cual no es otra cosa que "la así llamada (cosiddetta) lógica general"<sup>146</sup>. Además agrega que, si por dialéctica se entiende la técnica de la argumentación y por tanto del silogismo en general, ella viene a coincidir con la analítica, "cioè con la logica *tout court*"<sup>147</sup>.

Pensamos que el análisis de Berti es atinente cuando analizamos la estructura formal del silogismo y del entimema, o la función de la *epagōgē* en el contexto de la argumentación, ya que en estos casos la dialéctica forma parte de la analítica. Pero de lo que aquí se trata es de los elementos que componen el silogismo como punto de partida (i.e. las probabilidades y signos) y no de su estructura. Desde esta perspectiva, consideramos que la analítica aporta facetas novedosas, como hemos dicho anteriormente, al profundizar en el punto de partida para establecer el silogismo de probabilidad.

Ahora bien, también creemos que el punto de vista para considerar estos aspectos sigue estando bajo el horizonte donde se desenvuelve la dialéctica (i.e. *éndoxa* y *písteis*) y, por esto, la dialéctica es semejante (*hómoia*) a la retórica. Ella, en efecto, actúa como un modelo en el ámbito de la producción de argumentos

---

<sup>145</sup> Berti en "La dialettica in Aristotele", p. 63-64, lo expresa así: "Indi la dialettica serve all'esercizio di particolari attività, ad esempio alla retorica e, attraverso questa, alla politica: Aristotele dice infatti che "la retorica è composta dall'analitica e dalla politica (sic)", dove è chiaro che per analitica egli intende proprio la dialettica, e che 'la retorica è una propaggine (i.e. acodo, estribación) della dialettica e della politica'".

<sup>146</sup> Cfr. *Ibid.*: "Col nome di analitica Aristotele designa la sua logica in *Rhet.*, I, 4, 1359 b, 10".

<sup>147</sup> Cfr. E. Berti, *Ibid.*, cuya nota 2 remite a *Retórica*, I, 1, 1355 a, 9.

convincientes y, desde esta perspectiva, ambas *téchnai* se encuentran en el horizonte de la *poiēsis* en virtud de su capacidad de generación de argumentos persuasivos y convincentes en el contexto de la dimensión intersubjetiva del lenguaje, en la cual no cabe la enseñanza (*didaskalía*) a partir de verdades incontestables.

La analítica, en este sentido, aporta aspectos de especificación y diferenciación en el horizonte de la argumentación poética de la retórica; pero ella es considerada, más bien, como una fuente de información que otorga la capacidad de formular cierto tipo de enunciados (probabilidades, signos) que permiten cimentar el silogismo retórico. Tales enunciados se utilizan, sin embargo, en un contexto de argumentación cuyo modelo continúa siendo la dialéctica (argumentación de los contrarios, producción de argumentos convincentes o persuasivos en los ámbitos donde no hay artes específicas), dado el contexto de producción poética que vincula ambas *téchnai*.

#### — La retórica y el estudio político referido a los caracteres

Aunque consideramos que la relación de la retórica deliberativa con la ética-política (desde el punto de vista de la argumentación) debemos tratarla aparte y con más detalle<sup>148</sup>, nos parece oportuno en este momento analizar algunos aspectos de ella, por cuanto esto nos puede iluminar en lo que respecta al significado y los alcances que pueda tener la expresión "*sýnkeitai*" en *Retórica*, 1359 b, 9 —puesto que afecta tanto a la ciencia analítica, como al estudio político de los caracteres (aunque generalmente los comentaristas analizan ambos aspectos en forma separada)—, precisamente porque tal concepto muestra la vinculación de dos disciplinas con una única *téchnē*: son, en efecto, componentes de la retórica.

En este sentido, pensamos que la consideración teórica de los caracteres, virtudes y pasiones —de un modo semejante a lo que ocurre con la parte analítica de la retórica— funciona aquí como un canal de información de ciertos elementos que la retórica debe asumir, pero no son utilizados de la misma manera y con la misma precisión (*akríbeia*) que en las *Éticas* o en la *Política*, sino que son integrados desde la perspectiva de la argumentación poética. Desde este punto de vista, se trata de la generación de argumentos y discursos que, tal como se indica en la

---

<sup>148</sup> Cfr. especialmente nuestra **Segunda Parte**, III; y el **Anexo 2º** de este trabajo.

definición de la retórica, se asumen desde el contexto de la teorización (propia de una *téchnē*) de lo que es adecuado en cada caso para persuadir.

Por tanto, la reflexión teórica de los caracteres, virtudes y pasiones, actúa como una valiosa fuente de información —cuyo centro está, por lo demás, en los caracteres—, pero el punto de vista para su consideración no es práctico ni teórico, sino poético: se los considera en la medida en que permiten la construcción de argumentos altamente persuasivos, y no en vista de las acciones o del puro conocimiento.

De lo que se trata aquí, pensamos, es de una consideración poética de aquellos aspectos que fundamentalmente estudia la política para otros fines, es decir, ahora son utilizados para la producción de argumentos persuasivos en el contexto de lo que se acostumbra deliberar, con el fin de que el auditor pueda juzgar (*héneka kríseōs*) sobre ciertas materias que indudablemente se relacionan estrechamente con el ámbito de la *prâxis*. De hecho, Aristóteles dice en *Retórica*, 1356 a, 26-27, que la retórica es una ramificación (*paraphyēs*) de la dialéctica, "(...) y de aquel estudio sobre los caracteres al que es justo denominar política (... *kai tēs perì tà êthē pragmateías hên díkaión esti prosagoreúein politikēn*)", agregando inmediatamente que la retórica se disfraza o reviste con la forma de la política, y lo mismo sucede con los que discuten sobre ella, por falta de educación, jactancia (*alazoneía*) u otros motivos humanos.

La retórica, pues, no depende de la ética-política en un sentido fuerte y total, lo que nos llevaría a la concepción platónica del *Fedro* (cfr. 257 b ss.) —donde se exige al orador el conocimiento total de la verdad sobre las materias de las que habla (cfr. 259 a, 4-6), y un saber filosófico sobre la naturaleza del alma humana y sus variedades, para saber qué tipo de discurso es el más adecuado para cada grupo de oyentes (cfr. 271 b-272 b)—, sino que se vincula a ella en un sentido más débil que le permite su independencia como *téchnē*, precisamente porque, como hemos visto, Aristóteles establece el punto de partida de las *téchnai* dialéctica y retórica en los *éndoxa* (cosa que Platón no hubiese aceptado) y, si los elementos provenientes de la ética-política son tomados en consideración por el orador, lo es en el nivel en que tales aspectos pueden ser utilizados como opiniones establecidas para construir argumentaciones persuasivas, que, por tanto, se inscriben en el

marco de la argumentación poética y no en el de la argumentación práctica<sup>149</sup> o teórica.

Para expresar nuestra posición con brevedad y claridad, podemos decir: tal como la analítica es considerada desde la perspectiva de su aportación al ámbito propiamente poético de la argumentación retórica (y, en este sentido, puede ser un "componente" de ésta); asimismo, el estudio político de los caracteres aporta elementos importantes —i.e. consideración teórica de los caracteres, virtudes, pasiones— que se integran a la argumentación poética de la retórica, por lo que también el estudio político referido a los caracteres puede ser un "componente" de esta última.

Sin embargo, el modelo de argumentación poética que desarrolla la retórica es dado, como hemos dicho antes, por la dialéctica (y, en este sentido, la primera continúa siendo contrarréplica, ramificación, parte y semejante, con respecto a la segunda). A nuestro juicio, las consecuencias que se desprenden cuando no se separan estos aspectos con precisión, son fundamentalmente dos:

(a) Un intento de conducir la retórica hacia una dimensión estrictamente científica —producto, en parte al menos, de la atribución a la analítica de un papel mayor del que le corresponde en este ámbito—, que produce un excesivo desmedro de la argumentación dialéctica en su vinculación con la retórica y, en el extremo, la desaparición de la relación de semejanza y tensión entre ambas *téchnai*. Además, esto suscita el desmantelamiento del lugar original de la retórica como *téchnē argumentativa* (en cuanto desarrolla una teoría de la argumentación que responde a sus propias posibilidades, ámbito de aplicación y fines).

(b) La tendencia hacia una lectura ética de la *Retórica* —en sentido epistémico—, como consecuencia de asignar un papel excesivo a la política al interior de

---

<sup>149</sup> John M. Cooper, en "Ethical-Political Theory in Aristotle's *Rhetoric*" (en *Aristotle's Rhetoric: Philosophical Essays*. Ed. Furley/Nehamas; Princeton, Princeton University Press, pp. 193-210, 1994), afirma que la dialéctica puede discernir la verdad, en el sentido de que ella es la facultad desde la cual el conocimiento de la verdad es, en última instancia, desarrollado. Por esta razón, la retórica de Aristóteles está muy lejos de ser una simple filosofía aplicada, sino que es genuinamente un arte independiente. Ella es una "ramificación" de la filosofía ético-política, sólo en el sentido de que tiene el control dialéctico sobre las materias que se relacionan con la ciencia ético-política, y desde las cuales esta ciencia toma su origen (cfr., p. 208). Esto no impide, pensamos, que la retórica pueda ser vista, a la vez, como suplementaria de la ciencia política, desde el punto de vista de su función. En efecto, Jürgen Sprute en "Aristotle and the Legitimacy of Rhetoric" (en *Ibid.*, pp. 117-128), sostiene: "Rhetoric is understood by Aristotle to be an offshoot, so to speak, of dialectic and that branch of political science concerned with character. As to its structural qualities, rhetoric is similar to dialectic; as to its function, however, it must be an art supplementary to political science" (p. 123).

su estatuto argumentativo<sup>150</sup>, lleva a problemas de interpretación en la relación entre retórica y dialéctica, puesto que, en lo que respecta a la primera, ya no se trataría de una *téchnē* sin objeto propio y con capacidad para argumentar los contrarios a partir de *éndoxa*, ni de una facultad que permite generar argumentos altamente persuasivos dentro de una teoría argumentativa propia; sino que se presentaría, más bien, como una forma de ética diluida de segundo orden, incluso como una especie de *empeiría* política para poder persuadir a las mayorías<sup>151</sup>. En definitiva, la retórica se patentizaría como el disfraz o revestimiento de la política que el mismo Aristóteles ha criticado con dureza, exactamente a continuación de la inclusión del vínculo establecido entre retórica y política (referida a los caracteres), mediante el uso de la expresión "*sýnkeitai*"<sup>152</sup>.

Además, es importante tener en cuenta que esta relación entre retórica y saber político sobre los caracteres no anula ni se superpone al estatuto epistemológico propio de la ciencia política, y creemos que es por esto que Aristóteles explicita, con el fin de demarcar con claridad los respectivos ámbitos argumentativos, que la consideración de los aspectos que son propios a la tarea del retórico dejan el

---

<sup>150</sup> Esto, creemos, no entra en contradicción con *Ética a Nicómaco* I, 2, 1094 b, 3-4, donde se afirma que la política parece ser la ciencia o facultad eminentemente directiva o principal, ya que establece "qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno, y hasta qué punto". El Estagirita dice, además, que las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía y la retórica. Pensamos que esta jerarquización no implica la intervención de la política en los modos específicos de argumentación de cada disciplina, sino que, más bien, supone lo contrario: la política orienta tales quehaceres y sus modos de argumentación, porque es precisamente ella la que visualiza adecuadamente el bien de la comunidad. Por otra parte, consideramos que este no es el momento para desarrollar con profundidad los argumentos en torno al problema ético en la *Retórica* (sobre el cual volveremos con más detalle), puesto que, como hemos dicho, sólo nos interesa por ahora interpretar en qué sentido la dialéctica se vincula con la retórica —y si nos referimos a la política, lo hacemos en cuanto aporta claridad o elementos problemáticos para interpretar dicha relación—.

<sup>151</sup> Esto no impide, a nuestro juicio, que la retórica pueda eventualmente mejorar el nivel de las deliberaciones, producto de un perfeccionamiento de las técnicas argumentativas; pero esto cae dentro del ámbito propio de la *téchnē* en cuanto teoría de la argumentación. Por ejemplo, Tomás Calvo en *Aristóteles y el aristotelismo*, p. 11, separa acertadamente la proximidad de la política, del horizonte propio de la argumentación dependiente de la dialéctica: "La *Retórica* (tres libros), por su parte, reviste un interés especial, dada su situación "fronteriza" entre la política, la teoría literaria y la teoría de la argumentación, perspectiva *esta última* desde la cual la retórica entronca con la dialéctica" (la cursiva es mía). Esta situación "fronteriza", creemos, no implica la desaparición de la retórica como teoría de la argumentación no dependiente de la ética-política. En efecto, Tomás Calvo, en *Op. cit.*, p. 57, explica: "La retórica de Aristóteles se recupera, pues, en su sentido original como *teoría de la argumentación*. Y al igual que en el caso de la filosofía práctica, la retórica se asume como una alternativa frente a aquella concepción unilateral de la racionalidad que no reconoce otro modelo de razonamiento que el característico de la ciencia".

<sup>152</sup> Por la demás, la enérgica crítica del Estagirita a quienes —como los sofistas— confunden retórica y política, o consideran que la segunda es inferior a la primera, está claramente expresada en la *Ética a Nicómaco* X, 9, 1181 a, 12-17.

campo libre a las investigaciones de la ciencia política (*politikēi epistēmēi*) (cfr. *Retórica*, 1359 b, 16-18).

### 1.3.2) Semejanza (*hómoia*) de la retórica con la dialéctica, por una parte; y con los razonamientos sofísticos, por otra parte

#### — Sobre la semejanza de la retórica con la dialéctica

Aunque ya nos hemos referido a los aspectos fundamentales que, a nuestro entender, permiten al Estagirita proponer una relación de semejanza entre la retórica y la dialéctica (cfr. *Retórica*, 1356 a, 31; 1359 b, 11), creemos que no está de más volver sintéticamente sobre ellos con el fin de exponer nuestra posición al respecto.

En primer lugar, dicha semejanza tiene su raíz en la dependencia, desde el punto de vista de la estructura formal, de la argumentación retórica (*enthýmēma*, *parádeigma*) respecto a la dialéctica (silogismo, *epagōgē*) que, en este sentido, opera como modelo. La dialéctica, en efecto, parte de los *éndoxa* y, mediante su consideración bajo el orden propuesto por los *tópoi* (como leyes de inferencia), puede aplicarse al ámbito de aquellas cosas que pueden ser de dos maneras y que no caen bajo la consideración de ninguna técnica específica ni de ninguna ciencia determinada. De modo que tanto la dialéctica como la retórica se presentan como simples facultades de proporcionar razones, pudiendo concluir cosas contrarias.

La dialéctica, al actuar como modelo, aporta el nervio argumentativo del que la retórica carecía todavía, tal como se evidencia en la actitud crítica que Aristóteles mantiene frente a aquellos que han escrito *Artes* acerca de los discursos y frente a los que utilizan pruebas que no son propias del arte retórico en cuestión (i.e. *písteis átechnoi*)<sup>153</sup>. La argumentación dialéctica que asume la retórica —con modificaciones, puesto que se trata de *téchnai* diferentes en cuanto a sus fines, destinatarios y contexto de producción— distancia a esta última de la mera *empeiría* y de la práctica azarosa.

En segundo lugar (y estrechamente relacionado con lo anterior) hemos afirmado que la dialéctica es el modelo apropiado para la argumentación retórica, por cuanto ambas se desenvuelven en el horizonte de la *poiēsis*. Se trata, en efecto, de

---

<sup>153</sup> Cfr. Álvaro Vallejo Campos: "El Fedro y la Retórica de Aristóteles", p. 77.

facultades poéticas orientadas hacia la producción de argumentos altamente persuasivos o convincentes. Ahora bien, creemos que la persuasión retórica, en este sentido, es concebida por Aristóteles bajo el modelo de aquella *téchnē* que es capaz de elaborar los mejores medios de convicción, en el contexto de aquellas cosas que no caen específicamente bajo ninguna ciencia o arte particular (o que, al menos, las considera desde esta perspectiva, puesto que ambas *téchnai* no se refieren a ningún género determinado) y que no son susceptibles, por tanto, de ser fundamentadas mediante las argumentaciones que se inscriben en el horizonte de la *práxis* (gobernada por la *phrónēsis*) o de la *theōría*.

En tercer lugar, creemos importante destacar que se trata de una semejanza entre ambas *téchnai* y, por lo mismo, en ningún caso de una identidad. En este sentido, hemos dicho que hay una semejanza tensional entre ellas. Si bien es cierto que el silogismo se presenta como un elemento de encuentro entre retórica y dialéctica, la primera se ocupa fundamentalmente del reconocimiento de lo convincente y de lo que parece serlo (lo que se circunscribe al contexto de las competencias comunicativas, frente a unos auditores que han de ser persuadidos), la dialéctica se ocupa de reconocer el silogismo y el silogismo aparente (cfr. *Retórica*, 1355 b, 15 ss.). Así pues, mientras la retórica pone el énfasis en los medios de convicción, la dialéctica se vuelca sobre la estructura misma del razonamiento, manifestando con esto su capacidad de fundamentación lógica en lo que respecta a cualquier forma de argumentación (incluida, por supuesto, la retórica).

Además, antes hemos argumentado en favor de la inclusión de ciertos aspectos provenientes de la analítica, que se integran en la argumentación retórica, aunque también hemos dicho que esto no constituye un cambio de modelo y, ni siquiera, una superposición de modelos<sup>154</sup>, puesto que nos movemos en el contexto dialécti-

---

<sup>154</sup> Sally Raphael, en "Rhetoric, Dialectic and Syllogistic Argument: Aristotle's Position in *Rhetoric I-II*" (*Phronesis*, vol. XIX, N° 1-2, pp. 153-167, 1974), sostiene que la retórica difiere de la dialéctica en que los argumentos del orador no descansan simplemente en los *tópoi*, sino que también están compuestos por silogismos contruidos desde probabilidades y signos (tal como son discutidos en *Analíticos Primeros II*, 27), y agrega que Aristóteles ha usado en la *Retórica* su temprana doctrina del razonamiento dialéctico y su posterior doctrina del silogismo (cfr. p. 157). Al concluir dice: "I shall conclude by arguing that Aristotle has conflated in the *Rhetoric* two methods of analysing rhetorical argument, namely a dialectical analysis and syllogistic one, and I shall argue that these are not incompatible" (cfr. p. 158). Sin embargo, esta "no incompatibilidad" de métodos, lleva a la autora a afirmar: "It is not necessary to accept Solmsen's hypotheses that Aristotle wrote different parts of the *Rhetoric* at different times. On the contrary, Aristotle's remark that enthymeme and example are like deduction and induction shows a fundamental confusion which pervades the *Rhetoric*" (p. 161). Desde nuestro punto de vista, precisamente porque se integran elementos de la analítica —en una segunda redacción—, manteniendo sin embargo



co de los *éndoxa* y de las *písteis* como puntos de partida (cfr. *Tópicos* I, 100 a, 30; *Retórica* I, 1, 1355 a, 10-18), dentro de aquella argumentación que permite concluir los contrarios y argumentar sobre cualquier asunto (cfr. *Tópicos* I, 1, 100 a, 18-19; *Retórica* I, 1, 1354 a, 1-3; 1355 b, 3-4) mediante el uso de *tópoi* (cfr. *Tópicos* I, 18, 108 b, 32-33; *Retórica* I, 2, 1358 a, 10-12), sin referirse a un género determinado ni a materias determinadas, sino a discursos —aunque en torno a todo esto, pueden establecerse precisiones, ya que la retórica no agota en absoluto el horizonte en el que puede desenvolverse la razón discursiva— (cfr. *Retórica*, 1359 b, 15-17).

La analítica sirve —en el caso de su aplicación a la retórica— para complementar el modelo argumentativo proveniente de la dialéctica, en el sentido de dar especificidad al *enthýmēma* frente al silogismo dialéctico, pero siempre dentro del marco de la argumentación poética, propia de la facultad de proveer razones altamente persuasivas o convincentes. En todo caso, volveremos sobre esto último cuando consideremos, más específicamente, la relación y diferencias entre el silogismo dialéctico y el retórico, y los modos en que éstos se establecen.

#### — Semejanza de la retórica con los razonamientos sofísticos

Creemos que este es un momento oportuno para considerar brevemente ciertos aspectos que pueden ayudar a clarificar en qué sentido la retórica tiene semejanza con los razonamientos sofísticos (*sophistikoîs lógois*: cfr. *Retórica*, 1359 b, 12), y cómo influye esta relación para explicitar la vinculación entre retórica y dialéctica. Tales aspectos pueden formularse así:

a) Si bien es cierto que en la argumentación dialéctica se puede jugar con la contingencia del discurso, el ocultamiento, la apariencia y el disimulo, con el fin de producir argumentos útiles para convencer al interlocutor, su límite queda

---

siempre el modelo dialéctico, es por lo que Aristóteles puede establecer esta analogía entre el razonamiento dialéctico y el retórico. Por tanto, no estamos de acuerdo con la conclusión final de Raphael, en cuanto afirma que a partir del error aristotélico de decir que el entimema y el ejemplo son análogos al argumento deductivo e inductivo, su confusión ilustra "...the difficulty of analysing sound persuasive reasoning as distinct from logically coherent (sic) reasoning" (p. 166); y de aquí que; "If Aristotle had thought out more clearly the relationship of rhetoric to dialectic and to syllogistic (sic) argument, he would have written a more coherent *Art of Rhetoric* and would not have exhibited the confusions which misled Solmsen" (p. 167). Pensamos, en fin, que Raphael equivoca su diagnóstico, en gran medida, porque considera a la dialéctica como un **ejercicio pre-silogístico**, aspecto que no podemos aceptar por lo que hemos argumentado al caracterizar el silogismo dialéctico. Raphael, en efecto, dice: "Dialectic is a *pre-syllogistic* exercise but it is necessary (a) to clarify the meaning of syllogistic premises, and (b) to reach the starting-points of science on occasion by the careful inductive examination of reputable opinions" (p. 166).

establecido por la mala fe en la discusión y tal actitud es característica de la sofística (y de la erística) en cuanto ésta se diferencia de la dialéctica por la puesta en ejercicio de una intención (*proáíresis*) desviada. El ocultamiento, la apariencia y el disimulo provenientes de la sofística son de un tipo radicalmente diferente de los de la dialéctica y, en definitiva, constituyen pseudo-argumentos cuya raíz última está en el engaño, producto de hacer aparecer los falsos argumentos (aun cuando su conclusión sea verdadera) como auténticos; o, también, como consecuencia de argumentar mediante razonamientos desviados (*paralogismoí*) que, sin asumir el método argumentativo como corresponde, parecen sin embargo formar parte de una *téchnē* y estar de acuerdo con ella.

b) Precisando más; se exige al dialéctico dirigir su mirada a las cosas comunes, en concordancia con el objeto en cuestión; ahora bien, quien realiza esto de modo sólo aparente es un sofista. En las *Refutaciones Sofísticas*, Aristóteles aclara que los silogismos sofísticos son aquellos que parecen silogismo (*phainómenon syllogismòn*) o refutación y no lo son, y también aquellos que sólo aparentemente son apropiados para el objeto (*toû prágmatos*) (cfr. 169 b, 20 ss.), deteniéndose la argumentación sofística —a diferencia de la crítica (aunque ambas prueben por silogismo la contradicción (*syllogízōntai tēn antíphasin*))— antes de mostrar la ignorancia del interlocutor. Así, pues, la sofística, aunque utiliza la misma facultad que la dialéctica y la retórica (i.e. la que hemos ido caracterizando como facultad poética, que remite a una argumentación también poética), sin embargo, por un desvío de la intención termina por constituir una pseudo-*téchnē* que toma como punto de partida, generalmente, un pseudo-*éndoxon*, desenvolviéndose por lo tanto en el campo de la mera apariencia y de una producción también aparente (pseudo-*poíēsis*). De aquí, pues, la definición de la sofística como "una cierta <*téchnē*> lucrativa basada en la sabiduría aparente" (*Refutaciones Sofísticas*, 171 b, 28-29)<sup>155</sup>.

A partir de la consideración de estas características, volvamos sobre la semejanza entre la retórica y los argumentos sofísticos. Pensamos que lo que está en la

---

<sup>155</sup> En *Metafísica* IV, 2, 1004 b, 18-19, Aristóteles dice: *hē gār sophistikē phainoménē mónon sophía estí*; y en *Ibíd*, 26: *hē dē sophistikē phainoménē*. Además, el Estagirita diferencia la filosofía de la sofística por el género de vida elegido (*tês dē toû bíou tēi proairései* (cfr. *ibíd.*, 24-25)), mientras que la distinción de la filosofía con la dialéctica está en el alcance de su capacidad y no en la intención o elección vital del sujeto involucrado.

base de esta relación es la sugerencia por parte del Estagirita de una analogía que se refiere a dos posibles modos de encarar y de concebir la argumentación retórica, tal como hay también dos formas de enfrentar la argumentación dialéctica; una correcta y otra incorrecta o engañosa. En efecto, un texto que nos parece extremadamente iluminador en este sentido, es: "Así, pues, es evidente que la retórica no pertenece a ningún género definido, sino que le sucede como a la dialéctica; y, asimismo, que es útil y que su tarea no consiste en persuadir, sino en reconocer los medios de convicción más pertinentes para cada caso, tal como también ocurre con todas las otras artes (...). Además de esto, <es asimismo claro> que lo propio de este arte es reconocer lo convincente y lo que parece ser convincente, del mismo modo que <corresponde> a la dialéctica reconocer el silogismo y el silogismo aparente. Sin embargo, la sofística no <reside> en la facultad (*dynámei*), sino en la intención (*proairései*). Y, por lo tanto, en nuestro tema, uno será retórico por ciencia (*katà tèn epistēmēn*) y otro por intención (*katà tèn proairesin*), mientras que, en el otro caso, uno será sofista por intención (*katà tèn proairesin*) y otro dialéctico, no por intención, sino por facultad (*katà tèn dýnamin*)" (*Retórica I*, 1, 1355 b, 8-21).

De modo que, analógicamente, el retórico por ciencia es al retórico por intención, lo que el dialéctico es al sofista<sup>156</sup>. Mientras que el retórico por ciencia y el dialéctico representan las facultades bien orientadas, el retórico por intención y el sofista interpretan dos pseudo-*téchnai* fraudulentas<sup>157</sup>, que en cierto sentido imitan<sup>158</sup> a las facultades adecuadamente orientadas por una correcta elección, puesto que sólo en apariencia son persuasivas o convincentes. Asimismo, es tan estrecha la relación que es posible establecer a partir de las estructuras argumen-

---

<sup>156</sup> Quintín Racionero en *Retórica*, p. 173, n. 29, luego de aclarar esta clasificación, plantea: "Lo que Aristóteles pretende, de todos modos, señalar aquí es que los prejuicios de la retórica, en contra de la crítica platónica, no están ligados al arte o a la facultad oratoria, sino a la intención moral del orador. Cf., en el mismo sentido, *Met.* III 2, 1004b24-25".

<sup>157</sup> Brunschwig en "Rhétorique et Dialectique: *Rhétorique et Topiques*", p. 66, explica que en la *Retórica*, 1355 b, 15-21, Aristóteles distingue dos pseudo-*téchnai* degeneradas (*dégénéreés*), que corresponden respectivamente a la dialéctica (que es la sofística) y a la retórica (cuya forma degenerada es la conjunción de la "ciencia" oratoria y de la "intención" de hacer un uso fraudulento (*frauduleux*), que no tiene un nombre en el vocabulario disponible), y continúa: "ainsi se trouve établie, entre la sophistique et la forme dégénérée, anonyme, de la rhétorique, une antistrophie qui prolonge celle des deux capacités 'pures'".

<sup>158</sup> Enrico Berti en "Zenone di Elea Inventore della Dialettica?" (*La Parola del Passato*, vol. XLIII, 1988, pp. 19-41), sostiene que tanto la retórica como la dialéctica son objeto de imitación (*imitazione*) por parte de la sofística, la cual se sirve de argumentaciones sólo aparentemente persuasivas (cfr. p. 24).

tivas involucradas, que Aristóteles, por ejemplo, llega incluso a decir que hay una "vecindad" (*geitníasin*)<sup>159</sup> entre sofística y dialéctica, y es por esto por lo que aconseja reforzar la puesta a prueba dialéctica del adversario, aparentando que se conoce verdaderamente el tema (Cfr. *Refutaciones Sofísticas*, 183 b, 1-3).

No obstante la diferenciación entre los términos involucrados que implica esta analogía, también es posible sostener una relación de semejanza, quizá de vecindad, entre retórica y argumentos sofísticos (*sophistikoîs lógois*), precisamente porque la distinción se produce en el contexto de la intención y no en el de la facultad. Podríamos tal vez decir que la sofística, en cuanto es una pseudo-*téchnē*, produce pseudo-argumentos, y en este proceso de producción, se manifiesta como una pseudo-*poiēsis*. Los argumentos sofísticos, sin embargo, obedecen a la misma facultad (*dýnamis*) que la de la argumentación retórica, y creemos que por esto Aristóteles, después de proponer la semejanza entre retórica y dialéctica, por una parte, y de la primera con los argumentos sofísticos, por otra parte, hace mención de lo que significa confundir las facultades con ciencias, aunque, por tratarse la sofística de un falso saber —como también lo es la retórica "*katà tēn proaíresin*"— finalmente el Estagirita considere sólo a la retórica "*katà tēn epistēmēn*" y a la dialéctica, en cuanto facultades apropiadas para producir discursos legítimos, para rematar su argumentación.

Además creemos importante puntualizar aquí que los razonamientos sofísticos no son únicamente los silogismos aparentes sino que también pueden ser aquellos que, aunque bien contruidos, sin embargo sólo son en apariencia apropiados para el asunto (*toû prágmato*) (cfr. *Refutaciones Sofísticas*, 169 b, 22-23). Esto último, en efecto, estrecha la semejanza con la retórica, en el sentido de que estamos frente a argumentaciones altamente persuasivas, tendentes a convencer o persuadir a gente que no posee una gran preparación; pero, mientras la retórica "*katà tēn epistēmēn*" usa correctamente la facultad poética de producir argumentos persuasivos mediante una intención recta —tal como lo hace la dialéctica para convencer en contextos que requieren una mayor preparación—; la retórica "*katà tēn proaíresin*" usa la misma facultad de producir argumentos persuasivos, pero con una intención desviada, tal como ocurre con la sofística. Se da, pues, una argumentación semejante entre la retórica y la sofística en vistas a la construcción poética de

---

<sup>159</sup> Miguel Candel Sanmartín traduce "parentesco" (cfr. *Tratados de Lógica (Órganon)*, I, Gredos, 1994, p. 380).

discursos que no se circunscriben a determinadas materias establecidas, pero la intención involucrada en el proceso de persuasión es por completo diferente en ambas.

Esto, como hemos dicho, no afecta necesariamente a la forma de establecer las argumentaciones, sino a la finalidad por la que tales argumentaciones se producen. Por esto mismo Aristóteles, en *Retórica* 1355 b, 2-7, ha afirmado que el uso de la facultad de la palabra (*dynámei tōn lógōn*) puede cometer también grandes perjuicios, pero que esto —a excepción de la virtud, que cae directamente bajo el cuidado de la *phrónēsis*— es común a todos los bienes y, principalmente, a los más útiles (p.e. fuerza, salud, riqueza, talento estratégico), pues todo depende de si se usan tales bienes con justicia o con injusticia, y esto, a nuestro juicio, afecta siempre a las motivaciones de la argumentación y no necesariamente a la estructura misma de los argumentos.

#### 1.4) Síntesis

Antes de entrar en el estudio más específico de la relación entre silogismo dialéctico-*enthýmēma* (2), *epagōgē-parádeigma* (3) y *tópoi* dialécticos y retóricos (4), creemos oportuno retomar sintéticamente algunos de los aspectos que hemos considerado hasta el momento (en III, 1), puesto que constituyen, a nuestro juicio, un marco propicio para interpretar tanto las semejanzas como las diferencias que se dan entre el modelo dialéctico de argumentación —que, como hemos dicho, se inscribe en el horizonte del uso de una facultad poética— y la retórica, por cuanto esta última asume tal modelo, pero aporta asimismo importantes puntos de diferenciación, lo que, entre otras cosas, impide identificar entre sí a ambas *téchnai* argumentativas.

1º) Hemos comenzado nuestro análisis considerando los alcances de la relación de contrarréplica (*antístrophos*) de la retórica respecto a la dialéctica, interpretando el sentido de esta metáfora —tomada del ámbito de la poesía— como una semejanza tensional. Precisamente por esto último, las exigencias platónicas para constituir una *téchnē* retórica —donde las más importantes son su sujeción total a la dialéctica entendida como ciencia suprema, y que el rétor (filósofo) debe conocer profundamente el alma humana y las materias sobre las que persuade— se contraponen radicalmente (producto de una nueva concepción de la dialéctica) a las características que Aristóteles concibe para la constitución de una *téchnē rhētorikē*.

En efecto, mientras que para Platón la razón es razón científica, Aristóteles en cambio amplía los alcances de su teoría de la argumentación hacia el horizonte de lo razonable, y es en este nuevo contexto donde se desenvuelven la retórica y la dialéctica, al dar un estatuto positivo y funcional a los *éndoxa* como punto de partida para la producción de argumentos altamente persuasivos o convincentes —a diferencia de la *epistēmē*, cuya enseñanza (*didaskalía*) se cimenta en proposiciones verdaderas y necesarias para efectuar la demostración (*apódeixis* en sentido estricto)—. La idea de proximidad o semejanza entre ambas *téchnai*, pues, se manifiesta en que ellas no exigen conocimientos en ninguna materia determinada, ni se circunscriben a ningún género, participando de alguna manera todos los hombres de ellas, puesto que son de dominio común.

Sin embargo persiste una tensión entre ambas *téchnai*, ya que abarcan contextos diferentes de argumentación —e, incluso, instrumentos argumentativos distintos, puesto que la dialéctica opera como modelo, pero, como veremos al comparar silogismo dialéctico-*enthýmēma*, *epagōgē*-ejemplo y *tópoi* dialécticos y retóricos, éste no se aplica de modo idéntico a la retórica—; tales contextos son diferenciados, fundamentalmente, por la distinción que es posible establecer entre un interlocutor atento y preparado para la discusión de argumentaciones complejas, y un auditor sin una especial preparación, al que no se puede persuadir si no se utiliza una estrategia argumentativa acorde con las circunstancias (dependiendo, asimismo, de si se trata de una deliberación, de un proceso judicial, o de un discurso epidíctico). Además de que dicha tensión permite la diferenciación entre ambas *téchnai*, muestra el amplio alcance de la argumentación poética, que, reivindicando la faceta dialógica e intersubjetiva de la argumentación, rescata para la esfera de lo razonable una consecuente aplicación de la razón poética (en cuanto la *téchnē* es una disposición racional para la producción), produciendo discursos persuasivos que no son absorbidos por el ámbito de la *prâxis* (cuidada por la *phrónēsis*, ya que ésta es una disposición racional verdadera y práctica de lo que es bueno y malo para el hombre), ni por el de la *theōría* en tanto demostración científica (avalada por la certeza apodíctica que comporta la *epistēmē* en sentido estricto).

2º) En nuestro análisis sobre la significación de la retórica como ramificación (*paraphyēs*) de la dialéctica, hemos hecho hincapié en el sentido metafórico de esta expresión, que apunta tanto a una relación de dependencia, como, al mismo tiempo, manifiesta una cierta autonomía. Así, la retórica depende de la raíz argumentativa de la dialéctica, que se presenta como modelo (i.e. silogismo, *epagōgē* y

*tópoi*). Se aproximan, además, porque ambas son simples facultades de proporcionar razones, no se aplican a un género determinado, pueden concluir los contrarios y, en fin, constituyen un método de producción de argumentos, asumiendo como punto de partida los *éndoxa*. Pero, ni el rétor es el dialéctico, ni los medios de prueba son idénticos ni, por último, los receptores del discurso son los mismos. En cuanto la retórica se nutre de la sustancia argumentativa de la dialéctica, puede ser considerada como una parte (*mórión tī*) de ella, pero hemos dicho que la expresión "parte" la entendemos más bajo un punto de vista biológico que matemático (tal como lo expresa la metáfora "*paraphyēs*").

Ahora bien, esta vinculación por medio de la palabra "*paraphyēs*", no refleja exclusivamente la relación entre retórica y dialéctica, sino que se ocupa, en el mismo lugar, para expresar la vinculación de la retórica con el estudio sobre los caracteres "al que es justo denominar política". Reconocemos en esta última referencia la intervención de un elemento que no proviene del modelo argumentativo de la dialéctica, y que señala la proximidad a lo político (considerado de un modo más amplio que el campo propio de la ciencia política) por parte de la retórica. Si bien es cierto que la facultad retórica está subordinada a la política, en cuanto el principio creador (*poiētikês árchēi*) es gobernado por el pensamiento (*diánoia*) que está orientado a un fin y es práctico, sin embargo la retórica considera, en cuanto *téchnē* autónoma e independiente frente a los contenidos morales, el material relativo a la política desde un punto de vista diferente al que ofrecen las *Éticas* o la *Política*. Se trata, pues, de un conocimiento teórico de los caracteres, virtudes y pasiones, en cuanto éstos pueden integrarse, como materiales privilegiados, a la producción de argumentos altamente persuasivos, y no de una consideración del campo de la *prâxis* gobernado por la *phrónēsis* (i.e. desde el punto de vista de la teoría ética).

3º) La retórica, por otra parte, se compone (*sýnkeitaī*) de la ciencia analítica. Argumentábamos que, en ese pasaje, "*analytikês epistēmēs*" no supe a la dialéctica, ni se identifica con ella, sino que aporta precisiones fundamentales, pero siempre en el contexto modélico de la argumentación poética de la dialéctica, en cuanto ésta es una *téchnē* que produce argumentaciones a partir de *éndoxa*, siendo, al igual que la retórica, una simple facultad de proporcionar razones. La ciencia analítica constituye el horizonte desde donde entendemos que los silogismos dialécticos, demostrativos y retóricos son formalmente idénticos (*Analíticos Primeros*, 68 b, 11), y aporta elementos capitales para el punto de partida del silogismo retórico (pro-

babilidades; signos no necesarios; signos necesarios (*tekmēria*)), lo que involucra aspectos de especificación y diferenciación de la retórica respecto a la dialéctica; sin embargo, la primera continúa desenvolviéndose en el horizonte de la argumentación poética de las *téchnai* persuasivo-argumentativas, cuyo modelo es la dialéctica.

4º) En un sentido semejante interpretamos la mención, en el mismo lugar, de que la retórica también se compone (*sýnkeitai*) del estudio político referido a los caracteres. En efecto, no se trata de la ciencia política, sino del hecho de que el conocimiento teórico de los caracteres, virtudes y pasiones, cumple la función de abrir un fecundo canal de información de aquellos elementos que la retórica ha de asumir, pero ni con la misma precisión ni con idénticos fines que en las *Éticas* o en la *Política*. Esto se hace manifiesto en el uso diverso de los *éndoxxa* que, en la retórica, se asumen sin crítica y de un modo general, en vistas a la construcción de una argumentación persuasiva; en la *Ética a Nicómaco*, en cambio, operan como punto de partida, cuya crítica y jerarquización permite establecer la posición de Aristóteles, con el fin de consolidar 'lo verdadero' al interior de su teoría ética<sup>160</sup>.

5º) Finalmente, hemos considerado en qué sentido se plantea una semejanza de la retórica con las argumentaciones sofísticas. Asumíamos como punto de partida para nuestra interpretación la siguiente analogía propuesta por Aristóteles: el retórico por ciencia es al retórico por intención, lo que el dialéctico es al sofista. Así, pues, mientras el retórico "*katà tēn epistēmēn*" y el dialéctico se guían por el uso de una facultad bien orientada, el retórico "*katà tēn proairesin*" y el sofista se desenvuelven en el horizonte de una pseudo-*téchnē*, producto de una intención mal orientada y de una mala elección. En este sentido, es posible proponer una cierta vecindad entre la retórica y las argumentaciones sofísticas, por cuanto se trata del uso de una misma facultad, pero la diferencia está en la intención involucrada en el proceso de producción de argumentaciones persuasivas; pues, en un caso, se trata de una intención recta y, en el otro caso, de una intención desviada.

---

<sup>160</sup> Estos aspectos los consideraremos con detalle en **Segunda Parte, III**.



## 2) El *Enthýmēma* retórico en el contexto de sus diferencias y semejanzas respecto al silogismo dialéctico y al científico

En los apartados anteriores (i.e. III, 1 y derivados), hemos considerado ciertos aspectos de carácter general, que apuntan a las principales relaciones que es posible establecer entre la retórica y la dialéctica, lo que nos ha permitido tanto profundizar en sus semejanzas, como indicar ciertos elementos de diferenciación entre ambas *téchnai*. Afirmábamos, entre otras cosas, que la dialéctica y la retórica se circunscriben dentro de una facultad poética, consistente en la producción de argumentaciones altamente persuasivas o convincentes, en el contexto de aquellas cosas que pueden ser de dos maneras o más, y que no caen bajo el campo de ninguna ciencia determinada. Sin embargo, también hemos puesto énfasis en sus elementos distintivos, que incluyen —como veremos inmediatamente—, sus respectivos modos de argumentación, aunque la retórica debe su veta argumentativa fundamentalmente a la dialéctica, que, desde esta perspectiva, se erige como modelo.

Comenzaremos, pues, analizando el entimema, porque representa, a nuestro juicio, el núcleo en el que se funda la retórica como teoría de la argumentación, ya que cumple funciones análogas a las del silogismo en el campo de la demostración dialéctica<sup>161</sup>. Luego, nos referiremos al ejemplo (*parádeigma*) (3), para finalizar con un estudio en torno a los *tópoi* retóricos (4), intentando mostrar que estos tres elementos (i.e. entimema, ejemplo y *tópoi*) constituyen una teoría unitaria de la argumentación, en el horizonte de la persuasión retórica, que se adecua al ámbito propio de la argumentación poética —y que, como hemos afirmado, se diferencia de la demostración científica, por una parte; y de la que se utiliza en el campo de la reflexión ética, por otra parte—.

---

<sup>161</sup> Aristóteles plantea la dependencia del ejemplo (*parádeigma*) respecto al entimema —ambos son, por lo demás, las dos *koinai písteis* de la argumentación retórica—. En efecto, cuando no podemos aportar un entimema para demostrar algo, conviene usar ejemplos. Sin embargo, cuando se utilizan entimemas, si los ejemplos son usados como epílogo, funcionan como testimonio, y el testigo es siempre convincente (*píthanos*) (cfr. *Retórica*, 1394 a, 9-14). Pero, si los ejemplos son puestos delante, parecen una inducción, y, salvo en unos pocos casos, ésta no es apropiada a la retórica. En este sentido, el entimema es el cuerpo de la persuasión (*sôma tês písteōs*) (cfr. *Retórica* I, 4, 1354 a, 15).

## 2.1) El entimema: características fundamentales

Pensamos, en primer lugar, que es atinente revisar algunas de las afirmaciones que realiza Aristóteles sobre el entimema, con el fin de circunscribir del mejor modo posible su naturaleza, y precisar aquellos rasgos que lo diferencian del silogismo dialéctico. Para esto, además, tendremos en cuenta las principales conclusiones del análisis que hemos realizado de este último, previamente, en nuestro texto (cfr. II, 3.1).

En los *Analíticos Primeros*, Aristóteles afirma que el entimema es un silogismo (*syllogismós*) a partir de probabilidades (*eikótōn*) o signos (*sēmeiōn*) (cfr. II. 27. 70 a, 10). Puesto que un poco más adelante haremos referencia a las probabilidades y los signos, en cuanto constituyen, junto a los *tópoi*, el punto de partida para la construcción del entimema —destinando apartados específicos para ello—, por el momento nos detendremos en los alcances de su caracterización como "*syllogismós*", sobre todo haciendo hincapié en el hecho de si es posible concebirlo formalmente como un silogismo, o, más bien, debemos entender tras esta afirmación, la referencia a una forma más laxa de razonamiento, que, en definitiva, se resiste a ser formalizada silogísticamente (al menos, en lo que respecta a todos sus componentes). Creemos que tomar una decisión sobre este asunto, es determinante para una adecuada comprensión del significado y los alcances de la deducción retórica.

En sintonía con lo anterior, podemos decir que la expresión "*syllogismós*" en Aristóteles, en muchas ocasiones, no significa "silogismo" en sentido estricto (técnico), sino que puede referirse a una suerte de argumento en un sentido más amplio y general (no técnico). Creemos que en el caso del *enthýmēma*, se da una confluencia de ambos aspectos, puesto que el razonamiento adquiere una estructura lógico-silogística, pero que, sin embargo, integra ciertos elementos que escapan a una formalización estricta, orientándose con esto hacia la persuasión del hombre integral, considerado como una totalidad que está atravesada por la razón, las pasiones, los deseos y las emociones.

De hecho, en la *Retórica*, Aristóteles efectúa una afirmación altamente significativa —en lo que respecta a nuestros actuales propósitos—, y por esto la consideraremos detalladamente: "Ahora bien, como es palmario que el método propio del arte (*éntechnos méthodos*) es el que se refiere a las pruebas por persuasión (*písteis*) y que la persuasión es una especie de demostración (*apódeixis tis*) (puesto que nos persuadimos sobre todo cuando pensamos que algo está demostrado); como, por

otra parte, la demostración retórica es el entimema (*ésti d' apódeixis rhetorikē enthýmēma*) y éste es, hablando en absoluto, la más firme de las pruebas por persuasión (*kyriōtaton tōn písteōn*); y como el entimema, en fin, es un silogismo (*sylogismós tis*) y sobre el silogismo en todas sus variantes corresponde tratar a la dialéctica, sea a toda ella, sea a una de sus partes, resulta evidente que el que mejor pueda teorizar (*theōreîn*) a partir de qué y cómo se produce el silogismo, éste será también el más experto en entimemas, con tal que llegue a comprender sobre qué < materias > versa el entimema y qué diferencias tiene respecto de los silogismos lógicos (*diaphoràs pròs toùs logikoùs syllogismoús*)" (1355 a, 3-14).

A la luz de este texto —y remitiéndonos a otros pasajes centrales sobre el entimema—, quisiéramos mostrar que el *enthýmēma* es un silogismo de cierta especie, destinado a producir una argumentación exitosa y técnica (en el sentido de que no se trata del éxito producto de una mera *empeiría*), en el campo de la persuasión de las mayorías —que, visto desde su faceta deliberativa, deben juzgar o decidir sobre algún asunto de interés para la ciudad—, y que se caracteriza, entre otros aspectos, por subsumir el ideal de exactitud meramente racional bajo otro criterio que, en este caso, permite la consecución del fin propuesto: encontrar los modos de persuadir al hombre medio a partir de sus *éndoxxa*, tomando en consideración que en éste confluyen elementos racionales y afectivos (pasiones, deseos, sentimientos y emociones).

Por lo demás, estos elementos, para los efectos del foro, la asamblea o el tribunal, son inseparables, en el fragor de la producción y práctica argumentativa destinada a buscar los medios para persuadir a los oyentes de un modo razonable —evidentemente, miradas las cosas desde la perspectiva del éxito a alcanzar bajo el punto de vista técnico-artístico, característico de la argumentación poética—.

A) En primer término —y en estrecha sintonía con los *Analíticos Primeros* (cfr. II, 27)—, Aristóteles concibe al entimema como el silogismo retórico<sup>162</sup>, que constituye, junto al ejemplo (*parádeigma*), el ámbito de las *koinaî písteis*, es decir, de las pruebas por persuasión comunes —por su género— a todos los discursos (cfr. *Retórica*, 1393 a, 25). Es claro, además, que el modelo seguido por el Estagirita, es el aportado por la argumentación dialéctica: "Por lo demás, en lo que toca a la demostración (*deiknýnai*) y a la demostración aparente, de igual manera que en la dialéctica (*en toîs dialektikoîs*)<sup>163</sup> se dan la inducción, el silogismo (*sylogismós*) y el silogismo aparente, aquí acontece también de modo similar (*homoiôs*). Pues, en efecto: por una parte, el *ejemplo* es una inducción; por otra parte, el *entimema* es un silogismo (*tò d' enthýmēma sylogismós*); y, por otra parte, en fin, el *entimema aparente* es un silogismo aparente. LLamo, pues, *entimema* al silogismo retórico (*rhetorikòn sylogismón*) y *ejemplo* a la inducción retórica" (*Retórica*, 1356 a, 35-b, 6).

Considerando, pues, que el entimema es un silogismo —tal como se afirma explícitamente en el pasaje citado—, creemos oportuno continuar nuestro estudio asumiendo tres frentes principales: en primer lugar (B), establecer una breve comparación entre la "definición" de "*sylogismós*" presente en la *Retórica* y en las obras estrictamente lógicas de Aristóteles; en segundo lugar (C), interpretar en qué sentido se habla de "*apódeixis tis*"; y, en tercer lugar (D), intentar comprender los alcances de la expresión "*sylogismós tis*", aplicada al entimema.

Creemos que, siguiendo este camino, nos será posible precisar con más claridad la significación de la expresión "*enthýmēma*", escogida por Aristóteles para nombrar una forma de razonamiento deductivo que no es fácil de clasificar, puesto que el Estagirita en ningún momento ofrece una definición precisa y exhaustiva de ella

<sup>162</sup> Edward H. Madden, en "The Enthymeme, Crossroads of Logic, Rhetoric, and Metaphysics" (*The Philosophical Review*, N° 61, 1952, pp. 368-376), afirma que Aristóteles distingue dos sentidos para el entimema, por lo que no podemos considerar como sinónimos esta expresión y 'silogismo retórico'. Así, para el Estagirita, algunos entimemas son silogismos retóricos y, en cambio, otros se refieren a artes especiales y ciencias (ética, política y física). Los primeros, se relacionan directamente con los *tópoi*, que son proposiciones generales aplicables a cualquier área de la experiencia, y, en esto, difieren sustancialmente de las proposiciones especializadas (cfr. p. 369). Nosotros, por el contrario, creemos que el entimema es el silogismo retórico, y que, en este sentido, los entimemas pueden asumir proposiciones especializadas a partir de la distinción aristotélica entre 'lugares propios' y 'lugares comunes'. De hecho, su mayor ocurrencia —salvo pocas excepciones— está en *Ret.* (cfr. Bonitz: *Index Aristotelicus*, p. 252).

<sup>163</sup> Quintín Racionero, en *Retórica*, p. 180, nota 41, llama la atención sobre la transcripción de Dionisio de Halicarnaso, donde *dialektikoîs* es reemplazado por *analytikoîs*. Empero, no hay variantes en las demás fuentes (cfr. W.D. Ross: *Aristotelis Ars Rhetorica*, ad. loc., p. 7).

(aunque, como veremos luego, la que más se aproxima a una suerte de definición, es aquella que lo considera como un silogismo construido a partir de probabilidades o signos —explicitada tres veces en la *Retórica*—)<sup>164</sup>.

B) En virtud de lo anterior, revisemos comparativamente las principales referencias de Aristóteles al *sylogismós*, como forma de argumentación deductiva. En *Tópicos* I, 1, 100 a, 25-27, se afirma que el silogismo es "un discurso en el cual, una vez puestas ciertas cosas, necesariamente resulta (*anánekēs symbaínei*), a través de las cosas establecidas, algo que es distinto de las cosas establecidas" (trad. ya citada, de Tomás Calvo Martínez). Además —y manteniendo formalmente la misma definición—, en los *Analíticos Primeros* I, 1, 24 b, 18-20, el Estagirita dice que el silogismo es "un discurso en el que, puestas ciertas cosas, se sigue necesariamente (*anánekēs symbaínei*) algo distinto de lo ya establecido, por el < simple hecho de > darse estas cosas".

En la *Retórica* 1356 b, 16-18, se afirma que "(...) el que dándose ciertas cosas (*tinôn ontôn*) resulte a través de ellas algo distinto de ellas, por el hecho de que se dan universalmente (*kathólou*) o la mayoría de las veces (*hōs epì tò polỳ*) tal como son (*tôi taúta eínai*), eso se llama allí —i.e. en los *Tópicos*— silogismo (*sylogismòs*), y, aquí, entimema (*enthýmēma*)"<sup>165</sup>.

La anterior "definición" del silogismo —que se aplica también al entimema en la *Retórica*—, presenta, a nuestro parecer, una importante variación con respecto a la "definición" de los *Tópicos* —que ya hemos considerado—. En este sentido,

---

<sup>164</sup> En efecto, Aristóteles no explica por qué utiliza la expresión "*enthýmēma*" para caracterizar al silogismo retórico, y, al parecer, da por supuesto su significado para los lectores y auditores. Creemos, pues, que es importante referirnos a dos puntos que nos interesa destacar ahora. W.M.A. Grimaldi, en *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, pp. 69-82, emprende un detallado estudio sobre el uso de "*enthýmēma*", concluyendo: "And so it is proposed here that, since the word *enthýmēma* carried with it in the tradition a sense of form and denoted something more than an act of mere reason, Aristotle used the word which best suggested what he had in mind by the rhetorical syllogism" (p. 82). Así, Grimaldi sostiene que el entimema no es una demostración de la sola razón, sino que es capaz de vincularse estrechamente con el *ēthos* y el *páthos* (cfr. *ibíd.*). En apoyo de esto último, plantea que el uso de la palabra *thymós*, relacionada históricamente con el sentimiento y el pensamiento, no permite su identificación con "pensamiento": *enthymios*, por ejemplo, es 'teniendo en el corazón', y *enthymion poieisthai ti*, 'tener en el corazón' o 'tener un escrúpulo sobre (...)' (cfr. p. 70). M.F. Burnyeat, en "Enthymeme: Aristotle on the Logic of Persuasion", pp. 10-13, aporta datos relevantes sobre el uso de la expresión —sobre todo en Isócrates y Alcidas—, y, a propósito de *enthymeistai*, dice que la palabra se utiliza cuando se ha de decidir entre opciones que se presentan como inciertas, puesto que sus consecuencias futuras no son demostrables deductivamente, mediante un argumento conclusivo (cfr. esp. pp. 11-12).

<sup>165</sup> Traducción modificada; Cfr. Q. Racionero, *Retórica*, p. 181.

creemos que es extremadamente significativa la desaparición en la "definición" aportada por la *Retórica* de la expresión "necesariamente" (*ex anánkēs*). Si bien es cierto que el entimema retórico practica una deducción a partir de ciertas premisas —sean éstas endóxicas o necesarias (aunque estas últimas se dan pocas veces)—, sin embargo, a pesar de calzar su definición con la del silogismo, el *enthýmēma* se orienta hacia un contexto diferente del requerido por el silogismo dialéctico, y, por esto mismo, su deducción implica elementos que no pueden siempre ser formalizados silogísticamente. En efecto, el auditorio no se detiene (como lo hace el interlocutor de un discurso dialéctico) tanto en la estricta necesidad lógica de la deducción, como en el hecho de que, a partir de lo expuesto —visto el hombre como una totalidad de razón, deseos, emociones y pasiones, y, además, considerando que el auditor del discurso retórico es un ciudadano común—, los sujetos persuadidos puedan orientarse hacia una determinada decisión, frente a aquellas cosas que pueden ser de dos maneras o más.

Estas cosas, a su vez (sobre todo en el caso de la deliberación, que afecta al futuro), también serán producidas, en su modo de darse o de acontecer, por nuestras elecciones, que, por último, son prefiguradas o construidas, de algún modo, a partir de una adecuada técnica de persuasión. En este sentido, la argumentación retórica se muestra como una lógica asertiva —fuertemente fundada en hechos experimentados, tanto pasados como presentes—, conducente a una lógica de la decisión o elección<sup>166</sup>, que, por lo mismo, construye en cierto modo el futuro, a partir de la experiencia decantada, principalmente, desde los *éndoxa* de una determinada comunidad.

C) A partir del anterior análisis, podemos entonces preguntarnos, en qué sentido es posible entender la demostración retórica como "*apódeixis tis*"; es decir, cuándo consideramos que algo está 'retóricamente demostrado'. Pensamos que, al igual como ocurre con la expresión "*sylogismós*", la palabra "*apódeixis*" puede ser utilizada en un sentido estrictamente científico. Sin embargo posee, como la expres-

---

<sup>166</sup> Armando Plebe, en "La possibilità di una formalizzazione della logica aristotelica degli entimemi" (*Revue Internationale de Philosophie*, N° 184, 1993, pp. 70-77), hace hincapié en la importancia del entimema para el desarrollo de la lógica, ya que al formalizarlo, revela el paso de una lógica de la aserción a una lógica de la elección (*scelta*) (cfr. p. 71). Este paso de la lógica de la implicación a la de la elección, permite la transformación de la aserción en un imperativo, siendo esto propio de un procedimiento que caracteriza a la finalidad de la retórica, en cuanto busca la persuasión del auditorio.

sión 'syllogismós' —que puede ser entendida como razonamiento; silogismo con premisas endóxicas; silogismo con premisas verdaderas, primeras y causantes de la verdad de la conclusión; en primera figura, tercera o intermedia, etc.—, una amplitud semántica que permite su aplicación a ciertos contextos en los cuales no es esperable una demostración de ese tipo (i.e. estrictamente epistémica). En efecto, la *apódeixis* describe un amplio horizonte que, a nuestro juicio, incluye: un empleo corriente y casi coloquial que, pasando por diversos grados de exactitud y precisión, en ciertos casos privilegiados, puede llegar a significar una demostración absolutamente necesaria e irrefutable (en un 'sentido fuerte').

En los *Analíticos Segundos*, 71 b, 17-18, Aristóteles llama a la *apódeixis* "silogismo científico" (*apódeixin dē légō syllogismòn epistēmonikón*). Así, la ciencia demostrativa se ha de basar en cosas verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas, anteriores y causales respecto de la conclusión. Sin estas cosas puede haber "syllogismòs", pero no demostración (cfr. ibíd., 21-24). Creemos, pues, que es claro que la expresión "*apódeixis tis*", que caracteriza a la demostración retórica, implica un caso menos estricto y más abarcativo respecto a la demostración científica. De hecho es posible, según Aristóteles, demostrar con más necesidad o con mayor laxitud (cfr. p.e. *Metafísica*, 1025 b, 13). Consideramos que el segundo caso (i.e. la mayor laxitud) es al que se refiere la expresión "*tis*" —que delimita una cierta especie de *apódeixis*—, puesto que es la apropiada en el contexto de la argumentación retórica, sobre todo si tenemos en cuenta las materias de las que trata esta *téchnē*, y el grado de preparación que es previsible esperar del auditorio.

D) Aristóteles, en el primer texto que citábamos (cfr. *Retórica*, 1355 a, 3-14), afirma que el *enthýmēma* es una especie de silogismo (*syllogismós tis*). De un modo semejante a lo que ocurre en el caso de la *apódeixis*, el Estagirita acepta que hay deducciones más exactas o más relajadas. En efecto, en la *Retórica*, 1396 a, 34-b, 1, se refiere a razonamientos (*syllogízōntai*) *akribésteron* (más exactos) o *malakōteron* (más relajados), en relación con las demostraciones (*apodeiknýntes*) desarrolladas por los distintos oradores.

Ahora bien, creemos que esta posibilidad de "relajación" presente en el entimema, se relaciona estrechamente con la existencia de un "silogismo imperfecto" —así entendemos, en efecto, la palabra *atelēs*, y no en el sentido de que le falta algo—, tal como es atestiguado en los *Analíticos Primeros*: "Así, pues, llamo silogismo perfecto (*téleion*) al que no precisa de ninguna otra cosa aparte de lo aceptado <en

sus proposiciones > para mostrar la necesidad (*anankaïon*) <de la conclusión >, y llamo imperfecto (*atelê*) al que precisa de una o varias cosas más que son necesarias (*anankaîa*) en virtud de los términos establecidos (*hypokeiménōn hórōn*), pero no se han asumido en virtud de las proposiciones (*protáseōn*)" (24 b, 22-26). Pensamos que esta afirmación —aunque en general no es tomada suficientemente en cuenta por los comentaristas para considerar la naturaleza del entimema—, puede explicar en qué sentido el *enthýmēma* es "*sylogismós tis*", y por qué se ha insistido históricamente (aunque erróneamente, a nuestro juicio), en que la incompletud del entimema se refiere necesariamente a la ausencia de alguna de sus premisas o de la conclusión<sup>167</sup>.

Consideramos, en efecto, que el entimema es un silogismo imperfecto, pero que —como veremos un poco más adelante—, se constituye en la forma de deducción apropiada en el contexto de la argumentación retórica, que, en cuanto argumentación poética destinada a un auditorio no cultivado, no busca sólo una cierta estructura formal, sino también la producción de los medios adecuados para persuadir a un auditor que debemos interesar y sorprender, mediante un argumento que suscite una captación rápida y simple de una determinada situación, involucrando tanto su intelecto, como sus deseos, sentimientos y emociones. En este sentido, el entimema es "*atelês*", no porque se trate de un silogismo necesariamente "trunca-

---

<sup>167</sup> Por ejemplo, M.F. Burnyeat (cfr. "Enthymeme: Aristotle on the Logic of Persuasion", esp. pp. 5-8), analiza el texto de los *Analíticos Primeros* (2. 27, 70 a, 10), donde se concibe el entimema como un silogismo <incompleto> a partir de probabilidades o signos (*enthýmēma mēn oīn estī sylogismós <atelês> ex eikótōn ê semeiōn*). En efecto, sólo en el manuscrito "C" (Consilianus 330, saec. XI) aparece *sylogismós + atelês*. Burnyeat argumenta consistentemente en favor de la desaparición de "*atelês*", y describe las confusiones que esta expresión produce en la comprensión histórica del entimema. Sin embargo, este comentarista no desarrolla, por otra parte, la posibilidad de que el entimema —tal como ahora exponemos—, pueda ser entendido como un silogismo imperfecto, en el sentido de que requiere de más elementos que aquellos que son explicitados a partir de las premisas, lo que, a nuestro juicio, sitúa definitivamente al entimema dentro de una "lógica de la persuasión".



do"<sup>168</sup>, sino por ser un silogismo "imperfecto", mediante el cual se intenta que el hombre total (como un haz de razones, deseos, sentimientos y emociones), tome una decisión razonable, sobre asuntos que probablemente influirán en su situación futura.

Sin duda, en este contexto, una demostración "más relajada" o "laxa", mediante una especie de silogismo que también es "más relajado", puede conseguir mejores resultados, puesto que, por su capacidad de asumir un contexto más amplio de razones y motivaciones humanas, involucra al hombre completo en una decisión circunscrita al campo de lo razonable, dentro de las cosas que pueden ser de dos maneras o más.

Así, pues, lo que el entimema pierde en exactitud y perfección, lo gana en amplitud e integración de la totalidad de aspectos presentes en todo hombre que debe juzgar, sin contar con mucho tiempo para hacerlo, sobre una situación compleja, y que puede ser resuelta de más de una manera.

Por otra parte, el orador debe intentar persuadir dentro del contexto de una asamblea o un foro que puede perder la atención, seguir otros consejos que apelan a pruebas no técnicas, no entender cabalmente el argumento, ser incapaces de seguir hasta el final el razonamiento, o, simplemente, tener otras intenciones que se contraponen a aquello a lo que el rétor quiere llegar (conclusión), mediante la adecuada aplicación de su técnica argumentativa. En este sentido, la atmósfera en

---

<sup>168</sup> W.M.A. Grimaldi, en *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, muestra con contundencia que, respecto al entimema, la brevedad —es decir, que el silogismo sea breve— es mucho más significativo que el hecho de que sea supuestamente abreviado (como se ha interpretado tradicionalmente) (cfr. pp. 78-79). En efecto, más adelante explica que los dos pasajes donde se podría fundar la concepción del entimema como un silogismo abreviado (*Ret.*, 1357 a, 16-17 y 1395 b, 24-26), no permiten extraer una conclusión definitiva al respecto: "We cannot say, then, that the enthymeme is by definition an abbreviated syllogism and yet all of Aristotle's remarks on it are rather well summarized at *Gamma* 18, 19 a 18-19: "enthymemes should be condensed as much as possible". There is a definite predilection for enthymeme as a brief, direct and compact inference, and possibly in an abbreviated form. The reason for this attitude of Aristotle is determined by the factor which always plays a key role in his analysis of rhetoric: the audience" (ibíd. p. 88). En este mismo sentido, cfr. Quintín Racionero, *Retórica*, Introducción, pp. 124-125; y Silvia Cazzola Gastaldi: "Lo Statuto Concettuale della Retorica aristotelica", pp. 55-56. Por último, y en relación directa con lo anterior, pensamos que Enrico Berti, en "Il procedimento logico-formale e l'argomentazione retorica" (*Quaderni di Storia*, Edizioni Dedalo, 37, 1993, pp. 89-99), apela a una razón insuficiente para diferenciar con claridad al silogismo dialéctico del retórico: "L'entimema, infatti, non è altro che un sillogismo dialettico, in qui una premessa viene sottintesa per rendere più breve, e quindi più efficace, l'argomentazione" (p. 97). Creemos, pues, que el entimema no sólo responde a factores de eficacia, sino que también a las exigencias argumentativas propias de una *téchne* que busca integrar intelecto, deseos, pasiones y emociones; y, para esto, debe involucrar afectivamente al auditor, haciéndolo participar en la argumentación de un modo diferente al del dialéctico respecto a su interlocutor.

la que se inserta la persuasión retórica es muy diferente de la que encontramos en la enseñanza (*didaskalía*) del maestro al discípulo (donde se dan efectivamente las condiciones para una demostración en sentido fuerte), o, por otra parte, de la que se sitúa en el ámbito propio de una confrontación dialéctica (donde, al menos, los participantes están adecuadamente preparados, y tienen el tiempo suficiente para seguir con detalle un razonamiento complejo sobre un problema propuesto)<sup>169</sup>.

## 2.2) *Enthýmēma*: un silogismo a partir de probabilidades o signos

Puesto que hemos considerado ciertas características fundamentales del silogismo retórico, ahora intentaremos abordar los puntos de partida que permiten estructurar el *enthýmēma*, interpretándolos en estrecha relación con los aspectos que previamente desarrollábamos sobre esta especial forma de razonamiento.

Quisiéramos destacar, antes de seguir adelante, que el entimema —que es un silogismo y, además, el cuerpo de la prueba retórica o de las pruebas por persuasión (*sôma tês písteos*; cfr. *Ret.*, 1354 a, 14)—, en cuanto se funda sobre probabilidades o signos, se aproxima a la deducción dialéctica, pero en tanto integra el argumento necesario (*tekmêrion*) —que es una especie de signo—, parece acercarse a la forma deductiva analizada en los *Analíticos*<sup>170</sup>. En cierto sentido, el *enthýmē-*

---

<sup>169</sup> En el contexto de la diferencia que es posible establecer entre los distintos objetivos de la demostración, Carlo Viano, en "Aristotele e la redenzione della retorica" (*Rivista di Filosofia*, N° 58, 1967, pp. 371-425), pp. 398-399, afirma que la inferencia entimemática puede tener mayor o menor fuerza, pero siempre tiene un cierto grado de eficacia persuasiva. Esto constituye una novedad por parte de la *Retórica*: buscar no tanto lo que tiene un mayor contenido objetivo de verdad, sino, sobre todo, aquello que posee un cierto grado de poder persuasivo. El autor afirma: "Allora l'entimema vale non tanto per la sua capacità di presentare inferenze vere, ma per la sua forza di strumento di persuasione. La teoria generale della prove fondata sulla vecchia dialettica è a questo punto abbandonata, e viene sostituita con una nuova teoria delle prove (...)". Esto, además, permite una ampliación de las pruebas que se valen del discurso (i.e. *lógos*, *ēthos*, *páthos*). De modo que lo que subsiste de la relación entre retórica y dialéctica —en lo que respecta al entimema—, es que la dialéctica ofrece a la retórica los instrumentos para distinguir entre el entimema auténtico y el entimema aparente (ibíd. p. 388).

<sup>170</sup> W.M.A. Grimaldi, en *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, pp. 86-87, afirma: "From Aristotle's statements one can conclude that in the modality of its premises the rhetorical syllogism is usually like the dialectical syllogism but sometimes like the scientific syllogism (*apodeixis* in its strict meaning). The enthymeme appears to be a form of inference which may partake of both the nature of the dialectical and the scientific syllogism". Si bien es cierto que nosotros, en términos más mitigados, compartimos esta afirmación, sin embargo —como veremos— hemos asumido una posición en la que destacamos con más nitidez las diferencias entre estas formas de razonamiento deductivo (sobre todo, en lo que respecta al modo de entender la *apódeixis* que, en la *Retórica*, es *apódeixis tis*, y que afecta directamente a la relación que es posible establecer entre esta obra y los *Analíticos*).

*ma* se parece a ambas formas de razonamiento, aunque conserva, sin embargo, sus propios atributos, íntimamente ligados a una argumentación que pretende persuadir al hombre considerado como una totalidad, y, por ende, asumiendo tanto su capacidad racional, como sus pasiones, deseos, sentimientos y emociones.

Creemos que desde este contexto podemos comprender, con suficiente claridad, tanto sus alcances como su finalidad —aspectos que inciden centralmente en lo que respecta a la determinación de su punto de partida, sus condiciones materiales y su estructura formal—.

Pensamos, asimismo, que la mejor manera de abordar estas cuestiones es considerando separadamente las probabilidades (2.2.1); y los signos —que se dividen en argumento concluyente (*tekmērion*), que es un signo necesario, y el *sēmeíon anōnymon*, que no es necesario— (2.2.2). En efecto, además del texto de los *Analíticos Primeros*, que antes hemos citado (cfr. 70 a, 1), Aristóteles en la *Retórica* afirma, en tres ocasiones, que el *enthýmēma* es un silogismo construido a partir de probabilidades o de signos, y también agrega que algunos se realizan a partir de pruebas concluyentes (*tekmēria*), por cuanto éstas involucran un signo necesario (cfr. *Ret.*, 1357 a, 32-33; 1359 a, 7-10; y 1402 b, 13-20).

Intentaremos, pues, en los dos siguientes apartados, establecer el valor epistemológico de las premisas participantes en la estructuración del entimema, con el fin de indagar por qué razones Aristóteles considera que éstas —y no otras— son las proposiciones adecuadas para el silogismo retórico, que, como hemos dicho, está orientado a la persuasión del hombre concebido como una totalidad, y que, por lo tanto, no se agota en la faceta meramente lógica de la argumentación.

### 2.2.1) Las probabilidades (*eikóta*) y el entimema

En la *Retórica* (1357 a, 34-b, 1), Aristóteles explica lo que entiende por "probable" (*eikós*): "Porque lo *probable* es lo que sucede la mayoría de las veces (*hōs epì tò polý*), pero no absolutamente, como algunos afirman; sino lo que, tratando de cosas que también pueden ser de otra manera, guarda con aquello respecto de lo cual es probable la misma relación que lo universal respecto de lo particular".

Así, pues, frente a aquellas cosas que pueden ser de otra manera (objeto tanto de la dialéctica como de la retórica), lo probable (*eikós*) aporta, en primer lugar, una cierta estabilidad y permanencia, que permite realizar inferencias razonables

sobre aquellas cosas o situaciones que se enmarcan dentro del horizonte de lo razonable, y, por lo tanto, de lo que es aceptable por el auditorio.

A partir de la idea de lo probable, es factible establecer ciertos conocimientos que, por referirse a las cosas que pueden ser de otra manera, se distancian claramente de las exigencias propias del conocimiento científico (en sentido estricto). De modo que, mediante la inclusión de la probabilidad, como premisa utilizable en un entimema, Aristóteles rescata el ámbito de la *dóxa* para el conocimiento, entendiendo que este último se puede dar en contextos en los que una exactitud absoluta deja su lugar a una cierta laxitud, que, finalmente, desemboca en la posibilidad de argumentar racionalmente en aquellos ámbitos en el que el conocimiento propiamente científico (i.e. con premisas primeras, verdaderas, causa de la conclusión, etc.), no tiene, ni puede tener lugar.

En cierto sentido, podemos decir que lo que se pierde en exactitud se gana en amplitud, y esto tiene como consecuencia la posibilidad de persuadir al ciudadano común, con el fin de que pueda juzgar convenientemente sobre un caso o una situación dada, y, en definitiva, establecer los canales adecuados para la deliberación. En este espacio argumentativo, abierto a la probabilidad, por lo demás, es posible alcanzar cierto grado de verdad o de verosimilitud, que permite el desarrollo de un horizonte adecuado para una lógica de la decisión.

Si consideramos —nuevamente y de un modo más completo— la "definición" del entimema propuesta en los *Analíticos Primeros*, es posible observar que lo probable, en efecto, es una proposición endóxica: "El entimema es un silogismo a partir de probabilidades o signos: aunque lo probable y el signo no son lo mismo, sino que lo probable es una proposición endóxica (*eikós ésti prótasis éndoxos*): en efecto, lo que se sabe (*ísin*) que la mayoría de las veces (*hōs epì tò poly*) ocurre así o no ocurre así, o es o no es, esto es lo probable, v.g.: detestar a los envidiosos, tener afecto a los amados" (II, 27, 70 a, 10; a, 4 ss.).

Si bien es cierto que los *éndoxa* decantan las opiniones de una determinada comunidad, y que por ello gozan de una cierta permanencia y estabilidad, sin embargo las conclusiones que se puedan extraer a partir de ellos en un razonamiento sólo pueden aspirar a ser probables, es decir, la mayor parte de las veces verdaderas.

En este sentido, el rétor debe utilizar la contingencia de las cosas y el ánimo de los oyentes a su favor, propiciando una decisión que, por tener otras posibilidades de resolución, se debe manifestar como 'la mejor' en esa situación determina-

da. Esto permite sugerir, a nuestro juicio, que no basta con que el orador exponga mediante un desarrollo coherente su argumentación, sino que debe, en cierto sentido, cerrar el paso a otras posibilidades —eventualmente sostenidas por otros oradores—, que también podrían manifestarse como racionalmente coherentes y potencialmente elegibles, por quienes tienen la función de juzgar (i.e. el auditorio). Un mayor apoyo de los *éndoxxa* más aceptables —pues los silogismos (*syllogismoî*) proceden de las opiniones establecidas (*ek tōn endóxōn*), pero muchas de estas opiniones son contrarias (*enantía*) entre sí (cfr. *Retórica*, 1402 a, 33-34)—, y su mejor utilización dentro de un razonamiento atractivo y rápidamente comprensible por el auditor, salvaguardan al orador del peligro de dejar al auditorio sin persuadir en la dirección que se quiere, e incluso, le protegen del riesgo que surge de la actitud voluble de los que deben emitir un juicio, ya que pueden decantarse en contra de la posición sustentada por el rétor.

En efecto, lo que permite objetar la argumentación del orador —dentro del contexto de la refutación, que además de la objeción posibilita la presentación de un contrasilogismo—, no es que ésta sea no-necesaria, sino que la objeción nace generalmente de la convicción, por parte de los que le escuchan, de que se trata de una argumentación que no es probable, en el sentido de que el entimema no se obtiene de "lo que la mayoría de las veces es real o parece serlo", pues esta última es la característica que debe cumplir un *enthýmēma* que procede de la probabilidad (*ek tōn eikótōn*) (cfr. *Retórica*, 1402 b, 14-16).

A partir de lo anterior, podemos apreciar que Aristóteles amplía el campo de lo racional, al incluir en él la órbita de lo razonable —que se funda, a su vez, en la autoridad de los *éndoxxa*—. Además, el Estagirita propone una forma de inferencia adecuada para ese propósito (i.e. el entimema, construido a partir de probabilidades), que, sin adquirir el estatuto de aquella argumentación que concluye verdades incondicionadas ("*epistēmē*" en sentido estricto), propone una razonable y eminente garantía de que la conclusión representa el hecho objetivo que el orador pretende mostrar al auditorio.

Desde esta perspectiva, Aristóteles modifica radicalmente las exigencias platónicas frente a la retórica, y sale al paso, por lo tanto, de la crítica que su maestro realiza a esta *téchnē* (cfr. *República*, 510 e-511 d). En efecto, mientras Aristóteles concibe el *eikós*, y el conocimiento que es posible adquirir a partir de lo que ocurre la mayoría de las veces, como una adecuada fundamentación para establecer lo real y lo que es aceptable para el interlocutor —desde la perspectiva de lo verosímil—,

en Platón "*eikós*" connota elementos subjetivos más que objetivos, y, aunque lo probable puede tener una cierta fuerza persuasiva, sin embargo no es capaz de fundar un conocimiento verosímil de la realidad<sup>171</sup>.

De modo que las probabilidades —en cuanto permiten la construcción del entimema—, rescatan aquellas convicciones más arraigadas en una determinada comunidad, que, sin ser necesarias, es esperable que ocurran (p.e. que los padres amen a sus hijos; que se deteste a los envidiosos). En este sentido, una proposición que manifieste una alta probabilidad (*eikós*) de ser aceptada como real, es susceptible de ser integrada dentro del marco de los *eídē*, es decir, de los lugares propios a partir de los cuales podemos extraer una argumentación convincente, que, por lo mismo, tiene muchas posibilidades de aceptación —al menos como verosímil—, por parte de la audiencia; y que, además, actúa como un canal bastante seguro de información para quienes tienen la función de juzgar o decidir convenientemente sobre algún asunto determinado.

Cuando tales proposiciones adquieren un grado de estabilidad y permanencia muy fuertes, estamos en presencia de las 'máximas', que son muy útiles —como veremos más adelante— para la construcción de entimemas realmente persuasivos. Éstos son, pensamos, aquellos que, contruidos artísticamente (*éntechnoi*), involucran e inclinan al hombre total (con su razón, deseos, emociones y sentimientos) —mediante una rápida comprensión por parte del auditorio—, hacia una decisión razonable (basada en los *éndoxa*), sobre aquellas cosas que se acostumbra deliberar, y que se caracterizan por ser de dos maneras o más.

### 2.2.2) Los signos (*sēmeîa*) y la producción del entimema: el signo no necesario (*sēmeîon anōnymon*) y el necesario (*tekmērion*)

Comencemos nuestro análisis con la descripción que Aristóteles realiza de los signos en los *Analíticos Primeros*, 70 a, 6-9: "El signo (*sēmeîon*...), en cambio, quiere ser una proposición demostrativa, necesaria o endóxica (...*dē bouletai ênai prótasis apodeiktikê ê anankaía ê êndoxos*): en efecto, si al existir <algo>, existe

---

<sup>171</sup> En esta línea interpretativa, William M.A. Grimaldi, en *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric* (Franz Steiner Verlag GMBH, Weisbaden, 1972), pp. 109-110 (esp. nota 11), desarrolla las diferencias entre Platón y Aristóteles, en lo que se refiere a sus respectivas concepciones del término "*eikós*".

una cosa o, al producirse <algo>, antes o después se ha producido la cosa (*tò prâgma*), aquello es signo de que se ha producido o de que existe <dicha cosa>".

Tenemos, pues, que el Estagirita distingue claramente dos clases de signos, dependiendo de si puede construirse con ellos una proposición demostrativa endóxica o 'plausible' (*éndoxos*), por una parte; o de si se construye, mediante su concurso, una proposición demostrativa necesaria (*anankaía*), por otra parte. Si bien es cierto que mediante ambos tipos de signos es posible obtener una proposición demostrativa —y que, por tanto, pueden incluirse ambos en la construcción de un entimema—, sin embargo varían según el vínculo que pueda establecerse entre las dos realidades existentes involucradas en el proceso, donde el conocimiento de una de ellas conduce al conocimiento de la otra. Así, la fuerza del vínculo entre ambas cosas existentes nos permite descubrir si se trata de una relación necesaria o, por el contrario, de una no necesaria.

Quisiéramos destacar aquí la importancia que cobra el hecho de que el signo permite conducir nuestra mente hacia lo significado, llevándola desde lo conocido hacia lo desconocido, mediante el descubrimiento de un cierto tipo de causalidad: la formal<sup>172</sup>. A partir de esto, Aristóteles muestra que el *sēmeîon* tiene una fuerza demostrativa mayor de aquella que es propia de la probabilidad (*eikós*)<sup>173</sup>, lo que se puede constatar a partir del análisis del signo en relación con las tres primeras figuras del silogismo (cfr. *Analíticos Primeros*, 70 a, 11-b, 6); pero, sobre todo, se visualiza en la primera figura del silogismo, donde el entimema es demostrativo sin dejar espacio a la refutación, siempre que el signo sea verdadero<sup>174</sup>.

Ahora bien, entre los signos también se da una cierta gradación, puesto que el Estagirita distingue entre un signo no necesario —que carece de nombre— (*sēmeîon anōnymon*), y un signo necesario (llamado *tekmērion*): "Y en cuanto a los

---

<sup>172</sup> Grimaldi, en *Op. cit.*, p. 111, explica así esta relación de causalidad: "Aristotle's signs in the *Rhetoric* and elsewhere are usually natural signs, entities which involve in their being the being of something else. There is a real relation which has its ground in the *esse* of the sign. It is the relationship of formal causality: present in the sign is the knowability of the signate, or we can say that the signate is in the sign in another mode of existence (*in alio esse*)".

<sup>173</sup> Quintín Racionero, en *Retórica*, p. 186, indica que tanto el *eikós* como el *sēmeîon* constituyen modos de probabilidad real: "En el primer caso se trata de la *probabilidad de un hecho*; en el segundo, de la *probabilidad de una relación*".

<sup>174</sup> William M.A. Grimaldi, en *Op. cit.*, p. 112, n. 13, afirma que la distinción que encontramos en la *Retórica* entre los *sēmeîa*, es retomada en los *Analíticos* (70 b, 1-6), donde *sēmeîon* es identificado con el término medio de la segunda y tercera figura del silogismo, y éste es el *sēmeîon anōnymon* de *Retórica* I, 2, 1357 b, 10-25. *Tekmērion*, por otro lado, es identificado en el mismo pasaje con el término medio de la primera figura del silogismo, y éste es el *tekmērion* de *Retórica* I, 2, 1357 b, 3-10.

*signos*, unos guardan una relación como la de lo individual a lo universal y, otros, como la de lo universal a lo particular. De los signos, los necesarios se denominan *argumento concluyente* y los no necesarios carecen de denominación que nombre esta diferencia. Por su parte, llamo *necesarios* a aquellos signos a partir de los cuales se construye el silogismo. Y, por esta razón, el argumento concluyente es el que consta de signos de esta clase. Porque cuando se cree que ya no es posible refutar una tesis, se piensa entonces que se aduce un argumento concluyente en la medida en que se aduce algo demostrado y terminado; pues "conclusión" (*tékmar*) y "término" (*péras*) son lo mismo en la lengua antigua" (*Retórica*, 1357 b, 1-10).

A pesar de la diferencia que es posible establecer entre el *sēmeîon anōnymon* y el *tekmērion*, en lo que respecta a su nivel de *apódeixis* —es decir, en cuanto al grado de necesidad de la demostración—, con todo, la "necesidad" de este último no es, a nuestro juicio, la necesidad científica en sentido estricto, aunque se presenta como un argumento irrefutable dentro de las exigencias de la argumentación retórica<sup>175</sup>. En este mismo sentido entendemos, pues, la afirmación de que el signo "quiere" (*boúletai*) ser una proposición demostrativa (necesaria o endóxica) —según hemos visto en *Analíticos Primeros*, 70 a, 6—: se trata de una aproximación a la demostración necesaria en sentido estricto y no de una necesidad científica en términos absolutos, porque no se rebasa el ámbito de la experiencia. Es decir, en el caso de la retórica, de aquellas cosas que pueden ser objeto de persuasión y que buscan suscitar el juicio favorable del oyente.

De hecho, Aristóteles, al caracterizar las demostraciones científicas, las diferencia de los signos, ya que las primeras son 'acerca y a partir de las cosas que se dan en sí': "En efecto, los accidentes (*symbēbēkóta*) no son necesarios (*ouk anankaîa*), de modo que no se sabrá necesariamente por qué se da la conclusión, ni aunque se

---

<sup>175</sup> Aristóteles, en este sentido, considera al *tekmērion*, las probabilidades y los signos, como clases de enunciados que reestructuran analíticamente los enunciados tópicos que dependen de los géneros de los discursos (cfr. Q. Racionero, *Retórica*, p. 196, nota 79), caracterizando al entimema como un silogismo que se compone de estos enunciados: "Y que, en efecto, las pruebas concluyentes (*tekmēria*), las probabilidades (*eikóta*) y los signos (*sēmēia*) son los enunciados propios de la retórica (*protáseis eisîn rhētorikaî*). Porque, en general, todo silogismo se construye a partir de enunciados y el entimema no es más que un silogismo que se compone de los enunciados dichos" (*Retórica*, 1359 a, 7-10). Por otra parte, Silvia Cazzola Gastaldi, en "Lo Statuto Concettuale della Retorica aristotelica", p. 60, sostiene que el *tekmērion*, a diferencia del *sēmeîon*, es unívoco, puesto que indica una relación constante entre el signo y lo designado; así, el tener fiebre, es *siempre* indicio de enfermedad. Sin embargo, a pesar de que es posible hablar de una cierta forma de necesidad, ésta es diferente del carácter propio de las premisas del silogismo científico, y agrega: "(...) dal momento che i fatti che tale segno connette appartengono all'ambito del l'esperienza umana, di un sapere pubblico, riconducibile proprio alla sfera dell'*endoxon*".



diera siempre, si no es en sí, v.g.; los silogismos por signos (*dià semeíōn syllogismoi*). En efecto, lo en sí (*kath' hautò*) no se sabrá en sí, ni se sabrá el *porque* (*dióti*) (saber el *porque* es saber a través de la causa (*dià toû aítiou epístasthai*)). Por tanto es preciso que el <término> medio se dé por sí mismo en el tercero y el primero en el medio" (*Analíticos Posteriores*, 75 a, 31-37).

Si bien en el caso del *sēmeíōn anōnymon*, hay una gran similitud con el *eikós*, en el sentido de que también apunta a una probabilidad, sin embargo, a diferencia del segundo (i.e. el *eikós*, que es una probabilidad general de un hecho, en relación con lo que ocurre la mayoría de las veces y que pertenece al ámbito de las opiniones establecidas), el primero (i.e. el signo) establece una relación formal entre el signo y lo significado<sup>176</sup>.

Esta relación formal se torna aun más fuerte en el *tekmērion*. Sin embargo —y a diferencia de la argumentación científica en sentido estricto—, éste demuestra más bien la *ratio cognoscendi* —i.e. la certeza del hecho en la conclusión—, y no la *ratio essendi*, que apela a las causas existenciales del hecho demostrado, siendo este último aspecto esencial en el caso de la *apódeixis* estrictamente científica donde, como hemos dicho, se exigen proposiciones primeras, verdaderas y que son causa de la conclusión, en el sentido de que muestran las cosas que se dan en sí. Desde esta perspectiva, basta con que se 'crea' que no es posible refutar una tesis, para 'pensar' que se aporta un argumento concluyente (cfr. *Retórica*, 1357 b, 7-9), y, por lo tanto, no se exige al orador que entre en una ardua discusión sobre las relaciones causales que permiten explicar por qué se da necesariamente la conclusión, ni se le pide que conozca filosóficamente la realidad o el alma humana, para que pueda desarrollar los argumentos pertinentes para producir la persuasión del auditorio.

Para Aristóteles, en efecto, el signo es un simple indicador de que algo existe (*ratio cognoscendi*), pero no constituye una razón de la existencia de las cosas (*ratio essendi*), ya que el término medio del entimema es un hecho empírico. El signo, pues, se refiere solamente a un conocimiento del hecho, y la argumentación median-

---

<sup>176</sup> Quintín Racionero, en *Retórica*, p. 186, n. 59, afirma: "Por comparación, pues, con el concepto de probabilidad (que está basado en la frecuencia regular de un mismo hecho) el signo, o indicio, supone una relación entre dos hechos en la forma de una implicación simple  $A > B$ . Si esta relación es necesaria, el signo se llama *tekmērion* ("argumento concluyente"), se corresponde con el modo de implicación propio de las premisas necesarias en un silogismo demostrativo (...) y comporta, también en la retórica, una demostración irrefutable". Mientras el *eikós* denota la probabilidad de un hecho, el *sēmeíōn* apunta a la probabilidad de una relación (ibíd.).

te signos puede indicar más o menos el camino de la verdad de un hecho particular más alejado o generalmente creído; mientras que, por otro lado, las causas —que operan como término medio del silogismo científico— aportan la razón por la que algo ocurre o existe<sup>177</sup>. En este sentido, el discurso científico, propio de la docencia (*didaskalías*), es impracticable en el caso de la retórica, ni aun si se dispusiera de la ciencia más exacta (*akribestátēn*) (cfr. *Ret.* 1355 a, 24 ss.).

Indudablemente, los signos —al igual que los argumentos de probabilidad (donde la premisa mayor es casi, pero no del todo, universal)—, pueden apoyarse en opiniones establecidas (*éndoxa*), en el sentido de que es ampliamente aceptable para todos la relación de signifiante y significado que existe tras aquellos hechos que se presentan asociados en el tiempo, y esto puede crear, en efecto, la más persuasiva de las opiniones entre quienes deben emitir un juicio, luego de oír una argumentación, al menos en apariencia, correctamente realizada.

En este sentido, los *tópoi* (que, por lo demás, consideraremos en (4)) —en cuanto integran y organizan los *éndoxa* y los signos más utilizados en la tarea de persuadir—, se presentan como una excelente fuente de información para que el rétor pueda encontrar y seleccionar el material apropiado en vistas a la producción de los razonamientos persuasivos que, en un escenario determinado, lleguen más hondo y con gran claridad a la mayoría de los oyentes.

### 2.3) Análisis de la estructura, el contenido y la finalidad del entimema a partir de algunos ejemplos

Para intentar dar cuenta de las principales características que antes hemos desarrollado —en relación con la forma y el contenido material del *enthýmēma*—, nos parece oportuno detenernos ahora en la consideración de algunos entimemas, lo que nos permitirá, creemos, fundamentar nuestra posición al respecto, sobre todo teniendo como horizonte interpretativo los elementos que hemos ido avanzando en torno a la posibilidad de una argumentación poética —distinta tanto de la

---

<sup>177</sup> E.H. Madden, en "The Enthymeme, Crossroads of Logic, Rhetoric, and Metaphysics" (*The Philosophical Review*, N° 61, 1952, pp. 368-376), p. 372, diferencia el silogismo retórico del científico a partir de la distinción que es posible establecer entre la *ratio cognoscendi* y la *ratio essendi*, fundamentando tal diferenciación en la relación de causalidad desvelada por esta última *ratio*: "It is this fundamental difference between signs and causes which is necessary for separating enthymemes and rhetorical syllogisms from scientific syllogisms. In the former, arguments are either from signs or probabilities, but in either case not from causes".

científica, como de la que se aplica propiamente a la esfera de la *prâxis* cuidada por la *phrônēsis* (i.e. desde la perspectiva de la teoría ética)—.

Nos serviremos, pues, de ciertos ejemplos concretos —y, a nuestro juicio, muy significativos—, que nos permitan visualizar algunos aspectos distintivos de la deducción retórica, y, además, que nos permitan profundizar en las razones formales y materiales de su eficacia persuasiva.

### 2.3.1) Entimema y búsqueda de la brevedad

Una de las exigencias que Aristóteles establece para el entimema es, como ya hemos sugerido, la brevedad. Esto, pensamos, obedece al menos a tres aspectos de máxima importancia, que afectan directamente a la búsqueda de los medios más adecuados para persuadir. En primer lugar, el tipo de auditorio propio de la actividad retórica: se trata, en efecto, de oyentes de tal clase que "ni pueden comprender sintéticamente en presencia de muchos elementos ni razonar mucho rato seguido" (*Ret.* 1357 a, 3-4). En segundo lugar, el contexto donde se desarrolla la actividad retórica, que exige el establecimiento de un juicio o de una deliberación, dentro de un espacio de tiempo reducido, sobre materias que afectan a la *prâxis*, con toda la complejidad que esto implica. En tercer lugar, al orador no se le pide que sea un 'experto' acerca de las materias que trata —aunque sí debe estar suficientemente informado sobre lo pertinente para desarrollar su argumentación (cfr. "*tà hypârchonta*"; *Retórica* II, 22, 1396 a, 3 ss.)—, y, en este sentido, la brevedad también va en beneficio del que intenta persuadir, puesto que una argumentación que explicita todos los pasos también debe ser capaz de fundamentarlos adecuadamente y, por lo mismo, tener auditores atentos y tiempo suficiente para realizar el desarrollo argumentativo.

Si consideramos, además, que otro orador también puede tener intenciones de convencer al mismo auditorio, pero con el fin de que tome otras decisiones (p.e. contrarias a las que busca el primer orador), propiciar el factor sorpresa y evitar el aburrimiento, intentando sin embargo que el oyente se reconozca en el discurso, y que también aprenda y se deleite con las demostraciones, son elementos de máxima utilidad.

Veamos, pues, un ejemplo que muestre de una manera suficientemente clara lo que hemos adelantado: "(...) de modo que es necesario (*anankaîon*) que el entimema y el ejemplo versen sobre aquellas cosas que a menudo pueden ser de

otra manera y que, por su parte, el ejemplo sea una inducción y el entimema un silogismo, y <todo ello> a partir de pocas premisas, incluso menos de las que consta el primer silogismo (*ex hōn ho prōtos syllogismós*)<sup>178</sup>. Porque si alguna de estas premisas es bien conocida (*gnōrimon*), no hace falta enunciarla: el propio oyente la suple, como cuando <se sobreentiende que> Dorieo ha ganado en los juegos una corona. Ciertamente, basta decir que ha ganado en Olimpia, sin que sea preciso añadir a la mención de Olimpia la de la corona, pues eso todo el mundo lo sabe" (*Retórica*, 1357 a, 13-21).

Por lo tanto, un buen entimema es aquel razonamiento que es breve, puesto que las premisas que son muy conocidas, aunque forman tácitamente parte de él, no han de ser explicitadas por el orador, sino que deben dejarse aparte, para que surjan espontáneamente a partir de las suposiciones del auditor<sup>179</sup>. Además de evitar el tedio producido por la repetición de aquello que nos es muy familiar, el espectador se involucra en el proceso argumentativo, participando en un cierto reconocimiento de tal familiaridad, lo que le produce complacencia.

Por otra parte, tal participación del oyente no pone en riesgo la claridad de lo que se desea demostrar, ya que es esperable que cualquier ciudadano de una determinada comunidad pueda suplir el intencionado vacío proposicional con una proposición conocida, a partir de su propia experiencia y de las opiniones establecidas (*éndoxa*) de esa misma comunidad.

Esta suplencia de la proposición tácita por parte del auditor, además, crea un sentimiento de participación dentro de la producción argumentativa. Al tratarse de deliberaciones, tal cosa es importante, puesto que el oyente, al hacer suyo el curso del razonamiento desarrollado con habilidad por el orador, se apropia en cierto modo de las conclusiones que se pueden extraer del argumento. Pensamos que, incluso, tal integración del auditor no sólo le involucra intelectualmente, sino que al reconocerse en ciertas premisas del argumento —que él mismo pone—, de

---

<sup>178</sup> Quintín Racionero, en *Retórica*, p. 183, traduce "(...) el silogismo de la primera figura". Si bien esta traducción es factible (p.e. cfr. John H. Freese, *Aristotle: The "Art" of Rhetoric, with an English translation*. London, Loeb Classical Library, 1947, ad. loc.), creemos que M.F. Burnyeat (en art. cit., p. 22, n. 58), aduce muy buenas razones para interpretar el *ho prōtos syllogismós*, como una referencia a los silogismos dialécticos, y el sentido de *prōtos* aquí puede ser, entonces; "normal", "standard". Al verter "primer silogismo" hemos querido mantener las dos posibles interpretaciones.

<sup>179</sup> Robert N. Gaines, en "Aristotle's Rhetorical Rhetoric?" (*Phil. Rhet.*, N° 19, pp. 194-200, 1986) sostiene, en efecto, que el entimema es un silogismo completo cuyo elemento más conocido se suprime para que los oyentes puedan suplirlo, generando con esto una mayor expectación en el auditorio.

alguna manera también se reconoce desde una perspectiva emocional o afectiva. Desea, pues, que las premisas supuestas sean equivalentes a las que él mismo supone, y le agrada vislumbrarlas y reconocerlas en la trama total del argumento. En caso contrario, si las premisas no calzan con sus opiniones, puede llegar a sentir incluso indignación o decepción.

Tal situación difiere, sustancialmente a nuestro juicio, de la que acaece en el contexto de la enseñanza científica (en la que el discípulo debe aprender, lentamente y casi siempre con gran dificultad, del maestro), y de la discusión dialéctica, donde el proponente conduce con paciencia a un oponente con un buen nivel de preparación intelectual —muchas veces mediante el ocultamiento de las proposiciones que le interesa defender (i.e. al proponente)—, hacia conclusiones que éste (i.e. el oponente) no espera, ni desea, ni elegiría, y que, al final, contradicen una o más proposiciones sostenidas y defendidas por él mismo, antes de tener que rendirse a la evidencia que se desprende de la argumentación del contrario.

En lo que respecta a la diferencia entre el entimema y el silogismo dialéctico, y en relación con la simplicidad del discurso, creemos clarificador el hecho de que, al igual como no es adecuado en retórica realizar muchas preguntas —puesto que el auditorio se puede alborotar por la falta de salidas, potenciada además por su débil capacidad—, el entimema, por idéntica razón, ha de ser concentrado: "No cabe, en efecto, hacer muchas preguntas (*pollà erôtân*), a causa de la inconsistencia del auditorio (*dià tēn asthēneian toû akroatoû*). Que es la misma razón por la que también se deben concentrar lo más posible los entimemas (*diò kai tà enthymēmata hōti málιστα systréphein deî*)" (*Retórica*, 1419 a, 17-19)<sup>180</sup>.

---

<sup>180</sup> Consideramos importante hacer notar aquí que, respecto a la interrogación (*erōtesis*; *erōtema*), Aristóteles explícitamente muestra su utilidad, tanto en los argumentos dialécticos (p.e. *Refutaciones Sofísticas*, caps. 15-16), como en los retóricos. Sin embargo, en estos últimos, su influencia es mucho menor y queda circunscrita a una parte del discurso retórico, referido a la demostración (sobre todo judicial), cuando los argumentos adquieren una forma interrogativa, y este estudio, además, tiene por finalidad el hallazgo y la clasificación de los paralogismos (cfr. *Retórica* III, cap. 18). En este sentido, pensamos que Jakko Hintikka, en "Socratic Questioning: Logic and Rhetoric" (*Revue Internationale de Philosophie*, N° 184, 1/1993, pp. 5-30), extiende demasiado la utilización del modelo interrogativo para explicar la argumentación retórica, hasta hacer prácticamente desaparecer su especificidad entre las *téchnai* discursivas. Afirma, por ejemplo: "It follows that the enthymemes of the *Rhetoric* are not formal syllogisms from partly suppressed premises, but interrogative arguments where certain steps are left tacit" (p. 24); o también, "Hence I do not take the absence of explicit answers by the audience as marking any real difference in the structure between rhetoric and dialectical arguments". Creemos, pues, que esto nace del hecho de que no es completamente adecuada su clasificación de las diferencias entre los argumentos retóricos y los dialécticos, ya que considera que éstas, básicamente, son dos: primero, el que parte del discurso retórico sea tácito, convirtiéndose el silogismo en entimema y la inducción en ejemplo, y; segundo, el que en la retórica el orador no interrumpa su discurso para consultar la procedencia

Lo anterior, además, puede relacionarse estrechamente con el pasaje de *Retórica* II, 22.1, que también apunta a las diferencias que es posible establecer entre el entimema y los silogismos dialécticos. En efecto, Aristóteles, inmediatamente después de recordarnos que el entimema es un silogismo, que antes se ha hablado de qué son los silogismos, y en qué difieren de los silogismos dialécticos, afirma que conviene; "(...) no hacer las deducciones arrancando de muy lejos ni recorriendo todos los pasos, dado que lo uno es oscuro a causa de su extensión y lo otro es pura charlatanería (*adoleschía*), puesto que consiste en afirmar cosas evidentes" (*Ret.*, 1395 b, 25-27). Así, mientras que el argumento dialéctico se desenvuelve en un contexto donde son centrales las continuas —y generalmente sutiles— preguntas y respuestas, y donde los interlocutores suelen detenerse a analizar las proposiciones con detalle, la argumentación retórica funda su capacidad de persuasión en una situación intermedia del discurso, que permite involucrar el máximo número de oyentes, que exige; tanto una distancia respecto a la profusión excesiva de pasos argumentativos (puesto que los auditores ya no los podrían seguir, ganando incluso la partida un orador inculto que sólo hable a partir de generalidades (cfr. *Ret.*, 1395 b, 27-31)), como un alejamiento respecto a aquellos argumentos que se detienen en la explicitación inútil de cosas que son evidentes para todos, ya que esto produce tedio y falta de interés por parte del auditorio, sobre todo si se supone que el que juzga es un hombre sencillo (*haploûs*) (cfr. *Ret.*, 1357 a, 11-12).

El auditor —dado que el fin de la retórica deliberativa es producir su juicio— tiene un papel fundamental cuando queremos caracterizar al entimema y diferenciarlo del silogismo dialéctico, aunque el razonamiento retórico-deductivo —en lo que respecta a su forma— no se distingue sustancialmente del tal silogismo. En efecto, a partir del ejemplo precedente, podemos estructurar un silogismo en primera figura: Todos los ganadores de los Juegos Olímpicos obtienen una corona; Dorieo ha ganado en los Juegos Olímpicos; luego, Dorieo ha obtenido una corona. Sin embargo, a pesar de la proximidad formal, las condiciones que se le exigen son

---

de la información, evitando interrogar al interlocutor. En este sentido, lo central para este autor es la diferencia que es posible reconocer entre la variedad de fuentes de información (en el caso de la retórica), y la presencia de un interlocutor solitario (en el caso de la dialéctica). Sin embargo, creemos haber mostrado, en el cuerpo de nuestro trabajo, que sí se trata, en el caso del entimema, de una argumentación formal, y que las diferencias entre el argumento retórico y el dialéctico son muchas más que las sintetizadas por Hintikka. Por ejemplo, ¿por qué Aristóteles no abre la posibilidad, en el caso de la dialéctica, a un desenvolvimiento de un discurso continuado, como sucede en la retórica? ¿Qué ocurre con la diferencia de preparación que es posible suponer entre los participantes en ambos desarrollos argumentativos? ¿Qué ocurre con el *páthos* en la argumentación dialéctica?

diferentes, precisamente para que pueda lograr el objetivo de persuadir al auditorio.

La brevedad, que es una de esas condiciones, también se manifiesta en el caso de la máxima (*gnōme*) (cfr. *Retórica* II, 21). Éstas, por asumir de modo universal aspectos que todos conocen o pueden reconocer como evidentes —y que, además, los oyentes celebran por su ingeniosa concisión—, se presentan como una adecuada fuente de proposiciones para construir entimemas —y, cuando expresan la causa, las máximas son auténticos entimemas (cfr. *Ret.* 1394 b, 20-22)—, que logran el objetivo de la persuasión del auditorio. Ellas (i.e. las *gnōmai*), en efecto, son una aseveración de aquellas cosas que se refieren a acciones y que son susceptibles de elección o rechazo en orden a la acción, y, siendo el entimema un silogismo de las cosas de esta clase, "resulta así que las conclusiones y principios de los entimemas, si se prescinde del propio silogismo, son, sobre poco más o menos, máximas" (*Retórica*, 1394 a, 25-28).

Sin embargo, el orador debe medir artísticamente la evidencia involucrada en sus razonamientos, y, en este sentido, los entimemas que no tienen nada sobre lo que el auditor pueda discurrir, son superficiales (ya que son por completo evidentes); pero, por otra parte, aquellos que no proporcionan una rápida enseñanza (*máthēsîn taxēian*), y, más aun, los que una vez enunciados resultan ininteligibles, no suscitando por tanto el placer del aprendizaje, son poco elegantes y no gozan de reputación por parte del auditorio (cfr. *Retórica*, 1410 b, 20-28).

### **2.3.2) La amplia capacidad productiva del *enthýmēma*: confluencia de intelecto, deseo y emociones**

Ahora bien, en el *enthýmēma* es posible, muchas veces, percibir la presencia de elementos que, en rigor, no son formalizables dentro de las figuras del silogismo, y que aportan un "plus" que pertenece más al contexto de argumentación que a la manera de establecer formalmente el razonamiento. Pensamos que esto obedece al hecho de que el entimema no se dirige sólo a la inteligencia del auditor, sino que compromete —como ninguna otra forma de argumentación—, el extenso e

intenso mundo de las emociones, pasiones, sentimientos y deseos<sup>181</sup>. Para esto el orador debe ceder, al menos en parte, frente a la exigencia de exactitud característica de aquellos argumentos que no están destinados a persuadir a las mayorías.

Se trata, pensamos, en el caso de la deducción retórica, de producir una argumentación que pueda hablar persuasivamente al hombre medio, considerado como una integración de factores racionales y emotivos (en el que prima generalmente la sensación, la pasión y los deseos), pues es éste, concebido como un haz de fuerzas no siempre en sintonía —e incluso, muchas veces en conflicto—, el que delibera y juzga, influyendo de este modo, decisivamente, en el futuro inmediato y remoto dentro de un complejo período de la democracia ateniense (vistas las cosas desde la retórica deliberativa).

El orador, por su parte, se presenta como el *medium* que orienta —aunque, en otras ocasiones, extravía— esta decisión, y el ejercicio de su responsabilidad se refleja principalmente en la capacidad o habilidad que muestre para transmitir de una manera razonable sus propias convicciones.

En virtud de lo afirmado antes, nos parece sugerente tomar como ejemplo el siguiente entimema tomado de Eurípides (cfr. *Medea*, 294-297), que, como hemos dicho, parece también resistirse —por lo menos en algunos aspectos—, a una formalización silogística completa (i.e. a su inclusión sin restricciones dentro de las figuras del silogismo). En *Retórica*, 1394 a, 29-34, Aristóteles dice:

*"Nunca debe, aquél que por naturaleza es hombre sensato,  
instruir a sus hijos excesivamente en la sabiduría*

es propiamente una máxima. Pero si se le añade la causa y el porqué, el todo resulta un entimema. Como, por ejemplo:

*Pues además de la indolencia que entonces les achacan,  
cosechan envidia hostil de los ciudadanos".*

---

<sup>181</sup> En cuanto a los 'deseos', creemos oportuno mencionar que Aristóteles, en la *Retórica*, afirma: "(...) son racionales cuantos constituyen deseos que proceden de la persuasión (*ek toû peithênai*). Ya que, en efecto, hay muchas cosas que se desean contemplar y poseer cuando ya se ha oído —y nos hemos persuadido de ello— que son placenteras" (1370 a, 25 ss.). Aquí, en efecto, es posible vislumbrar el carácter *psicagógico* que el Estagirita recoge de la tradición sofista en la última elaboración de la obra (cfr. Q. Racionero, *Retórica*, p. 266, nota 275).



Así, pues, si tomamos la máxima fundamentada en el por qué de lo que se asevera (es decir, como entimema), se hace difícil construir un silogismo —sobre todo en presencia de predicados disyuntivos—, ya que, como observa Burnyeat<sup>182</sup>, los hijos deben aparecer, por una parte, como los sujetos que cosechan la envidia; y, por otra parte, como el objeto afectado por el verbo "enseñar" (que está presente en el predicado de la máxima).

Si bien es cierto que, con algunos elementos del entimema mencionado, se podría estructurar un silogismo —A las personas excesivamente educadas se les acusa de indolencia y son objeto de envidia / Ningún hombre sensato quiere que a sus hijos se les acuse de indolencia y sean objeto de envidia; luego, ningún hombre sensato educará excesivamente a sus hijos—; empero, y a pesar del intento de formalización del razonamiento, no podemos incluir en el silogismo lo que se refiere a la recomendación encarecida de aquello que los padres deben otorgar a sus hijos, ni la emotiva apelación a su sensatez.

Sin embargo, estos aspectos que no podemos formalizar aportan, a nuestro juicio, una fuerza decisiva, si entendemos al entimema como el instrumento adecuado para implementar una lógica de la decisión, que, además de la veta racional, involucra aspectos emocionales que permiten inclinar el juicio del hombre integral hacia una cierta elección de lo que se ha de hacer en el futuro (desde la perspectiva de la retórica deliberativa).

En relación con lo anterior, nos parece importante destacar el hecho de que, aunque el entimema tiene la amplitud suficiente como para involucrar aspectos que se relacionan con las emociones (y las máximas son proposiciones de este tipo, en cuanto comprometen al hombre integral y muchas veces son capaces de conmoverlo), sin embargo no debemos entender por esto que se da una especie de identidad sin restricciones entre el silogismo retórico, por una parte, y el *êthos* y el *páthos*,

---

<sup>182</sup> Cfr. M.F. Burnyeat; "Enthymeme: Aristotle on the logic of persuasion", pp. 23-24 (esp. p. 24, nota 63).

por otra<sup>183</sup>. Al contrario, Aristóteles tiende a distinguir con bastante claridad la faceta lógica del discurso —que, en el caso de las *koinaî písteis* (instrumentos lógicos), son el *enthýmēma* y el *parádeigma*; y en el de las *éntechnoi písteis* (aspecto material) es el *lógos* (como *prâgma* del discurso)—, del valor persuasivo del talante (*ēthos*) y de las pasiones, en cuanto pueden ser suscitadas por el orador (*páthos*), y que también forman parte de las *éntechnoi písteis*, junto con el *lógos* (i.e. *en autô tōi lógōi*)<sup>184</sup>.

En efecto, Aristóteles es suficientemente claro al afirmar: "(...) cuando trates de provocar una pasión (*páthos poiēis*), no digas un entimema (porque o apagarás la pasión o será baldío el entimema que hayas enunciado, puesto que dos movimientos opuestos y simultáneos (*kinēseis allēlas hai háma*) se repelen mutuamente y, o bien se neutralizan, o bien se tornan débiles (*asthenēis poioûsin*)). Y tampoco cuando quieras que el discurso exprese el talante (*ēthikòn*) debes buscar (*zēteîn*) a la vez un entimema, pues la demostración (*apódeixis*) no incluye ni el talante (*ēthos*) ni la intención (*proáresin*). En cambio, es útil servirse de máximas (*gnōmais*), tanto en la narración, como en la prueba por persuasión (*pístei*), pues ellas sí que son expresivas del talante" (*Retórica*, 1418 a, 12-18).

El párrafo anterior nos muestra, en primer lugar, que en el origen del *páthos* hay un movimiento del alma opuesto al que se suscita a partir de la demostración correspondiente al entimema. Esto, a nuestro entender, no se contrapone con la idea de que en el contexto argumentativo del silogismo retórico, persistan elementos que se relacionan con los sentimientos, emociones y pasiones del auditor. Se trata, entonces, de que en la deducción que realiza el rétor, tales aspectos pasionales se subsumen a la prueba lógica, la cual tiene como función prioritaria el convencer al auditorio apelando a su inteligencia (*diánoia*). Pero esta última —tal como es

---

<sup>183</sup> Estamos, en este sentido, de acuerdo con W.M.A. Grimaldi (*Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*) cuando afirma: "In maxim, then, which is so closely connected with enthymeme, we have argumentation which aims quite directly at the emotional and appetitive side of man. The conclusion which we must draw from this is that the enthymeme cannot be exclusively rational and intellectual (...) For an assured corollary of Aristotle's comments on maxim is that the enthymeme works not merely upon the intellect but also upon the affective part of man. The enthymeme employs both reason, emotion, *ethos*, and directs itself in its argumentation to the whole man" (pp. 143-144). Sin embargo, creemos que Grimaldi aproxima excesivamente el entimema a las pruebas fundadas en el *ēthos* y en el *páthos*, que, a nuestro juicio, aportan otro canal de argumentación, complementario al del entimema. Es por esto que, más bien, hemos optado por sostener que el entimema es un silogismo abierto, (si se quiere incompleto), pero que, por lo mismo, es capaz de integrar aquellos aspectos que apelan al hombre total, haz de razones, deseos, pasiones y emociones.

<sup>184</sup> Cfr. W.M.A. Grimaldi: *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, esp. pp. 67-68.

atestiguado en la *Poética*, 19, 1456 a, 36-b, 2, remitiendo asimismo a la *Retórica*, donde tiene su lugar originario de análisis—, incluye aspectos que no se agotan en la mera expresión de la racionalidad de un determinado argumento, aunque se circunscriben dentro de las cosas que han de ser dispuestas *hypò tou lógou*: parte de todo esto es demostrar (*apodeiknýnai*) y refutar (*lýein*); excitar las pasiones (*páthē paraskeuázein*) (p.e. compasión, temor, cólera, y las pasiones de este tipo); amplificar y disminuir. Ahora bien, el punto de arranque que permite suscitar una pasión se debilita cuando, para estos efectos, se intenta buscarlo en la presentación de un entimema.

En segundo lugar, es claro que el talante (*ēthos*) tiende a desaparecer tras la formulación de un entimema. Tanto el *ēthos* como la intención (*proaíresis*), pues, deben hacerse manifiestas, y, para lograr esto, son más útiles las máximas. Sin embargo, intentar establecer un límite preciso entre los entimemas y las máximas no siempre es fácil, sobre todo si tenemos en cuenta que las máximas —que Aristóteles analiza fundamentalmente en *Retórica* II, 21—, son reducidas a entimemas (ya sean completos o incompletos)<sup>185</sup>, y, por otra parte, en ocasiones conviene también cambiar (*metabállein*) los entimemas y hacerlos (*poîein*) máximas (cfr. *Retórica*, 1418 b, 33-39).

Creemos que en ambos casos (i.e. tanto en el *páthos*, como en el *ēthos*), se trata de una decisión estratégica tendente a evitar un cierto enfriamiento que suele producir la deducción meramente lógica. En este mismo sentido, ni siquiera es aconsejable, según Aristóteles, anunciar los entimemas de continuo —y para ello conviene entremezclarlos, puesto que se perjudican por su cantidad unos a otros—, y, además, tampoco es conveniente realizar entimemas sobre todos los puntos, ya que esto puede hacernos caer en el tedio que se suscita al insistir argumentativamente sobre aquellas cuestiones que ya son de suyo claras y evidentes para el auditorio (cfr. *Retórica*, 1418 a, 5-12).

Pensamos que uno de los principios ordendadores de esta jerarquización queda suficientemente explicitado cuando Aristóteles afirma que; "(...) si se dispone de demostraciones (*apodeíxeis*), el discurso ha de ser tal que exprese el talante (*ēthicô<sup>â</sup>s*) y resulte demostrativo (*apodeiktikô<sup>â</sup>s*). Pero si no se tienen entimemas, entonces <hay que centrarse en> la expresión del talante. En todo caso, se ajusta más al

---

<sup>185</sup> Cfr. Quintín Racionero: *Retórica*, p. 584, nota 375.

hombre honesto (*epieikeî*) aparecer como bueno (*chrēstōn phainesthai*) que como riguroso en el discurso (*tōn lōgon akribê*)" (*Retórica*, 1418 a, 38-b, 1).

Si bien es cierto que esta afirmación parece corresponder a la primera versión de la *Retórica*<sup>186</sup>, donde el *ēthos* todavía no es concebido como una demostración que posee una cierta independencia como tal, sin embargo el Estagirita mantiene, en su definitiva redacción de la *Retórica*, la idea de que frente a un discurso riguroso, pero que no manifiesta el *ēthos* del orador, es superior aquel que tal vez es más relajado, pero que, sin embargo, muestra el talante de quien lo profiere, consiguiendo, de este modo, ser más persuasivo para el auditorio. En este sentido, por una parte, los entimemas son el cuerpo de la persuasión (*sōma tēs písteos*; cfr. *Ret.*, 1354 a, 15) y, hablando en absoluto, la más firme de las pruebas por persuasión (*kyriōtaton tōn pístēōn*; cfr. *Ret.*, 1355 a, 7-8); pero, por otra parte, es el talante personal, "por así decirlo", el que casi constituye el más firme <medio de> persuasión (*kyriōtātēn (...) pístin tō ēthos*; cfr. *Ret.* 1356 a, 13), siempre que sea un producto del discurso mismo y no de un juicio anterior que los auditores tengan sobre el rétor.

A partir de lo anterior podemos decir que el entimema, siendo una demostración lógica, posibilita sin embargo la integración de aspectos que facilitan el fin del discurso retórico; el procurarse los medios adecuados para la persuasión del auditorio para que éste emita un juicio. Como es de suponer, los oyentes no están preparados, por lo general, para seguir un complicado y largo razonamiento, sino que se requiere de un mecanismo argumentativo que permita, por una parte, producir convicción sin tedio y con una cierta sorpresa —que incluya el reconocimiento y un rápido aprendizaje— en el auditorio; y, por otra parte, que pueda asumir los *éndoxa*, y privilegiadamente las máximas, que, por el contexto de la argumentación retórica, que afecta también a la estructuración del entimema, suelen tener un componente emocional importante.

Formalmente, la deducción retórica (*enthymēma*) es un silogismo que no se diferencia de los silogismos dialécticos<sup>187</sup>, pero que en su contexto de ocurrencia debe buscar la brevedad y un rápido aprendizaje (que es agradable para la natura-

---

<sup>186</sup> Cfr. Q. Racionero: *Retórica*, p. 586, nota 384 (y, esp., *ibíd.*, pp. 580-581, nota 366).

<sup>187</sup> Cfr. Silvia Cazzola Gastaldi: "Lo Statuto Concettuale della Retorica aristotelica" (*Rivista Critica di Storia della Filosofia*, N° 31, 1976, pp. 41-72), p. 55, donde cita *Retórica* I, 1355 a, 8 ss., y, además, para la identidad estructural entre entimema, silogismo dialéctico y demostrativo; *Analíticos Primeros* II, 23, 68 a, 10-14.

leza humana). Tal contexto, además, hace de la argumentación retórica una lógica de la decisión, que generalmente involucra aspectos que, aunque formen parte de la prueba, no son formalizables dentro de las figuras del silogismo. En este sentido, el entimema representa con fidelidad el horizonte abarcado por la *diánoia*, puesto que —dentro de las cosas que pueden ser dispuestas *hypò tou lógou*—, además de la demostración y la refutación, ésta (i.e. la *diánoia*) se relaciona estrechamente con la capacidad para suscitar pasiones (temor, cólera, compasión, etc.), y, dentro de las estrategias persuasivas, para amplificar o disminuir. Es decir, el entimema refleja aquellos aspectos emotivos e intelectuales que orientan la demostración hacia su aceptación, por parte de un auditorio que no suele persuadirse sólo con una larga concatenación de silogismos bien trabados y demostrativos.

El entimema, entonces, puede integrar deseos y emociones, tanto por el contenido material de sus proposiciones (organizadas, a su vez, bajo los *tópoi* adecuados para producir entimemas), como por la forma sintética y tensional (de contrarios) en que es expresado. En los entimemas, en efecto, el auditor se siente de algún modo involucrado, y reconoce sus sentimientos, esperanzas y deseos, al reconocer aquellas proposiciones que el entimema supone, como sus propias convicciones y creencias (p.e. las opiniones acreditadas de la comunidad, que han dado lugar también a la formulación de máximas). Por esta razón, además, el oyente experimenta satisfacción consigo mismo cuando ha previsto la conclusión nada más comenzar el entimema (que es el silogismo retórico más aplaudido), o cuando éste se comprende en el mismo tiempo que transcurre el enunciado (que es el segundo silogismo retórico más celebrado), siempre que los entimemas no sean superficiales (cfr. *Retórica*, 1400 b, 29-33).

Por otra parte, pensamos que las características recién expresadas no se oponen a la diferenciación —dentro de las *písteis éntechnoi*—, del *lógos* (*prâgma*) respecto al *êthos* y al *páthos*. Estos dos últimos, creemos, amplían la capacidad productiva de la prueba retórica, al hacer hincapié en su fuerza afectiva: en el caso del *êthos*, cuando el discurso es dicho (*lexthêi ho lógos*) de tal forma que hace al orador digno de crédito (*axiôpiston*) (cfr. *Retórica*, 1356 a, 4-6); y en el del *páthos*, cuando los oyentes son movidos a una pasión por medio del discurso —y éste no implica aquí al entimema, pues Aristóteles mismo afirma que mover a una pasión es lo que buscan los "actuales tratadistas" (cfr. *Retórica*, 1356 a, 14 ss.), los que, como el Estagirita ha dicho antes, nada dicen acerca de los entimemas (cfr. *Retórica*, 1354 a, 14-15: *hoi dê perì mên enthymēmátōn oudên légousin*)—.

El *ēthos* y el *páthos* constituyen, a nuestro juicio, un adecuado complemento de la demostración lógica, en vistas a la fundamentación de una lógica de la decisión —el primero, respecto al modo de decir y presentarse al auditorio por parte del orador; y, el segundo, respecto a su poder para suscitar, mediante el uso del lenguaje, pasiones; como la tristeza, la alegría, el amor o el odio; ya que, como sostiene Aristóteles, nuestros juicios cambian según los sentimientos experimentados—, porque no siempre es posible persuadir por el discurso mismo, mostrando la verdad o lo que parece serlo, a partir de lo que es convincente en cada caso (cfr. *Retórica*, 1356 a, 19-20). La demostración de la verdad o de su apariencia, en este sentido, no es el único referente para desarrollar los medios adecuados para persuadir (aunque, a nuestro juicio, es el fundamental), sino que ha de ponerse en conexión con el talante del orador y con las pasiones suscitadas en el auditorio.

Así, pues, el orador, el discurso demostrativo y el auditorio, ponen en escena un espacio que tiene por finalidad la producción de argumentaciones persuasivas, y que afecta al oyente involucrándolo tanto intelectiva como emocionalmente. En este sentido, la demostración lógica adecua su estructura, aproximándose a la forma propia de expresar las pasiones y emociones; y éstas, por otra parte, son atraídas al horizonte del lenguaje, y, mediante este último, al contexto de lo razonable. El orador, en cuanto *medium*, ha de presentarse como creíble, puesto que en él se deben conjugar armónicamente las pruebas por persuasión, que, a diferencia de las demostraciones científicas en sentido estricto, tienen en el sujeto que las expone un último criterio de aceptación.

Ocurre, creemos, algo semejante en el caso de la tragedia, donde no basta sólo con que la obra esté bien estructurada y que sea capaz de levantar las pasiones del público; se necesitan buenos actores para que el todo no se resienta y la *poiēsis* mimética no fracase. Por el contrario, si los actores son excelentes pero la obra inadecuada e incapaz de conmover al público, tampoco ésta logra cumplir con su objetivo. Por último, también es posible que la obra sea buena y los actores adecuados, pero que por su complejidad no logre ser comprendida por el espectador, y, en este caso, no podrá lograr la *kátharsis* esperada. Desde esta perspectiva, pensamos, Aristóteles utiliza criterios semejantes para la *Retórica* y la *Poética* —pero no idénticos, como veremos en la Segunda Parte—, puesto que en ambos casos se trata de abrir un espacio poético en el que lo razonable llega, por medio de individuos capacitados técnicamente, a clarificar algo en el espectador o en el auditorio, sea una conjunto de emociones clarificadas o purificadas (*kátharsis*) o un

juicio (*héneka kríseōs*). La argumentación poética de la retórica, a nuestro parecer, es aquella que es capaz de integrar técnica y armónicamente todos estos aspectos, para poder acceder al hombre medio considerado como un haz de razones, sentimientos, deseos y emociones, y, en este sentido, se caracteriza por proponer la primacía de la amplitud de perspectivas ofrecidas por los *éndoxa* (en cuanto experiencia decantada, como veíamos en nuestro texto (I)), frente a la precisión exigida por la ciencia (*epistēmē*) y la ética (*phrónēsis*), que pasa por la discusión detallada de los *éndoxa*, para quedarse exclusivamente con la verdad, y que exige por lo tanto una definición precisa (o, al menos, la más exacta posible) de aquello que se quiere investigar. La dialéctica, por su parte, en cuanto facultad poética, parece participar tanto de ciertas características de la retórica (puesto que se constituye como modelo argumentativo de esta última), como de algunas propiedades que la aproximan más a la *epistēmē* (como, por ejemplo, su forma de aplicar más estrictamente la *akríbeia*; o la preparación que se requiere para poder sentirse realmente integrado en el proceso, mediante la comprensión del desarrollo argumentativo).

### **2.3.3) Entimemas (reales) y entimemas aparentes en el horizonte de la demostración y la refutación: validez formal y material**

Hasta el momento hemos caracterizado al entimema, hablando en general, - como el silogismo retórico —poético (productivo) en lo que respecta a la facultad involucrada—, semejante al dialéctico en su estructura, pero con propiedades eminentemente persuasivas (brevedad, rápido aprendizaje; incluyendo, en muchos casos, ciertos aspectos no formalizables dentro de las figuras silogísticas (silogismo imperfecto)), que mantiene una estrecha relación con el *ēthos* y el *páthos*, y que, además, está orientado a la aceptación, a partir de opiniones establecidas (*éndoxa*), de ciertas conclusiones por parte de un conjunto de individuos medios (i.e. no especialmente entrenados en la técnica argumentativa), que deben juzgar, a instancias de la argumentación propuesta por el orador y en el contexto de una lógica de la decisión —que compete a aquellas cosas que pueden ser de dos maneras o más—, sobre asuntos que incumben al ciudadano —lo conveniente y lo perjudicial, en el caso de la retórica deliberativa—, concebido este último, en definitiva, como un haz de razones, sentimientos, pasiones, deseos y emociones.

Ahora —y en consonancia con lo anterior—, nos proponemos analizar las diferencias que Aristóteles establece dentro de la deducción retórica, considerando,

en primer lugar, la distinción entre entimema (real) y entimema aparente, y, en segundo lugar, la diferencia entre entimema demostrativo y refutativo. Creemos que, a partir de la consideración de estos aspectos, nos será posible describir con más claridad tanto los límites como las posibilidades de la deducción entimemática —desde la perspectiva formal y la material—, bajo el punto de vista de su relación con la fundamentación de una razón poética, aplicada especialmente al ámbito de la retórica<sup>188</sup>.

Aristóteles, en efecto, distingue entre 'entimema' y 'entimema aparente' al afirmar: "Puesto que cabe que haya un silogismo y otro que, sin ser tal, lo parezca, forzosamente (*anánkē*) habrá también un entimema y otro que, sin ser tal, lo parezca (*enthýmēma pháinesthai*), dado que el entimema es una clase de silogismo (*syllogismós tis*)" (*Retórica* II, 24, 1400 b, 34-1401 a, 1).

A partir de esta distinción, nos podemos preguntar si aquí están también involucrados aspectos formales, ya que, al analizar los tópicos del entimema aparente, es claro que éste puede ser materialmente inválido. En efecto, puesto que el orador debe buscar los medios adecuados para persuadir, ¿por qué no podría utilizar, para lograr la persuasión del auditorio, entimemas formal o materialmente inválidos (o ambas cosas a la vez) pero que tengan la apariencia de razonamientos formal o materialmente correctos, aprovechando precisamente la estructura entimemática que tiende a la síntesis y a la brevedad, y que, por lo mismo, puede ocultar mejor una falacia? ¿Hay un límite, en este sentido, para la actividad retórica? ¿Aristóteles exige siempre que los entimemas sean material y formalmente válidos para que un retórico sea *katà tēn epistēmēn* y no *katà tēn proairesin*? ¿O, más bien, la vecindad de la retórica con las argumentaciones sofísticas permite al orador utilizar inferencias que, no siendo válidas, puedan persuadir a los auditores poco prevenidos?

Pensamos que, para intentar responder a estas preguntas, podemos distinguir dos planos dentro del problema propuesto: uno ideal (que se da en muy pocos casos), y otro real (que se da generalmente dentro del contexto de la argumentación retórica). Idealmente los silogismos retóricos deberían ser sólo aquellos que se fundan en el *tekmērion*, es decir, los que se pueden construir en primera figura y

---

<sup>188</sup> Analizaremos, pues, el entimema aparente y el refutativo sólo desde la perspectiva de la dimensión poética de la deducción retórica, dejando de lado otros aspectos que requieren de una amplia discusión, y que, por lo tanto, nos desviaría demasiado de nuestro objetivo presente. Para estos aspectos problemáticos, cfr. W.M.A. Grimaldi: *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, esp. pp. 94-103.



cuya argumentación es concluyente (desde la perspectiva de la *ratio cognoscendi*). Sin embargo, en realidad, la mayoría de las veces encontramos más bien probabilidades y signos no necesarios, que no nos permiten concluir formalmente con certeza, ya que son pocas las proposiciones necesarias a partir de las cuales se componen los silogismos retóricos (cfr. *Ret.*, 1357 a, 22-23); pero que, atendiendo a la dependencia del oyente a los datos de la percepción sensible (que actúa como su guía en la mayoría de las ocasiones), es posible utilizarlos acompañados por otros elementos persuasivos y encubriéndolos adecuadamente. Creemos que esta visión realista es la que prima cuando Aristóteles integra los *sêmeia anōnyma* a la estructuración del entimema, los que, sin conducir a una conclusión formalmente válida (puesto que se trata de signos polisémicos, en segunda y tercera figura), sin embargo, en ocasiones cooperan en la tarea de persuasión del auditorio.

Consideramos que, a partir de esto último, es posible identificar otra característica fundamental de la argumentación poética de la retórica, ya que en este contexto (i.e. el propio de la retórica) no se impone siempre la verdad lógicamente deductible a partir de signos unívocos (que, por supuesto, es la situación más deseable), sino la capacidad de producir persuasión o convicción en un hombre que se guía las más de las veces por la sensación y la búsqueda del placer, y que, por lo mismo, no exige demostraciones formalmente válidas en sentido estricto, sino que, muchas veces, le basta con imitaciones de este tipo de pruebas —puesto que se basan en signos polisémicos—, que no son válidas desde el punto de vista formal, pero que, sin embargo, establecen un cierto criterio general de validez suficiente para el ámbito de la argumentación retórica, aunque, en cuanto silogismo, sea fácilmente desmontable (refutabilidad que responde, precisamente, a su invalidez formal —cuando las premisas han sido adecuadamente seleccionadas—).

De este modo, ciertos argumentos que formalmente no son válidos, sin embargo pueden aportar una fundamentación respetable en cuanto nos conducen a conclusiones verdaderas, al asimilar aquello que tiene un mayor grado de probabilidad de ser aceptado por los oyentes, y que, por tanto, armoniza con los *éndoxa* (como decantación de la experiencia). Así, la falta de validez formal, no necesariamente arroja a un argumento fuera de lo razonable, o, miradas las cosas desde la perspectiva de la producción, su respetabilidad obedece a su capacidad para producir conclusiones verdaderas, a pesar de que formalmente no tengan validez (cosa que, por lo demás, desde el punto de vista científico es impensable).

Ahora consideremos con más detalle, y recurriendo a ciertos ejemplos, lo que hemos adelantado en los párrafos precedentes, y que refleja, desde otra perspectiva, algunos de los elementos que ya desarrollábamos en nuestra reflexión sobre el entimema, concebido como silogismo retórico e instrumento deductivo orientado a la persuasión de un auditorio (i.e. en III, 2).

Nos parece oportuno centrarnos en los *Analíticos Primeros* II, 27, donde Aristóteles reflexiona sobre el entimema y se ocupa detalladamente, a propósito de este último, de la relación que es posible establecer entre las argumentaciones entimemáticas, los signos y las apariencias corporales (*physiognōmeîn*). Respecto a estas últimas, el Estagirita afirma —aspecto no destacado, en general, por los comentaristas—, que las pasiones y los deseos son movimientos naturales, pero la dificultad estriba en que generalmente no existe un signo para cada cosa, pues, de existir esta relación unívoca, sería posible juzgar a partir de las apariencias corporales. Puesto que en las cosas humanas en general el signo es equívoco, las pruebas que se den a partir de él no serán concluyentes, al menos desde la perspectiva formal (aunque la conclusión sea verdadera).

El Estagirita, en este texto de los *Analíticos Primeros*, ofrece ejemplos de entimemas, y, como veremos, aquellos que se construyen a partir de signos en segunda y tercera figura son inválidos, incluyéndose, por lo tanto, en uno de los 'lugares' desde los cuales se construyen entimemas aparentes (cfr. *Ret.*, 1401 b, 9-14).

Aristóteles propone el primer ejemplo, en relación con el uso del signo en primera figura (que se define por su ubicación, en cuanto opera como término medio), construyendo un argumento concluyente (*tekmêrion*), ya que se trata de la aplicación de un signo necesario: La mujer que tiene leche ha dado a luz / La mujer X es una mujer que tiene leche / La mujer X ha dado a luz (cfr. *An. Pr.*, 70 a, 15-16). Puesto que este entimema —que, creemos atinente hacer notar, a propósito de nuestra discusión sobre el silogismo abreviado (2.3.1), tiene dos premisas y conclusión—, es un *tekmêrion*, y en cuanto argumento es irrefutable

—en el caso de ser verdadero—, dado que es universal (ibíd. 29-30)<sup>189</sup>. En la *Retórica*, Aristóteles además del ejemplo antes considerado, aporta otro semejante: es un signo de que alguien está enfermo el que tiene fiebre (cfr. 1357 b, 14).

El segundo ejemplo, se relaciona con el uso del signo en la tercera figura del silogismo: Pítaco es bueno (*spoudaîos*) / Pítaco es sabio / Los sabios son buenos (cfr. *An. Pr.*, 70 a, 16-18). Claramente, estamos frente a un silogismo formalmente inválido, ya que se concluye a partir de dos premisas particulares algo que se pretende universal. Este razonamiento, pues, no es universal ni concierne al asunto, y por tanto es desmontable: no porque Pítaco fuese honrado tendrán que serlo también los demás sabios. De hecho, en *Retórica* 1402 b, 19-20, Aristóteles sostiene que los entimemas que se obtienen por generalización de lo que es en particular —sea que ello exista o no—, son los basados en los signos. En *Ret.*, asimismo, dice que los signos que guardan una relación como de lo individual a lo universal son, por ejemplo, cuando se afirma que es un signo de que los sabios son justos el que Sócrates era efectivamente sabio y justo; aquí se trata de un signo refutable (aunque fuese verdad lo afirmado), pues es *asyllógiston* (1357 b, 14).

El tercer ejemplo propuesto por el Estagirita, pertenece a la segunda figura del silogismo, y puede ser expresado así: Las mujeres que han dado a luz están pálidas / La mujer X está pálida / La mujer X es una mujer que ha dado a luz (cfr. *An. Pr.*, 70 a, 20-24). Este razonamiento es siempre desmontable, ya que el término medio no está tomado en ninguna de las dos premisas (ambas afirmativas) en su máxima extensión, es decir, afecta a la distribución del término medio. En efecto, no porque la mujer que ha dado a luz esté pálida, y la mujer X esté también pálida, es necesario que la mujer X haya dado a luz. En la *Retórica* (1357 b, 17-21), se dice que los signos que guardan una relación como de lo universal a lo particular son, por ejemplo, como si alguien afirmara que es un signo de que alguien tiene fiebre el hecho de que respira agitadamente, que se enmarca dentro de la misma situación que el ejemplo anterior.

---

<sup>189</sup> Sin embargo, su "necesidad" es diferente de la del silogismo científico, precisamente por su contexto de ocurrencia, aunque este carácter necesario aproxima a la retórica al ámbito de la argumentación científica. Así, Silvia Cazzola Gastaldi, en "Lo Statuto Concettuale della Retorica Aristotelica" (*Riv. Crit. di Storia della Filos.*, 31, 1976, pp. 41-72), sostiene: "Si può parlare perciò di una forma di necessità, anche se di carattere in certo qual modo differente de quello che compete alle premesse del sillogismo scientifico, dal momento che i fatti che tale segno connette appartengono all'ambito dell'esperienza umana, di un sapere pubblico, riconducibile proprio alla sfera dell'*endon*" (p. 60).

A partir de los tres ejemplos antes expresados, podemos decir que en el caso del *tekmērion*, sólo es posible una refutación si mostramos convincentemente que la premisa no es verdadera, y que lo que hemos considerado como signo necesario era sólo una apariencia; en definitiva, que el argumento alegado no es pertinente (cfr. *Ret.*, 1403 a, 13-15). Por el contrario, en el caso de los signos (*sēmeîon anōnymon*), es posible refutar el entimema desde el punto de vista formal (puesto que todo signo es impropio para un silogismo (*asyllógistón*); cfr. *Ret.*, 1403 a, 4-5), ya que la inferencia carece de necesidad. Se trata, en esta última situación, de razonamientos que sólo tienen valor "probativo" en cuanto pueden producir la persuasión de los auditores para que juzguen y deliberen, pero, para esto, es necesario abandonar las estrictas exigencias formales del silogismo, con el fin de hacerlo entrar en otra esfera de aplicación, a saber; la argumentación poética, que permite la producción y la utilización de argumentaciones altamente persuasivas, a las que se exige, en la mayoría de los casos, un ocultamiento de su falta de validez formal —aunque lo verdadero se dará en todos los signos (cfr. *An. Pr.*, 70 a, 37-38)—, y, por tanto, su uso en un contexto que no es ni el de la *apódeixis* científica, ni el de la argumentación propia de la ética, cuyo último criterio, en definitiva, no es la persuasión, sino la exposición correcta de lo que es verdadero<sup>190</sup>. Creemos que tal ocultamiento no responde siempre a una intención desviada por parte del rétor, sino a las exigencias propias de la facultad poética, por cuanto ésta antepone la ficción y la imaginación, que son aspectos óptimos para argumentar razonablemente a partir de lo que es frecuente que ocurra (i.e. una probabilidad verdadera) o, más aun, cuando hay signos claros de ello, a las exigencias de exactitud formal propias del entendimiento epistémico, y a las pretensiones de exactitud racional de la *phrónēsis*, considerada desde la perspectiva de la teoría ética.

La situación antes analizada, nos conduce directamente a la distinción entre entimemas demostrativos y refutativos. Puesto que la mayoría de los silogismos retóricos pueden ser formalmente desmontados (ya que, como hemos visto, pocas proposiciones retóricas son necesarias), la refutación asume un papel de máxima importancia dentro del discurso retórico, e indudablemente, puede convertirse en un fuerte medio de persuasión.

---

<sup>190</sup> Carlo A. Viano, en "Aristotele e la redenzione della retorica", apunta a esto mismo cuando afirma: "In questo contesto il contenuto oggettivo di verità di una prova è quello che conta meno. Lo stesso entimema deve soddisfare a certe condizioni strutturali, che simulano quelle del sillogismo, ma la sua importanza come prova retorica consiste proprio nel fatto che questa simulazione diventa agente di persuasione" (p. 399).

Dado que, esencialmente, no hay diferencia desde el punto de vista formal entre el entimema demostrativo y el refutativo<sup>191</sup>, la distinción se plantea, por lo tanto, en el grado de aceptación de las premisas: "Existen, en efecto, dos especies de entimemas: los *demostrativos* de que algo es o no es, y los *refutativos*; y se diferencian como la refutación y el silogismo en la dialéctica. Entimema *demostrativo* es aquél en el que se efectúa la deducción partiendo de premisas en las que se está de acuerdo (*ex homologouménōn synágein*), mientras que *refutativo* es el que deduce cosas acerca de las cuales no hay acuerdo (*anomologóumena synágein*)" (*Retórica*, 1396 b, 22-27)<sup>192</sup>. De modo que la refutación se basa fundamentalmente en mostrar que las opiniones del contrario no forman parte de un acuerdo común, y que, por lo tanto, tienen una baja probabilidad de ser verdaderas, contraviniendo de este modo la exigencia retórica que apunta a la construcción de los razonamientos a partir de *éndoxa*. Además, los entimemas refutativos tienen más aceptación que los demostrativos, ya que "los que refutan ponen más en evidencia que están desarrollando un silogismo, supuesto que lo que mejor permite reconocer a los contrarios es enfrentarlos mutuamente" (*Retórica*, 1418 b, 1-4; cfr. *ibíd.*, 1400 b, 26-29). En este sentido, la refutación mediante entimemas es más aceptada porque, al lograr una síntesis mayor de los contrarios, expresa en un espacio más reducido y con mayor claridad para el oyente (y, por lo tanto, también más placer), tales contrarios. Se potencia una vez más, a nuestro juicio, la dimensión poética, al privilegiar aquello que puede ser abarcado mediante una sola mirada, frente a aquellas argumentaciones que deben detenerse con más detalle en los pasos intermedios.

#### **2.4) El entimema como argumentación poética: la producción de un discurso lógico-persuasivo tendente a una decisión sobre las cosas que se acostumbra deliberar**

Los ejemplos precedentes nos muestran que el entimema —entre otras características que antes hemos mencionado—, está orientado a la decisión que es posible suscitar en un auditor que se caracteriza, en la gran mayoría de los casos, por su falta de capacidad para seguir intrincados razonamientos y por su tendencia a

---

<sup>191</sup> Cfr. W.M.A. Grimaldi: *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, pp. 100-101.

<sup>192</sup> Traducción modificada.

decidir los asuntos atendiendo, muchas veces, a criterios que no son estrictamente lógicos. En este contexto, juegan un papel fundamental las apariencias (incluida la forma de presentarse el orador), la brevedad con que seamos capaces de presentar nuestros argumentos, la búsqueda de apoyo en la dimensión emotiva del oyente (suscitando sus pasiones), nuestra capacidad para mantener su atención (y, a veces, incluso para sorprenderlo), el reconocimiento que el auditor realiza a partir de ciertas proposiciones tácitas que él mismo suple (y, al hacerlo, de algún modo se involucra en el discurso), el aprendizaje que surge de la exposición atractiva y comprimida de los opuestos y, por último, el agrado que es posible producir en el oyente, como consecuencia de un rápido aprendizaje.

En relación con estos dos últimos aspectos (i.e. la exposición comprimida de los opuestos y el placer que surge de un rápido aprendizaje), Aristóteles dice claramente —refiriéndose a la expresión que manifiesta oposiciones—: "Y, por lo demás, una expresión como ésta resulta placentera, tanto porque los contrarios son muy comprensibles —y, enfrentados entre sí, más comprensibles todavía (*mállon gnōrima*)—, como también porque se asemeja a un silogismo, dado que la refutación (*élenchos*) consiste efectivamente en una unión de opuestos (*synagogê tôn antikeiménōn*)" (*Retórica*, 1410 a, 20-23).

El entimema —sobre todo el refutativo— realiza, pues, esta unión de opuestos, y, en virtud de la calidad de los oyentes y de los objetivos de la argumentación retórica, lo hace de una manera mucho más notoria y sintética que el silogismo dialéctico. En este sentido, la estructura formal del silogismo parece encubrirse tras la brevedad, para lograr un mayor efecto persuasivo en el auditorio. Este encubrimiento de la totalidad del aspecto formal, asimismo, permite al orador integrar en la argumentación ciertos elementos que, siendo oportunos para lograr la persuasión, sin embargo no son formalizables en las figuras del silogismo.

Si bien es cierto que este modo de exponer argumentos, propio de los entimemas, puede conducirnos hacia una cierta falta de precisión, sin embargo, esto posibilita, por otra parte, que la argumentación sea entendida 'mediante un solo golpe de vista', y que, aunque prescindiendo de un desarrollo de detalle, se logre sin embargo una especie de 'visión a distancia', que, para estos efectos, es más persuasiva para el oyente. Si imaginamos que debemos realizar una argumentación acerca de algo importante, que es necesario decidir en poco tiempo y frente a auditores poco cualificados, quizá en este caso ha de primar el ser comprendido y aceptado afectivamente (p.e. parecer más honesto que riguroso en la argumenta-

ción), más que discurrir detalladamente dentro de los márgenes de una lógica impecable. En este sentido, el orador expone sus argumentos imitando la forma de razonar propia del oyente común, y no asumiendo la manera del dialéctico (que también debe producir artísticamente argumentos convincentes, pero de cara a un interlocutor entrenado), ni la del hombre experto en alguna disciplina determinada (y que, por tanto, debe enseñarla a un discípulo preparado que dedica tiempo y esfuerzo para aprenderla) —incluyendo entre estas últimas disciplinas a la ética—.

Estas formas de argumentación a la que nos hemos referido antes, cuando hablábamos de una 'argumentación poética', aplicándola a la dialéctica y a la retórica (a diferencia de la razón científica y de la del ámbito de la *phrónēsis*), tienen en común el hecho de que están altamente capacitadas para la producción de argumentaciones convincentes o persuasivas a partir de *éndoxa*, dentro del horizonte de lo razonable y de lo que puede ser de dos maneras o más, y que no cae bajo el dominio de una ciencia determinada.

Sin embargo, en el caso de la retórica —y al hilo de lo que hemos dicho al analizar la relación tensional entre esta actividad y la dialéctica (en III)—, parece darse un cambio notorio en las prioridades de quien desarrolla el argumento, donde; el razonamiento detallado, la precisión, los matices y la distinción de significaciones, la apelación a la sola inteligencia, la lógica de la aseveración, el poder constrictivo de los silogismos bien encadenados (tendientes a la aceptación de ciertas verdades, por parte de unos interlocutores que están adecuadamente preparados), van dejando su lugar a: la búsqueda de la brevedad, la amplitud de perspectiva (mediante la integración de ciertos elementos que, no proponiéndose como premisas formalizables, inciden en la argumentación), el rápido aprendizaje, la consideración de las pasiones, sentimientos y deseos del oyente, la lógica de la decisión (que es, por lo mismo, altamente asertiva), y, por último, la persuasión de aquellas mayorías que no se caracterizan por una gran preparación intelectual, pero que, sin embargo, están abocadas a una deliberación y al establecimiento de un juicio.

Precisamente, a partir de estas diferencias que podemos percibir en el uso y la manera de proponer el razonamiento deductivo (i.e. silogismo dialéctico, entimema), es posible también descubrir la riqueza y el amplio espectro de aplicación de las *téchnai* discursivas, que no se agotan —ni tienen por qué hacerlo— en un único contexto de argumentación, o en la consecución de una sola finalidad, sino que se

extienden hasta donde se hace posible la producción argumentativa, que está orientada a la persuasión o a la convicción de interlocutores y oyentes.

Estos últimos, por lo demás, requieren de diversas estrategias persuasivas, dependiendo del tiempo del que se dispone, del lugar donde se argumenta, de la cantidad de individuos involucrados, de su cualificación o grado de preparación, de la materia de la que se trata, de la actitud de los que la consideran, y de la finalidad del discurso que se ha de elaborar, para lograr a través de un método adecuado (i.e. artístico o técnico) lo que el orador pretende conseguir.

Debido a las características antes mencionadas, el entimema se presenta como un instrumento lógico adecuado —junto al *parádeigma*, como veremos en el apartado siguiente—, en vistas a la persuasión del hombre integral, puesto que, tanto por su contenido como por su estructura, capacita al orador para involucrar al oyente; en primer término, en su faceta intelectual, pero, en segundo lugar, asumiendo la preocupación por sus emociones, deseos, pasiones y opiniones establecidas que no obedecen exclusivamente a razones lógicamente demostrables.

Por su capacidad de comunicación y por el contexto en el que se desarrolla (muchas veces sobrecargado emocionalmente), el *enthýmēma* se presenta como una "vía artística" de la deducción<sup>193</sup>, generando argumentos persuasivos que no se construyen sólo atendiendo a la capacidad deductiva de los oyentes, sino también haciendo hincapié en todos los elementos que puedan servir para generar convicción, o un alto grado de aceptación por parte del auditor.

En este sentido, la deducción retórica debe ser capaz de enfrentar y triunfar sobre las argumentaciones no técnicas, que buscan ganarse al oyente de cualquier manera y sin método. Como esto último, dado el contexto de argumentación, no es difícil —sobre todo, si tenemos en cuenta la preparación del hombre medio que debe deliberar, que muchas veces sigue ciegamente sus pasiones y deseos, sin atender a lo que sea mejor para la comunidad—, el entimema se vale técnicamente de una estructura formal y de un sustrato material, que, en cierto sentido, lo

---

<sup>193</sup> Debido a la relación que hemos intentado establecer entre el entimema y una teoría de la argumentación poética, nos parece sugerente el párrafo final de *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, donde W.M.A. Grimaldi afirma: "Aristotle has created a superb synthesis. He has fully justified rhetoric for the most Platonic Platonist. Rhetoric is not philosophy nor is it a mere technical game. It is the use of language in an artistic way, language which brings together in its effort to communicate knowledge and understanding to another the elements essential to that understanding: **reason and appetition**" (p. 151). (La negrita es nuestra).



aproxima a la forma de persuadir que, usualmente y por azar, tiene mayor éxito con esta clase de oyentes.

De modo que Aristóteles ha intentado conducir la lógica hacia un uso público que suele estar dominado por las pasiones (o, cuando menos, es fácilmente influenciado por ellas), y, para esto, ha debido aproximar la lógica a las pasiones, de un modo que Platón nunca hubiese aceptado, puesto que, para este último, las pasiones nunca pueden ser persuadidas por la razón. Sin embargo, Homero y los trágicos ya habían logrado, para los efectos de la poesía, un gran avance en este sentido. De hecho —y esto, a nuestro juicio, no es una mera casualidad—, una considerable cantidad de ejemplos de entimemas citados por el Estagirita en la *Retórica*, tienen como fuente directa el testimonio de los poetas.

Si bien es cierto que el modelo prioritario para estructurar el entimema es, sin duda, el silogismo dialéctico (integrando, como hemos visto, aspectos desarrollados por Aristóteles en los *Analíticos Primeros*), sin embargo, por su contexto de aplicación, por el auditorio que le espera, por las estrategias persuasivas que debe implementar, por las armas que eventualmente utilizarán los otros rétores, por el tiempo que se tiene para deliberar y juzgar, por el lugar en el que ocurre la deliberación o el juicio, por el hecho de que no es la precisión del argumento sino el juicio favorable de los oyentes lo que otorga el triunfo (que consiste en procurarse los mejores medios para que los auditores sean persuadidos); la deducción retórica se aproxima fuertemente al horizonte desplegado por la poesía, y, desde esta perspectiva, profundiza y completa la dimensión poética de la racionalidad humana, que, como hemos dicho, no se agota en el ámbito de la *epistēmē* (en sentido estricto), ni en el de la reflexión en torno a la *prâxis* (en cuanto fundamentación y cultivo de una disciplina ética, a la manera como se desarrolla en el contexto, forma y materia, de las argumentaciones implementadas en la *Ética a Nicómaco*, donde, por ejemplo, los *éndoxa* se someten a discusión para hacer prevalecer la verdad, y se exige que el que aprende la disciplina tenga una preparación adecuada y pueda seguir las extensas argumentaciones propuestas).

A esta dimensión del entimema, que lo presenta como una especie de silogismo que es capaz de integrar los elementos antes mencionados (i.e. pruebas lógicas, deseos, pasiones y emociones), en el contexto de la argumentación, y a la interpretación de su estrecha relación con el *êthos* y el *páthos*, volveremos luego —en la *Segunda Parte*—, cuando consideremos detalladamente las vinculaciones y los paralelos que es posible establecer entre la retórica y la poesía (a la luz de la

*Poética* de Aristóteles), desde el punto de vista de la constitución, por parte del Estagirita, de una consistente teoría de la argumentación poética, que se caracteriza —entre otras cosas, que ya hemos ido desarrollando en nuestro texto—, por poseer su propia racionalidad<sup>194</sup>, y por ser la más efectiva en el horizonte de la producción (*poiēsis*) de argumentaciones persuasivas o convincentes, sin agotarse esta facultad creativa en un solo campo de aplicación, puesto que la experiencia humana del lenguaje atraviesa, indudablemente, un riquísimo espectro de posibilidades, sobre todo en el ámbito de aquellas cosas que pueden ser de dos maneras o más, y que afectan a las vicisitudes propias de la vida humana.

Habiendo desarrollado ya las características principales del entimema (2), consideremos ahora el 'ejemplo' (*parádeigma*) (3), que es la segunda de las *koinaî pisteis* (y no hay otras, puesto que se demuestra aportando ejemplos o entimemas; cfr. *Ret.* 1356 b, 6-8; y *Analíticos Primeros* II, 23, 68 b, 13-14), siempre situándonos fundamentalmente en el contexto de la retórica deliberativa que, desde el punto de vista de la teoría de la argumentación retórica, tiene muchas cosas en común con el género epidíctico y con el judicial. Por lo demás, en relación con esto último, caracterizaremos la retórica deliberativa con más detalle cuando analicemos los *tópoi* (4) —tanto comunes como propios— que enmarcan el horizonte desde donde podemos fundamentar las pruebas persuasivas (*pisteis*), ya que los "lugares", entre otras cosas (p.e. el uso tópico de los enunciados persuasivos), aportan conjuntos de premisas endóxicas utilizables como término medio en los razonamientos retóricos<sup>195</sup>.

---

<sup>194</sup> En este sentido, Silvia Cazzola Gastaldi, en "Lo Statuto Concettuale della Retorica aristotelica" (*Rivista Critica di Storia della Filosofia*, N° 31, 1976, pp. 41-72), p. 54, afirma: "Ci si potrebbe chiedere da dove derivi in Aristotele l'intento di ristrutturare una pratica ormai così saldamente consolidata, e per trovare una spiegazione plausibile, occorre senz'altro ricondursi alla genesi delle riflessioni aristoteliche sul *logos*. Al suo interno, infatti, anche il versante non apofantico, cui appunto competono *retorica* e *poetica*, **possiede una sua razionalità**, che il filosofo si propone di riconoscere e di studiare per trarne, in entrambi i casi, un vero e proprio metodo. Per questo motivo la *rhētorikē* appare immediatamente come una tecnica argomentativa che procede per mezzo di strumenti concettuali precisi, quelli che, nel linguaggio aristotelico della *Retorica*, si definiscono *pisteis*" (la negrita es nuestra).

<sup>195</sup> Cfr. Quintín Racionero: *Retórica*, Introducción, p. 114.

### 3) El ejemplo (*parádeigma*) retórico y su relación con la *epagōgē* dialéctica

Aristóteles, junto con llamar "*enthýmēma*" al silogismo retórico, denomina "*parádeigma*" a la inducción retórica (*parádegma dê epagōgên rhētorikên*: *Ret.*, 1356 b, 5-6), siguiendo —aunque tensionalmente, según hemos considerado con detalle en III— el modelo argumentativo de la dialéctica. En efecto, el Estagirita afirma que "el ejemplo es una inducción" (*éstin gàr tò mên parádeigma epagōgē*: *ibíd.* b, 2-3), y, remitiéndose explícitamente a lo analizado en los *Tópicos* (*ek tôn Topikôn*), sostiene que "demostrar a base de muchos casos semejantes es, allí, una inducción y, aquí, un ejemplo (*hóti tò mên epì pollôn kai homoíon deíknysthai hóti hoútōs éxei ekeî mên epagōgē estin entaûtha dê parádeigma*: *Ret.*, 1356 b, 14-16). Ahora bien, de modo semejante al caso del entimema (dentro del esquema silogístico-deductivo), el ejemplo retórico es una inducción (*parádeigma epagōgên*) que versa "sobre aquellas cosas que a menudo pueden ser de otra manera" (cfr. *Ret.*, 1357 a, 14-16), orientado a la persuasión de las mayorías que deben emitir un juicio.

Además, en este contexto propio de la *rhētoireía*, tanto con los entimemas como con los ejemplos se obtienen resultados semejantes, y si bien es cierto que no son menos convincentes los discursos fundados en ejemplos, los que se basan en entimemas logran un mayor aplauso por parte de los oyentes (cfr. *Ret.*, 1356 b, 18-25).

Tenemos pues que, por una parte, al ser el ejemplo una inducción, y ésta es a su vez un argumento más convincente (*píthanōteron*) y claro (*saphésteron*), más cognoscible (*gnōrimōteron*) por la sensación (*aísthēsin*) y común a la mayoría (*polloís koinón*) (cfr. *Tópicos*, 105 a, 16-18), tiene un alto grado de aceptación por parte de los oyentes, y en este sentido los hombres, en los discursos retóricos, muchas veces prefieren los ejemplos a los entimemas (cfr. *Problemas*, XVIII, 3).

Pero, por otra parte, el entimema, al ser un silogismo, tiene mayor fuerza cogente en lo que respecta a la conclusión —pues, por naturaleza (*phýsei*), es anterior y más conocido (*próteros kai gnōrimōteros*) el silogismo a través del medio, aunque es más diáfano (*enargésteros*) para nosotros (*hēmîn*) a través de la inducción (cfr. *An. Pr.*, 68 b, 35-37)—. Además, el *enthýmēma* es más fuerte y efectivo

frente a los contradictores, y en este sentido produce una mayor admiración por parte de los oyentes<sup>196</sup>.

Teniendo en cuenta estos aspectos fundamentales, y al seguir un criterio metodológico semejante al que hemos utilizado para analizar el entimema —puesto que, al igual que en el caso del *syllogismós*, ya hemos tratado sobre la *epagōgē* dialéctica en nuestro texto (cfr. II, 3.2)—, nos podemos preguntar hasta qué punto el ejemplo es una inducción, y, sobre todo, por qué Aristóteles opta por llamarlos de un modo diferente, según se trate de la dimensión dialéctica o de la retórica. ¿Es que, acaso, el ejemplo se adecua de mejor manera a las exigencias de aquella argumentación poética aplicable a la retórica, que hemos descrito antes a propósito del entimema? ¿Qué ventajas tiene el ejemplo sobre la *epagōgē*, vistas las cosas desde la perspectiva de la persuasión, que, como hemos dicho, exige involucrar al ciudadano corriente de una forma integral, con el fin de suscitar un juicio (del modo más inmediato y directo posible) que afecta a materias propias de la vida práctica y que requiere de un cierto "reconocimiento" y participación imaginativa por parte del auditor en la argumentación? ¿Qué puede aportar el ejemplo a la persuasión del auditorio, que la *epagōgē*, concebida desde el punto de vista dialéctico, quizá no produce?

### 3.1) *Parádeigma* retórico y *epagōgē* dialéctica como procesos argumentativos en parte semejantes y en parte diferentes

Anteriormente (cfr. II, 3.2), hemos adelantado ciertas características de la *epagōgē* dialéctica. Hacíamos hincapié, primero, en que la inducción es el camino desde las cosas singulares hasta lo universal (cfr. *Tópicos*, 105 a, 14 ss.; y *Ética a Nicómaco*, 1139 b, 28), precisamente con el fin de que tal universal se conceda. Este proceso cognoscitivo es, en segundo lugar, una garantía del silogismo (al

---

<sup>196</sup> Refiriéndose al éxito frente al público (al comparar el ejemplo y el entimema), Q. Racionero (*Retórica*, p. 181, n. 48), contraponen, por una parte, los textos de *Ret.* 1356 b, 23-25; *An. Pr.*, 68 b, 35-37; *Tópicos*, 105 a, 16, que proponen la superioridad del entimema; y, por otra parte, *Problemas* XVIII, 3, 916 b, 25, donde se muestra la preferencia del público por los ejemplos. Racionero concluye: "En el primer caso Aristóteles se refiere a la fuerza cogente de la conclusión, mientras que, en el segundo caso, su atención se fija en los motivos psicológicos que mueven el aplauso de las masas". En efecto, cuando revisamos este pasaje de los *Problemas*, vemos que a las mayorías les gusta aprender rápidamente, y esto lo logran mejor mediante ejemplos, por su familiaridad, proximidad a los casos particulares, y, en fin, porque a los hombres les agrada escuchar similitudes que parecen evidencias.

menos en ciertos casos), puesto que favorece la aceptación de algunas proposiciones necesarias que sirven para construir un razonamiento deductivo. En tercer lugar, Aristóteles reconoce que la *epagōgē*, siendo más próxima a la percepción sensible, es una forma de argumentación más apropiada para las mayorías y los principiantes, y, en este sentido, es una prueba inferior a aquella que se puede establecer mediante silogismos, puesto que este último es más adecuado para los experimentados en argumentaciones (cfr. *Tópicos*, 164 a, 10 ss.; 157 a, 18 ss.; 105 a, 16 ss.). En cuarto lugar, y en virtud de las razones antes esgrimidas, la *epagōgē* en bastantes ocasiones puede estar sujeta a una objeción, sobre todo en los casos en que no es fácil preguntar por lo universal. En efecto, al carecer muchas veces de un nombre común para expresar adecuadamente todas las semejanzas, se declaran semejantes casos que no lo son, o, por el contrario, se niega la semejanza de los casos que son realmente semejantes.

A partir de lo afirmado en este último párrafo, nos parece sugerente tomar tres elementos de comparación que nos permitan establecer un paralelo entre la *epagōgē* y el ejemplo retórico (*parádeigma*), a saber:

3.1.1) El problema del acceso a lo universal desde los singulares, es decir, el asunto referido a la relación entre la parte y el todo, propio de la inducción; frente al ejemplo, que vincula la parte con la parte.

3.1.2) La inferioridad de la *epagōgē* respecto al silogismo dialéctico, puesto que ella es una forma de argumentación más adecuada para las mayorías y los principiantes en las argumentaciones dialécticas; a diferencia de la aproximación creciente del *parádeigma* en relación al *enthýmēma*, por cuanto son *koinaì písteis* igualmente efectivas para la persuasión —de hecho hay rétores que utilizan con eficacia una u otra (cfr. *Ret.*, 1356 b, 21-23)—, ya que con ambas demostraciones se obtienen resultados semejantes (aunque los entimemas sean más aplaudidos por los oyentes);

3.1.3) Las complicaciones de la *epagōgē* frente a las refutaciones provenientes, por un lado, de quienes no están dispuestos a aceptar una semejanza que es real, y, por otro lado, de quienes proponen que hay una semejanza donde ésta verdaderamente no existe; frente a la tendencia de concebir el *parádeigma* de tal modo que la inducción retórica evite, en el mayor grado posible, la duda frente a la atinencia de los casos ejemplificados.

### 3.1.1) *Parádeigma* y *epagōgē* desde la perspectiva de la relación de la "parte" con el "todo"

Creemos adecuado comenzar el análisis del ejemplo retórico —desde la perspectiva de la parte y el todo—, remitiéndonos a *Retórica* I 2, 1357 b, 26-30: "Por lo que se refiere al ejemplo (*parádeigma*), también se ha dicho ya qué es una inducción y sobre qué elementos versa esta inducción (*perì poia epagōgē*). Pero no hay <aquí una relación> de la parte con el todo (*hōs méros pròs hólon*), ni del todo con la parte, ni del todo con el todo, sino de la parte con la parte (*hōs méros pròs méros*) y de una parte semejante con una parte semejante (*hómoion pròs hómoion*): cuando se dan dos <proposiciones> del mismo género (*hypò tò autò génos*), pero una es más conocida (*gnōrimōteron*) que la otra, entonces hay un ejemplo (*parádeigmá estin*) (...)"<sup>197</sup>.

En primer lugar, vemos que el ejemplo establece una relación de semejanza entre proposiciones que se vinculan como "partes". Lo determinante, a nuestro juicio, es el hecho de que la proposición más conocida (*gnōrimōteron*) es capaz de generar persuasión en el oyente, puesto que se produce en éste un cierto reconocimiento de la semejanza entre un evento más conocido y otro evento acerca del cual se ha de deliberar. En este sentido, el ejemplo propuesto por Aristóteles en *Retórica*, 1357 b, 30-36, es revelador: si bien es cierto que —puesto que aun no ha ocurrido—, 'no se sabe' (*hòn ouk ísasín*) que Dionisio, si pide una guardia, es que pretende ejercer la tiranía; sin embargo, antes Pisístrato pidió una guardia cuando tramaba lo mismo, y luego de obtenerla, se hizo tirano; y también actuó de igual manera Teágenes y "otros que se conocen" (*kai álloi hósous ísasi*).

El fundamento del ejemplo, que se estructura explícitamente con proposiciones que se relacionan como partes, viene dado, a nuestro entender, por una cierta relación con lo universal que se caracteriza por permanecer implícita, ya que se trata de proposiciones que son del mismo género y que el auditor de algún modo debe reconocerlas como tales<sup>198</sup>. En efecto, Aristóteles explica al final del ejemplo que ha propuesto sobre Dionisio: "Por consiguiente, todos estos casos quedan bajo

---

<sup>197</sup> Traducción modificada.

<sup>198</sup> En este sentido, cfr. William M. Benoit: "On Aristotle's Example" (*Phil. Rhet.*, N° 20, pp. 261-267, 1987). Este autor entiende que la relación de la parte con la parte, propia del ejemplo, abrevia un implícito "parte (totalidad) parte", donde la mente es capaz de ver la totalidad implícita, o la generalización que vincula las dos partes, si esto es relevante para la argumentación.

la misma proposición universal (*pánta dê taûta hypò tò autò kathólou*) de que quien pretende la tiranía, pide una guardia", aunque el ejemplo, en cuanto prueba, se formula siempre con proposiciones que se refieren a lo particular (p.e. Dionisio, Pisístrato, Teágenes). Así, a partir del caso Pisístrato-escolta-tiranía (hecho comprobado y comunicado al auditorio por ser más conocido —pasado, presente o de mayor evidencia—), y del caso Teágenes-escolta-tiranía (hecho comprobado y comunicado al auditorio: más conocido —pasado, presente o de mayor evidencia—); podemos suponer la rápida generación de un *éndoxon* en el auditorio, formulable como X-escolta-tiranía (generalización probable e implícita en la prueba, que refleja una opinión establecida —como decantación de la experiencia—); que permite, finalmente, proponer Dionisio-escolta-tiranía (aplicación concreta de la generalización probable frente a lo no conocido —hecho futuro o de menor evidencia—).

Al igual que en el caso del entimema, según hemos dicho antes (cfr. 2 y derivados), en el ejemplo se busca la brevedad<sup>199</sup> e involucrar no sólo la inteligencia del oyente sino también sus sentimientos, deseos y emociones (i.e. aproximando la lógica a los sentimientos, y perdiendo por tanto precisión, con lo que se hace más "laxo" el razonamiento). Así pues, en el ejemplo se opta por la inmediatez y por poner ante los ojos situaciones concretas (p.e. Pisístrato, Teágenes, etc.), con el fin de involucrar al oyente en la prueba, evitando generalizaciones que podrían ser más fácilmente refutables, o también menos comprensibles —por ser demasiado complejas— para el auditor que, según Aristóteles, es un hombre sencillo, y que, por lo mismo, no está capacitado para razonar mucho tiempo seguido, ni para seguir con atención argumentaciones muy complicadas (cfr. *Ret.*, 1357 a, 3; 1395 b, 2; 1404 a, 8; 1415 b, 6; 1419 a, 18).

En este sentido, creemos que el ejemplo no busca realizar inducciones completas —que exigen un cierto grado de preparación para ser aceptadas y un argumento exhaustivo para lograr tal aceptación—, sino principalmente producir un vínculo

---

<sup>199</sup> Enrico Berti, en "Il procedimento logico-formale e l'argomentazione retorica" (*Quaderni di Storia*, N° 37, 1993, pp. 89-99), afirma que el ejemplo " (...) non è altro che un'induzione abbreviata, in cui per mezzo di un solo caso particolare si illustra una regola universale" (p. 97). Si bien es cierto que estamos de acuerdo con que en el *parádeigma* la brevedad es central en vistas de la persuasión rápida del auditorio, sin embargo pensamos que la regla universal queda generalmente implícita (parte-parte), y que, además, no es necesario que únicamente se aduzca "un solo caso particular", sino que puede ser aportado más de uno (p.e. la certeza de la demostración por medio del ejemplo, a partir de varios casos semejantes, en *An. Pr.*, 69 a, 11-13), siempre que todos ellos cumplan con la característica de ser más conocidos que el caso que se pretende demostrar.

persuasivo fundado en la semejanza de los casos indispensables propuestos por el orador, para generar rápida y claramente una persuasión. De aquí, pues, que los ejemplos no se relacionen explícitamente como género o especie respecto a lo que se quiere mostrar, y, por esto mismo, no pueden agotar todas las situaciones involucradas, sino que, a partir de las opiniones establecidas (*éndoxa*), y en el contexto de lo que se acostumbra deliberar, ofrecen sólo generalizaciones probables<sup>200</sup>.

En relación con el párrafo anterior, y con el fin de profundizar sobre estos aspectos, nos podemos preguntar si, de modo semejante a lo que ocurre en el contexto de las diferencias que señalábamos entre el silogismo dialéctico y el entimema, es posible mostrar una clara distinción entre la *epagōgē* (considerada desde la perspectiva de la argumentación dialéctica) y el *parádeigma* (en cuanto pueda aportar especificidad a la retórica frente a su modelo dialéctico —desde el punto de vista de la argumentación—). Para intentar clarificar suficientemente esto, consideramos oportuno remitirnos ahora a los *Analíticos Primeros* II, caps. 23 y 24, donde Aristóteles analiza con mayor detalle tanto el *parádeigma* como la *epagōgē*.

Mientras que, por una parte, la inducción y el silogismo por inducción (*epagōgēs syllogismōs*) "consisten en probar, a través de uno de los extremos, que el otro <se da> en el medio (...)" (*An. Pr.*, 68 b, 15-17), por otra parte, hay ejemplo cuando "se demuestra que el extremo <superior> se da en el medio a través de lo semejante al tercer <término>. Pero es preciso que sea conocido (*gnōrimon*) que el medio se da en el tercero y el primero en lo semejante" (*An. Pr.*, 68 b, 38-40). Estas 'definiciones' implican —entre otras cosas que, siendo de interés, sin embargo nos llevarían demasiado lejos—, dos características que quisiéramos destacar; a saber:

— La mayor complejidad y exactitud de la inducción frente al ejemplo, puesto que sus exigencias son mayores; y, por lo tanto, el menor poder persuasivo (de cara a las mayorías), por la menor inmediatez y brevedad, de la primera respecto al segundo, y;

— La mayor implicación del auditor corriente en el ejemplo, puesto que se trata —en el caso del *parádeigma*—, de un reconocimiento (que no margina el lado emotivo) de lo ya sabido (p.e. Pisístrato, Teágenes), para aplicarlo a lo no conocido

---

<sup>200</sup> Cfr. Quintín Racionero: *Retórica*, p. 188, nota 63.



(p.e. Dionisio); mientras que, en el caso de la *epagōgē*, se apela a un aprendizaje que apunta a un proceso completo (partes-todo), que requiere generalmente de un gran poder de observación, conocimientos exhaustivos, y una sagacidad que no están siempre al alcance de las mayorías (sobre todo si se trata de temas que, por su misma naturaleza, impiden la comparecencia de todos los casos en el argumento, como lo son aquellos que afectan a la retórica deliberativa).

Desarrollemos ahora ciertas implicaciones fundamentales que se pueden derivar de las características mencionadas, considerándolas desde los textos aristotélicos:

En el caso de la inducción (*epagōgē*), si el medio de AC es B, se demuestra que A se da en B. Ahora bien, Aristóteles sostiene que hay que concebir (*noein*) C "como compuesto de todas las cosas singulares: pues la inducción <se hace> a través de todas ellas (*hē gār epagōgē dià pántōn*)" (*An. Pr.*, 68 b, 27-29)<sup>201</sup>. A nuestro juicio, este complicado y controvertido paso a través de la totalidad de los casos involucrados en C, viene exigido por la necesidad de invertir C respecto a B —para constatar, sobre todo, que B (i.e. el medio) no tiene mayor extensión—, para que necesariamente se dé A en B. En efecto, la inducción prueba el extremo superior (A) respecto al medio (B) a través del tercero (C).

En cuanto al ejemplo (*parádeigma*), se demuestra que A (término superior) se da en B (medio) a través de D (término más conocido: modelo), que es lo semejante a C (tercer término). Para esto debe ser conocido que B se da en C y A en D, puesto que la conclusión de que A se da en B se demuestra a través de D. Se exige, pues, no una comparecencia de todos los casos, sino sólo se pide que sea evidente que B se da en C y en D, y que A se da en D-C.

Aristóteles, en virtud de la esquematización anterior, explica del siguiente modo la diferencia entre *epagōgē* y *parádeigma*: "Es manifiesto, pues, que el ejemplo no es, ni como una parte respecto al todo, ni como un todo respecto a la parte, sino como una parte respecto a otra parte, cuando ambos casos están subordinados a lo mismo, y uno de los dos es conocido. Y se diferencia de la inducción

---

<sup>201</sup> Miguel Candel Sanmartín, en *Analíticos Primeros (Tratados de Lógica (Órganon)*, vol. II, Gredos, 1ª reimpr. 1995 (1ª ed. 1988)), pp. 288-289, n. 448, muestra la complejidad que se presenta en la exigencia aristotélica de considerar el "extremo menor" como el conjunto de todos los individuos a los que se aplica el término medio, haciéndolo así depender de una enumeración exhaustiva, y concluye: "El pasaje en cuestión, pues, sólo puede entenderse como la formulación, en términos silogísticos, de una comprobación ("inducción") ya realizada previamente, no como el proceso mismo de su realización (cf. J.M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, París, Vrin, 1973, págs. 127-128)".

en que ésta demostraba que el extremo <superior> se da en el medio a partir de todos los individuos, y no aplicaba el razonamiento al <otro> extremo, mientras que aquél (i.e. el ejemplo) sí lo aplica y no demuestra a partir de todos los <individuos> " (*Analíticos Primeros*, 69 a, 13-19).

Entonces, en primer lugar, el ejemplo se diferencia de la inducción en que se funda en una relación de semejanza entre partes que deben cumplir con una subordinación a lo mismo, y se produce la prueba por el hecho de que la demostración se efectúa por medio de la parte más conocida para el receptor de la prueba (que en el caso de la retórica es el oyente). Esta relación de semejanza, además, pasa por una cierta apreciación implícita de un único referente que subordina los casos, y, a partir de aquí, se produce un reconocimiento por parte del auditor, en virtud de una inferencia breve e inmediata<sup>202</sup>. Que este paso queda implícito, podemos constatarlo por el hecho de que Aristóteles no menciona en la definición del *parádeigma* en la *Retórica*, la referencia a una cosa única que subordina los casos, sino que le es suficiente indicar que son del mismo género (cosa que, en los temas deliberativos, el auditor puede intuir), pero una es más conocida que la otra.

En segundo lugar, mientras que para el *parádeigma* basta con uno o algunos casos suficientemente conocidos para realizar la prueba, la *epagōgē* exige la revisión de todos los casos. Esto último aporta una gran complejidad a la demostración por inducción, porque, en efecto, ¿cuándo sabemos que hemos incluido todos los casos? Pensamos que lo propuesto por Aristóteles refleja, al menos generalmente, una exigencia de derecho y no de hecho. Pero, en relación con lo que nos interesa ahora analizar, podemos decir que la *epagōgē* es un proceso mucho más complicado y difícil de seguir para un interlocutor que el ejemplo, y exige que el oyente se ocupe incluso de la consideración de los casos más dudosos y poco conocidos. Si bien es cierto que, bajo esta perspectiva, se busca la mayor exactitud posible, desde el punto de vista de la retórica es más eficaz proponer la semejanza a partir de un caso (o más casos conocidos) que no es posible poner en duda, puesto que, de no

---

<sup>202</sup> En este sentido, Gerard A. Hauser, en "Aristotle's example revisited" (*Phil. Rhet.*, N° 18, 1985, pp. 171-180) sostiene que el argumento por vía del ejemplo se basa en una inferencia inmediata, que implica un reconocimiento.

ser así, un eventual oponente puede utilizar los casos dudosos o los menos conocidos por el auditorio para desbaratar fácilmente la argumentación del orador<sup>203</sup>.

En tercer lugar, mientras la *epagōgē* no aplica el razonamiento al otro extremo, el ejemplo sí lo hace. Esto significa que el ejemplo se caracteriza por enlazar la conclusión con el término menor, y, por lo tanto, vuelve finalmente (y sin salir explícitamente de la utilización de ejemplos particulares) sobre un caso particular, haciendo el argumento más próximo a la percepción de los oyentes. El auditor, en este sentido, se hace partícipe de una situación particular que es necesario resolver mediante su juicio, y, por esto mismo, se involucra tanto intelectual como emocionalmente en la deliberación sobre un caso concreto que probablemente se dará en el futuro (vistas las cosas desde la perspectiva de la retórica deliberativa), puesto que un caso o más ya sucedidos, que son claros y semejantes al desconocido, se resolvieron del mismo modo, dentro del horizonte de las cosas que se acostumbra deliberar.

Creemos oportuno hacer notar aquí que los ejemplos utilizados por Aristóteles en la *Retórica* (cfr. I, 2.7; si Dionisio quiere una guardia es porque pretende ejercer la tiranía: II, 20.2; no permitir al rey persa tomar Egipto porque luego invadirá Grecia: II, 20.3, que el pueblo no se haga esclavo de Fálaris al darle plenos poderes para vengarse del enemigo; impedir la condena a muerte del demagogo rico, porque vendrán otros que querrán ser también demagogos ricos), o en los *Analíticos Primeros* (cfr. II, 24) (que los atenienses hagan la guerra contra los tebanos, es un mal), son situaciones que, además de no poder argumentar trayendo todos los casos, no dejan al auditor indiferente desde el punto de vista de los sentimientos involucrados, potenciando de este modo la implicación de un *páthos*, y, además, comprometiendo de una manera significativa el *ēthos* del orador. Por el contrario, en el caso de la ejemplificación de la *epagōgē* en los *Analíticos Primeros* (cfr. II, 23), se utiliza un ejemplo propicio, al menos en principio, para realizar una enumeración exhaustiva, donde se argumenta para concluir que 'la vida larga (A) se da en los seres carentes de hiel' (B), tomándose como extremo para probar esto: 'larga

---

<sup>203</sup> Simo Knuuttila, en "Remarks on Induction in Aristotle's Dialectic and Rhetoric" (*Revue Internationale de Philosophie*, 1/1993, N° 184, pp. 78-88), destaca la exigencia de simplicidad del ejemplo retórico, en cuanto puede ser usado en aquellas situaciones cuya conceptualización exige, probablemente, un análisis inductivo complicado. El orador ha de intentar evitar los casos confusos o difíciles de aceptar por parte del auditorio, y, para ello, debe abstenerse de presentar un análisis detallado, pues la objeción podría parecer convincente y, en cambio, la respuesta muy complicada (cfr. p. 88).

vida singular' (C) (p.e. hombre, caballo, mula), lo que, por una parte, no produce en el que asiste a la argumentación una carga emotiva apreciable ni se pone en juego el *ēthos* del que ofrece la prueba, y, por otra parte, la enumeración exhaustiva de casos —al menos de derecho—, no es imposible en este tipo de situaciones, sobre todo si tenemos en cuenta que en este caso no hay una urgencia —por la existencia de un límite breve de tiempo— de obtener la conclusión adecuada, ni ésta afecta de modo personal al interlocutor ni a la situación futura de la *pólis*.

### **3.1.2) El criterio de la argumentación eficaz sobre las mayorías y los principiantes: su aplicación a la *epagōgē* y al *parádeigma***

Centrémonos más detenidamente en el receptor de la demostración que, por una parte, en el caso de la argumentación dialéctica puede ser tanto un principiante (bien dotado desde el punto de vista intelectual), como un individuo altamente cualificado para seguir, proponer y refutar argumentos; y, por otra parte, en el caso de la retórica, es un ciudadano medio con escasas dotes argumentativas —y que generalmente no se esfuerza por poseerlas, dada su poca preparación intelectual—, que debe juzgar, a partir de los argumentos desarrollados por el orador, sobre una situación determinada que involucra aspectos que importan al futuro de la comunidad (al menos, en la retórica deliberativa, ya que los principales temas de deliberación son: adquisición de recursos; guerra y paz; defensa del territorio; importaciones y exportaciones; legislación (cfr. *Ret.* I, 4.2)).

Ahora bien, pensamos que precisamente en virtud de la diferencia radical que es posible establecer entre los participantes en una argumentación dialéctica y en una argumentación retórica, Aristóteles distingue dos maneras de darse la argumentación poética, siempre en el contexto de las opiniones establecidas y de aquellas cosas que pueden ser de dos maneras o más, y que, por lo mismo, involucran al participante de un modo diferente de como lo hacen aquellas disciplinas que deben exponer la verdad de su objeto propio de conocimiento. Así, las estrategias tendentes a producir convicción o persuasión se diversifican en función del grado de preparación de aquél a quien se quiere convencer o persuadir: en este sentido no prima en el proceso el que algo sea por sí mismo verdadero, sino el establecimiento de los elementos que pueden producir el asentimiento del interlocutor o del auditor.

Sin embargo, mientras la dialéctica se aproxima, argumentando poéticamente, a la argumentación propia de la ciencia y a un interlocutor semejante al hombre que sabe una disciplina, la retórica se acerca, también argumentando poéticamente, a la argumentación ético-política, pero dejando fuera la precisión que puede lograr la disciplina política, puesto que lo que debe producir es un juicio por parte de las mayorías poco cultivadas. En este sentido, lo 'poético' de la argumentación poética, a nuestro juicio, estriba prioritariamente en suscitar o producir, por medios técnicos (también producidos), una cierta clarificación, a partir de la cual el individuo asiente o juzga que el estado de cosas (pasadas, presentes o futuras) representado por el proponente —el dialéctico (en el caso de individuos intelectualmente cualificados) o el rétor (frente a oyentes poco cualificados)— se inserta en el horizonte de lo más razonable.

Teniendo en cuenta estos elementos, referidos fundamentalmente al sujeto al que va dirigida la argumentación, consideremos con más detalle la vinculación de estos aspectos con la *epagōgē* y el *parádeigma* —como modos de argumentación inductiva—, en lo que respecta al campo donde cada una de ellas pueden ser más eficaces.

En el caso de la *epagōgē*, cuando se aplica a la discusión dialéctica, es más apropiada para la mayoría que para los dialécticos, con los que es mejor usar silogismos (cfr. *Tópicos*, 157 a, 18 ss. y 105 a, 16 ss.); además, en el contexto de la práctica de la argumentación dialéctica, Aristóteles recomienda la ejercitación en argumentos inductivos para el principiante, y, para el experimentado, la ejercitación en los argumentos silogísticos (cfr. *Tópicos*, 164 a, 10 ss.); y en los *Analíticos Posteriores* (78 a, 34; y esp. 81 b, 5 ss.), el Estagirita relaciona directamente la *epagōgē* con la percepción sensible, mostrando la inducción como un paso previo para la contemplación (*theōrēsaī*) de los universales en vistas a la demostración, que tiene en ellos su punto de partida.

Creemos, pues, que la *epagōgē* se caracteriza fundamentalmente por ser un canal de acceso hacia la adquisición y manejo de ciertos conocimientos que no están al alcance de todos, y, en este sentido, cumple un papel propedéutico. En el contexto de la complejidad de la argumentación dialéctica tal función es necesaria, exigiendo del individuo que, poco a poco y mediante la práctica continua, vaya adquiriendo el entrenamiento adecuado para finalmente lograr el dominio del silogismo, como instrumento prioritario de demostración.

En el caso del *parádeigma* retórico, aunque Aristóteles sostiene la centralidad del entimema para realizar la demostración (puesto que cuando no se tienen, conviene utilizar los ejemplos como demostración —ya que la persuasión ha de fundarse en ellos— (cfr. *Ret.* 1394 a, 9-10)), sin embargo apela a su importancia como 'testimonio' (*hōs martyríois*) (cfr. *ibíd.* 11), al utilizarlos como epílogo de los entimemas, coronando de este modo el proceso persuasivo. En este sentido, la retórica se muestra como una *téchnē* que se desarrolla completamente de cara a las mayorías poco cultivadas, y el ejemplo asume un papel diferente al que es representado por la inducción dialéctica. En efecto, Aristóteles afirma que "si < los ejemplos > se ponen delante parecen una inducción y, salvo en unos pocos casos, la inducción no es apropiada a la retórica. En cambio, dichos como epílogo actúan como testigo y el testigo es siempre convincente (*ho dē mártys pantachou pithanós*)" (*Retórica*, 1394 a, 11-14). La razón por la que la inducción no es apropiada, salvo escasas excepciones, es que si se colocan los ejemplos delante, es preciso después hablar mucho (*anánkē pollà légein*) —rompiendo así con las características de brevedad, simplicidad y apelación directa al auditor, propias de un discurso que antepone la persuasión a la precisión—, mientras que, presentados como epílogo, basta con un solo ejemplo, "ya que un testigo honesto (*chrēstōs*), incluso uno solo, es útil" (*Retórica*, *ibíd.* 15-16).

En esta última frase, además, reconocemos un aspecto que ya habíamos destacado al analizar el entimema (cfr. III, esp. 2.3.2): al 'personificar' metafóricamente al ejemplo como un "testigo honesto", Aristóteles apela no sólo a un proceso puramente racional, sino también a ciertos elementos afectivos que, evidentemente, adquieren un lugar central en la persuasión de las mayorías no cualificadas.

Ahora bien, el intento aristotélico por aproximar el ejemplo al entimema, parece chocar con el hecho de que cada una de estas formas de argumentación se adecua mejor a un determinado género oratorio (deliberativo o judicial). En efecto, en la *Retórica*, 1368 a, 26-33 (cfr. *ibíd.* 1392 a, 4-7; 1417 b, 31-1418 a, 5), Aristóteles afirma que entre las especies comunes a todos los discursos, la amplificación es la más apropiada para los epidícticos<sup>204</sup>, los ejemplos para los deliberativos y los entimemas para los discursos judiciales. Sin embargo, esta clasificación que pareciera ser en un principio más rígida (a la luz de la primera redacción de la *Retóri-*

---

<sup>204</sup> Sobre la evolución del pensamiento aristotélico respecto a la amplificación (*aúxēsis*), donde ésta queda reducida al entimema, o es concebida como un acompañamiento de la oratoria epidíctica; cfr. Racionero, *Retórica*, pp. 251-252, n. 244.

ca), va cediendo terreno frente a la consideración del entimema y el ejemplo como pruebas lógicas comunes a todos los géneros oratorios, y, finalmente, al establecimiento del lugar central del entimema en el horizonte de la argumentación retórica. Sin embargo —y esto es lo que ahora nos interesa destacar—, los ejemplos continúan siendo relevantes en la oratoria deliberativa, puesto que es en base al pasado como juzgamos el futuro, y los ejemplos traen efectivamente la presencia del pasado, en virtud de un modelo o de un caso más claro, que permite una adecuada deliberación sobre lo futuro, entendida tal deliberación como una ponderación de lo conveniente o lo perjudicial.

Desde esta perspectiva, lo importante del ejemplo retórico no estriba en la comparecencia de todos los casos para extraer de allí un universal, sino que la parte más conocida sea capaz de iluminar suficientemente la parte sobre la que es preciso emitir un juicio acertado. Para esto es necesario mover al auditorio, no sólo mediante deducciones bien trabadas, sino sobre todo lograr que se represente, a partir de la historia o de un ejemplo inventado, una situación que lo empuje tanto intelectual como emocionalmente hacia una elección que le compromete de modo integral.

De manera que el *parádeigma*, comparado con la *epagōgē*, y tal como es considerado en la retórica, aproxima (al igual que el entimema en el contexto de la argumentación deductiva) la lógica a los sentimientos y emociones de los oyentes, con el objetivo de producir una argumentación altamente persuasiva. Sin embargo, para lograr esto, se debe interpretar la argumentación en un sentido más laxo<sup>205</sup>, pero siempre dentro de la esfera de lo razonable, que se presenta como un terreno intermedio entre lo racional y demostrable en sentido estricto, por una parte, y lo irracional, por otra. Así, la argumentación poética de la retórica produce persuasión en un terruño que es infértil tanto para la argumentación epistémica (en sentido fuerte), como para aquella argumentación práctica que apela la inteligencia propia del *phrónimos*, encarnado fielmente en la figura del *spoudaîos anēr*. Así pues, el arte retórico, con su modo artístico de producir argumentaciones altamente persuasivas tendentes a suscitar un juicio, mejora perfeccionando al hombre medio

---

<sup>205</sup> Por ejemplo, Aristóteles, luego de haber hablado sobre los entimemas y los ejemplos en la *Retórica* I, 2, afirma: "Así, pues, queda señalado de qué elementos cabe afirmar que constan las pruebas por persuasión (*písteis*) que parecen ser demostrativas" (1358 a, 1-2). En efecto, debido al tiempo que generalmente se tiene para deliberar, el nivel intelectual del auditorio, la complejidad de las materias, etc; el parecer ser demostrativo, en un sentido laxo, puede aproximarse a la demostración en sentido estricto.

en su capacidad de deliberación (poniendo en armonía para esto el bien y el placer), y tomando en cuenta que, sobre todo, es preciso atender a su naturaleza, alejada tanto del hombre de ciencia como del hombre virtuoso.

Quizá conviene aquí recordar los versos de Hesíodo<sup>206</sup>, citados por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* (1095 b, 10-13) cuando, inmediatamente antes de diferenciar lo que es la felicidad (*eudaimonía*) para la masa (*hoi polloi*) y los hombres vulgares —vida volcada al placer—, para los hombres refinados y activos (*hoi dē charíentes kaì praktikoi timēn*) —vida política—, y, finalmente, para los que se ocupan de la vida teórica o contemplativa, afirma: "Es el mejor de todos (*panáristos*) el que por sí mismo comprende todas las cosas; es noble (*esthlòs*) también el que obedece a los que aconsejan bien (*eipónti píthētai*); pero el que ni comprende por sí mismo ni lo que escucha a otro retiene en su mente (*en thymôi bálletai*), es un hombre inútil (*achrēios anēr*)". En efecto, pensamos que el auditor propio del discurso de la retórica deliberativa, desde la perspectiva de Aristóteles, ha de ser conducido hacia esa nobleza que, de algún modo, imita la grandeza del mejor, alejándose por tanto de la actitud irracional del hombre inútil, que en nada sirve a los fines de la ciudad.

### 3.1.3) La *epagōgē* y el *parádeigma* frente a la refutación

Hemos visto en el apartado anterior que la inducción, según Aristóteles, no es apropiada para la retórica salvo algunas excepciones, y que el ejemplo se adecua más como epílogo o "testigo" de los entimemas, que como una argumentación que pueda precederles —ya que cuando se ponen delante parecen una inducción (*protit-hémēna mēn gār éoiken epagōgēi*) (cfr. *Ret.*, 1394 a, 11-12)—. Creemos que, en este sentido, mientras la inducción facilita la posibilidad de refutación, el ejemplo —sobre todo presentado como epílogo de un entimema—, minimiza la probabilidad de ser refutado, puesto que lo que se aporta es un modelo que es más conocido y, por lo mismo, más aceptable por parte de aquellos que han de ser persuadidos.

Precisamente el Estagirita dice, refiriéndose al ejemplo, que su refutación es idéntica a la de las probabilidades (*eikóta*): "Si se da <<un solo caso>> que sea diferente, la refutación queda hecha <diciendo> que la cosa no es necesaria (*ouk anankaïon*); y si la mayoría de los casos o de las veces son distintos, así como si la

---

<sup>206</sup> Cfr. *Trabajos y Días*, 291 ss.



mayoría de los casos o de las veces son iguales <a la cosa en cuestión>, entonces hay que disputar <diciendo> que el presente caso no es semejante (*hómoion*), o que no lo es de la misma manera o que hay cierta diferencia en él" (*Retórica*, 1403 a, 6-10). Sin embargo, la retórica no está concebida de modo que en su discurso se puedan hacer muchas distinciones y, tal como se afirma en los *Tópicos*, objetar es "convertir una cosa en varias: pues, o bien se la divide, o bien se la elimina, concediendo ésta y no concediendo aquélla entre las cosas propuestas" (164 b, 5-7).

El ejemplo retórico evidentemente puede ser refutado, y la clave para el orador estriba en encontrar un ejemplo histórico lo suficientemente claro como para que pueda evitar su refutación, y, en el caso de la retórica política, lo mejor es inventarlos, puesto que no es difícil probar la desemejanza entre lo que se quiere demostrar, por una parte, y el ejemplo histórico mediante el cual se quiere realizar la demostración, por otra parte. En virtud de esta complejidad que es necesario evitar, el ejemplo retórico ocupa preferentemente el lugar de un testigo, que, en razón del apoyo que le brinda el entimema, se ocupa de reafirmar persuasivamente la opinión del oyente, no dando lugar a ulteriores objeciones y refutaciones.

El criterio que opera aquí es, principalmente, el de construir una argumentación persuasiva, simple, directa y breve, donde el orador no se vea obligado a dar muchas explicaciones —puesto que así abundan también las digresiones, que en la oratoria política son poco recomendables, a no ser que queramos desviar la atención de los auditores (cfr. *Ret.*, 1418 a, 27 ss.)—, y, para lograr tal persuasión, aunque el ejemplo es en efecto una inducción, no debe parecerlo.

Desde esta perspectiva, entonces, el ejemplo se presenta como una inducción que, sin embargo, no lo parece frente al auditor, puesto que, sin considerar todos los casos involucrados, utiliza un modelo que para el oyente, en una situación determinada y de acuerdo con sus opiniones establecidas, es más persuasivo y, además, da una sensación más fuerte de 'realidad', al dejar los casos dudosos, complicados y distantes, en la penumbra<sup>207</sup>. Incluso —y en estrecha relación con lo que ya hemos dicho antes (cfr. 3.1.1)—, si bien es cierto que en el *parádeigma*

---

<sup>207</sup> Chaim Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, en *Traité de l'Argumentation. La Nouvelle Rhétorique* (Bélgica, Ed. de l'Université de Bruxelles, 5ª ed., 1988 (1ª ed. 1958)), analizan la argumentación por el "ejemplo" en el contexto de los enlaces que fundamentan la estructura de lo real, mediante el recurso al caso particular que permite una generalización, o de lo particular a lo particular sin que se enuncie (al menos explícitamente) ninguna regla (cfr. pp. 471-480). Junto al ejemplo, estudian la "ilustración", que sostiene una regularidad ya establecida (pp. 481-488), y el "modelo", que tiene por finalidad incitar a la imitación (pp. 488-499).

hay una referencia a la totalidad, que permite reconocer las partes involucradas en el ejemplo como pertenecientes al mismo género, esta vinculación queda oculta bajo el establecimiento de un paso inmediato entre el caso particular más conocido y el que es menos conocido, pero que se quiere someter, en virtud de la demostración, a la regla que involucra al primero (i.e. el caso fácilmente reconocible por los auditores). La semejanza entre ambos casos es puesta ante los oídos del que ha de ser persuadido, evitando en el mayor grado posible la presencia de mediaciones que impidan o dificulten un reconocimiento directo de la proximidad del caso o de los casos modélicos utilizados en la demostración, respecto al caso aun oscuro que se pretende demostrar.

### **3.2) Ejemplos sobre hechos sucedidos (históricos) y ejemplos inventados (parábolas y fábulas): apelación a la fantasía del oyente**

En el apartado anterior nos hemos referido brevemente a la distinción que Aristóteles establece entre las especies de 'ejemplo' y, para el tema que nos ocupa, creemos que es relevante profundizar en las raíces y consecuencias de tal diferenciación, sobre todo en lo que se relaciona con las características de la retórica deliberativa y con el auditorio que participa en el proceso de deliberación.

Pensamos que tras esta clasificación de los ejemplos (por lo demás, detallada sólo en la *Retórica*), se percibe una diferencia sustancial entre la argumentación dialéctica y la retórica: mientras que en la primera el campo para la ejemplificación es sumamente restringido —concibiendo fundamentalmente al ejemplo y las parábolas como una aportación de mayor claridad a la argumentación, y para esto tienen que ser adecuados y sacados de las cosas que conocemos (cfr. *Tópicos*, 157 a, 14-17)—, restricción debida, a nuestro juicio, a la posibilidad de objeción o refutación que hay tras el recurso a la semejanza, y a la imposibilidad de recurrir a todos los casos cuando se trata de invenciones del que propone el argumento; en el *parádeigma* retórico se potencia un aspecto que aviva la fantasía del oyente —al considerar el ejemplo como testigo honesto<sup>208</sup> y, por lo tanto, persuasivo; y, además, como epílogo del entimema—, siempre que sirva para producir una transfor-

---

<sup>208</sup> El ejemplo considerado como testigo honesto, compromete al orador. Así, Perelman en *Op. cit.*, p. 475, afirma: "En effet, le choix de l'exemple, en tant qu'élément de preuve, engage l'orateur, comme une espèce d'aveu".

mación en el auditor, influyendo de esta forma en el juicio que éste debe pronunciar.

En este sentido, el ejemplo, considerado como un testigo honesto, adquiere las características de un 'modelo'<sup>209</sup>, de manera semejante, creemos, a como es concebido en la *Poética*, donde se afirma que quizá es imposible que los hombres sean como los pintaba Zeuxis, pero era mejor así (*allà béltion*) "pues el ejemplo debe ser superior" (*tò gàr parádeigma deî hyperéchein*)(1461 b, 13-14), y también cuando Aristóteles dice que el poeta, al imitar hombres irascibles o indolentes, o que tienen en su carácter algún otro rasgo semejante, "aun siendo tales, debe hacerlos excelentes (*epieikeîs poîein*): un ejemplo (*parádeigma*) de dureza es Aquiles, como lo presentaron Agatón y Homero" (ibíd. 1454 b, 11-15).

En la *Retórica* (II, 20), por otra parte, Aristóteles distingue dos especies (*eidē dúo*) de ejemplos; una consiste en exponer un hecho que ha ocurrido antes, y, la otra, en inventarlo uno mismo (*hên dê tò autòn poieîn*: *Ret.* 1393 a, 29-30). Entre los ejemplos susceptibles de ser inventados, el Estagirita diferencia las parábolas y las fábulas (*lógoi*). Para ilustrar las parábolas, Aristóteles remite a las socráticas: así, por ejemplo, para mostrar que las magistraturas no deben ser asignadas por medio del sorteo, se dice que ni con los atletas se utiliza este procedimiento en vistas de la competición, ni con los marineros con el fin de decidir quién debe pilotar la embarcación, ya que en todos estos casos la elección ha de recaer sobre el que sabe realizar adecuadamente la tarea y, por lo tanto, no debe ser dejada en manos del azar. En este sentido, la parábola es una comparación que permite al auditor reconocer una cierta semejanza, entre aspectos frente a los cuales es imposible una enumeración exhaustiva.

Las fábulas, por otro lado, son apropiadas para los discursos políticos, y esto se debe a la dificultad de encontrar hechos ya acontecidos que sean semejantes al que se quiere clarificar<sup>210</sup>. Sin embargo, en vistas de la deliberación, son más útiles los ejemplos fundados en los hechos acaecidos, y esto sucede porque, según Aristóteles, lo que va a suceder, en la mayor parte de las ocasiones, es semejante a lo que ya ha sucedido.

---

<sup>209</sup> André Wartelle, en *Lexique de la "Rhétorique" d'Aristote*, p. 320, propone como traducción de *tò parádeigma*: exemple, modèle (induction propre à la rhétorique).

<sup>210</sup> Además, como afirma Silvia Cazzola en "Lo Statuto Concettuale della Retorica Aristotelica", las fábulas (*lógoi*) presentan un fondo moral que expresa una *phrónēsis*, y cita como caso ilustre la producción de Esopo (p. 62).

Si tomamos en cuenta el auditorio correspondiente a la retórica deliberativa, es plausible pensar que se trata de hombres que juzgan según las apariencias y que fácilmente pueden ceder frente a sus deseos, pasiones, sentimientos y emociones. El ejemplo, y sobre todo aquél que es inventado por el orador, apunta al logro de una eficacia inmediata tendente a la persuasión de aquellos que han de deliberar sin tener demasiado tiempo para ello, ni poseen una alta preparación para seguir complicadas argumentaciones. Más que un adorno de la argumentación —aspecto que se aplica a la *epagōgē* y a la división en la dialéctica (*eis dē kósmon epagōgēi kai diairései tōn syngenōn*: cfr. *Tópicos*, 157 a, 6 ss.)—, o incluso más que un elemento que aporta sólo claridad, el ejemplo retórico pone ante el oyente, de un modo concreto y palpable, un testimonio que, para ser sobrepasado, requiere de otro testimonio aun mayor. Desde esta perspectiva, el ejemplo corona el entimema, puesto que cierra la argumentación con una semejanza que otorga más realidad y, por ende, más credibilidad, a lo argumentado.

Además, al apelar a la fantasía del oyente, lo involucra en la argumentación, de un modo semejante a lo que veíamos que ocurría con el entimema —por el hecho de dejar las premisas más conocidas tácitas, con el fin de que el oyente las supliera—, participando el auditor de este modo en un reconocimiento, que, por lo demás, le resulta placentero.

Al visualizar Aristóteles al ejemplo como un testigo, otorga a la argumentación deductiva un cierto carácter y un colorido que en el caso de la argumentación puramente racional (i.e. que no utiliza en su favor de un modo notorio las emociones, pasiones y sentimientos) no son necesarios, y en esto la ejemplificación retórica se aproxima al ámbito de la poesía, ya que, aunque se puede producir una tragedia con acciones pero sin caracteres (como es posible también pintar una figura en blanco y negro), sin embargo lo más bello está en la armonización de ambos aspectos (ya que los caracteres son como la aplicación del color).

El ejemplo bien logrado, en efecto, se presenta como un testigo que hace más creíble la conclusión del entimema, puesto que le da mayor realidad sensible al argumento, suscitando así, mediante la fantasía, un mejor reconocimiento del oyente en lo argumentado por el orador.

Por lo tanto, el ejemplo refuerza la prueba desplegada por el entimema, al dar testimonio de la conclusión de éste, permitiendo de esta manera una doble forma de involucrar al auditor: el oyente, en efecto, se siente 'partícipe' de la demostración al suplir las premisas que reconoce como suyas, y se reafirma en su posición

al detectar, tras la argumentación deductiva, un testigo (i.e. el ejemplo) que consolida su propio reconocimiento en el discurso persuasivo del orador.

— Síntesis: las *koinaî písteis* de la retórica (*enthýmēma* / *parádeigma*) en el horizonte de la argumentación poética

Anteriormente hemos afirmado que la argumentación poética se caracteriza —entre otras cosas que hemos ido mencionando en este trabajo—, por estar enfocada hacia el establecimiento de una posición razonable en otro u otros individuos, mediante la producción de argumentaciones altamente persuasivas o convincentes. Mientras que la dialéctica realiza esto exigiendo su participación atenta mediante las continuas preguntas y respuestas (lo que supone un interlocutor adecuado y muy atento, aunque se trate de principiantes), la retórica imita este proceso, relajando la argumentación y potenciando la faceta emocional —tal como antes hemos visto en el caso del entimema (2), y ahora a propósito del *parádeigma* (3)— y, sobre todo, creando un estilo de argumentación que, sin exigir la respuesta atenta y oportuna del oyente, le involucra mediante un reconocimiento (por parte de este último) de aquellos aspectos que son más conocidos y que despliegan, en definitiva, la fértil base de los *éndoxa*. Estos últimos, en efecto, son punto de partida y contexto permanente para la argumentación poética, que busca producir un cambio en otro, recurriendo a una vía artística o técnica; ya se trate de la convicción en la dialéctica, de la persuasión y el juicio en la retórica, o, finalmente, de la *kátharsis* en la tragedia (aspecto que trataremos en la Segunda Parte en estrecha relación con la argumentación retórica).

Así, pues, la influencia en el otro individuo (u otros sujetos) mediante los recursos técnicos o artísticos del lenguaje que maneja el artífice, con el fin de producir en aquél, en virtud de la obra (discurso argumentativo, fruto de la adecuada aplicación de una *téchnē*), una opinión razonable, en aquellas cosas que pueden ser de dos maneras o más y que no son objeto de una ciencia determinada, se presenta, a nuestro juicio, como una característica central de la argumentación poética, y, por lo tanto, como un elemento diferenciador de los conocimientos

poéticos respecto de los contemplativos, por una parte, y de los prácticos, por otra<sup>211</sup>.

La diferencia antes mencionada, implica la intervención de ciertos elementos que otorgan especificidad a la argumentación poética, y que, como hemos dicho, se integran —con modificaciones, y muchas veces tensionalmente respecto de la argumentación dialéctica, representada ésta por el silogismo y la inducción (cfr. esp. III)— tanto en el *enthýmēma* como en el *parádeigma*, en cuanto estas últimas son las únicas pruebas por persuasión comunes de las que se vale la retórica para realizar sus demostraciones<sup>212</sup>.

Reconsideremos, pues, sintéticamente estos aspectos característicos, para luego poder analizar la importancia de los *tópoi* (4) en cuanto constituyen el fundamento del procedimiento argumentativo que estamos estudiando, y que, por su utilidad, cobran una importancia capital tanto en la argumentación dialéctica como en la retórica:

1º) Hemos dicho que el entimema<sup>213</sup> es la principal y más firme de las pruebas por persuasión (*éntechnoi písteis*), y que, aunque es una especie de silogismo, presenta una laxitud que no permite la formalización de todos sus componentes. Por esto, aunque se pierde algo de la precisión y del rigor lógico que es esperable en cualquier tipo de demostración, se gana sin embargo en amplitud, lo que manifiesta —a pesar de las apariencias— una dimensión positiva, tratándose de la persuasión de un hombre medio que no juzga sólo a partir de argumentaciones racionales (puesto que inciden fuertemente en él elementos afectivos: i.e. pasiones,

---

<sup>211</sup> Aristóteles, por ejemplo, establece esta diferencia entre los conocimientos contemplativos, prácticos y creativos o poéticos en *Tópicos*, 157 a, 10-11: *kai hótí tōn epistēmōn hai mēn theōrētikai hai dē praktikai ai dē poiētikai*.

<sup>212</sup> En efecto, en *Analíticos Primeros*, 68 b, 8-14, Aristóteles afirma: "Queda, pues, de manifiesto cómo se comportan los términos con arreglo a las inversiones (*katà tās antistrophās*) al ser más deseables o más rechazables. Ahora habría que decir que no sólo los silogismos dialécticos (*dialektikoi*) y demostrativos (*apodeiktikoi*) se forman a través de las figuras antes explicadas, sino también los retóricos (*allà kai hoi rhetorikoi*) y, sin más, cualquier argumento convincente (*hēisoūn pístis*) y con cualquier método. Pues de todas las cosas tenemos confianza (*pisteúomen*), bien a través de un silogismo, bien a partir de la inducción (*epagōgēs*)". Creemos conveniente hacer notar aquí que los silogismos retóricos son incluidos después de los dialécticos y los demostrativos con un "*allà kai*", lo que nos hace pensar, tal vez, en una forma más relajada de argumentación que, sin embargo, depende en definitiva del silogismo —en el caso de la retórica, el *enthýmēma*— y de la inducción —*parádeigma* en la retórica—, como ocurre, en general, con toda forma de persuasión, de cualquier modo que ésta pueda ser presentada (caso aun más relajado).

<sup>213</sup> Para una visión más detallada de las propiedades del entimema, cfr. esp. III, 2.4. Aquí más bien apuntamos a aquellos aspectos del *enthýmēma* que pueden ser considerados como características ampliables al *parádeigma*, desde el punto de vista de la argumentación poética de la retórica.

deseos, sentimientos, y emociones) y que, además, no tiene la preparación adecuada para seguir por mucho tiempo y con la atención debida un conjunto de argumentos complicados, sobre materias que afectan a las vicisitudes inherentes a la vida humana.

En virtud de lo anterior, Aristóteles despliega un horizonte argumentativo adecuado para el contexto de lo razonable, que se sitúa entre lo estrictamente racional y la esfera dominada por los elementos irracionales, y que, además, implica una valoración positiva de los *éndoxa* como punto de partida para la argumentación. El auditor, asimismo, no se persuade sólo por la estricta necesidad lógica de la deducción, sino sobre todo por la capacidad que muestra el orador —mediante el discurso mismo— para moverlo a tomar una decisión (juicio), a partir de sus razones, sentimientos, deseos y emociones, considerados como una totalidad integral, y que se pueden visualizar como un haz unitario al momento de asumir una opción motivada precisamente por la aplicación técnica (i.e. no azarosa, ni producto de la mera *empeiria*) de una lógica de la decisión<sup>214</sup>. Así, el entimema se constituye como la forma deductiva apropiada para la argumentación poética de la retórica, tendente al hallazgo de los medios adecuados para producir persuasión en auditores que debemos interesar y a veces sorprender, mediante argumentos que produzcan una captación rápida y simple de una situación que puede ser de dos maneras o más, y que además logren una rápida enseñanza, sobre todo mediante la expresión comprimida de los opuestos.

2º) En concordancia con la relajación de la expresión *syllogismós* aplicada a la retórica (donde hemos sugerido el tratamiento del entimema, no como un silogismo truncado, pero sí como un silogismo imperfecto, en cuanto requiere, al menos generalmente, de más cosas que las que están involucradas en virtud de los términos establecidos), hemos interpretado la palabra *apódeixis*, ya que ésta no sólo se utiliza en contextos estrictamente científicos, sino que se emplea también en situaciones que, por su campo de aplicación y, a veces, por la falta de preparación de los receptores, describen el complejo horizonte de lo razonable, donde incluso en

---

<sup>214</sup> Armando Plebe, en "La possibilità di una formalizzazione della logica aristotelica degli entimemi" (*Rev. Int. de Philosophie*, N° 184, 1/1993, pp. 70-77), dice que mediante el paso de la lógica implicacional a la lógica de la decisión, se transforma una aserción en un imperativo, y esto es propiamente un procedimiento que caracteriza la finalidad retórica, ya que ella busca la persuasión (cfr. p. 72). En este sentido, a nuestro juicio, el imperativo apela a una implicación total del receptor de la prueba, dado que debe involucrarse no sólo intelectualmente en su decisión, sino que debe estar dispuesto a actuar en consecuencia con ella y asumir sus consecuencias.

ocasiones la demostración aparente cumple las funciones de una auténtica demostración<sup>215</sup>.

Ahora bien, al analizar las probabilidades (*eikóta*) como una de las fuentes del entimema, hemos afirmado que, mediante su concurso, se rescata el horizonte de la *dóxa* para el conocimiento, y éste es un aspecto fundamental para una lógica que intenta recuperar la esfera de lo razonable para la argumentación. La otra fuente del entimema es el signo (*sēmeîon*), que posee una fuerza demostrativa mayor que la de la probabilidad. Sin embargo, el *sēmeîon anōnymon*, al no ser un signo unívoco (en segunda y tercera figura del silogismo), señala criterios generales de validez suficientes para la argumentación retórica, pero siempre un entimema construido a partir de esta especie de signo puede ser fácilmente desmontable por un interlocutor precavido. La situación ideal para la retórica sería que la construcción de los entimemas se basara siempre en signos necesarios —aunque su carácter de necesidad también difiere del científico (en sentido estricto), ya que sólo puede mostrar la *ratio cognoscendi* y no la *ratio essendi*—, para la construcción de un argumento concluyente (*tekmērion*), pero realmente son pocos los entimemas que se fundan en esta clase de signos, lo que conduce a la aceptación de entimemas aparentes que, sin embargo, en ciertas ocasiones pueden ser persuasivos, sobre todo frente a un auditorio que mayoritariamente se guía por la búsqueda del placer y que juzga de acuerdo con la sensación.

3º) Por otro lado, hemos considerado el *parádeigma* (ejemplo) retórico, atendiendo fundamentalmente a ciertas características semejantes a las que desarrollábamos a propósito del *enthýmēma*, y contextualizándolo también en el ámbito de la argumentación poética, propia de las *téchnai* discursivas. En esta parte de nuestro análisis hemos visto que el ejemplo es la "inducción retórica", cuya área de aplicación son las cosas que a menudo pueden ser de otra manera y que no son objeto de ciencias determinadas, y que, además, se manifiesta como una prueba altamente persuasiva —incluso como un "testigo honesto", cuando se presenta como epílogo de un entimema—, aunque el entimema (por la fuerza cogente de la conclusión obtenida) reciba mayores aplausos por parte de los oyentes.

---

<sup>215</sup> Armando Plebe, en "La possibilità di una formalizzazione della logica aristotelica degli entimemi" (*Rev. Int. de Phil.*, N ° 184, 1/1993, pp. 70-77), al analizar el entimema aparente en Aristóteles y la presencia de tal forma argumentativa en Cicerón (cfr. *De Officiis*, 3, 11), sostiene: "Se logicamente quest'argomentazione non è corretta, retoricamente però può risultare opportuna ed efficace. Tanto efficace che all'ascoltatore o al lettore distratti può sfuggire lo scarto logico che essa contiene" (p. 77).



Ahora bien, al igual como ocurre con el entimema en relación al silogismo dialéctico, afirmábamos que el ejemplo retórico manifiesta una forma más relajada de argumentación, al menos si lo comparamos con las exigencias de la *epagōgē* dialéctica, pero que, por el contrario, aporta más brevedad, claridad e integración de una mayor cantidad de oyentes. Así, en primer lugar, mientras el *parádeigma*, por una parte, se funda en una relación de semejanza entre partes, donde la parte más conocida por los auditores clarifica y justifica aquella que es menos conocida y que se pretende demostrar —y que, por lo tanto, requiere de la comparecencia de la parte más conocida como mecanismo de prueba (que puede consistir en uno o algunos casos de este género)— orientándose sobre todo a la persuasión de los auditores respecto a una materia en la que la enumeración exhaustiva de casos es imposible; la *epagōgē*, por otra parte, exige (al menos idealmente) la revisión de todos los casos, lo que implica la consideración de los casos más oscuros y dudosos, dirigiéndose más hacia la investigación exhaustiva (al menos, en la medida de lo posible) de lo que se pretende demostrar, que a una persuasión rápida y efectiva.

En segundo lugar, mientras el *parádeigma*, por un lado, vincula la conclusión con el término menor, volviendo el argumento más próximo a los auditores (al permanecer la relación en los casos particulares, por vía de la semejanza), y manteniendo la referencia a lo general implícita (ya que se trata de casos subordinados a lo mismo, aunque se explicita sólo la relación entre las partes) y abierta a un cierto reconocimiento por parte de los oyentes, lo que les produce un cierto placer; la *epagōgē*, por otro lado, no realiza este proceso al no aplicar el razonamiento al otro extremo, puesto que lo que se busca aquí es la aceptación de la conclusión, que generaliza a partir de todos los casos, y no la clarificación de un caso concreto en torno al cual se requiere deliberar y por lo tanto emitir un juicio en poco tiempo.

#### **4) Los *tópoi* como fundamento metodológico de la producción de argumentos persuasivos desde la retórica deliberativa**

Habiendo analizado en los dos apartados precedentes las pruebas por persuasión que son comunes en el campo de la retórica (i.e. el entimema y el ejemplo), caracterizándolas además desde la perspectiva de las condiciones de posibilidad para el establecimiento de una argumentación poético-productiva que se aplica al horizonte de lo razonable, y que, como hemos dicho, en el caso de la retórica

aproxima la lógica a los sentimientos del auditorio en vistas a la producción de discursos adecuados para la persuasión de los oyentes, creemos ahora conveniente considerar el papel central que juegan los *tópoi* en esta teoría de la argumentación persuasiva, haciendo hincapié en el horizonte desplegado por la retórica deliberativa. Para esto, desarrollaremos nuestro estudio atendiendo a tres aspectos que nos parecen de capital importancia: 4.1) Función de los *koiná* (*Topica maior*) como contexto general y horizonte último de la argumentación; 4.2) Los *koinoi tópoi* (*Topica minor*): leyes de inferencia que permiten formalmente la producción de entimemas retóricos y que son aplicables a cualquier género destinado a la persuasión; 4.3) Los *ídoi tópoi* en cuanto aportan el material proposicional disponible para una adecuada persuasión dentro de cada género retórico (aunque, atendiendo a la perspectiva de nuestro estudio, nos ocuparemos principalmente del género deliberativo)<sup>216</sup>.

Ahora bien, con el fin de contextualizar de mejor manera estos temas, primero realizaremos algunas observaciones de carácter general, sobre todo retomando ciertos aspectos que ya hemos desarrollado en II, 3.3, que se referían fundamentalmente a los *tópoi* dialécticos desde la perspectiva de los *Tópicos*. En efecto, la tópica tiene una función central dentro de la retórica y la dialéctica, en cuanto éstas son *téchnai* discursivas que toman su punto de partida de los *éndoxa*, ya que los "lugares" nos permiten extraer principios mirando el singular, circunscribiendo de este modo el horizonte adecuado para el establecimiento y la consolidación de una lógica de la invención, que implica asimismo una elección de los datos adquiridos o por adquirir.

Según la ilustrativa comparación de *Tópicos* 163 b, 16 ss., los lugares lógicos se asemejan a los lugares conservados en la memoria, y éstos, a su vez, permiten un recuerdo inmediato de las cosas mismas. Esta inmediatez es reconstruida técnica o artísticamente mediante el ordenamiento de argumentos, definiciones, cosas en que los argumentos inciden más veces y el conocimiento de memoria de las proposi-

---

<sup>216</sup> Si atendiéramos al orden "normal" para exponer estos tres aspectos, deberíamos tratarlos partiendo de los diversos géneros oratorios y sus lugares propios, continuando por los *koiná* (lugares absolutamente comunes), para luego referirnos a los lugares comunes de los entimemas, que es la secuencia seguida por Aristóteles y, en general, por los comentaristas. Sin embargo, hemos optado por este método expositivo porque nuestro tema no es la consideración de los *tópoi* en general (aspecto que extendería demasiado los objetivos de este trabajo), sino la de aquellos elementos presentes en la tópica que puedan aportar alguna luz para el esclarecimiento de la vertiente lógica de la retórica deliberativa, en cuanto ésta representa una aplicación modélica de la argumentación poética.

ciones, en vistas al logro de una mayor capacidad de razonar atendiendo a un número limitado de casos generales. Pero, lejos de ser un mero compendio rígido de proposiciones que conviene memorizar —lo que constituye, por lo demás, uno de los puntos de la crítica aristotélica a las *téchnai* elaboradas por sus antecesores—, la tópica aristotélica se presenta sobre todo como una unidad orgánica de esquemas argumentales o proposicionales que permiten la construcción de argumentos, al amparo de una técnica adecuada para la producción de argumentaciones convincentes o persuasivas.

Además, en virtud de tales mecanismos argumentativos, los *éndoxa* pueden ser recuperados para la argumentación, mediante un uso razonable de aquellas proposiciones verosímiles que no tienen cabida en el campo de la razón epistémica, que —como hemos recalcado en más de una ocasión— se mueve en el ámbito de las verdades primeras, inmediatas, necesarias y causantes de la conclusión. Ahora bien, mientras los *tópoi* dialécticos se ocupan —casi exclusivamente<sup>217</sup>— del aspecto lógico-formal en vistas a la construcción de enunciados convincentes, la *Retórica* amplía sustancialmente su función, otorgándoles también la propiedad de la búsqueda de los materiales adecuados para producir persuasión, integrando para esto de un modo sistemático (en la medida en que esto es posible) los "lugares propios".

Vemos, pues, que en el marco de la argumentación poética desplegado por la dialéctica (en cuanto raíz formal) cabe otra posibilidad, también poético-productiva, que permite la construcción de discursos tendentes a la persuasión en contextos de argumentación sobrecargados emocionalmente y orientados hacia oyentes que no poseen una sólida formación, y, pensamos, es a esta dimensión de la comunicación humana a la que apunta fundamentalmente la tópica retórica, que exige para este cometido —entre otras cosas que iremos señalando—, una mayor especificación del método de los "lugares", incluyendo aquellos enunciados que permiten específicamente la construcción de argumentos altamente persuasivos.

---

<sup>217</sup> W.A. De Pater en "La fonction du lieu et de l'instrument dans les *Topiques*", p. 180, indica la presencia del lugar propio de lo preferible en *Tópicos* III, 1-4, ya que éste es semejante al desarrollado en *Retórica* I, 7, en el contexto del género deliberativo. Pero la tendencia general de los *Tópicos* implica la no consideración explícita de la distinción entre los lugares propios y comunes, en favor de una interpretación de los *tópoi* como esquemas formales de inferencia.

#### 4.1) Los *koiná* (*Topica maior*): un contexto general para la argumentación retórica

En la *Retórica* II, 18, Aristóteles introduce el tratamiento de los lugares comunes (*perì tôn koinôn*) a todos los discursos. Éstos *tópoi* son tres; lo posible y lo imposible, los hechos (así ha sido), y la magnitud (amplificación y disminución). Aunque el lugar de lo posible y lo futuro es más apropiado para los discursos deliberativos —como el de la magnitud lo es a los epidícticos, y el remitir a los hechos lo es a los judiciales—, sin embargo el Estagirita entiende que los lugares completamente comunes, precisamente por ser tales, se aplican a los diversos géneros retóricos. Este punto de vista, por lo demás, ha sido antes sostenido por Aristóteles en *Retórica* I, 1359 a, 10-26, donde apela a la necesidad de disponer de enunciados sobre tales aspectos persuasivos, tanto en forma general como particular, y que sean aplicables a los distintos géneros oratorios.

Nos parece relevante, en este momento, caracterizar el sentido y los alcances de los "lugares comunes" en cuanto despliegan el contexto general de la argumentación retórica, fuera de cuyo alcance se vuelve imposible construir cualquier argumento que tenga por finalidad la persuasión. Así, pues, todo intento de producción de argumentos persuasivos debe instalarse, como último horizonte, dentro de los *koiná* antes mencionados. A nuestro juicio los *koiná* manifiestan, desde esta perspectiva, las condiciones de posibilidad para el establecimiento de una argumentación retórica, que, en el caso del tópico referido a la "posibilidad", se desenvuelve especialmente en un contexto propicio para la persuasión orientada a la deliberación<sup>218</sup>, en el cual no es posible argumentar a partir de la necesidad (que apela a la demostración estricta) ni desde la imposibilidad (que remite a la refutación)<sup>219</sup>.

Lo anterior se nos vuelve más claro al analizar el lugar de lo posible y lo imposible (cfr. *Ret.* II, 19.1). En efecto, cuando el orador debe persuadir al audito-

---

<sup>218</sup> Silvia Cazzola en "Lo Statuto Concettuale della Retorica Aristotelica", p. 69, hablando de los lugares absolutamente comunes, sostiene que Aristóteles reconoce, para su uso, un cierto sentido preferencial de estos *tópoi*: el *tópos* de la posibilidad futura se utiliza preferentemente en el género deliberativo, el de la posibilidad en el pasado en el género judicial, y el de la amplificación se emplea sobre todo para el discurso epidíctico. Este aspecto "preferencial", asimismo, indica que los lugares comunes se pueden utilizar (y de hecho se utilizan) en el marco de cualquier género retórico, siendo el deliberativo el modelo propuesto por el Estagirita para comprender el estatuto argumentativo propio de la actividad del orador.

<sup>219</sup> Cfr. Q. Racionero, *Retórica*, p. 396, n. 219.

rio, ha de atender en primer lugar a un sustrato fontal en el cual los *éndoxa* puedan ser recuperados en vistas de una adecuada argumentación, puesto que de poco sirven los datos que se poseen si no es posible ordenarlos bajo ciertos criterios generales que circunscriben el campo de lo que puede ser aceptado por los oyentes que, en definitiva, constituyen el fin de la actividad retórica<sup>220</sup>. Los *koiná*, en este sentido, se presentan como el primer eslabón de la cadena tendente a la búsqueda de una aproximación de la lógica al complejo mundo de las emociones, tarea que adquiere su cumplimiento con la organización de los lugares propios. Así pues, hay un contexto lógico dentro del cual se desenvuelven nuestras opiniones establecidas, y la persuasión ha de mantenerse dentro de tal horizonte donde quedan satisfechas las expectativas del auditor.

De modo que, para cualquier auditor, e independientemente del estado emocional en el que se halle, si ha sido posible que un contrario sea o haya llegado a ser, asimismo el otro contrario parece que ha de ser posible; si de dos cosas semejantes una es posible, también es posible la otra; si es posible lo difícil, también lo es lo fácil; si es propio de algo tener principio, también lo es tener fin; si es posible que acontezca lo posterior, también lo anterior; en aquello que las partes son posibles, también lo es el todo y en lo que el todo es posible también lo son, la mayoría de las veces, las partes; en las cosas que son por naturaleza recíprocas, si es posible una de ellas, también lo es la otra; si es posible que algo sea realizado sin arte ni preparación, será más posible realizarlo con arte y preparación. Lo imposible, por otra parte, puede ser inferido de los contrarios de las cosas antes mencionadas.

Si analizamos todos estos casos, podemos descubrir un cierto denominador común: en el contexto de lo posible y lo imposible, que atraviesa un amplio espectro de las decisiones humanas, hay una precomprensión lógica de las situaciones que no podemos rebasar y que permite, por lo mismo, un ordenamiento de todos aquellos aspectos emocionales que están involucrados en cada situación. La realidad humana, por el hecho de ser tal, se circunscribe generalmente en el ámbito de lo razonable, y cuando este horizonte parece ser superado por factores irracionales, siempre el orador puede volver (si sabe cómo hacerlo) a apelar a la faceta razonable del oyente. Para esto —como, por lo demás, hemos dicho a propósito del

---

<sup>220</sup> En efecto, Aristóteles en la *Retórica* I, 1358 a, 37- b, 2, afirma: "Porque el discurso consta de tres componentes: el que habla, aquello de lo que habla y aquél a quien habla; pero el fin (*télos*) se refiere a este último, quiero decir, al oyente (*akroatén*)".

*enthýmēma* y el *parádeigma*—, es imprescindible dominar los mecanismos mediante los cuales es posible atraer las pasiones hacia una argumentación inteligente.

Los *koiná*, a nuestro juicio, cumplen adecuadamente esta función al desplegar el horizonte desde el cual es posible argumentar de modo razonable incluso en contextos sobrecargados emocionalmente, y si el corazón tiene sus "razones", la razón puede ordenarlas y orientarlas en virtud de una lógica de la decisión que se mueve, por lo mismo, en el ámbito de la persuasión. Además, puesto que es necesario partir de algún principio para argumentar razonablemente, y que tal principio en el escenario retórico no es el epistémico ni el ético-práctico, podemos decir que tal persuasión —desarrollada en contextos sobrecargados emocionalmente y que versa sobre cosas que pueden ser de dos maneras y para las que no existen ciencias ni artes determinadas— apela al carácter poético-productivo del entendimiento humano, a la capacidad del orador para seleccionar, de entre las argumentaciones posibles, las más atinentes *hic et nunc*: de modo que, entre todas las posibilidades argumentativas que permite la precomprensión lógica de las situaciones, podemos producir ciertos argumentos altamente persuasivos aplicables a cada situación concreta y orientados hacia un auditor situado, en ese momento, en un punto relativamente preciso dentro de las coordenadas intelectivas y emocionales.

Ahora bien, en relación con los "hechos" (cfr. *Ret.* II, 19.2), se produce una situación semejante a la anterior (i.e. de lo posible y lo imposible), ya que, en última instancia, la prueba se basa en la posibilidad de que algo haya sucedido o podría suceder (en tanto nos remitimos a los hechos del pasado o a los del futuro). Creemos sugerente destacar aquí que se trata de determinar una cierta constante y, por lo tanto, en la mayoría de los casos la imaginación y las conjeturas del auditor cobran una gran importancia, y es por esto que la habilidad del orador para evocar en el oyente la posibilidad de que tales hechos han ocurrido o van a ocurrir, tiene un lugar central en el proceso de persuasión. Para esto, el orador debe utilizar a su favor esta precomprensión lógica de la realidad ínsita en los *koiná*, aunque sabe bien que casi siempre es posible que otro orador siga un camino productivo diferente, argumentando que en "este caso" puede haber sucedido aquello que nadie esperaba y que, empero, también era posible que ocurriera. Sin embargo, la carga de la experiencia juega en favor de aquel rétor que escoge la veta argumentativa más próxima a las opiniones establecidas, que se presentan, en este sentido, como una tierra fértil para producir un juicio favorable por parte de los oyentes.

En cuanto a la amplificación y la disminución (cfr. *Ret.* II, 19.3) ocurre algo semejante al caso de los "hechos", por cuanto el tópicus de la cantidad depende, en última instancia, del tópicus de lo posible<sup>221</sup>. Ahora bien, atendiendo al "más" y al "menos", el Estagirita plantea la superioridad de los hechos particulares sobre los universales en lo que respecta a la efectividad de la persuasión (cfr. *Ret.* 1393 a, 16-19), y, en este sentido, los *koiná* extienden la base argumentativa general que se complementa finalmente con la inclusión de los "lugares propios", a partir de los cuales se atiende de manera especial a los contenidos apropiados para la construcción de los entimemas. Así, en el caso de la argumentación poético-productiva que es adecuada para la actividad retórica, la primacía de lo particular sobre lo universal juega un papel determinante en orden al logro de una persuasión eficiente de los oyentes, pues a éstos no les preocupa atender a aquellos argumentos en torno a la magnitud en absoluto, o sobre la superioridad en términos generales, pues no es en virtud de estos aspectos por lo que debemos emitir un juicio, ni el orador mira esto con el fin de efectuar la persuasión.

Por tanto, los *koiná* son aquellos lugares absolutamente comunes que permiten el control del horizonte lógico y ontológico desde donde es posible efectuar las demostraciones retóricas<sup>222</sup>. Ahora bien, mediante este procedimiento, Aristóteles recupera para el ámbito de lo razonable la esfera de la *dóxa* en la medida en que la experiencia humana puede ser circunscrita a un contexto argumentativo que permite su recuperación y utilización para persuadir, en aquellos espacios de la vida humana en los cuales las decisiones y los juicios no pueden ser determinados mediante la aplicación de ciertos principios universales y necesarios. Los *koiná*, en este sentido, además de posibilitar, facilitan la tarea de la persuasión en contextos cargados de motivaciones tanto intelectivas como afectivas. Sin embargo, los *koiná* no son lo suficientemente precisos como para organizar en cada caso el curso de la argumentación: por tal razón, Aristóteles circunscribe dentro de la esfera general de influencia de los *koiná* los *koinoi tòpoi*, que también son comunes, pero que se caracterizan por ser formas generales de inferencia que permiten específicamente la construcción de aquellos entimemas más aptos para la persuasión, y estos últimos son considerados fundamentalmente en la *Retórica II*, capítulos 23-24.

---

<sup>221</sup> Cfr. Q. Racionero; *Retórica*, p. 403, n. 238.

<sup>222</sup> Cfr. Q. Racionero; *Retórica*, p. 197, n. 80.

En efecto, es cierto que el retórico ha de utilizar entimemas para argumentar razonablemente, pero éstos deben referirse a algo y ser sustentados de alguna manera: a nuestro juicio, Aristóteles mediante el recurso a la tópica busca este sustento y esta referencia, creando para ello un sistema de "lugares" que, como si describieran círculos concéntricos en torno a los enunciados persuasivos y sus condiciones de posibilidad, van acotando el campo de aquello que puede ser argumentado razonablemente, y que abarcan tanto las condiciones generales de posibilidad (*koinà*; en el sentido de lugares absolutamente comunes) (4.1); como las formas generales de inferencia (*koinò tòpoi*) (4.2); para referirse finalmente a los contenidos materiales específicos y propios (*eídē*) de cada género retórico, donde el género deliberativo cumple un papel modélico (4.3). Este recurso a los *tòpoi*, además, actúa como una red en la que la experiencia puede ordenarse en aquellas opiniones establecidas más propicias para la argumentación, y, por otra parte, la lógica tiende a aproximarse a aquellos aspectos de la vida ciudadana que muchas veces parecieran estar sujetos a lo irracional y arrojados en manos del azar.

#### **4.2) Los *koinò tòpoi* (*Topica minor*): leyes de inferencia apropiadas para la construcción de los entimemas**

Nuestro propósito, en este apartado, no es la consideración detallada de los lugares comunes que permiten la producción de los entimemas —ya que esto llevaría a este trabajo más allá de los límites que nos hemos trazado<sup>223</sup>—, sino el análisis de algunos aspectos capitales que se relacionan más directamente con el establecimiento de una teoría de la argumentación tendente a la producción de argumentaciones persuasivas, que tiene además en los *koinò tòpoi* su punto de arranque desde el punto de vista formal, y cuya finalidad es el juicio que es posible suscitar en el oyente.

Aristóteles en el libro II de la *Retórica*, ofrece un listado de los lugares comunes generales que permiten la construcción de los entimemas (cap. 23), consideran-

---

<sup>223</sup> Para un análisis específico de estos aspectos, cfr. W.M.A. Grimaldi: *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, p. 131, que organiza los *tòpoi* atendiendo a los criterios "anteecedente-consecuente o causa-efecto", "más-menos" y "some form of relation". M. Dufour: *Rhétorique*, Livre II, pp. 40-55. Q. Racionero: *Retórica*, pp. 450-451, n. 400, que ordena, a partir de A. Russo (*La filosofia della Retorica di Aristotele*, Nápoles, 1962, pp. 136-137), los *koinò tòpoi* en *tòpoi* lógico-metafísicos (contradicción, causalidad, finalidad, etc.); gramaticales; psicológicos; incompletos (recogidos de la tradición oratoria).



do luego aquellos *tópoi* que intervienen en la formación de los entimemas aparentes (cap. 24). Con estos elementos, el Estagirita integra definitivamente la actividad retórica dentro del marco de la lógica y, mediante esta inclusión, consolida a la dialéctica como medelo de argumentación en el campo de la oratoria<sup>224</sup>. En la base de este proceso está la idea de que el primer medio para la selección de enunciados es la tópica (cfr. *Ret.* 1396 b, 19) y, más precisamente, que los silogismos dialécticos y retóricos son aquéllos a propósito de los cuales decimos los lugares (cfr. *Ret.* I, 2, 1358 a, 10 ss.), donde estos últimos son los elementos desde los cuales toma su fuerza el argumento (cfr. *Ret.*, 1304 b, 14-15). Ahora bien, lo que caracteriza a los lugares comunes de los que aquí se trata (puesto que antes Aristóteles ha considerado ciertos lugares comunes sobre los caracteres, las pasiones y sus correspondientes modos de ser), es que obedecen a un método universal (*kathólou*) aplicable a todos los entimemas (cfr. *Ret.*, 1397 a, 1 ss.).

En virtud de lo anterior podemos decir que Aristóteles aporta la base teórica necesaria para que la retórica, desde el punto de vista formal, pueda acceder a la utilización de esquemas confiables de inferencia representados por los *koinoi tòpoi*. Así, frente a aquellas concepciones de la actividad oratoria que potencian los aspectos irracionales del hombre, el Estagirita presenta una retórica dotada de un andamiaje lógico-formal que permite, en definitiva, orientar a esta *téchnē* hacia el horizonte de lo razonable y, para ello, ha debido integrar una lógica tópica altamente capacitada para la producción de argumentos persuasivos, que adquiere su plenitud mediante la utilización de los *eídē*, es decir, de los tópicos específicos que aportan un contenido material apropiado para cada uno de los géneros oratorios<sup>225</sup>.

Si nos situamos, en efecto, en el contexto del establecimiento de una teoría de la argumentación poético-productiva, se hace necesario integrar tanto una lógica de la invención (aportada por los *eídē*) como una lógica de la inferencia (sustentada por los *koinoi tòpoi*), y este es, a nuestro juicio, el sentido principal de la distinción entre ambos *tópoi* (diferenciación, por lo demás, que sólo es explicitada en la

---

<sup>224</sup> Cfr. S. Cazzola: "Lo Statuto Concettuale della Retorica Aristotelica", esp. p. 72.

<sup>225</sup> Así, por ejemplo, W.M.A. Grimaldi, en *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, afirma: "The topics in the language of the *Rhetoric* and the explanation given there are the method devised to supply both the content for the critical examination of the subject and general inferential statements which would present legitimate forms for deductive reasoning" (p. 118). En efecto, los primeros son los tópicos particulares y los segundos los tópicos generales: estos últimos, a su vez, son formas de inferencia en las cuales se desarrolla la comprensión de los tópicos particulares con el fin de extraer ciertas conclusiones que interesan al orador.

*Retórica*). El orador, de modo semejante al dialéctico, debe influir sobre otro individuo mediante la persuasión o la convicción, y, además, en un contexto de argumentaciones probables donde otros factores (p.e. las emociones) tienden a acaparar, a veces casi por completo, la atención del oyente. Sólo si se cuenta con un modo de inferencia adecuado, con contenidos apropiados y fácilmente comunicables, es posible aumentar las probabilidades de éxito, y con esto lograr el fin que se propone la *téchnē rhētorikē*, al hacer prevalecer una lógica de lo razonable que encuentra en los *koinoi tópoi* un imprescindible instrumento de control<sup>226</sup>.

Así, por una parte, el entimema adquiere todo su sentido como prueba demostrativa y cuerpo de las pruebas por persuasión, puesto que los *tópoi* permiten tanto su estructura formal como la adecuada formulación y utilización de sus contenidos, y, por otra parte, con la teoría del entimema Aristóteles logra establecer una sólida base para comprender que los tópicos no pueden ser concebidos como una mera colección de "lugares" inmóviles más o menos recurrentes en el proceso persuasivo: su sentido se plenifica, pues, en el horizonte de una actividad máximamente productiva<sup>227</sup> y no en el ámbito de una pseudo-argumentación basada en la reiteración mecánica e irreflexiva de ciertas fórmulas al menos aparentemente persuasivas.

Puesto que hemos dicho que la dialéctica y su utilización de los *tópoi* se presenta como modelo para la tónica retórica, nos parece oportuno mencionar un *tópos* que exclusivamente es expuesto en la *Retórica* (cfr. 1398 a, 3-14). En este pasaje, Aristóteles dice que un lugar común es volver contra el que lo dice lo que se afirma contra uno mismo, es decir, conviene en ocasiones mostrar que el acusador sólo pretende ser mejor que el acusado y esto es lo que debe refutarse<sup>228</sup>. Ahora bien, este argumento tomado universalmente queda fuera de lugar en el caso de que alguien recrimine a otros lo que él mismo hace o podría hacer, o cuando aconseja realizar lo que él no hace ni podría hacer.

En este sentido la retórica —a diferencia de la dialéctica, donde la lógica argumentativa adquiere una relevancia casi total— potencia fuertemente el talante

---

<sup>226</sup> Cfr. Carlo A. Viano: "Aristotele e la redenzione della retorica", pp. 394-395.

<sup>227</sup> Actividad que refleja el estatuto de una *téchnē* en cuanto *héxis metà lógou alēthoûs poiētikē* (cfr. *Ética a Nicómaco* VI, 4, 1140 a, 10), cuyo sistema racional, discursivo y universal eleva la *empeiría* a un proceso consciente y metódico (Cfr. J. Brunschwig: "Rhétorique et Dialectique: Rhétorique et Topiques", p. 72 ss).

<sup>228</sup> M. Dufour en *Rhétorique* II, p. 43, afirma: "C'est ici un lieu commun de Rhétorique et non de Dialectique".

(*ēthos*) del orador, ya que, aunque la argumentación se desarrolla en el horizonte de la producción, siempre conserva referentes de suma importancia en el contexto de la *prâxis*, dado que, por ejemplo, se delibera sobre lo que se ha de hacer o, por el contrario, acerca de lo que no se debe hacer (por no ser conveniente). Sin embargo, Aristóteles se refiere más bien al modo de aparecer o de hacer aparecer a otro o a sí mismo como honesto o deshonesto, justo o injusto, y no a la exigencia de que el que refuta sea en absoluto más honesto o más justo<sup>229</sup>. En este sentido, la argumentación poética de la retórica utiliza elementos que pueden ser sometidos a criterios morales, pero siempre circunscritos al horizonte de la producción de argumentos persuasivos. Lo que prima en este caso es, pues, el establecimiento de una eficiente trama de leyes de inferencia en vistas a la persuasión, y no la puesta en evidencia frente a los oyentes de la objetiva valía moral del otro o de sí mismo (según sea el caso y dependiendo de la situación del que argumenta).

#### 4.3) Los *ídioti tópoi* como material proposicional disponible para una adecuada persuasión dentro de cada género oratorio: su función en la retórica deliberativa

Reviste un especial interés para nuestro estudio la atención que Aristóteles presta a los "lugares propios" de la retórica deliberativa, sobre todo si tenemos en cuenta que la mayoría de los entimemas se dicen de las especies particulares y propias, siendo por lo tanto pocos los que se dicen de los lugares comunes (cfr. *Retórica*, 1358 a, 26-28). Ahora bien, el horizonte de la argumentación que corresponde prioritariamente<sup>230</sup> a la deliberación —que, en cuanto es tratada en la retórica deliberativa, se resuelve en el consejo y la disuasión (mirando sobre todo al futuro), y cuyo fin (*télos*) es lo conveniente y lo perjudicial—, es el de la posibili-

---

<sup>229</sup> Así, hablando acerca del elogio y la censura y sus "lugares" respectivos —tomando como pertinentes los lugares comunes cercanos a los que les son propios—, Aristóteles en *Retórica* I, 9, 1367 a, 33 ss., afirma que en ciertos casos ha de presentarse al precavido como frío y calculador, al simple como honesto, al insensible como pacífico, al iracundo y furioso como franco, al arrogante como magnificente y digno, al osado como valeroso y al dilapidador como liberal. En términos generales, hay que aprovecharse en cada caso de estas semejanzas siempre en el sentido de lo mejor (para persuadir), y mostrar a los que manifiestan algún tipo de exceso como si tuvieran las respectivas virtudes. Por lo demás, en *Ret.* I, 2, 1356 a, 4 ss., al referirse a la persuasión por el *ēthos*, el Estagirita afirma que se persuade por el talante cuando el discurso es dicho de tal forma que hace al rétor digno de crédito, aunque esta confianza ha de producirse por obra del discurso "y no por tener prejuizado cómo es el que habla".

<sup>230</sup> Cfr. *Retórica* I, 3, 1359 a, 11-26, donde Aristóteles muestra la utilización general de los *koinoi tópoi* en cada uno de los géneros para realizar el discurso persuasivo.

dad, ya que no es posible deliberar sobre lo que necesariamente es o será, o sobre los que es imposible que sea o llegue a suceder; y, además, de entre los posibles, sólo deliberamos acerca de las cosas "(...) que se relacionan propiamente con nosotros y cuyo principio de producción (*archê tês genéseōs*) está en nosotros", quedando así fuera los bienes que ocurren por naturaleza (*phýsei*) o por azar (*apò týchēs*) (cfr. *Retórica*, 1359 a, 30 ss.).

En este contexto general, que permite situar el espacio ocupado por la retórica deliberativa, nos encontramos con un conjunto de enunciados que le corresponden propiamente y que pueden ser enmarcados dentro de aquella "posibilidad" que, como hemos dicho, es susceptible de deliberación por parte de los individuos involucrados en el proceso persuasivo. En efecto, además de los lugares comunes que son aplicables a muchas materias que difieren por la especie, están las conclusiones propias (*ídiá*) "derivadas de enunciados que se refieren a cada una de las especies (*eídos*) y géneros (...)" (cfr. *Retórica*, 1358 a, 17-18), y que, en el caso de la retórica deliberativa, son tratadas especialmente en la *Retórica* I, capítulos 4-8<sup>231</sup>.

Puesto que en la Segunda Parte (III), nos referiremos con más detalle a la *eudaimonía* en cuanto es el fin de la deliberación (ya que allí analizaremos las relaciones entre retórica y ética desde el punto de vista de la constitución de una teoría de la argumentación retórica, con la ayuda de ciertos elementos aportados por la *Poética*), ahora nos ocuparemos más bien de las materias susceptibles de deliberación retórica, haciendo asimismo algunas referencias a la función que cumplen los "lugares propios" en la oratoria deliberativa, que, en relación al fin propuesto, están delimitados y orientados por las opiniones establecidas (*éndoxa*) sobre la felicidad.

Así, pues, en cuanto a las materias o temas de deliberación, en general se inscriben en el ámbito de las finanzas, la guerra y la paz, la defensa del territorio, las importaciones y exportaciones, y la legislación (cfr. *Ret.*, 1359 b, 21-23). Aristóteles se percata de la utilidad de poseer ciertas premisas que concreten la persuasión sobre estos aspectos de la vida pública, puesto que si el orador desconoce los

---

<sup>231</sup> Para el tratamiento de los "lugares propios" en los géneros epidíctico y judicial, cfr. *Retórica* I, 9 y I, 10-14, respectivamente.

elementos<sup>232</sup> que permiten construir una argumentación tendente a aconsejar o disuadir, y que remiten a la experiencia de estas cosas en un determinado tiempo y lugar, de poco sirve el uso de tópicos comunes para convencer al auditorio<sup>233</sup>. De modo que la utilidad de los "lugares propios" se potencia en la medida en que la producción de argumentos persuasivos ha de responder a realidades muy concretas que afectan a la vida de una determinada comunidad, y que reflejan, por lo demás, un aspecto esencial de la definición de la retórica, ya que ésta es la facultad de teorizar lo que es adecuado "en cada caso" para convencer.

La retórica —a diferencia, como hemos visto, de la utilización de la mayoría de los *tópoi* en la dialéctica (puesto que en los *Tópicos* no se distingue con claridad entre lugares propios y comunes)—, se vuelca precisamente sobre la experiencia comunitaria más inmediata y sobre su situación particular, pero vista desde la perspectiva teórica de la *téchnē*. Los "lugares propios" aportan, pues, las premisas que posibilitan al orador la aproximación de la lógica a la experiencia humana total, dado que las premisas obtenidas representan las opiniones más acreditadas que permiten al oyente reconocer su propia situación y sentirse movido a aceptar la conclusión del entimema propuesto por el rétor. El oyente, desde "su" vivencia integral —y muchas veces confusa— de las cosas que le competen directamente, es compelido a deliberar y juzgar sobre, por ejemplo, una guerra que le afecta a él y a sus próximos, o sobre una ley que deberá obedecer mientras ella esté vigente.

El orador, entonces, debe producir argumentos que puedan lograr un efecto de reconocimiento y aceptación (que, además, involucran tanto aspectos intelectuales como emotivos), puesto que, como ya hemos dicho, el fin de la retórica es el

---

<sup>232</sup> Aquí entendemos "elemento" (*stoicheîon*) en el sentido técnico utilizado por Aristóteles: *stoicheîon dê légō kai tópon enthymēmatos tō autō* (cfr. *Ret.*, 1396 b, 20 y cfr. *Metafísica* B, 2, 998 a, 25-27 y V, 3, 1014 a, 35-b, 1). Si bien es cierto que Sally Raphael en "Rhetoric, Dialectic and Syllogistic Argument: Aristotle's Position in "Rhetoric" I-II", p. 153, sostiene que es confuso el uso de "*stoicheîon*" como "*tópos*", esto obedece, a nuestro juicio, a su interpretación extremadamente logicista de la *Retórica*, lo que la lleva asimismo a considerar como engañoso el uso de *eîdos* como *tópos* sobre materias particulares y, a la vez, como fundamento y premisa de un argumento. Nos parece que I. Pelletier en "Aristote et la Découverte Oratoire" (*Laval. Theol. Phil.*, N° 37, 1981), p. 59, tiene razón al indicar que Aristóteles no está haciendo un uso unívoco de "*stoicheîon*", sino analógico, queriendo con esto mostrar el límite último del razonamiento (cfr., asimismo, Ivan Pelletier: "Pour une définition claire et nette du lieu dialectique" (*Laval. Theol. Phil.*, 41, 1985, pp. 403-415).

<sup>233</sup> Aristóteles, en efecto, destaca la importancia de la experiencia, del conocimiento de la historia propia y de los pueblos extranjeros y del territorio, para lograr una adecuada persuasión en torno a lo que se ha de deliberar: cfr. *Retórica* I, 4, 1359 b, 23-1360 a, 37. En cuanto a la legislación y las formas de gobierno, sin embargo, es suficiente un conocimiento que no tiene la precisión del epistémico, pues éste es tarea de la *Política* y no de la *Retórica* (cfr. *Ret.*, 1360 a, 37 y 1366 a, 21-22).

oyente, y la felicidad —recabando "endóxicamente" sus posibles descripciones—, se presenta como el objetivo (*skopós*; cfr. *Ret.*, 1360 b, 4) deseado por los auditores<sup>234</sup>, que en definitiva es moldeado, mediante la selección de las premisas adecuadas, por una concepción poético-productiva de la argumentación que se aplica, en este caso, a la deliberación. La retórica, en este sentido, llena un espacio argumentativo concerniente a lo razonable (por lo demás, abundantemente frecuentado por los sofistas) que ni la ciencia ni la ética —que argumenta compleja y exhaustivamente (en la medida de lo posible) a partir de principios incontestables, sostenidos luego de someter los *éndoxa* a una cuidadosa discusión y selección—, pueden satisfacer.

Ahora bien, con el fin de conseguir una adecuada y productiva reserva de proposiciones<sup>235</sup> atinentes a la persuasión en el campo de la retórica deliberativa, Aristóteles opta por utilizar la división de las partes de la felicidad (*eudaimonía*), tal como ellas son concebidas en el seno de las opiniones establecidas por la comunidad. En este sentido, así como los *konà* definen el contexto general de la argumentación, y los *koinòì tòpoi* ofrecen las leyes de inferencia (aspecto formal), los *éidē* aportan el material mediante el cual podemos producir los entimemas más apropiados para convencer en cada caso, y, desde esta perspectiva, es importante contar fácil y rápidamente con los diversos enunciados que permiten a los auditores reconocer "sus propias" concepciones de felicidad en el argumento desarrollado por el orador, y, para ello, éste debe tener a la mano la mayor cantidad de opiniones que los oyentes puedan albergar sobre lo que es ser feliz, y en esto, en definitiva, se manifiesta sobre todo el valor heurístico afincado en los *éidē*. De manera que no es la crítica de estos *éndoxa* sobre la felicidad y sus partes correspondientes lo que ha de realizar el orador, sino su integración dentro de una teoría argumentativa destinada a producir, en una variedad de situaciones, la persuasión de los auditores mediante la creación de argumentos convincentes *hic et nunc*.

En virtud de lo anterior, Aristóteles ofrece una definición laxa de la *eudaimonía* (*ἔστώ δὲ εὐδαιμονία*: cfr. *Ret.*, 1360 b, 14-18; reforzada por b, 19), que consiste: o en el buen éxito (*eupraxía*) acompañado de virtud (*aretēs*), o en la autarquía

---

<sup>234</sup> Todos los consejos y disuaciones versan sobre la *eudaimonía*, sobre lo que tiende a ella, o lo que le es contradictorio (cfr. *Retórica* I, 1360 b, 9-13).

<sup>235</sup> En este sentido, Silvia Cazzola en "Lo Statuto Concettuale della Retorica Aristotelica", p. 68, afirma que el *tópos* así entendido es muy semejante a un verdadero contenedor ("contentitore") de premisas.

económica, o en la vida placentera unida a la seguridad, o en una buena disposición (*euthenia*) de bienes materiales y de cuerpos (*sōmátōn*) junto con la facultad de conservarlos y utilizarlos. La utilidad oratoria de esta "definición" se basa, a nuestro juicio, en que "todos los hombres están sobre poco más o menos de acuerdo en que en una de estas cosas, o en la mayoría, reside la felicidad", y, como antes hemos dicho, esta descripción abierta potencia el fin de la retórica, que es el auditor.

Por otro lado, es en este contexto general donde Aristóteles despliega una amplia gama de bienes —tanto en su aspecto individual como social<sup>236</sup>— utilizables en la producción de argumentaciones persuasivas dentro del género deliberativo, en estrecha afinidad con las partes de la felicidad (esta última definida laxamente con el fin de que se reconozcan, en tal delimitación aproximativa, el mayor número de oyentes, según sea el caso, el lugar y las características propias del auditorio). En concordancia con la definición de *eudaimonía*, en efecto, sus partes son establecidas sin proponer una jerarquización desde un punto de vista ético<sup>237</sup>, y son, por lo tanto, explicitadas en la medida en que puedan ser útiles "en cada caso" para persuadir, dependiendo de la disposición y las preferencias de los oyentes, que son, en último término, reflejo de sus *éndoxa*.

Pensamos, pues, que los lugares propios funcionan en la argumentación de cada uno de los géneros retóricos como lugares comunes<sup>238</sup>, pero desde una perspectiva material, en el sentido de que aportan las proposiciones convenientes (probabilidades y signos) en cada caso para la construcción de los entimemas. Ahora bien, vistas las cosas desde una perspectiva más amplia, creemos que Aristóteles mediante la integración de los *tópoi* ofrece el horizonte general de posibilidad, las fórmulas de inferencia y las proposiciones más adecuadas para persuadir al auditor en contextos que no sólo requieren de la aplicación satisfacto-

---

<sup>236</sup> Silvia Cazzola en "Lo Statuto Concettuale della Retorica Aristotelica", p. 68, n. 85, ofrece un esquema parcial de las partes de la felicidad tanto para el pueblo como para el individuo.

<sup>237</sup> Cfr. *Retórica* I, 5, 1360 b, 19 ss., donde se enumeran los bienes en cuanto constituyen partes de la felicidad (nobleza, muchos y fieles amigos, riqueza, bondad y abundancia de hijos, buena vejez; salud, belleza, fuerza, porte, capacidad para la competición; fama, honor, buena suerte y virtud), para luego realizar algunas consideraciones sobre ellos "por igual", aunque es significativo que no se incluya aquí el caso de la virtud, ya que es un lugar más apropiado para los elogios (cfr. *Ret.*, 1362 a, 13-14 y I, cap. 9). Sugerente, por otra parte, es la indicación de Q. Racionero sobre la diferenciación, ya antigua, entre los bienes internos (anímicos y corporales) y externos (cfr. *Retórica*, p. 206, n. 103).

<sup>238</sup> Cfr. W.M.A. Grimaldi: *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, pp. 128-129; y Q. Racionero: *Retórica*, p. 192, n. 70 y p. 423, n. 296.

ria de la lógica a las cosas de la vida, sino que también de estructuras de argumentación que se refieran a las emociones, sentimientos, deseos y pasiones, y para ello el Estagirita ha desarrollado una vertiente argumentativa que busca producir los medios más adecuados para la persuasión de los oyentes, siempre situados en el horizonte de lo razonable y de lo que puede ser de más de una manera, pudiendo asimismo argumentar cosas contrarias.

En este sentido, el entendimiento poético se pone en marcha en vistas de la producción de aquellos medios persuasivos que integran mejor la lógica a los sentimientos, para que, mediante su aplicación, se dé cumplimiento al *télos* de la retórica: el auditor (ya que, como hemos dicho, la finalidad de la razón poética no es el conocimiento de la realidad, que es lo propio del entendimiento teórico; o la esfera de la *prâxis* —en el sentido de la búsqueda de la felicidad mediante la realización de acciones virtuosas—, entendida ésta como el fin último del entendimiento práctico).



## **SEGUNDA PARTE**

### ***Retórica y Poética desde la perspectiva de la argumentación poética y su aplicación a los aspectos ético-políticos de la retórica deliberativa***

## Introducción

En la Primera Parte de nuestro trabajo hemos realizado un análisis de la teoría de la argumentación retórica, fundamentalmente atendiendo a sus alcances dentro del género deliberativo. Ahí fijábamos nuestra atención en ciertas relaciones que se pueden establecer entre dialéctica y retórica, por cuanto ambas argumentan a partir de *éndoxxa* sobre aquellas cosas que pueden ser de dos maneras (dentro de la esfera de lo razonable) y que no pertenecen a ninguna ciencia determinada. En el contexto de la convicción del interlocutor o de la persuasión de los oyentes, hemos seguido un hilo conductor estrechamente vinculado con la aplicación de una razón poético-productiva que se distingue tanto en su origen, como en su modo de argumentar y finalidad, de la argumentación epistémica en sentido estricto, por una parte, y de la argumentación tal como se desarrolla en el ámbito propio de la reflexión ética sobre la *prâxis*, por otra.

Aristóteles, a nuestro juicio, procura sentar las bases metodológicas para el establecimiento de un modelo argumentativo muy eficaz para las *téchnai* dialéctica y retórica, en cuanto son artes discursivas volcadas hacia el campo intersubjetivo de la comunicación humana, rescatando para la *téchnē* elementos que, por otro lado, ya están presentes de alguna manera en la persuasión azarosa, o en aquella que surge espontáneamente de la costumbre de convencer o persuadir a los otros.

Hemos hecho, asimismo, especial hincapié en ciertos aspectos que circunscriben el estatuto argumentativo de la *téchnē rhētorikē*. Es así como estudiamos las características del entimema retórico (en paralelo con el silogismo dialéctico), del ejemplo (en relación con la *epagōgē*), considerando tanto las semejanzas como las diferencias que guardan estas *koinai písteis* de la retórica con sus modos análogos presentes en la argumentación dialéctica. En este sentido, si bien es cierto que hay grandes semejanzas (por cuanto las dos son *téchnai* discursivas, y la retórica asume, desde este punto de vista, el modelo dialéctico), hemos visto que ambas *téchnai* no pueden ser identificadas sin más, puesto que el contexto de argumentación y el receptor de los argumentos esgrimidos varían significativamente, lo que

las hace mantener una relación tensional, en concordancia con el análisis general de las relaciones entre dialéctica y retórica que hemos desarrollado en la Primera Parte (III, 1).

Una de las consecuencias más importantes de esto, es la mayor tendencia de la actividad retórica en vistas a realizar un esfuerzo por aproximar la lógica a las pasiones, sentimientos, deseos y emociones de los auditores. Para desarrollar este último aspecto, hemos considerado los *tópoi*, tanto en su uso dialéctico como retórico. Éstos nos muestran, entre otras cosas, que en la *Retórica* se enfatiza la consideración particularizada de los lugares (*eídē*) en vistas a lo que es más persuasivo "en cada caso" para convencer, asumiendo además aspectos que no sólo se relacionan con reglas generales de inferencia (*koinoi tòpoi*), sino que también se orientan hacia una clasificación de aquellos elementos que pueden ser determinantes desde un punto de vista material, con lo que se hace posible una mejor integración de las facetas intelectual y emotiva del auditorio.

En esta **Segunda Parte**, retomaremos las principales conclusiones de la parte anterior, pero asumiéndolas sobre todo desde la perspectiva de la vinculación de la retórica deliberativa con la esfera de lo ético-político, puesto que para afirmar la presencia de una argumentación poética en la retórica, es importante deslindar tal uso de la *ratio*, de aquella aplicación que se desenvuelve en el campo de la *prâxis*, es decir, del entendimiento práctico. Pensamos que al emprender esta labor es conveniente dirigir nuestra mirada, en primer lugar, a la *Poética* —sobre todo analizando su condición de *mímēsis prâxeōs*—, debido a que es una *téchnē* que, refiriéndose de un modo determinante a contenidos sensibles de la realidad ético-política, sin embargo mantiene, como intentaremos mostrar, su independencia y sus características propias (I)<sup>1</sup>. La retórica deliberativa, a nuestro juicio, pone en práctica un punto de vista semejante al de la técnica poética —aunque no idéntico, lo que permite la diferenciación entre ambas (p.e. el caso de las expresiones adecuadas en el contexto de la *léxis*)—, por lo que su modalidad argumentativa, como hemos dicho, tampoco puede estar circunscrita al plano de la *prâxis*, tal como esta última es considerada, por ejemplo, por la *Ética a Nicómaco* o por la *Política*.

---

<sup>1</sup> Hemos estimado sugerente presentar como "Anexo 1<sup>o</sup>" —para complementar nuestro trabajo, que tiene como tema central la argumentación retórica y no la trágica— una discusión más detallada de la relación entre la *Poética* y los elementos éticos a partir de Paul Ricoeur, que es, a nuestro juicio, uno de los autores que más profundamente han abordado este tema.

En este contexto, nos ha parecido metodológicamente conveniente integrar en esta parte de nuestra investigación un análisis de la central influencia de la argumentación retórica en la poesía por medio de la *diánoia* retórica (II), haciendo hincapié en el *êthos* y el *páthos*, puesto que ambos, junto al asunto (*prâgma*) del discurso, constituyen las *písteis éntechnoi* de las que se vale la retórica en general —y, por lo tanto, el género deliberativo en particular— para persuadir. Estos elementos argumentativos ocupan un lugar importante en el contenido de la *Poética*, y, por tal motivo, creemos que una consideración de ellos en esta obra puede iluminar la interpretación de muchos aspectos de la *Retórica* que ahora nos ocupan.

A partir de estos desarrollos, consideraremos el carácter unitario y coherente de la teoría de la argumentación presente en la retórica deliberativa, atendiendo sobre todo a ciertos factores que, a nuestro entender, permiten establecer una clara diferenciación con respecto a la argumentación que es exigida en el plano de la *prâxis*. Para esto hemos estimado conveniente, en fin, analizar la retórica deliberativa en paralelo con algunos aspectos de la *Ética a Nicómaco* y de la *Política*, intentando mostrar su carácter peculiar como teoría de la argumentación, sin menoscabo de que la retórica, en efecto, considere como elementos constitutivos de la persuasión la felicidad, la virtud, y otros aspectos que se relacionan esencialmente con el horizonte de la *prâxis*, aunque situándose en un punto de vista diferente (III).

Esta perspectiva, a nuestro juicio, queda suficientemente explicitada si, como hemos sugerido, por una parte tomamos a la dialéctica como modelo de la argumentación retórica (en el sentido de que ella es el nervio argumentativo desde donde ésta se nutre) y, por otra parte, a la poética como modelo de la retórica deliberativa (en el sentido de que es en la poesía donde la argumentación retórica muestra claramente su efectividad persuasiva). Bajo esta modalidad argumentativa, Aristóteles ha sabido desarrollar una teoría de la argumentación adecuada para el horizonte de lo razonable, y que no puede ser abarcado ni por la argumentación científica, ni por la argumentación que funciona en el campo propio de lo ético-político.

## I. La *Poética* y su especificidad como *téchnē: mímēsis práxeōs*

### 1) Caracterización de la *mímēsis* en Aristóteles

El concepto "*mímēsis*", pese a no haber sido formalmente definido por Aristóteles, es sin embargo profusamente utilizado en su obra, y, aunque su mayor presencia la encontramos en la *Poética*<sup>2</sup>, se extiende a los más variados contextos de reflexión. En este sentido, nos parece sugerente la revisión de algunas de estas ocurrencias con el fin de introducirnos en ciertas problemáticas que se relacionan con la vinculación y diferencias entre poética y retórica, sobre todo desde el punto de vista del establecimiento y la puesta en práctica de una teoría de la argumentación adecuada para el desarrollo de las *téchnai* antes mencionadas.

#### 1.1) La *mímēsis* en el contexto de la *Metafísica*

Ahora, pues, intentaremos fijar nuestra atención sobre aquellos ámbitos en los que la "imitación" juega un papel fundamental. Nuestro texto guía —que no pertenece a la *Metafísica*<sup>3</sup>—, es: "El arte imita a la naturaleza"<sup>4</sup>. ¿Cómo interpretar esta relación? ¿Clarifica ella misma el sentido de *mímēsis* en su vinculación con

---

<sup>2</sup> En efecto, en el texto que conservamos de la *Poética*, la palabra *mímēsis* y otras relacionadas con ella aparecen, todas ellas, 84 veces.

<sup>3</sup> Para los pasajes de la *Metafísica*, hemos utilizado fundamentalmente la traducción de Tomás Calvo Martínez: *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994.

<sup>4</sup> *Metereol.*, 381 b, 6. Sobre esta relación mimética entre arte y naturaleza, donde una *téchnē* como la medicina o la arquitectura trabajan "como" la naturaleza, puesto que subordinan sus productos teleológicamente, en razón de los fines, cfr. *Física*, 194 a, 21; y en cuanto a que el arte completa la naturaleza, cfr. *ibíd.*, 199 a, 15. Para la importancia de estos aspectos, cfr. Paul Woodruff, "Aristotle on Mimesis", en *Essays on Aristotle's Poetics*. Oxford, Princeton University Press, 1992, p. 78. Aunque, a nuestro juicio, el análisis de este autor en este punto es incompleto. Por otra parte, S. H. Butcher en *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art*. New York, Dover Public., 4ª ed., 1951, fija la importante distinción teórica entre bellas artes (fine art) y arte útil (useful art), que fue primero vislumbrada por Aristóteles. Éste aplica especialmente la afirmación "el arte imita a la naturaleza" al arte útil, en el sentido de cómo suplir los defectos en los métodos de la naturaleza. Se dice "especialmente" porque también la imitación es la característica común de las bellas artes (cfr. *ibíd.*, pp. 113-116). Sin embargo ambas, por diversos caminos, realizan las intenciones de la naturaleza (*ibíd.* p. 154). Esto posee una vasta tradición: cfr. Plotino, *Enéadas*, V, 8, 2, y W. J. Verdenius en *Doctrina de Platón sobre la Imitación Artística*, dentro de un espíritu más platonizante.

la labor del poeta, o hemos de entender que tras la *mímēsis* se extiende el ámbito de la equivocidad? Revisemos algunas de las utilizaciones de esta expresión que, a nuestro juicio, son muy significativas para la labor que nos ocupa.

En primer lugar, el concepto "*mímēsis*" se puede relacionar con la acción de simular. Aristóteles en la *Metafísica* V, cap. 29, analiza lo afirmado en el *Hipias Menor*<sup>5</sup>, en cuanto a que el que obra voluntariamente mal es mejor. El Estagirita dice que a esta falsedad se llega por inducción (*dià tēs epagōgēs*), a partir del ejemplo de que aquél que cojea voluntariamente vale más que el que lo hace contra su voluntad, "llamando cojear a imitar (*mimēisthai*) la cojera" (*Met.*, 1025 a, 11). En este sentido, pensamos que tal carácter de simulación se presenta también en la dimensión poética de la *mímēsis*, y si bien es cierto que en el caso considerado la argumentación está orientada a objetar la paradoja (producto de un argumento sofístico) de que el mismo hombre es a la vez verdadero y falso, en la *Poética* puede eventualmente asumir el carácter de ficción<sup>6</sup>, y en el caso de la *Retórica*, puede representar el que esta actividad es semejante (*homoía*) a los razonamientos sofísticos (cfr. *Ret.*, 1359 b, 11).

Además, Aristóteles remite a la *mímēsis* cuando hace referencia a los Pitagóricos y a Platón, haciéndose cargo del problema de las mediaciones que buscan establecer una explicación de la realidad. Mientras los primeros afirmaban que las cosas que son, existen por imitación (*mimēsei*) de los números, el segundo cambió el nombre por "participación" (*méthexis*): "Y tienen, ciertamente, en común el haber dejado de lado la investigación acerca de qué pueda ser la participación (*méthexin*) o imitación (*mímēsin*) de las Formas" (*Met.* I, 6, 987 b, 13-14). Sin embargo, al criticar la posición de los Pitagóricos y fijar la de Platón, el Estagirita nos provee de un aspecto altamente significativo para la caracterización de la

---

<sup>5</sup> Cfr. *Hipias Menor*, 371-376.

<sup>6</sup> Paul Woodruff, en "Aristotle on Mimesis", pp. 83-94, analiza esta vinculación entre *mímēsis* y engaño (deception), afirmando que ésta no se da en Aristóteles como en Platón, ya que en este último la preocupación se orienta hacia las consecuencias para el espectador, sin hacer referencia a la autonomía del poema (p. 83), sino a su contenido (p. 88). Aunque la *Poética* no dice explícitamente nada acerca del engaño, sin embargo, en ciertos contextos, y especialmente en el capítulo 25, el Estagirita reconoce implícitamente el poder de engaño de la *mímēsis* (cfr. 1461 b, 9-12; 1460 a, 26 y 1460 a, 13 ss), donde es preferible lo que es convincente aunque imposible, a lo que no es convincente pero es posible. También en el caso de las emociones se da una suerte de engaño, puesto que la compasión y el temor en el contexto de la tragedia no requieren de una destrucción real, y los actores no necesariamente han de sentir dolor por las acciones que representan (cfr. pp. 83-85). Además, hay una especie de engaño en relación a los universales respecto a lo particular (cfr. *Poética*, 9) (pp. 86-88). Woodruff afirma que la *mímēsis* puede ser considerada como un engaño funcional (functional deception) (pp. 91-94).

*mímēsis*, en cuanto a la relación que guardan ciertas parejas explicativas con los principios; p.e. materia-forma, hembra-macho: "Evidentemente, las parejas propuestas son imitaciones (*mímēmata*) de aquellos principios" (*Met.* I, 6, 988 a, 7), que son lo Uno y lo Múltiple. Vemos que aquí la *mímēsis* actúa como una ilustración que toma como punto de partida ciertos ejemplos de aquello que se da en la realidad.

La *mímēsis* también se relaciona con todo lo que se aproxima a la unidad. Por ejemplo, los números compuestos, que no se dan en una sola dimensión, sino que su imitación (*mímēma*) —en el sentido de representación— es la superficie y el sólido (*Met.* V, 14, 1020 b, 4). Continuando con el problema de los números, la medida exacta es aquello a lo que no se puede añadir ni quitar nada: "Por eso la del número es la más exacta, pues se establece como tal la mónada absolutamente indivisible. En el resto de los casos, a su vez, se imita (*mimoûntai*) a ésta" (*Met.* X, 1, 1053 a, 2).

Pero el texto más sugerente, a nuestro juicio, vincula mediante la *mímēsis* las cosas que están sujetas a cambio —por causa de la materia y la potencia— con las incorruptibles: "También las cosas sometidas a cambio —como la tierra y el fuego— imitan (*mimēitai*) a las cosas incorruptibles. Ellas también, en efecto, se hallan eternamente en actividad, pues tienen el movimiento por sí mismas y en sí mismas. Las restantes potencias, de acuerdo con las precisiones que hemos hecho, son todas ellas de ambos términos de la contradicción" (*Met.* IX, 8, 1050 b, 28).

En conclusión, pues, *mímēsis* se vincula con la imitación de las cosas incorruptibles por parte de aquello que está sujeto a movimiento y reposo; con la de la unidad por parte de las unidades más imperfectas en lo que se refiere a la medida; con la de los principios en lo que respecta a las parejas materia-forma, hembra-macho, etc.; con la de los números en relación con los planos y sólidos; y, finalmente, en la que se da en una naturaleza bien constituida a partir de la simulación. Percibimos, pues, un ascenso hacia lo que está más en acto, desde lo que imita hacia el modelo, caracterizándose este último por su mayor unidad, firmeza y

estabilidad<sup>7</sup>. Este ascenso, además, opera por la vía de la representación, donde lo imitado actúa como ejemplo de lo que imita, adquiriendo en Aristóteles una dimensión eminentemente ontológica que, a diferencia de Platón, es posible separar claramente de la esfera de lo moral.

Constatamos, a partir de lo anterior, que *mímēsis* para Aristóteles posee un amplio horizonte de aplicación, y pensamos que es desde éste como debemos afrontar los verdaderos alcances de la imitación propia del arte poético y su posible relación con otros campos de lo práctico y lo productivo.

### 1.2) La *mímēsis* como mediación que atraviesa el mundo sublunar

En el ámbito del mundo sublunar, hay una serie de vinculaciones que se relacionan directamente con la *mímēsis*. Algunas de ellas se refieren a los sonidos y la voz, así, por ejemplo, hay hombres que imitan los sonidos emitidos por diversos animales (*De Audibilibus*, 800 a, 25-29), y existen ciertas aves que imitan el grito de otras (ibíd., 800 a, 30). Incluso el loro, por su don de imitación (*mimetiká*), puede reproducir la voz humana, y Aristóteles observa con humor que esta ave se pone muy insolente cuando ha bebido vino (*Hist. Animal.*, 597 b, 26). En este caso, el concepto de *mímēsis* se nos presenta como una copia.

Además, el Estagirita hace uso de la noción de *mímēsis* cuando describe la anatomía de ciertos animales, en lo que podríamos denominar imitación fisiológica. Por ejemplo, cuando afirma que las extremidades de ciertos primates terminan "con una parte más dura que imita (*mimoúmenon*) mal y confusamente un talón" (*Hist. Animal.*, 502 b, 9).

También la imitación se puede dar consciente o inconscientemente desde el punto de vista del comportamiento. Así tenemos al cuervo de la noche que se caracteriza por ser travieso e imitador (*mimetés*), e imita a la lechuza en su danza de cazar, atacando al otro por atrás (*Hist. Animal.*, 597 b, 23). Además, hay una relación mimética entre el hombre y otros animales, por ejemplo cuando observa-

---

<sup>7</sup> Pierre Aubenque, en *Le problème de L'être chez Aristote*. París, Presses Universitaires de France, 1962, p. 498, explica este proceso del siguiente modo: "La naturaleza sublunar imita a la naturaleza subsistente de los cuerpos celestes, de la misma manera que el movimiento circular del primer cielo imita la inmovilidad del primer motor. El ciclo de las estaciones imita el movimiento de las esferas celestes. La generación circular de los seres vivientes imita el retorno eterno de las estaciones. En fin, en los últimos grados de la serie, "el arte imita la naturaleza" y la palabra poética de los hombres es una imitación de esas acciones".



mos la semejanza existente entre lo que hace el hombre y la golondrina al construir (ibíd.). Lo esencial aquí es el hecho de poder "hacer como hace el otro".

La imitación, por otra parte, también incide en lo que observamos a partir de los procesos naturales. Refiriéndose a la evaporación, Aristóteles dice: "Así también tenemos un ciclo que imita (*mimoúmenos*) el curso del sol" (*Metereol.*, 346 b, 36). Y, además, hay una relación de imitación entre los procesos artificiales y los naturales: "Así, asar y hervir son procesos artificiales, pero la misma especie en general de cosas, como dijimos, es encontrada también en la naturaleza. Lo producido es similar, a pesar de carecer de nombre, ya que el arte imita (*mimētai*) la naturaleza" (*Metereol.*, 381 b, 6). Esto se funda, en definitiva, en que "Lo hecho por naturaleza no imita al arte, pero viceversa; el arte existe para ayudar a la naturaleza y colmar sus deficiencias"<sup>8</sup>, donde no parece que la Naturaleza sea una sucesión de episodios (*epeisodiōdēs*), como le ocurre a una mala tragedia (cfr. *Met.*, 1090 b, 19).

Lo anterior ejemplifica, sin duda, el amplio papel de la *mímēsis* en las manifestaciones del mundo sublunar, y el hombre no está ajeno a su esfera de influencia. Esto también es claro en el campo del quehacer artístico y en el ámbito de la educación. Así, en el libro final de la *Política*, Aristóteles nos muestra la importancia fundamental que adquieren las imitaciones propias de cierta música para formar el carácter de los jóvenes.

En la *Política* (VII, cap. 17), Aristóteles ha planteado que los juegos deben ser en su mayor parte imitaciones de las tareas serias de la vida futura<sup>9</sup>. Pero no sólo el juego es placentero, sino que de una manera mucho más profunda lo es la música. Es por esto que en el libro VIII, caps. 5-7, el Estagirita reflexiona sobre su importancia en la educación. Nos detendremos brevemente en aquello que se relaciona con la imitación y la música.

De hecho somos afectados en nuestro carácter por la música, y singularmente se hace notar esto, dice Aristóteles, en las melodías de Olimpo, pues, "según el consenso de todos, éstas producen entusiasmo en las almas, y el entusiasmo es una afección del carácter del alma. Además, todos, al oír los sonidos imitativos, tienen sentimientos análogos, independientemente de los ritmos y de las melodías mismas"

---

<sup>8</sup> *Protrepticus*, The Works of Aristotle, vol. XII, Fragments, 11 (W 11), atestiguado por Yámblico.

<sup>9</sup> El autor de la *Retórica a Alejandro*, indica que los niños imitan (*mimēsthai*) las acciones de sus padres (1422 a, 30). Ver también *Problemas* XXIX, 10, 951 a, 7.

(*Pol.*, 1340 a, 10-14). La vinculación entre entusiasmo y música es sugerente, puesto que evidencia una vía para modificar los caracteres. Este efecto es también adecuado cuando consideramos los "sonidos imitativos" que sobrepasan los límites propios de la música, e imitan estados del alma; en este sentido, un grito puesto en escena por un actor puede propiciar en nosotros sentimientos de compasión.

Pero el pasaje fundamental, a nuestro juicio, es el que liga la música a la experiencia ética: "Y como resulta que la música es una de las cosas agradables y que la virtud consiste en gozar, amar y odiar de modo correcto, es evidente que nada debe aprenderse tanto y a nada debe habituarse tanto como a juzgar con rectitud y gozarse en las buenas disposiciones morales y en las acciones honrosas. Y, en los ritmos y en las melodías, se dan imitaciones muy perfectas de la verdadera naturaleza de la ira y de la mansedumbre, y también de la fortaleza y de la templanza y de sus contrarios y de las demás disposiciones morales, y es evidente por los hechos: cambiamos el estado de ánimo al escuchar tales acordes, y la costumbre de experimentar dolor y gozo en semejantes imitaciones está próxima a nuestra manera de sentir en presencia de la verdad de esos sentimientos" (*Pol.*, 1340 a, 15 ss)<sup>10</sup>.

Entonces, los ritmos y melodías reflejan aspectos cruciales en lo que respecta a la esfera de lo moral, ya sea suscitando sus sentimientos adecuados o los contrarios. La música permite una transformación del estado de ánimo (cfr. *Retórica* II, 1, 1378 a, 20), y una imitación de esta clase nos aproxima a la verdad de dichos sentimientos. Esta referencia a la verdad es esencial, por cuanto la *mímēsis* irrumpe como camino de acceso a nuestros más íntimos sentimientos, pero es necesario recalcar aquí que esto no significa confundir la imitación con lo imitado, ni la representación de nuestros sentimientos con la verdad de ellos mismos. Y en esto la audición musical, para Aristóteles, posee un lugar privilegiado, respecto, por ejemplo, a la pintura, puesto que, a diferencia de aquélla, en ésta la imitación es leve, pues no todos participan de tales efectos y, además, "no son imitaciones de los caracteres, sino que las figuras y colores presentes son más bien signos de esos

---

<sup>10</sup> A esta especial situación de la música se refiere Nietzsche cuando afirma que el mito trágico y el héroe son, en el fondo, "un símbolo de hechos universalísimos, acerca de los cuales sólo la música puede hablar por vía directa" (*El nacimiento de la Tragedia*, Alianza Editorial, 1985, p. 169).

caracteres, y estos signos son expresión corporal de las pasiones" (*Pol.*, 1340 b, 33-35)<sup>11</sup>.

Percibimos, pues, la tensión entre signo e imitación, manifestando esta última un aspecto que supera la mera corporalidad. Este es el caso de las melodías en las cuales hay imitaciones de los estados de carácter, y así las diversas especies de interpretación musical manifiestan un origen diferente, y afectan de diverso modo a los oyentes (cfr. *Pol.*, 1340 a, 39 ss.). Todo esto está fuertemente arraigado en nuestra naturaleza: "Parece también que hay en nosotros una cierta afinidad con la armonía y el ritmo. Por eso muchos sabios afirman, unos, que el alma es armonía, y otros, que posee armonía" (*Ib.*, 1340 b, 18).

Finalmente, y situándonos en un contexto más general, no debemos olvidar la importancia de la música por cuanto ella es una importante manifestación de lo divino para el alma griega, cuyas personificaciones más contundentes son Dioniso y Apolo<sup>12</sup>, todo lo cual parece consistente con la significación cósmica de la *mímēsis*, tal como se ha expuesto en el apartado anterior de nuestro trabajo (1.1).

Asumiendo estas consideraciones preliminares que nos han permitido constatar el vasto campo semántico de la *mímēsis* en Aristóteles, que, como hemos dicho, abarca desde la copia fiel hasta la manifestación de la actualización por parte de lo que imita, tomando como modelo no copiable fielmente a lo imitado —siendo este último caso, como veremos, el que corresponde a la *mímēsis* poética—, analicemos en consecuencia la función de la *mímēsis* en la *Poética*, donde *mýthos*, acciones, caracteres, pensamiento (*diánoia*), música, lenguaje, etc., se entrelazan en una experiencia unitaria de creación, a saber: la *mímēsis práxeōs*, que tiene como finalidad la *kátharsis* de los espectadores.

En este elemento mimético —entre otros aspectos que iremos enfatizando—, reconocemos aquello que es propio de la poética, y, por lo tanto, se presenta como

---

<sup>11</sup> E. Lessing en *Laocoonte* (Ed. Nacional, Madrid, 1977), al referirse a la relación entre escultura y poesía, afirma que la primera expresa objetos yuxtapuestos o partes yuxtapuestas de esos objetos (i.e. cuerpos) y la segunda remite a objetos sucesivos o sus partes sucesivas (i.e. acciones), que son el objeto propio de la poesía, y si el poeta hace referencia a los cuerpos lo hace en cuanto sustentan la acción (p. 165). Homero, pues, "ha tratado dos tipos de seres y de acciones: las visibles y las invisibles; esta diferencia no es capaz de darla la pintura: en ella todo es visible, y visible de una misma y única manera" (p. 145). El drama, por su parte, se sitúa entre la escultura (pintura) y la poesía (homérica), y éstas, en cuanto son imitativas, mantienen una relación de vecindad (p. 186).

<sup>12</sup> Walter F. Otto en *Los dioses de Grecia* (Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1973, pp. 49-65), explica que Apolo, además de ser el dios del arco y la adivinación, lo es también de la lira y la purificación. Así, su mirada alcanza desde la distancia, ampliando el saber e impartiendo justicia, y, fundamentalmente, haciendo volver las cosas a la armonía, con su preciso sentido musical.

un factor esencial de diferenciación entre ésta y la retórica (lo que manifiesta su especificidad como *téchnē*), pero, por otro lado, creemos que la actitud metodológica de la *téchnē* poética frente la *prâxis* —que tiene su raíz última en la *mímēsis prâxeōs*—, nos muestra una sugerente vía de interpretación para clarificar, comparativamente, la posición de la retórica deliberativa en lo que respecta a la situación y tratamiento de sus contenidos que, evidentemente, también tienen un fuerte anclaje en la *prâxis*.

### 1.3) La *mímēsis* en la *Poética*

#### 1.3.1) Las causas de la poesía

Creemos conveniente comenzar por el análisis de las causas naturales de la poesía, puesto que ellas nos revelan aspectos fundamentales en vistas a la reflexión sobre la naturaleza humana y cómo ésta puede ser tratada artísticamente por el poeta. La primera de estas causas —en la que, a diferencia de la segunda, los comentaristas están de acuerdo— es expresada de la siguiente manera por Aristóteles: "El imitar (*mimēsthai*), en efecto, es connatural al hombre desde la niñez, y se diferencia de los demás animales en que es muy inclinado a la imitación (*mimētikōtatōn*) y por la imitación adquiere sus primeros conocimientos (...)" (*Poética*, 4, 1448 b, 5-8). Tenemos, pues, que en la base de nuestro aprendizaje está presente la imitación como un elemento fundamental, y tal capacidad constituye un principio de diferenciación con respecto a los demás animales, ya que el ser humano es el más imitador de todos.

En cuanto a la segunda causa de la poesía, los comentaristas no se ponen enteramente de acuerdo. Tales posiciones son; a) el placer que todos sentimos al contemplar las imágenes, incluso la de aquellos seres cuyo aspecto real nos repugna (*Poét.*, 1448 b, 10-12)<sup>13</sup>; y b) la connaturalidad del ritmo y la armonía en el hombre (*Ibíd.*, b, 20)<sup>14</sup>. Nosotros, sin embargo, creemos posible la complementación de ambas afirmaciones, puesto que consideramos que la primera (a) se fundamenta

---

<sup>13</sup> Por esta posibilidad se inclinan J. Hardy (*Aristote Poétique*, Les Belles Lettres, 1961, p. 78) y Carlo Gallavotti (*Dell' Arte Poetica*, Commento, p. 129), aduciendo la más plausible traducción de esta parte del texto.

<sup>14</sup> Esto es apoyado por Gerald F. Else (*Aristotle's Poetics: the argument*, Harvard University Press, 1963, pp. 127 ss.) y V. García Yebra (*Poética de Aristóteles*, p. 253, n. 56), ya que consideran que esta frase explica mejor el origen de la poesía.

directamente en la segunda (b), a partir de la afirmación "(...) y también el que todos disfruten con las obras de imitación (*mimēmasi*)" (1448 b, 8-9). Pensamos asimismo que es fundamental el hecho de que el Estagirita incluya el complacerse, lo que complementa la faceta cognoscitiva ya indicada y que puede ponerse en relación con el inicio de la *Metafísica* donde se afirma que todos los hombres por naturaleza desean saber<sup>15</sup>. Ahora bien, aquello que complace (*chaírein*) a un ser ha de armonizar con su fin propio (tratándose de una realidad natural), lo que unido en el hombre a la virtud, llega a completar mediante este placer (*hēdonēn*) su felicidad<sup>16</sup>.

La estrecha vinculación entre aprender y complacerse es ejemplificada unas líneas más abajo. Aristóteles nos remite a la experiencia de contemplar las imitaciones de ciertas fieras despreciables y cadáveres: al verlos sentimos desagrado, sin embargo su representación imitativa no, ya que —agrega el Estagirita— no sólo a los filósofos les resulta muy grato aprender, sino que también —aunque en menor grado— a todos los hombres. Esta complacencia se produce porque al contemplar las imitaciones aprenden y deducen "qué es cada cosa", identificando así la imitación con lo imitado. Asimismo, esta imitación supone un previo conocimiento del modelo. Es así como, por ejemplo, si no conocemos al individuo representado, no producirá placer en cuanto imitación (*mímēma*), sino por otras causas; por la disposición armónica de los colores, por la calidad de la ejecución técnica, etc. (cfr. *Poética*, 1448 b, 9-19). Es, pues, por el conocimiento por lo que nos es placentera la imitación como tal, y lo es más cuando se trata de su empleo y comprobación (no de su adquisición), ya que es más agradable lo que nos es familiar<sup>17</sup>.

Aristóteles sostiene, en este sentido, que la admiración, el aprendizaje y lo imitativo son realidades del mismo orden, puesto que en la imitación también se da un razonamiento del tipo "esto es aquello", lo que implica en último término contemplación de semejanzas. Lo que vincula conocimiento, admiración e imitación, es el goce natural que producen en el hombre, y este placer aumenta cuando

---

<sup>15</sup> Cfr. *Metafísica* I, 980 a, y la iluminadora explicación de Tomás Calvo Martínez, en *Metafísica* (Gredos, Madrid, 1994), pp. 69-70, nota 1.

<sup>16</sup> C. Gallavotti en *Op. cit.*, p. 129, comenta la estrecha relación entre *chaírein* y *hēdonē*, siguiendo el libro VII, cap. 13, de la *Ética a Nicómaco*.

<sup>17</sup> Dentro del espíritu del aristotelismo, constatamos esto en la música, donde experimentamos mayor placer con las melodías conocidas que con las desconocidas (cfr. *Problemas*, Nueva Biblioteca Filosófica, Madrid, 1932, secc. XIX, 5, p. 243).

descubrimos la existencia de una trama racional tras lo maravilloso<sup>18</sup>. Asimismo, incide directamente en el lugar preponderante que tiene la imitación el hecho de que, al igual que el conocimiento y el placer, sea una actividad<sup>19</sup>.

Dada la dependencia del placer en relación con aquello que nos es natural, pensamos que la segunda causa de la poesía queda fielmente reflejada en el siguiente pasaje: "Siéndonos, pues, natural el imitar (*mimēsthai*), así como la armonía y el ritmo (pues es evidente que los metros son partes de los ritmos), desde el principio los mejor dotados para estas cosas, avanzando poco a poco, engendraron la poesía partiendo de las improvisaciones" (*Poética*, 4, 1448 b, 20-24). Nos interesa, pues, destacar que la poesía arraiga en lo más profundo de la naturaleza humana, e incluso, por efecto de la improvisación, su génesis es anterior a su articulación como *téchnē*, de un modo análogo a lo que ocurre con la retórica<sup>20</sup>. La *mímēsis* poética, ya constituida como *téchnē*, aporta al plano de la producción artística un aspecto cognoscitivo y racional, por una parte, y un elemento que se refiere a los sentimientos y emociones, provocados por aquellas representaciones que nos son placenteras, por otra. Aristóteles, al considerar el arte poético, se esfuerza por conciliar ambos aspectos, al vincular mediante el reconocimiento ("esto es aquello") y el placer suscitado por éste, nuestro deseo de aprender, lo imitado en y por la obra y, por último, los sentimientos y emociones de los espectadores, que adquieren sentido en la medida en que se aproximan a un horizonte en el que la racionalidad puede ordenar y orientar el generalmente caótico mundo de los deseos, los sentimientos y las emociones.

---

<sup>18</sup> Cfr. *Retórica*, I, 11, 1371 b, 5 ss. Es sugerente, en este punto, el hecho de que el placer perfecciona la actividad (cfr. *Ética a Nicómaco*, X, 4, 1174 b, 19-24 y 32 ss.), donde el *spoudaiōs anēr* se presenta como modelo del placer honesto (1176 a, 16), y, por el contrario, los placeres vergonzosos sólo son tales para los hombres corrompidos (1176 a, 21-23).

<sup>19</sup> Else en *Op. cit.*, pp. 12 ss., observa que "imitar" es un verbo, teniendo el sufijo "sis" un sentido activo, como en *poiēsis*: "The mimetic process is the activity of *poiētikē*". Mientras el poema es un "hacer", la imitación es lo "representado" en o por la obra.

<sup>20</sup> Sobre el paso de la *empeiría* a la *téchnē* en la retórica aristotélica, cfr. este trabajo, Primera Parte, I.

### 1.3.2) La poesía como *mímēsis* y el poeta

Si tomamos en cuenta los aspectos que antes hemos desarrollado, es claro que *mímēsis* es el concepto fundamental para comprender la esencia del arte en Aristóteles, es decir, lo que aglutina todas sus manifestaciones: "Pues bien, la epopeya y la poesía trágica, y también la comedia y la ditirámica, y en su mayor parte la aulética y la citarística, todas vienen a ser, en conjunto, imitaciones (*mimēseis*)" (*Poética*, 1, 1447 a, 14-16). Además, en la *Poética*, 1447 a, 24-28, el Estagirita agrega a las artes mencionadas, el arte de tocar la siringa y el de los danzantes. De modo que, si incluimos además la pintura y la escultura, la *mímēsis* integra una gran variedad de manifestaciones, que se fundan, como hemos dicho, en la naturalidad de la imitación, del ritmo y de la armonía para el ser humano. A pesar de que estas artes poseen objetos, medios y modos de imitar diferentes, en todas ellas —en mayor o menor medida, según su capacidad mimética— hay un cierto aprendizaje y contemplación de semejanzas, que confluyen, en último término, en la actividad común de la *mímēsis*.

A partir de esta última afirmación, creemos necesario volver a enfrentar el problema de la imitación artística desde la perspectiva de su posible diferenciación respecto de la mera copia; ¿es necesariamente la *mímēsis* un fiel reflejo de la realidad? Para reflexionar sobre esto creemos que el siguiente texto, que se refiere a la imitación en la pintura, es iluminador: "Quizá es imposible que los hombres sean como los pintaba Zeuxis, pero era mejor así, pues el paradigma debe ser superior" (*Poética*, 25, 1461 b, 12-13). Tenemos, pues, que lo estéticamente relevante, en lo que se refiere a la imitación, es el paradigma, el modelo, que si bien no siempre existe como tal en la realidad, se erige sin embargo como ideal de belleza; es, en rigor, un ejemplo de belleza. Esto circunscribirá la jerarquización que es posible realizar en el contexto de las obras de arte, ya que, como veremos, también es posible imitar a personas peores.

Apoyando lo anterior, en un pasaje previo Aristóteles afirma: "Y puesto que la tragedia es imitación (*mímēsis*) de personas mejores que nosotros, se debe imitar (*mimēsthai*) a los buenos retratistas; éstos, en efecto, al reproducir la forma de aquellos a quienes retratan, haciéndolos semejantes, los pintan más perfectos. Así también el poeta, al imitar (*mimoúmenon*) hombres irascibles o indolentes o que tienen en su carácter cualquier otro rasgo semejante, aun siendo tales, debe hacerlos excelentes; un modelo de dureza es Aquiles, cual lo presentaron Agatón y

Homero" (*Poética*, 15, 1454 b, 8-14). De modo que, a partir de una semejanza entre el modelo y lo imitado, se busca una mayor perfección o excelencia, un camino hacia un deber ser (en sentido artístico) que viene prefigurado por lo que es. Pensamos que en esta armonización entre semejanza (*homoíōsis*) y excelencia está cifrada la experiencia de creación en Aristóteles<sup>21</sup>. Creemos asimismo ver aquí una cierta aproximación entre la labor propia del poeta y la de retórico, en el sentido de que hay una actividad de invención a partir de la verosimilitud, una utilización de las semejanzas orientada por el ideal de excelencia (aunque el objetivo del primero sea la *kátharsis* de los espectadores y el del segundo suscitar un juicio por parte de los oyentes), lo que las constituye en artes que se aplican a contextos diferentes y que, además, se diferencian por sus medios y fines.

Otro indicio que marca la diferencia entre copia e imitación, es el que una buena obra no debe imitarlo todo, y esto es más importante en la medida en que los espectadores son más distinguidos: "(...) es indudable que la que imita (*mimouménē*) todas las cosas es vulgar. En efecto, creyendo que los espectadores no comprenden si el actor no exagera, multiplican sus movimientos, como los malos flautistas, que giran cuando hay que imitar (*mimēisthai*) el lanzamiento del disco, y tiran del corifeo cuando tocan *Escila*" (*Poética*, 26, 1461 b, 27-32). Lo que se ha de imitar, pues, es el objeto propio de cada una de las artes, lo que en la tragedia es el entramado verosímil de las acciones, en la música aquello que manifieste un cierto carácter moral, y así en las demás creaciones. Lo que nos maravilla en la tragedia es, entonces, la unidad suscitada por el entramado de las acciones, ocupando el espectáculo un lugar secundario (cfr. *Poética*, 1453 b, 3-6)<sup>22</sup>. De forma semejante, en la retórica no es la mención explícita de lo obvio lo que produce la

---

<sup>21</sup> J. Hardy en su comentario a *Poétique* (Les Belles Lettres. 1961) afirma: "Por otra parte la poesía es una imitación, término que debe ser despojado aquí de toda idea de reproducción servil y de copia, puesto que el poeta que imita aquello que normalmente o moralmente debiera ser, no es menos poeta que aquel que imita aquello que es. El poeta imita, representa, una acción conforme a la verosimilitud, pero una acción construida o acomodada por él, de suerte que los dos términos *poieîn* y *mimēisthai* lejos de excluirse, se completan y resumen su actividad creadora" (p. 12). En una línea semejante de interpretación, cfr. Paul Ricoeur, *Tiempo y Narración* (Ed. Cristiandad, Madrid, 1987), p. 88; y Paul Woodruff, art. cit., p. 73.

<sup>22</sup> Garry Hagberg en "Aristotle's *mimesis* and abstract art" (*Philosophy*, NY Cambridge University Press, vol. 59, N° 229, July 1984) sostiene: "Y si el arte se define como esencialmente imitativo —lo cual es— entonces, al ser menos artístico es menos imitativo o mimético. El "espectáculo", de menor valor estético, depende de un mayor grado de imitación simple o fotográfica. Parece ser que si existe una duda de la fidelidad al modelo en el arte imitativo para Aristóteles, es un asunto de fidelidad con las conexiones abstractas entre los entes y los movimientos del espíritu, más que con los objetos físicos. Y en lo que concierne a la imitación simple, la fidelidad fotográfica no es el único rasgo estético importante" (p. 367).



persuasión, y es así como el entimema supone en el auditor ciertos conocimientos, y lo adecuado, en este caso, es no mencionarlos explícitamente, puesto que el propio oyente supe tales premisas, dando mayor énfasis a la efectividad de la invención (cfr. *Retórica*, 1357 a, 17-21).

Por último, creemos que otra razón para diferenciar imitación y copia, se puede extraer del análisis que lleva a cabo Aristóteles cuando reflexiona sobre el juicio que suscitan ciertos errores que se deslizan al realizar una obra, pues éstos pueden ser de dos clases: uno consustancial a ella, cuando se elige bien el objeto, pero se fracasa en la imitación (*mimēsasthai*) a causa de la impotencia del artista. Pero también hay un error de carácter accidental (i.e. que no deriva del arte poético), como representar al caballo con las dos patas derechas adelantadas, o si el error se refiere a un arte particular o, en fin, si se ha introducido en el poema alguna clase de imposible (cfr. *Poética*, 25, 1460 b, 14-21). Así, el principio no es, una vez más, la búsqueda de la copia fiel, ya que los errores accidentales serían desde el punto de vista de la *mímēsis* esenciales, sino que, a partir de una semejanza, se busca una creación que en lo posible perfeccione el modelo, mediante el color, el sonido, el entramado de las acciones, etc. Incluso el poeta puede representar cosas que no son verdaderas, atendiendo a cómo deben ser, y, en este sentido, nuestro juicio debe recaer sobre lo logrado dentro de los límites circunscritos por la totalidad de la obra, aunque muchos aspectos de ésta no reflejen fielmente la realidad (cfr. *Poética*, 1460 b, 31 ss.).

### 1.3.3) La obra de arte: unitaria como un ser viviente

Otro aspecto fundamental de la *mímēsis* es su función dentro de la unidad de la obra, donde Aristóteles aplica un modelo que podríamos denominar "biológico", y que, por lo tanto, se relaciona directamente con la armonización de las partes respecto a la totalidad: "En cuanto a la imitación (*mimētikês*) narrativa y en verso, es evidente que se debe estructurar las fábulas (*mýthous*), como en las tragedias, de manera dramática y en torno a una sola acción entera y completa, que tenga principio, partes intermedias y fin, para que, como un ser vivo único y entero, produzca el placer que le es propio" (*Poética*, 23, 1459 a, 17-22). El modelo del ser viviente ocupa un lugar central, y la fábula, al igual que un animal bello, debe poseer la extensión justa para que pueda ser visible en su conjunto (cfr. *Poética*, 7, 1450 b, 34-1451 a, 6). De este modo, mediante la actividad poética que, por ser

tal, es de suyo también una actividad mimética, se evidencia la búsqueda de la espontaneidad, armonía y delimitación propia de lo vivo y, fundamentalmente, la recreación por medio de la obra de la unidad que lo caracteriza.

Esto se manifiesta con meridiana claridad en lo que respecta a las acciones imitadas por los poetas, ya que éstos imitan a hombres que actúan (cfr. *Poética*, 1448 a, 1), y tales acciones deben desarrollarse manteniendo su unidad: "Es preciso, por tanto, que, así como en las demás artes imitativas (*mimētikaîs*), una sola imitación (*mímēsis*) es imitación de un solo objeto, así también la fábula, puesto que es imitación de una acción, lo sea de una sola y entera, y que las partes de los acontecimientos se ordenen de tal suerte que, si se traspone o suprime una parte, se altere y disloque el todo; pues aquello cuya presencia o ausencia no significa nada, no es parte alguna del todo" (*Poética*, 8, 1451 a, 30-37).

Así, pues, la obra en cuanto constituye una totalidad se distingue de sus partes, y éstas se refieren a ella en analogía con las partes del ser viviente (por ejemplo, el carácter belicoso de Aquiles, se muestra proporcionado sólo desde la perspectiva total de la *Ilíada*). Aristóteles, por lo tanto, es consecuente al manifestar también en el caso de la poesía, la primacía del todo sobre las partes, y con esto aporta un criterio estético capital para que el espectador pueda juzgar si el poeta ha realizado adecuadamente la imitación. Pero lo más importante, al menos para lo que nos ocupará en lo sucesivo, es que la obra se justifica por ella misma, por su propia unidad interna, y, en este sentido, no se requiere de elementos exteriores ni de normas extrínsecas (como lo serían, por ejemplo, exigencias de carácter ético o político) para que el poeta desarrolle artística o técnicamente su labor de imitación. Así, lo prioritario para Aristóteles es la realización de una producción coherente y no el intento, al estructurar la obra, de moralizar o de educar a los espectadores.

#### 1.3.4) El poeta como imitador de acciones: la consideración poética de la *prâxis*

La obra poética es la actualización de su autor en cuanto tal, y de aquí surge el amor del poeta por su obra, porque ésta es, en cierto modo, su creador en acto, y éste ama a su obra porque ama el ser<sup>23</sup>. Así, el amor que deposita el imitador en la obra de imitación, haciéndola aparecer como una querida proyección suya en lo imitado, la liga al poeta como una realidad única, amable, y por lo tanto no

---

<sup>23</sup> Cfr. *Ética a Nicómaco*, IX, 7, 1168 a, 5.

como una simple copia, sino como una genuina e irrepetible proyección de su propia actividad. De modo que la imitación, en este contexto, representa la actualización de la vida y la actividad humana<sup>24</sup>.

Vinculado con esto, los tipos de poesía se distinguen por los caracteres de los poetas y no por el mero hecho de construir versos, aunque en esto muchas veces el juicio de los individuos se establece precipitadamente, confundiendo versificar con realizar un poema (cfr. *Poética*, 1, 1447 b, 10-16). Aristóteles afirma que si nos guiamos por el verso, deberían igualmente ser llamados poetas Homero y Empédocles, independientemente del objetivo que se hubiesen propuesto al realizar sus respectivas obras; pero al primero se le denomina "poeta" mientras que al segundo "naturalista"<sup>25</sup>. Desde la perspectiva del Estagirita, el elemento determinante para distinguir la poesía de otros géneros es la imitación de las acciones, siendo ella misma una actividad que finaliza en lo imitado.

Es importante destacar que lo que es traído al ser por medio de la imitación, se circunscribe a los límites impuestos por la naturaleza, que es la que enseña a discernir lo que se adapta a ella, como por ejemplo, el verso heroico es el más adecuado en el caso de una composición de gran magnitud (cfr. *Poética*, 9, 1451 b, 27-32).

El poeta, hemos dicho, ha de imitar las acciones (*práxeis*). Esto permite liberarlo de remitirse exclusivamente a las fábulas tradicionales, porque los personajes no por ser desconocidos o conocidos por pocos dejan de deleitar a todos: "De esto resulta claro que el poeta debe ser artífice de fábulas más que de versos, ya que es poeta por la imitación (*mímēsin*), e imita (*mimēthai*) las acciones. Y si en algún caso trata cosas sucedidas, no es menos poeta; pues nada impide que algunos sucesos sean tales que se ajusten a lo verosímil y a lo posible, que es el sentido en que los trata el poeta" (*Poética*, 9, 1451 b, 27-32)<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Hardy en *Op. cit.* dice: "La imitación del poeta no se extiende a la naturaleza exterior, a los testimonios mudos de las acciones humanas, a la escena del drama; ella tiene por objeto al hombre, a la vida humana. Del hombre, el poeta imita sus costumbres, es decir lo que hay de permanente en él; él imita sus estados de crisis, sus pasiones; imita sus acciones" (p. 12).

<sup>25</sup> En *On Poets (The Works of Aristotle, Select Fragments*, vol. XII, Oxford, 1952; Diog. Laert. 8.2 57-58) se explicita la dificultad de circunscribir a Empédocles dentro de un género determinado. Él fue un maestro del lenguaje y de la utilización de la metáfora. Ahora bien, Empédocles ha sido considerado como poeta por sus obras *Jerjes cruzando el Helesponto* y *Preludio de Apolo*, más que por su "poema" sobre la Naturaleza (cfr. p. 72).

<sup>26</sup> En esta línea de argumentación, Aristóteles en *Poética*, 14, 1454 a, 9-13, afirma que algunos poetas, guiados por el azar y no por el arte, se ven obligados a recurrir a las familias en las que ocurrieron tales desgracias.

El poeta, pues, se ocupa de las acciones y las trata en conformidad con lo verosímil o posible (*dynatá*), y, por lo mismo, no ha de juzgársele desde el punto de vista de la historia, es decir, tal como los hechos han ocurrido en el pasado. Esto significa que el poeta, imitador por naturaleza en cuanto hombre, ha de construir la trama según lo que ella misma pueda dar de sí (i.e. las posibilidades del acto mismo que se narra), evitando caer en inverosimilitudes, y desde ahí mostrar bellamente las acciones que, en definitiva, son las que traen felicidad o infelicidad al hombre.

Llegados a este momento de nuestra reflexión, creemos sugerente analizar algunos aspectos que se vinculan con la experiencia ética y hasta qué punto ésta puede estar presente en la poética y en el horizonte de creación del poeta, puesto que, como ya hemos dicho, pensamos que la posición de Aristóteles frente al arte del poeta es análoga, en lo que respecta a las relaciones con la ética, al punto de vista que el Estagirita asume para el tratamiento de la actividad retórica en su relación con la *prâxis*.

Aristóteles en la *Metafísica* define el tránsito de la potencia al acto de lo que se realiza por acción del pensamiento (*apò dianoías*) —en las cosas en las que su principio de producción está fuera de ellas mismas— del siguiente modo: "(...) si se produce cuando es deseado <por el agente>, si no hay impedimento alguno exterior (...)" (IX, 7, 1049 a, 5 ss.). De manera semejante, la creación poética debe superar el obstáculo de lo inverosímil o de la concatenación meramente episódica de los acontecimientos, actualizando las acciones que tienen por objeto la búsqueda del bien, que es, en definitiva, la felicidad. Ésta, según vemos en *Ética a Nicómaco*, I, 13, es una actividad (*enérgeia*) del alma según la virtud perfecta; y la virtud, por su parte, tiene por objeto pasiones y acciones (*práxeis*) (cfr. *Ética a Nicómaco*, III, 1). En esto vislumbramos una cierta aproximación entre poética y ética: el ejercicio de la virtud, que es el modo como el hombre alcanza la felicidad, tiene por objeto las acciones y pasiones, de modo semejante a la imitación propia del poeta. Sin embargo, hay una diferencia: en la ética se busca que el hombre alcance su felicidad en el plano de la *prâxis*; en la poesía, el objetivo es un logro artístico, que implica ordenar las acciones que llevan a un determinado fin, tomando como punto de partida los personajes en acción, que, como veremos, no se destacan por un grado alto de virtud, sino que son semejantes a las personas corrientes, y en el caso de la tragedia, el desenlace se desencadena por un yerro del héroe, hacia la desventura.

Además, la idea que está en el poeta en tanto que forma (*eîdos*), lo es de ciertas acciones que han de imitarse según la potencia de su verosimilitud, y esto se actualiza en la realización de la obra mediante el proceso de imitación. Esto nos indica que, a diferencia de la ética, la poética está entre las actividades que poseen el fin en la obra realizada (i.e. fuera del agente) y no en la actividad misma (cfr. *Ética a Nicómaco*, I, 1).

Constatamos, pues, la compleja relación entre ética y poética, y cómo hay dificultades cuando intentamos circunscribir sin restricciones la segunda a la primera. Sin embargo, hay textos que parecen indicar una cierta dependencia, sobre todo aquél que se refiere a los poetas en cuanto a que, en su actividad mimética, producen diversos tipos de poesía, puesto que sus caracteres les llevan a imitar distintas clases de acciones, dado que la imitación tiene su fundamento en la intención del imitador, ya que se trata del agente que lleva a cabo la obra: "Pero la poesía se dividió según los caracteres (*ēthē*) particulares: en efecto, los más graves (*semnóteroî*) imitaban (*emimoûnto*) las acciones nobles y las de los hombres de tal calidad, y los más vulgares, las de los hombres inferiores, empezando por componer invectivas, del mismo modo que los otros componían himnos y panegíricos" (*Poética*, 4, 1448 b, 24-28).

Desde este punto de vista, tal vez podríamos decir que en este caso el arte imita a la naturaleza, pero en un sentido inverso; no partiendo de la obra sino del carácter del poeta<sup>27</sup>. Pero lo más importante, creemos, es distinguir la poesía que imita hombres en acción, de la ética que regula las acciones de los hombres, aunque considerando la relación entre ambas.

La imitación poética implica, para el Estagirita, tres posibilidades circunscritas a la manera de imitar: "Puesto que el poeta es imitador (*mimētês*), lo mismo que un pintor o cualquier otro hacedor de imágenes (*eikonopoiós*), necesariamente imitará (*mimēisthai*) siempre de una de las tres maneras posibles; pues o bien representará las cosas como eran o son, o bien como se dice o se cree que son, o bien como deben ser" (*Poética*, 25, 1460 b, 8-11). Puestos frente a estas posibilida-

---

<sup>27</sup> Francisco Rodríguez Adrados en *Fiesta, comedia y tragedia* (Alianza Editorial, Barcelona, 1983) afirma: "Nadie piensa hoy, imaginamos, en la existencia de dos tipos de hombres radicalmente diferentes que han engendrado dos géneros teatrales que imitan respectivamente a esos dos géneros de hombres" (p. 23). En este sentido, podemos decir que Aristóteles, quizás, se refiere a las disposiciones para la acción a partir de los caracteres particulares, donde la diferenciación vendría dada por los temperamentos y no por géneros radicalmente diferentes de seres humanos, tratándose, claro está, de aquellos que están en condiciones de realizar una obra de arte.

des, Aristóteles se separa del quehacer propio de la historia y de la opinión o creencia, apuntando hacia un deber ser que no posee carácter ético; por ejemplo, a partir de un determinado carácter, el poeta ha de recrear lo que hará o dirá ese individuo, por ser tal (lo que apunta a su carácter ontológico). Por lo anterior, entonces, la poesía es una empresa más esforzada (*spoudaióteron*) y filosófica (*philosophōteron*) que la historia, puesto que no se ocupa de narrar una sucesión de episodios particulares, sino que busca una universalización de aquellos aspectos que mejor reflejan la naturaleza de las acciones humanas (cfr. *Poética*, 1451 b, 5 ss.). Desde esta perspectiva, la obra se acrecienta como un trabajo de construcción que, mediante la imitación de las acciones, alcanza la perfección que le es propia.

En relación con este mismo acto de creación, el Estagirita indica cuál es una de las virtudes de Homero como poeta: "es digno de alabanza por otras muchas razones, pero sobre todo por ser el único de los poetas que no ignora lo que debe hacer. Personalmente, en efecto, el poeta debe decir muy pocas cosas; pues, al hacer esto, no es imitador (*mimētēs*). Ahora bien, los demás continuamente están en escena ellos mismos, e imitan (*mimoûntai*) pocas cosas y pocas veces" (*Poética*, 24, 1460 a, 5-10). Quisiéramos hacer notar aquí un aspecto que, creemos, no conviene que pase inadvertido: la imitación depende directamente de la posibilidad de salir de sí, es decir, de poner la fuerza expresiva en las acciones y los caracteres de los personajes.

Lo anterior nos indica que el carácter del poeta ha de ser de una condición peculiar, pues, "(...) partiendo de la misma naturaleza, son muy persuasivos los que están dentro de las pasiones, y muy de veras agita el que está irritado. Por eso el arte de la poesía es de hombres de talento o de exaltados; pues los primeros se amoldan bien a las situaciones, y los segundos salen de sí fácilmente" (*Poética*, 17, 1455 b, 30-36). Entonces, la capacidad y la potencia de éxtasis están en condiciones de producir una armonización verosímil de las acciones y los caracteres, con el fin de que la imitación sea adecuada y logre su objetivo. Esto se debe, fundamentalmente, a que ambas disposiciones del poeta permiten "ponerse en lugar de..."<sup>28</sup>. Este "ponerse en lugar de", puede ser relacionado, creemos, con la intención de "ejemplificar", en el sentido de que nos hacemos parte de un determinado modelo

---

<sup>28</sup> Rodríguez Adrados en *Op. cit.*, p. 52, afirma que la palabra *mímēsis* deriva de *mimos* y *mimēisthai*, referidas originalmente a los rituales en que los participantes se sentían poseídos por seres de naturaleza divina o animal y por héroes. Asimismo, el uso más antiguo de "*mimos*" está en *Los Edonos* de Esquilo, y se refería a los participantes de la fiesta dionisiaca que mugían como toros. Luego, "*mimēisthai* no es tanto imitar como representar, encarnar a un ser alejado de uno".

que no somos nosotros mismos, pero que, sin embargo, nos ocupamos de poner en escena.

Al proponer dos modos diferentes que permiten hacer poesía, Aristóteles reinterpreta la doctrina de su maestro Platón en lo que respecta al poeta. Para el primero, como hemos dicho, la imitación puede darse, además de en los exaltados, en los hombres de talento. De modo que la imitación poética no surge necesariamente de una inspiración irreflexiva del poeta, sino que también puede realizar su idea en la obra, a partir de una forma regida por los principios del arte. Platón, en cambio, atribuye exclusivamente tal capacidad mimética a la *manía*<sup>29</sup>.

Por último, creemos conveniente señalar que para Aristóteles el poeta ocupa un lugar privilegiado entre los imitadores (y, en este sentido, es un modelo para interpretar las demás manifestaciones artísticas), ya que la voz es lo que vehicula de mejor forma la imitación: "Así, pues, los que al principio iniciaron este movimiento fueron, como es natural, los poetas, puesto que los nombres son imitaciones y, por otra parte, la voz es, de todos nuestros órganos, el más adecuado a la imitación (*mimētikōtaton*). Y en razón de esto se constituyeron las artes: la recitación épica y la representación teatral, además de otras" (*Retórica* III, 1, 1404 a, 21 ss.)<sup>30</sup>.

## 2) El referente ético-político de la *mímēsis* en la tragedia

### 2.1) Presencia de un contexto ético-político en la poesía: *kátharsis* y *mímēsis*

Si bien es cierto que hay elementos íntimamente vinculados con la esfera de lo ético desde el punto de vista de los contenidos de la tragedia, estimamos que es necesario profundizar en los límites que demarcan ambas esferas de la realidad, ya que, como hemos dicho, se trata de una relación pero no de una identidad. Es evidente, pues, que el bien y el mal, la deliberación, la felicidad, la *proairesis*, la

---

<sup>29</sup> Cfr. *Ion*, 533 e-534 a; *Apología de Sócrates*, 22 b-c.

<sup>30</sup> Quintín Racionero, en la nota 18, p. 484, de su traducción de la *Retórica* (Madrid, Gredos, 1990), indica que Aristóteles reproduce aquí la doctrina del *Crátilo* de Platón (423 b ss.), según la cual las palabras son imitaciones de las cosas. Sin embargo, continúa, el Estagirita no ha participado durante mucho tiempo de esta doctrina, que sostenía aún en su período académico. Racionero remite a Cope (III, 10) y antes a Waitz (324-5), que observan que en *Sobre la Interpretación*, I, 16 a, 3 ss., explica ya los nombres como *sēmeîa* y *symbola* de las afecciones del alma: "Un incipiente uso de esta nueva explicación lo tenemos en este mismo L. III de *Ret.*, esp. en 05a34 (...). así como en la doctrina sobre la *léxis ēthiké* y *pathetiké* (7, 08a10 ss.) (...)"

virtud y el vicio, participan de la estructura de la tragedia y, en este sentido, es antigua la polémica que ha desatado la consideración de la obra de arte en relación con la educación en la filosofía platónica<sup>31</sup>, o, también, la incidencia de lo moral en el análisis aristotélico de los efectos que la música produce en los oyentes.

Creemos que un concepto fundamental para abordar este problema es el de *kátharsis*, ya que la purificación o purgación de las emociones es la consecuencia deseada de la imitación trágica, y en virtud de este fin el poeta imita y los espectadores gozan plenamente del espectáculo<sup>32</sup>. Que esta es la finalidad de la tragedia, queda claro por la definición que de ella da el Estagirita: "Es, pues, la tragedia imitación (*mímēsis*) de una acción esforzada y completa, de cierta amplitud, en lenguaje sazonado, separada cada una de las especies (de aderezos) en las distintas partes, actuando los personajes y no mediante el relato, y que mediante compasión y temor lleva a cabo la purgación de tales emociones"<sup>33</sup>.

Es notorio que en el caso de la tragedia se trata de una acción esforzada, y que, por lo tanto, no cualquier clase de acción puede lograr el efecto buscado. Ahora bien, la acción virtuosa realizada por el *spoudaîos anēr* de la ética presenta ciertas características semejantes, pero guardando, como veremos, también diferencias significativas, por lo que un intento de subsumir, sin residuos, la poética en la ética, presenta complicaciones insalvables, habida cuenta de que la segunda se mueve en el ámbito de lo práctico (donde el fin queda en el agente) y la primera, por el contrario, en el de lo productivo (donde el fin es la obra misma, que está fuera del agente).

Otro elemento clarificador es la relación entre *kátharsis* y placer. Aristóteles afirma que la imitación, además de poseer como objeto una acción completa, ha

---

<sup>31</sup> Cfr. Proclus, *Commentaire sur la République*, Librairie Philosophique J. Vrin, Tome I, 1970 ("L'imitation des vices humains", pp. 64-71).

<sup>32</sup> Rodríguez Adrados en *Op. cit.*, pp. 447-494, sostiene la alta probabilidad de que la poesía haya nacido desde el rito y el mito, a partir de la manifestación de una religión agraria, y que esto concuerda, además, con la idea de purgación corporal que se atribuye a la *kátharsis* en sus inicios. Por otra parte, es sugerente lo afirmado por Jonathan Lear, "Katharsis" (en *Essays on Aristotle's Poetry* (ed. A. Oksenberg Rorty), 1992), p. 315 ss., en el sentido de que es necesario dar cuenta de otros modelos, distintos del médico y el religioso, para comprender cabalmente la *kátharsis* trágica (por ejemplo en música). Finalmente, nos parece sugerente la vinculación de la *kátharsis* con un aspecto cognitivo, referido a una resolución o clarificación intelectual, que involucra directamente las emociones, para la apropiación de los objetos intencionales (cfr. Amélie Oksenberg Rorty: "The Psychology of Aristotelian Tragedy", en *Essays on Aristotle's Poetics*, 1992, p. 14).

<sup>33</sup> *Poética*, 6, 1449 b, 24-28. Además, parte de esta definición se reitera en 1450 b, 3: "La tragedia es, en efecto, imitación (*mímēsis*) de una acción, y, a causa de ésta sobre todo, de los que actúan".



de ocuparse de situaciones que inspiren compasión y temor (cfr. *Poética*, 9, 1452 a, 1 ss.). Estos sentimientos incluso pueden hacerse presentes cuando sólo oímos relatar lo acontecido —si la trama está bien lograda—, colocando con esto al espectáculo en segundo plano. Se exige, pues, un determinado placer que ha de ser introducido por los hechos mismos: "Y puesto que el poeta debe proporcionar por la imitación (*mimēseōs*) el placer que nace de la compasión y del temor, es claro que esto hay que introducirlo en los hechos" (*Poética*, 14, 1453 b, 12-14). Es posible afirmar, entonces, que este placer radica en la purificación de las emociones, pero tal cosa no significa, a nuestro juicio, que esto constituya la justificación moral de la tragedia<sup>34</sup>. Pensamos, por el contrario, que aunque el contexto de la tragedia refiere aspectos que pueden ser tratados éticamente, lo que prima aquí es un criterio eminentemente estético: es así como tal purificación nos aleja de los extremos que, para obtener un buen efecto trágico, debemos evitar: por una parte, las acciones horribles como muertes en escena y cosas semejantes; por otra parte, aquellas acciones inocuas que no contienen nada que podamos denominar "trágico". Por lo tanto, la *kátharsis* es un resultado placentero de la imitación artística, semejante a lo que ocurre con la purgación en el contexto de la salud corporal<sup>35</sup>, y aunque la tragedia se mueve en el horizonte de las acciones humanas, que de suyo se vinculan la mayoría de las veces a aspectos que pueden ser considerados éticamente, su fin es la purgación de las emociones y no la enseñanza de una ética camuflada tras las acciones y personajes.

Por otra parte, el tipo de héroe que necesita la tragedia no es un personaje que se destaque por su moralidad<sup>36</sup>. Con el fin de provocar las emociones dramáticas justas, dice Aristóteles que las cosas deben suceder entre amigos o personas que se quieren, y no entre enemigos o personas neutrales, pues en estos últimos casos el resultado de la imitación no es trágico. Teniendo en cuenta, pues, el tipo de perso-

BIBLIOTECA DE LA  
FACULTAD DE LETRAS  
GRANADA

---

<sup>34</sup> Cfr. J. Hardy, *Op. cit.*, p. 22.

<sup>35</sup> Para J. Hardy (*Op. cit.*, p. 22) se trata de una transformación en el temperamento emotivo del espectador, por medio de las emociones provocadas. Este autor se acerca a la posición de Rodríguez Adrados, en el sentido de que a la base está el tratamiento homeopático.

<sup>36</sup> Cfr., un poco más adelante, nuestro análisis del héroe trágico (I, 2.3).

najes que deben dar vida a la tragedia, detengámonos un momento en las acciones apropiadas, y la jerarquización que el mismo Estagirita propone: Podemos<sup>37</sup>:

A) Hacer:

A') Conscientemente: *Medea* de Eurípides (3º).

A'') Sin consciencia: *Edipo* de Sófocles (2º).

B) No hacer:

B') Conscientemente: *Antígona* (caso: Hemión con Creón) (4º).

B'') Sin consciencia: *Cresfontes*, *Ifigenia*, *Hele* (1º).

En (1º), que es el no hacer sin consciencia, encontramos el mejor caso, puesto que no hay acto repugnante y hay, además, reconocimiento sorpresivo. En (2º), la diferencia está en el "hacer", ya que tampoco hay acto repugnante y el reconocimiento es un golpe de sorpresa. En (3º), constatamos un hacer con premeditación, que es el caso opuesto al mejor. Sin embargo el peor es (4º), ya que se trata de un acto insignificante y, por lo mismo, no trágico. Creemos, pues, que en esta distinción aristotélica hay indicios importantes para reflexionar en torno a la diferencia entre un punto de vista ético y uno poético, y, sobre todo, para dar cuenta de sus respectivas autonomías, ya que "no hacer" algo, unido a la "no consciencia" de estar a punto de realizarlo, se sitúa, a nuestro juicio, en las antípodas de la acción ética.

Si tomamos en cuenta estas indicaciones de Aristóteles, podemos afirmar que su objetivo no es describir propiamente la acción ética, puesto que, como hemos dicho, el Estagirita destaca el no hacer sin consciencia y, a partir de aquí, se estructura lo maravilloso y sorpresivo propio de la tragedia, donde presenciamos un destino que desvía su curso en el último momento, evitando así que la trama se traspase de sentimientos horribles. El temor y la compasión surgen de la circunstancia en la que nos encontramos cuando pudo haber ocurrido algo terrible, y, sin embargo, se produce un cambio sorpresivo. Nos acongoja la posibilidad de que el curso de los acontecimientos hubiese continuado, aunque todo esto sin necesidad

---

<sup>37</sup> Dentro de nuestras posibilidades imitativas, Aristóteles distingue, en lo que respecta a los personajes, el actuar o no actuar y, en cada una de estas posibilidades, el hacerlo consciente y premeditadamente o no. Los números que figuran a la derecha indican el orden de perfección dentro de la jerarquía propuesta por el Estagirita, y los ejemplos son los dados por el filósofo (cfr. *Poética*, cap. 14).

de someternos a la inevitabilidad de lo que sucede sin remedio, puesto que no se trata de pesares absolutamente inevitables, sino más bien de aquellos en los que interviene la deliberación y las decisiones humanas, en aquellos contextos en los que prima la opacidad de la ignorancia y la sobrecarga emotiva de las pasiones, que, en ciertas circunstancias límites, parecen sustraerse a cualquier forma de control.

## 2.2) Los caracteres: manifestación de un estilo de decisión (*proairesis*)

Hemos tratado un poco antes sobre las "acciones" y cómo ellas son el centro de la imitación trágica, pues es aquí donde el personaje desarrolla y actualiza su felicidad o infelicidad. En segundo lugar, en orden de importancia, vienen los "caracteres": "Carácter (*ēthos*) es aquello que manifiesta la decisión, es decir, qué cosas, en las situaciones en que no está claro, uno prefiere o evita; por eso no tienen carácter los razonamientos en que no hay absolutamente nada que prefiera o evite el que habla" (*Poética*, 6, 1450 b, 8-11).

Si bien es cierto que Aristóteles establece una jerarquía, en la que en primer lugar está la fábula (*mýthos*) —en cuanto encadenamiento de las acciones— y en segundo lugar los caracteres, el hecho de crear una fábula sin caracteres es como hacer dibujos con líneas carentes de color. Ahora bien, entre la trama de las acciones y los caracteres hay una diferencia esencial: por éstos se es tal o cual, por aquéllas se es feliz o infeliz. Aquí constatamos, pues, que en la base de la tragedia hay un elemento fundamental: la *eudaimonía*. Es la felicidad la que orienta el acontecer trágico, y algo similar ocurre en la dimensión ética, ya que se actúa, en definitiva, para ser feliz<sup>38</sup>, donde el hombre virtuoso (*spoudaiōs anēr*) es quien está en condiciones de lograr una felicidad plena. Sin embargo, como veremos, la tragedia se estructura teniendo como base el paso de la felicidad a la desdicha, ya que si aconteciera al revés, el resultado no sería trágico. Así, pues, en la tragedia la felicidad opera teleológicamente, mediada por los hechos y la fábula: "El más importante de estos elementos es la estructuración de los hechos; porque la tragedia es imitación (*mímēsis*), no de personas, sino de una acción y una vida, y la felicidad y la infelicidad están en la acción, y el fin es una acción, no una cualidad. Y los personajes son tales o cuales según el carácter; pero, según las acciones, felices o lo contrario. Así, pues, no actúan para imitar (*mimēsōntai*) los caracteres, sino que

---

<sup>38</sup> Cfr. *Ética a Nicómaco*, I, 4, 1095 a, 14 ss.

revisten los caracteres a causa de las acciones. De suerte que los hechos y la fábula son el fin de la tragedia, y el fin es lo principal de todo" (*Poética*, 6, 1450 a, 15-23). La tragedia, entonces, imita la vida y las acciones y, de este modo, las pone ante nuestros ojos, remitiéndonos, como si se tratase de un ejemplo revelador, a las líneas esenciales de la experiencia humana. Es así como éstas se actualizan, posibilitando los sentimientos de compasión y temor, con lo cual podemos purificar nuestras pasiones. Tratándose, además, de acciones, el estilo de decisión (*proairesis*) cumple un papel fundamental, dando verdadera vida a los caracteres.

Ahora bien, lo que aproxima la tragedia a la vida humana son las peripecias y los reconocimientos. Mediante éstos, la acción trágica se vuelve imitación que produce, en definitiva, compasión y temor en el espectador: "De las fábulas, unas son simples y otras complejas; y es que también las acciones, a las cuales imitan (*mimēseis*) las fábulas, son de suyo tales. Llamo simple a la acción en cuyo desarrollo, continuo y uno, tal como se ha definido, se produce el cambio de fortuna sin peripecia ni reconocimiento; y compleja, a aquella en que el cambio de fortuna va acompañado de reconocimiento, de peripecia o de ambos" (*Poética*, 10, 1452 a, 11-17).

Constatamos que para ambos tipos de fábula (i.e. simple y compleja), hay algo común: el cambio de fortuna. Creemos que este aspecto es esencial para la vida de lo trágico, ya que guarda directa relación con el estilo de decisión (*proairesis*) y la felicidad, y esto se vincula en cierta medida con lo ético, pues donde no hay intención y decisión tampoco hay cambio de fortuna, y donde éste no existe, no puede sobrevenir felicidad o infelicidad para el héroe.

Ahora bien, la peripecia es "el cambio de la acción en sentido contrario" (cfr. *Poética*, 1452 a, 22), mientras que la agnición o reconocimiento incluye necesariamente un elemento cognoscitivo, al ser concebida como "un cambio desde la ignorancia al conocimiento, para amistad o para odio, de los destinados a la dicha o al infortunio" (*Poét.*, 1452 a, 30-32). Para Aristóteles, el reconocimiento más apropiado para la acción trágica es el que incluye también peripecia, ya que trae consigo compasión y temor, y estos sentimientos son los que ha de procurar la tragedia; además, de tales acciones surge la buena o mala fortuna, a partir de un yerro del personaje que las ejecuta. De modo que una de las claves fundamentales de las peripecias y los reconocimientos, es juntar un efecto trágico a la emoción humana: así ocurre, por ejemplo, cuando un astuto perverso resulta engañado o un valiente

injusto termina por ser vencido<sup>39</sup>. El astuto, en este sentido, no ha de ser engañado por ser tal, sino precisamente por ser perverso; de igual manera, el valiente no debe ser derrotado por ser valeroso, sino por actuar injustamente. Es así como la perversidad y la injusticia, en tanto que son vicios humanos, determinan de algún modo la orientación de las peripecias y de los reconocimientos, lo que abre, a nuestro juicio, una vertiente ética en el campo de la imitación trágica, aunque su tratamiento es poético<sup>40</sup>.

### 2.3) Perfil del héroe trágico

Al considerar el tipo de tramas que es preferible imitar en la tragedia, hemos afirmado que la intrincada es la más bella ya que integra peripecias y reconocimientos, lo que produce una adecuada purificación de las emociones y sentimientos de los espectadores. Además, el Estagirita prefiere asimismo la sencilla a la doble. Ahora bien, desde el punto de vista del héroe trágico, Aristóteles distingue cuatro posibilidades, eligiendo como la mejor una que, a nuestro juicio, dificulta una interpretación exclusivamente ética de la tragedia. Estas posibilidades (expuestas en *Poética*, cap. 13) son:

- A) Hombres buenos (*epieikeîs ándras*) que se les cambia la suerte de buena en mala (i.e. de la dicha al infortunio).
- B) Hombres malos que pasan de mala a buena fortuna.
- C) Hombres rematadamente perversos, cayendo de buena en mala fortuna.
- D) Hombres que, sin distinguirse peculiarmente por su virtud (*aretêi*) y justicia (*dikaiosýnei*), se les cambia la suerte en mala por un error (*hamartían tiná*), siendo de

---

<sup>39</sup> Valentín García Yebra en su traducción de la *Poética de Aristóteles*, Madrid, Gredos, 1974, p. 283, n. 180, aporta una sugerente relación con los sentimientos propios de la retórica: "Como puede verse por lo que sigue, *tó philánthropon*, término discutidísimo, designa la simpatía natural o adhesión a los demás hombres (cf. *Retór.* II 13, 1390a19 s.). Que el malvado pase del infortunio a la dicha nos parece injusto, y, por tanto, no puede despertar nuestra simpatía; que pase de la dicha a la desdicha puede resultarnos simpático; así, en los ejemplos de 56a22-23, cuando un hombre astuto pero malo, como Sísifo, es engañado, sentimos simpatía hacia quien le engaña, y cuando un valiente pero injusto es vencido, nos resulta simpático su vencedor".

<sup>40</sup> Pero esta vertiente se presenta, a nuestro juicio, como un negativo de la ética, en el sentido de que la tragedia muestra el lado sombrío de la vida, producto de la contingencia de nuestras vidas, lo que implica modestia y resignación. Pero esto no indica qué es lo que debemos hacer. En este sentido, A. Oksenberg Rorty, en "The Psychology of Aristotelian Tragedy", p. 17, considera que la *megalopsychia* tiene su sombra en la *hamartía*.

los que gozaban de gran prestigio (*megálēi dóxēi*) y prosperidad (*eutychíai*) (p.e. Edipo, Tiestes).

El caso A produce, según Aristóteles, repugnancia moral. El caso B no es humanitario, y no produce compasión ni temor. El caso C, a diferencia de B, es humano, pero tampoco suscita compasión ni temor. Sólo nos resta, pues, el caso D, que es el que se ha de procurar al momento de establecer el perfil del héroe trágico, y que representa el caso intermedio (*metaxy*) entre los mencionados.

Al considerar el último caso, podemos decir que el Estagirita se refiere a un hombre que no siendo virtuosísimo —pues la desgracia de un personaje así nos produce repugnancia—, es al menos esforzado. Tal es, pensamos, el caso de Edipo; él mostró un agudo ingenio al resolver el enigma que le permitirá reinar, y también una gran preocupación por su pueblo en el momento crítico de la calamidad, pero, por otra parte, manifiesta un carácter agrio e incomprensivo con la anciana sabiduría del adivino Tiresias, y una injusta disposición hacia su cuñado Creonte. Tanto es así, que este último se ve en la necesidad de decir a Edipo: "caracteres como el tuyo, natural es que difícilmente puedan soportarse a sí mismos".

Entonces, el héroe es un hombre que se responsabiliza de su destino, y que, al cometer un error, se hace cargo valerosamente de su cambio de fortuna, respondiendo a su deber como ciudadano antes que guiado por su propio placer, cuando adviene el momento crítico en el que se exige llevar a cabo las acciones oportunas<sup>41</sup>.

Por tanto, cuando Aristóteles dice que Eurípides obra de forma acertada al hacer que las tragedias terminen en desventuras, no se refiere a cualquier tipo de revés, sino a desventuras lamentables y temibles de hombres esforzados que deben responder en forma solitaria a un destino que se les muestra adverso y oscuro. De modo que si la comedia es propiamente imitación de hombres peores, pero sin maldad; la tragedia trata sobre hombres prósperos a los cuales ha sonreído la fortuna, pero que no son maestros de virtud ni la encarnación del *spoudaîos anēr*, ya que la obra trágica, cuidando su belleza propia, no podía atropellar la elaborada ética griega, teniendo esto por resultado que el desenlace adverso no ha de ser

---

<sup>41</sup> Para un sugerente desarrollo de este problema, cfr. *Temor y Temblor*, de S. Kierkegaard, donde se muestra la entereza que manifiesta el héroe trágico al enfrentarse como individuo a lo general, por ejemplo, la ley o el mandato de un dios, y sacrificarse por ello en vistas del bien común.

provocado por una mala acción, sino por un grave yerro del héroe, el cual se ve enfrentado a una situación de ignorancia al asumir sus decisiones.

Tenemos, pues, en el centro de nuestra discusión el problema de la *hamartía*, el error que trae como consecuencia el desastre. Ahora bien, esta palabra trae problemas para su traducción; si, por una parte, la traducimos por "falta", sugerimos con esto que la *hamartía* es consecuencia del carácter del protagonista, de sus decisiones, y esto no producirá compasión por él. Si, por otra parte, consideramos la *hamartía* como involuntaria y meramente accidental, no tendremos temor por él. Si, por último, la traducimos como "error" o "equivocación", perdemos la disposición del carácter del héroe, enfatizando su aspecto puramente intelectual, abandonando así el *thymós* y *páthē* vinculados a su pensamiento. Lo que importa, pues, por el momento<sup>42</sup>, es el hecho de rescatar que, como lo ha visto adecuadamente A.O. Rorty, el cáncer que está en el corazón del protagonista de la *hamartía* a menudo envuelve su no conocimiento de quién es, la propia ignorancia de su real identidad<sup>43</sup>. De modo que, en el dominio de lo voluntario, la *hamartía* del héroe trágico es un accidente de su excelencia, más que por culpa de su negligencia<sup>44</sup>.

### 3) Conclusión: elementos característicos de la *téchnē* poética en vistas al establecimiento de un paralelo con la retórica deliberativa desde el punto de vista de la argumentación

La *mímēsis* trágica es, entre otros aspectos, una representación patente de aquello que debemos evitar, es decir, de la arrogancia que contrasta con nuestra finitud, lo que implica una lección existencial que tiene, asimismo, una alta significación política, ya que la tragedia universaliza aquello que es particular en el ámbito de la vida cotidiana. Además —y éste es un aspecto central para continuar nuestra reflexión sobre la retórica deliberativa— la obra trágica aporta modelos que posibilitan vincular lo emocional con lo intelectual<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> Volveremos sobre la *hamartía* en II, 4.1, al tratar más específicamente la esencia de lo trágico en paralelo con la confluencia de los aspectos racionales y emocionales que están también presentes en la retórica deliberativa.

<sup>43</sup> Cfr. A. Oksenberg Rorty, "The Psychology of Aristotelian Tragedy", pp. 10-11.

<sup>44</sup> Para este punto, cfr. Nancy Sherman, "Hamartia and virtue": en *Essays on Aristotle's Poetics*, 1992, p. 186 ss.; y Jean Pierre Vernant: "Myth and Tragedy", en *Essays on Aristotle's Poetics*, p. 45-46.

<sup>45</sup> Cfr. Amélie Oksenberg Rorty, art. cit., p. 17.

Sin embargo, creemos que estos elementos no permiten efectuar una transgresión de la independencia y autosuficiencia de la obra trágica ni, en general, de la obra de arte, que extravía su sentido cuando queremos ver en ella algo así como una prolongación de la reflexión ética o como un mero vehículo para educar moralmente a los ciudadanos. Pensamos, pues, que Aristóteles no cae en la tentación de intentar subsumir la poesía a criterios éticos<sup>46</sup>, ni al reflexionar sobre el arte poético ni al hacerlo en torno a los problemas retóricos, aunque ambos evidentemente tienen incidencia en el mundo ético y político, ya que se desenvuelven en el horizonte de la *prâxis*<sup>47</sup>. Empero, ésta es considerada por las *téchnai* poética y retórica desde una perspectiva regida por la *poiēsis*, y, como intentaremos mostrar más detalladamente en II, esto requiere de la implementación de una teoría de la argumentación específica que se adecua plenamente a este fin.

Ahora bien, la aproximación entre poética y retórica desde el punto de vista de la argumentación hace que, al evolucionar el lenguaje de la tragedia, ésta utilice cada vez más los recursos argumentativos aportados por la retórica —abandonando paulatinamente el lenguaje político—, ya que Aristóteles se percató de la efectividad de estos últimos para reflejar aquel espacio de lo razonable en el que la razón confluye con las emociones, pasiones y sentimientos, y que no puede ser abordado epistémicamente, ni normativizado desde la reflexión ético-política. Inversamente, muchos elementos aportados por la poesía sirven para el perfeccionamiento y la consumación del arte retórico, ocupando, a nuestro juicio, un lugar central las pruebas por persuasión relacionadas con el *ēthos* (i.e. el talante del orador y su modo de presentarse ante los oyentes) y el *páthos*.

Si bien es cierto que nuestro esfuerzo en la Segunda Parte, I, ha estado orientado hacia el análisis de la poética como una *téchnē* con características propias que,

---

<sup>46</sup> En esto constatamos una diferencia fundamental entre Aristóteles y su maestro Platón. Estamos de acuerdo con Álvaro Vallejo Campos, cuando afirma: "El juicio platónico sobre la poesía, igual que en el caso de la retórica, está determinado por razones y motivaciones éticas y por su temor a liberar unas pasiones exaltadas que él creía amenazadoras para la estabilidad de la polis" (*Mito y Persuasión en Platón*, 1993, p. 55); y cfr. pp. 54-57, donde el autor sintetiza la posición platónica respecto a los peligros de la poesía y los motivos para su descalificación en la *República*: "(1º) porque no se funda en la verdad y en el conocimiento del asunto sobre el que trata, (2º) por apelar a los elementos irracionales de la naturaleza humana y generar así la ilusión y el engaño, y, por último, (3º) por contribuir a exaltar las emociones y todos aquellos factores que acaban arruinando el orden interior del alma" (p. 54).

<sup>47</sup> Retomaremos este aspecto en el último apartado de nuestro trabajo (III), donde intentaremos mostrar que la retórica deliberativa se sitúa en un contexto argumentativo que no puede ser devorado por la argumentación de carácter ético, es decir, tal como se da en la *Ética a Nicómaco* o en la *Política*.



por lo tanto, no pertenecen ni pueden confundirse con las de la *téchnē rhētorikē* —y por ello, hemos hecho hincapié en sus aspectos diferenciadores, donde destacábamos fundamentalmente que la tragedia es *mímēsis práxeōs*—, sin embargo hemos querido con esto abrir una vía de interpretación que nos permitiera relacionar ambas *téchnai* en cuanto argumentan en un plano —que ya en la Primera Parte hemos denominado argumentación poética y que se desarrolla en el seno de las *téchnai* discursivas— en el que no es posible razonar científicamente, y en el que el modelo argumentativo de la ética es también inadecuado. En este sentido, hemos analizado aquellas condiciones que permiten la independencia del héroe trágico con respecto a la esfera de lo ético; el papel de la *kátharsis* como purgación y no como un instrumento de educación moral; y la estructuración de la trama como una producción eminentemente poética y no como un desarrollo de corte ético, tendente a resolver teóricamente aquellos asuntos que afectan a la *prâxis*.

## II. Un estudio sobre la relación entre la *Retórica* y la *Poética* desde el punto de vista de la argumentación: la búsqueda de un modelo para la interpretación del *ēthos* y el *páthos* como *písteis éntechnoi* de la retórica deliberativa

Luego de haber considerado algunos elementos fundamentales que caracterizan la actividad productiva del poeta —en cuanto éste es un imitador, mediante la aplicación de una *téchnē*, de las acciones de los hombres—, y después de haber analizado tal actividad distinguiéndola de la esfera de lo ético, nos parece ahora oportuno profundizar en algunos elementos que, a nuestro juicio, aproximan entre sí a la poética y la retórica desde el punto de vista del tipo de argumentación que se desarrolla en estas *téchnai*. Desde esta perspectiva, hay dos aspectos que creemos sugerente explicitar: el primero se relaciona con la importancia que tiene el entimema y el ejemplo retórico en el contexto de la tragedia, con lo que Aristóteles integra el modo argumentativo retórico —que, como hemos visto en la Primera Parte, tiene como modelo a la dialéctica—, al ámbito de la producción poética; el segundo se vincula con la proximidad del *ēthos* y el *páthos* retóricos con respecto a los caracteres y pasiones presentes en la tragedia. Pensamos que, en lo que se refiere a este último aspecto mencionado, el *ēthos* y el *páthos* desarrollados por la poesía trágica constituyen un excelente modelo para considerar la aplicación del talante (o carácter) y las pasiones, en cuanto éstos constituyen, junto al *prágma* o asunto del discurso, las pruebas por persuasión adecuadas para la argumentación retórica. En este sentido, sostenemos que la retórica deliberativa responde a una teoría de la argumentación que se desmarca de las exigencias propias de la argumentación tal como se desarrolla en el plano ético-político, circunscribiéndose más bien al horizonte de aquellas formas argumentativas que pueden tener mayor éxito en el contexto propio de la *poiēsis*, aunque esto no significa que la retórica deliberativa no se mueva en un contexto dominado por la esfera de lo práctico.

Después de efectuar este análisis (II), nos parece que es oportuno profundizar en ciertas características que permiten establecer una diferencia clara entre la argumentación retórica, por una parte, y la ético-política, por otra (III), ya que

creemos que, sobre todo tratándose de la retórica deliberativa, muchas veces se ha entendido que la argumentación adecuada para este género oratorio puede ser concebida como una especie de versión diluida y popular de aquellos argumentos que, en propiedad, son mejor desarrollados tanto en las *Éticas* como en la *Política* de Aristóteles. Nosotros, por el contrario, pensamos que el modelo argumentativo adecuado para la retórica deliberativa está íntimamente relacionado con la esfera de la *poiēsis*, que, a su vez, desarrolla un lenguaje propio y un modo de argumentación mediante el cual las *téchnai* discursivas logran su mejor expresión en vistas de su finalidad, que está, por lo demás, delimitada por aquellas realidades que pueden ser de más de una manera y que exigen la adecuada elección de aquello que, en ese momento y circunstancias, les parece a los oyentes del discurso que es la posibilidad más razonable.

## 1) La *mímēsis* poética y la actividad retórica en el contexto de la *máthēsis*

### 1.1) Reconsideración de la *mímēsis*

Si bien es cierto que la relación más evidente entre poesía y retórica se da en el ámbito de la *léxis* —es decir, en el libro III de la *Retórica*<sup>48</sup>—, donde la *Poética* actúa como modelo del discurso metafórico (cfr. *Retórica* III, 2, 1405 a, 3-6), nuestro objetivo presente es reflexionar sobre la vinculación entre poesía y retórica (desde la *Poética*, y los libros I y II de la *Retórica*) donde, a diferencia de la *léxis*, que se apoya en los desarrollos de la *Poética*, constatamos una influencia mutua entre ambas obras<sup>49</sup>, que afecta —centralmente a nuestro juicio— al campo desplegado por la argumentación de la retórica deliberativa.

En nuestro estudio sobre la *mímēsis* —realizado en el apartado anterior (I)—, hemos visto la diferencia existente entre la imitación poética y lo que es una mera

---

<sup>48</sup> Este aspecto de la relación entre poesía y retórica lo abordamos en el Anexo I° de nuestro trabajo, a propósito de los estudios de Paul Ricoeur sobre la metáfora.

<sup>49</sup> Sobre el aspecto genético de ambas obras —y sólo por citar un ejemplo dentro de una opinión generalizada—, George A. Kennedy en "The Composition and Influence of Aristotle's *Rhetoric*", afirma que no es razonable dudar que la *Retórica*, junto con la *Poética* y la *Constitución de los Atenienses*, constituyen trabajos de la primera estadía de Aristóteles en Atenas (pp. 417-418). Luego, es posible que haya revisado la *Retórica* entre 340 y 335, en anticipación de su retorno a Atenas, y vuelto con las dos obras (*Poética* y *Retórica*) completas "and that he inaugurated his school there with lectures on these two subjects of special interest to at Athenian audience" (p. 420).

copia<sup>50</sup>, puesto que en ella está implicado un cierto ascenso a lo universal (*kathólou*) cuyo referente es aquello que está más en acto y, por lo mismo, revestido de mayor perfección (en un sentido ontológico). Este ascenso está, por otra parte, en estrecha relación con la experiencia de aprendizaje, lo que hace que en el caso de la poesía la *máthēsis* sea aquello de lo que se hace depender la *mímēsis*. En este sentido, Aristóteles afirma que puesto que aprender es placentero, lo mismo que admirar y lo que constituye una imitación bien realizada (escultura, escritura, poesía), se da un razonamiento del modo "esto es aquello", lo que hace que se aprenda algo<sup>51</sup>. Pensamos que, además, con la distinción entre *graphikē* y *poiētikē*, se amplía el campo de la *mímēsis* hacia los escritos que no son poesía, aspecto que incluye a los diálogos socráticos (cfr. *Poética*, 1447 b, 11), y que, por lo tanto, indudablemente éstos también pueden ser considerados bajo el punto de vista de la *máthēsis*.

Ahora bien, lo que produce verdadero placer al contemplar la obra artística es el conocimiento previo del modelo, cuando se trata del placer propio de la imitación (cfr. *Poética*, 1448 b, 17-19), lo cual incluye un elemento cognoscitivo y, más aún, de reconocimiento en el proceso. Esto se debe, en parte, a que en el admirar está contenido el deseo de aprender y, en parte, porque en el aprender se da un estado que es conforme con la naturaleza (*Retórica*, 1371 a, 30-34).

También en la retórica hay una referencia significativa al aprendizaje, y es la que se relaciona con la retórica escolar (*rhētoréia*), a propósito de los entimemas y los ejemplos<sup>52</sup>, aunque, en lo que se refiere al discurso, la docencia (*didaskalía*) se vincula al discurso científico (cfr. *Retórica*, I, 1, 1355 a, 26 ss.).

---

<sup>50</sup> Aspecto en que no está de más insistir, por las interpretaciones que este concepto ha tenido. Por ejemplo, W. Dilthey en *Poética* (Buenos Aires, Losada, 2ª ed., 1961), afirma la muerte de la poética por parte de Aristóteles, a partir de la interpretación de *mímēsis* como mera copia (p. 20). En un sentido similar opina Hegel en *Estética* (El Ateneo, p. 105), al considerar las opiniones vertidas en cuanto al fin propio del arte, afirma: "La más común es la que le asigna como objeto la imitación. Constituye el fondo de casi todas las teorías relativas al arte. Ahora bien, ¿a qué reproducir lo que la naturaleza ofrece a nuestras miradas? Este trabajo pueril, indigno del espíritu a que se dirige, indigno del hombre que lo ejecuta, no conseguiría más que revelarle su impotencia y lo vano de sus esfuerzos, porque la copia será siempre inferior al original. Por otra parte, cuanto más exacta es la imitación, menos vivo el placer que produce. No nos complace imitar, sino crear. La invención más pequeña sobrepuja a todas las obras maestras de imitación".

<sup>51</sup> Cfr. *Retórica*, I, 11, 1371 b, 4-8 y *Poética*, 4, 1448 b, 4-19. Un desarrollo de la idea de que la *mímēsis* se hace depender de la *máthesis*, cfr. Quintín Racionero: *Retórica de Aristóteles*. Madrid. Gredos, 1990, p. 271, n. 293.

<sup>52</sup> Aquí Aristóteles amplía la consideración de los discursos afectivos de la práctica oratoria usual (en general llamados *lógoi*), al hacer depender la *Téchnē rhētorikē* del ámbito de la enseñanza (*didaskalía*) (Cfr. *Retórica*, 1356 b, 18 ss. y Q. Racionero, *Op. cit.*, p. 181, n. 46).

Podemos afirmar, a partir de lo anterior, que Aristóteles, al realizar la redacción definitiva de la *Retórica*, pone en el aprendizaje el punto de partida, y, en lo que respecta a la *Poética*, con la *mímēsis* ocurre algo similar, de donde es posible sostener que tanto en el ámbito de la teorización de los medios de persuasión como en el de la *mímēsis* hay una estrecha aproximación, al depender ambas de la experiencia de la *máthēsis*. Esto puede ser apoyado, además, por la especial referencia que ambas artes guardan en relación con lo universal (*kathólou*) —lo que hace, por lo demás, que ellas constituyan *téchnai*—, y, en el caso de la poesía, por su carácter más filosófico (*philosophōteron*) y esforzado (*spoudaiōteron*) que la historia, ya que la primera dice lo universal y la segunda lo particular (Cfr. *Poética*, 1451 b, 5-7). Es así como la poesía se ocupa de lo posible (*tà dynatà*) según verosimilitud o necesidad (*katà tò eikòs ē tò anankaïon*) (Cfr. *Poética*, 1451 a, 36-38).

En este punto es posible, a nuestro juicio, plantear una aproximación profunda entre poética y retórica, bajo un concepto que es crucial para la segunda: lo convincente (*pithanón*). Así, Aristóteles afirma que la causa de que las tragedias se atengan a los nombres que han existido es que lo posible es convincente (*pithanón*), mientras que lo que no ha sucedido, no creemos (*pisteúomen*) sin más que sea posible (cfr. *Poética*, 1451 b, 16 ss.).

Tenemos, pues, que aprendizaje, *mímēsis*, creencia y convicción, constituyen un marco donde se desenvuelve más ampliamente el mundo de la *poiēsis*. Es la *mímēsis*, en el campo de la poesía, lo que permite un cierto ascenso hacia lo universal, cuya influencia no es ajena a una integración más amplia de la retórica como fuente de aprendizaje. Tal vez, en el caso de la poesía, esto sea más próximo a la *paidēia*, ya que la *mímēsis* incluso está en la base del aprendizaje de los niños (cfr. *Poética*, 1448 b, 4 ss.); y, en la retórica, a una *máthēsis* que ha de enfrentarse en la arena de los discursos deliberativos, judiciales y epidícticos, que indudablemente exigen una *máthēsis* orientada hacia el hombre maduro que puede intervenir en la asamblea.

## 1.2) Acciones y palabras

Luego de estas observaciones iniciales, analizaremos aquello que es propio de la poesía y de la retórica y, fundamentalmente, fijaremos nuestra atención en los aspectos que aproximan a ambas artes. Consideramos sugerente comenzar por la

siguiente afirmación de Aristóteles: "Necesariamente, pues, las partes de toda tragedia son seis, y de ellas recibe su calidad la tragedia; y son: el *mýthos*, los caracteres (*ēthē*), la elocución (*léxis*), el pensamiento (*diánoia*), el espectáculo y la melopeya. En efecto, los medios con que imitan son dos partes (i.e. elocución y melopeya); el modo de imitar, una (i.e. el espectáculo); las cosas que imitan, tres (i.e. *mýthos*, caracteres y pensamientos), y, fuera de éstas, ninguna" (*Poética*, 1450 a, 8-12).

Nos ocuparemos ahora de los objetos de imitación, es decir, del *mýthos*, los caracteres y pensamientos, intentando indagar su relación con la retórica deliberativa, desde el punto de vista de la argumentación. Analizaremos en primer lugar el *mýthos*, luego el pensamiento, y, finalmente, los caracteres. Esto posibilita, a nuestro juicio, sentar las bases para una adecuada investigación sobre el papel del *páthos* —mediante el estudio de la compasión y el temor, tanto en la retórica como en la poética—, lo que nos permitirá, en fin, una profundización de la relación y las diferencias que se pueden establecer entre la *kátharsis* poética y la persuasión retórica, que tiene como objetivo que el oyente juzgue.

#### — El *mýthos* y las acciones: lo principal de la tragedia—

Las acciones son lo principal de la tragedia —en cuanto es *mímēsis práxeōs*—, puesto que según ellas se es feliz o infeliz, de modo que las acciones y el *mýthos* constituyen el fin de la tragedia (cfr. *Poética*, 1450 a, 15 ss.). El *mýthos* es la imitación de la acción, en cuanto compone los hechos (Ibíd., 1450 a, 4-5), y, por lo mismo, es desde un punto de vista cualitativo la parte más importante de la tragedia. Si bien es cierto que Aristóteles reflexiona ampliamente sobre el *mýthos*, nosotros haremos hincapié en aquello que lo vincula con la enseñanza y con la persuasión (siguiendo las directrices generales del apartado anterior).

Creemos significativo el hecho de que el *mýthos* posea primacía sobre el carácter (i.e. parlamentos caracterizados), las expresiones y los pensamientos bien contruidos, ya que es por el primero por lo que la obra trágica logra su fin, siendo, además, partes de él los medios principales por los que la tragedia seduce el alma (*psychagōgeî*), a saber: las peripecias y los reconocimientos (cfr. *Poética*, 1450 a, 29-35). Así, pues, el *mythos* es como el alma de la tragedia, e incluso sin caracteres puede haber tragedia, pero sin acción no (Ibíd., a, 23-25).

Teniendo esto presente, se ha de buscar mediante la estructuración del *mythos* —perfeccionado por la elocución— que éste sea puesto ante los ojos (*prò ommátōn*) vivamente, lo que nos permite situarnos ante estas cosas como si presenciáramos directamente los hechos. Esto, además, ha de ser apoyado por las actitudes, ya que son muy persuasivos (*pithanōtatoî*) los que están en las pasiones (*en toîs páthesîn eisin*), y agita (*cheimáinei*) el que está agitado, y, por último, encoleriza (*orgízómenos*) el que está irritado (cfr. *Poética*, 1455 a, 22 ss.). Se abre, pues, a nuestro entender, un espacio de ficción que permite la aproximación a hechos que son representados, y que, sin embargo, los sentimos como frente a los ojos, de modo que constituyen en nosotros algo semejante a una experiencia directa, lo que sin duda tiene incidencia en las opiniones establecidas de los espectadores. Pensamos, asimismo, que una palabra clave aquí es "persuasión". La tragedia tiene en este sentido una dimensión persuasiva que cala en lo más inmediato, en la representación de los hechos.

Pero nos podemos preguntar: ¿puede estar la tragedia subsumida completamente bajo los parámetros de la persuasión discursiva? Creemos que no. Aristóteles afirma que —a diferencia de la *diánoia*, que es una parte de la tragedia— aunque en la estructuración de los hechos hay que partir de las mismas formas, cuando se requiera conseguir efectos de compasión, de temor, de grandeza (*megála*) o de verosimilitud, los hechos "deben aparecer sin enseñanza" (*pháinesthai áneu didaskalías*), mientras que en el discurso (*en tōi lógōi*), deben ser buscados por el que habla y producirse de acuerdo con lo que dice (cfr. *Poética*, 1456 b, 2-7), pues el que habla no sacaría ningún provecho si las cosas pareciesen atractivas sin necesidad del discurso.

Tenemos, pues, que la imitación de las acciones humanas juegan un papel central en la tragedia, y esto aumenta en la medida en que estén más vivamente representadas. Si bien es cierto que tales acciones no presentan una enseñanza de modo directo y discursivo, vinculándose más bien a un 'aprende sufriendo' (*máthē pathós*), sin embargo constituyen la base desde la cual el discurso —incluso dentro de la tragedia misma— puede presentarse como enseñanza. Esto lo ha percibido con claridad Aristóteles en la *Retórica*, y creemos que es por ello mismo —i.e. por el valor intrínseco que las acciones humanas encierran; por lo que representa la acción en la constitución del discurso, de la experiencia, de las opiniones establecidas y creencias—, por lo que el Estagirita introduce cada vez con más fuerza la causalidad psicológica, con lo que, como afirma Q. Racionero; "(...) la retórica

deja de ser un objeto de estudio subordinado a la moral, para convertirse en un análisis de la acción humana y en un modelo de razonamiento práctico<sup>53</sup>. Ahora bien, creemos que más que un modelo de "razonamiento práctico" —lo que, en definitiva, llevaría a la retórica a competir con el modelo ético-político—, la oratoria aporta un modelo diferente, fuertemente asociado a la *poiēsis* —i.e. poético—, y esto le permite, entre otras cosas, eximirse de una subordinación moral, a pesar de que se aplique al campo de la *prâxis*.

Es así como, en la *Retórica*, Aristóteles elabora el análisis y la división más extensa de sus obras en lo que respecta a las modalidades de las acciones humanas<sup>54</sup>, siendo fundamental el hecho de que —como en la tragedia— el problema crucial es lo voluntario o lo involuntario de las acciones —lo que constituye el aspecto más misterioso de la *hamartía*, puesto que ésta no responde a razones dependientes de criterios éticos—, y que la resolución de tal conflicto pasa por la dilucidación de los criterios propios de la causalidad psicológica y de la acción humana como un todo.

Pensamos que la "puesta ante los ojos" de las acciones dramáticas que nos interpelan, que nos conmueven e inquietan, permite hacernos próximos hechos insignes, acciones, palabras, que pueden aglutinar las opiniones establecidas a partir de una experiencia en cierto modo común (cuyo sustrato se deja ver cuando Aristóteles las usa como ejemplo en sus obras éticas o en la *Política*, y, fundamentalmente —por la proximidad de análisis—, en la *Retórica*). Acciones y palabras sintetizan en cierta medida lo que aporta la tragedia, poéticamente, a nuestra expe-

---

<sup>53</sup> Cfr. Q. Racionero, *Op. cit.*, p. 273, n. 297. Además, cfr. la argumentación detallada de la no subordinación moral de la retórica en Alvaro Vallejo Campos: "El Fedro y la Retórica de Aristóteles", *Méthexis*, VII, 1994, esp. pp. 83-90.

<sup>54</sup> Dice Q. Racionero en *Op. cit.*, p. 257, n. 256: "Por comparación con las (divisiones) de *De Anima* III, 9, que se centra en las facultades del alma y *Ét. Nic.* I 3, cuyo referente son los actos virtuosos, la *Ret.* es la única que, 1º) plantea las causas de la acción humana en general; 2º) relaciona específicamente la causalidad psicológica con la determinación de lo justo y lo injusto; y 3º) utiliza como criterio organizador la voluntariedad o involuntariedad de los actos (y no sólo su carácter racional o irracional (...)). Como veremos, estos tres aspectos cumplen un papel decisivo en el contexto de la *Poética*."



riencia de que la *prâxis* no se agota ni puede agotarse bajo una consideración sujeta a criterios exclusivamente éticos<sup>55</sup>.

Pero, a la vez, palabras y acciones delimitan el campo que la retórica —entendida como algo más que un mero juego de persuasión— pretende normativizar, también poéticamente, dentro de sus posibilidades y su fin. Pensamos, en este sentido, que no es casualidad que la *Retórica* se haga cargo del análisis de la acción humana en general y de la causalidad psicológica (*êthos*, *páthos*) de un modo más extenso que en otras obras, puesto que esta obra apunta a un horizonte que exige más un conocimiento de las disposiciones psicológicas de los sujetos, que el conocimiento de ciertos principios éticos que los individuos deben incluir en sus acciones.

Sobre esta fuente de experiencia que es la poesía —épica, trágica, cómica— para la retórica, podemos citar ejemplos. Aristóteles, cuando analiza los placeres, y se refiere al placer de lo risible en hombres, discursos y obras, agrega: "Sobre lo risible hemos tratado, no obstante, por separado en los libros sobre la *Poética*" (*Retórica*, 1372 a, 1-2)<sup>56</sup>. En este análisis del placer tiene un papel central la enseñanza, puesto que es placentero a los hombres corregir a sus semejantes y completar lo incompleto (cfr. *Retórica*, 1371 b, 2-4). Y entre las cosas placenteras están, como hemos indicado, el aprender y lo que constituye una imitación bien realizada.

Ahora bien, siendo el *mythos* la estructuración de las acciones —y, por tanto, la expresión cabal de la *mímēsis práxeōs*—, éste se hace presente de algún modo en la *Retórica* por la inclusión de la "fábula" (*lógos*), ya que se trata aquí de un *lógos mythikós*, aspecto que discutiremos más adelante cuando tratemos desde un nuevo punto de vista<sup>57</sup> el *parádeigma* (i.e. como una de las *koinai písteis* en el campo de la argumentación retórica, que se presenta, a la vez, como un modelo argumentativo muy eficiente para la ejemplificación poética (2.2)).

---

<sup>55</sup> En este sentido, estamos de acuerdo con A.-J. Festugière (*La Esencia de la Tragedia Griega*. Barcelona, Ed. Ariel, 1986, Versión castellana y Prólogo de Miguel Morey. Ed. orig: *De l'essence de la tragédie grecque*, Éd. Aubier-Montaigne, 1969), cuando afirma: "Tan sólo existe una tragedia en el mundo, la griega, la de los tres Trágicos griegos, Esquilo, Sófocles, Eurípides. Es la única que conserva efectivamente el sentido trágico de la vida, porque conserva sus dos elementos. Por un lado, las catástrofes humanas, que son constantes, en todo tiempo y en todo país. Por otro, el sentimiento de que estas catástrofes se deben a potencias sobrenaturales que se esconden en el misterio, cuyas decisiones nos son ininteligibles, hasta el punto de que el miserable insecto humano se siente aplastado bajo el peso de una Fatalidad despiadada de la que intenta en vano alcanzar el sentido. Si se suprime uno de estos dos factores, ya no existe verdadera tragedia" (p. 15).

<sup>56</sup> Lamentablemente, se trata de la parte de la *Poética* que se ha perdido y que versaba sobre la comedia.

<sup>57</sup> Puesto que en nuestra **Primera Parte**, III, 3, ya hemos profundizado en las características del *parádeigma* y su relación con la *epagōgē* dialéctica.

## 2) La importancia de las *koinai písteis* retóricas en la *Poética*: la aplicación poética del *enthýmēma* y el *parádeigma*

Después de haber analizado los principales componentes de la poesía trágica —atendiendo sobre todo a sus elementos específicos, los que conviene precisar y distinguir, ya que la poesía es una *téchnē* diferente de las otras—, nos parece sugerente considerar con más detalle la estrecha relación que hay entre la retórica deliberativa y la poesía trágica, desde el punto de vista del establecimiento de una forma de argumentación que se muestra altamente efectiva en el campo de la *poíēsis*, aunque estas *téchnai* (i.e. tanto la poética como la retórica) se desenvuelvan, al menos bajo cierta perspectiva, en el contexto práctico de las intenciones humanas.

Creemos oportuno comenzar por el entimema y el ejemplo, vistos sobre todo en su relación con la poesía, puesto que ya en nuestra **Primera Parte** hemos analizado ambas *koinai písteis* en cuanto constituyen las pruebas comunes de la argumentación retórica, y que, como hemos visto, tienen como modelo la deducción e inducción dialécticas.

Pensamos, pues, que la retórica cumple un papel de mediación imprescindible entre la poética y la dialéctica, configurando junto a las dos *téchnai* discursivas antes mencionadas, una teoría coherente de la argumentación, destinada especialmente a aquellas artes que se orientan y definen, a su vez, por su referencia a tres clases de receptor, a saber: el oyente, el espectador y el interlocutor. En suma, se trata del establecimiento de una teoría de la argumentación destinada a la persuasión, purgación o convicción de los otros individuos —según sea el caso—, y que, en virtud de sus objetivos y sus medios de convicción, se distingue claramente de la teoría argumentativa construida para el sabio que busca la verdad —mediante el entendimiento teórico aplicado a verdades primeras y necesarias— y que la encuentra generalmente de modo solitario, o de aquella que es apropiada para el *phrónimos*, que apela a la filosofía práctica y, por tanto, que busca el uso certero del entendimiento práctico.

Pues bien, Aristóteles sostiene que el pensamiento (*diánoia*) es una parte cualitativa de la tragedia y de la epopeya; sin embargo, el Estagirita no desarrolla esta idea en la *Poética* sino que lo hace en la *Retórica*, aunque en la primera obra afirma algo que, en este momento, creemos importante destacar: los que actúan serán tales o cuales por el carácter y el pensamiento (*tó êthos kai tēn diánoian*), y

por éstos decimos que las acciones son tales o cuales. Así, dos son las causas naturales de las acciones; el pensamiento y el carácter (*diánoia kai êthos*), siendo el pensamiento todo aquello en que, al hablar, prueban un punto particular (*légon-tes apodeiknýasín tí*) o bien que expresan lo que piensan (*apophainontai gnômēn*) (cfr. *Poética*, 1449 b, 36-1450 a, 7)<sup>58</sup>.

Antes de considerar con más detalle este texto, en el que creemos que hay una referencia clara a las pruebas retóricas y que, eventualmente, puede incluir una máxima (*gnômē*) —y que, por lo tanto, nos pone en directa relación con la argumentación retórica y cómo ella delimita las acciones, en cuanto es una de sus causas naturales—, podemos preguntarnos; ¿a qué *téchnē* le corresponde tratar un aspecto tan central de la poesía? ¿hay un cruce de referencias y de fundamentación entre la poética —que ilumina, por ejemplo, la comprensión de la *léxis* retórica y otras formas del uso del lenguaje<sup>59</sup>— y la retórica?

Aristóteles aporta una pista fecunda de interpretación cuando dice que el pensamiento (*diánoia*) consiste en "saber decir lo implicado en la acción y lo que hace al caso, lo cual, en los discursos es obra de la política y de la retórica; los antiguos, en efecto, hacían hablar a sus personajes en tono político, y los de ahora en lenguaje retórico" (*Poética*, 1450 b, 4-8). Creemos importante destacar que, a medida que la tragedia se desarrolla y adquiere su propia perfección, va también asumiendo un lugar más preponderante el lenguaje retórico, lo que produce un desplazamiento y abandono de los discursos políticos<sup>60</sup> para encarnar la argumentación trágica. En definitiva, pensamos que este aspecto se relaciona directamente con lo que venimos diciendo, a saber: que los discursos retóricos y, por lo tanto,

---

<sup>58</sup> Valentín García Yebra en *Poética de Aristóteles*. Madrid, Gredos, 1974, p. 146, ofrece una traducción que no restringe el significado de *gnômē*: "(...) y pensamiento, a todo aquello en que, al hablar, manifiestan algo o bien declaran su parecer". Quisiéramos hacer notar que es posible pensar que la citada formulación puede incluir la explicitación de una máxima.

<sup>59</sup> Un ejemplo de esta interdependencia lo podemos ver, a nuestro juicio, en *Peri Hermeneias*, 17 a, 1 ss. cuando, a propósito de los enunciados, afirma que no todos son asertivos, sino sólo aquellos en que se da la verdad o falsedad. La plegaria es un enunciado, pero no es verdadero ni falso: "Dejemos, pues, de lado esos otros —ya que su examen es más propio de la retórica o de la poética—, ya que <el objeto> del presente estudio es el <enunciado> asertivo". Nótese el tratamiento paralelo de ambas *téchnai*.

<sup>60</sup> Esto está en sintonía, por lo demás, con la posición general de Aristóteles, en el sentido de que éste distingue clara y radicalmente la política de la retórica: cfr. *Ética a Nicómaco* X, 9, 1181 a, 12 ss., donde se afirma que los sofistas no saben lo que es la política, porque si lo supiesen no dirían que es lo mismo que la retórica, o que es inferior a ésta; y también *Retórica* I, 1356 a, 27 ss., donde el Estagirita sostiene que la retórica se disfraza con la forma de la política y lo mismo ocurre con los que debaten sobre ella, en parte por falta de educación, en parte por jactancia, o, en fin, por otros motivos humanos.

también sus formas argumentativas, se adecuan mejor a aquellos contextos prácticos (i.e. saber decir lo implicado en la acción y lo que hace al caso) en los que se busca establecer una vía de aproximación entre los elementos racionales y los pasionales, y todo esto se logra de mejor manera en el marco de aquellas *téchnai* que tienen la capacidad de considerar la *prâxis* desde la perspectiva creativa y productora de la *poiēsis*.

Ahora bien, el pasaje que estimamos fundamental para dirimir este asunto es el siguiente: "Lo relativo al pensamiento (*diánoian*) puede verse en nuestro tratado sobre la *Retórica*, pues es más propio de aquella disciplina (*methódou*). Corresponde al pensamiento todo lo que debe alcanzarse mediante las partes del discurso (*hypò tou lôgou*). Son parte de esto demostrar (*apodeiknýnai*), refutar (*lýein*), el excitar las pasiones (*páthē paraskeuázēin*) (por ejemplo compasión (*éleon*), temor (*phóbōn*), ira (*orgēn*) y otras semejantes) y, además, amplificar (*mégethos*) y disminuir (*mikrótētas*)" (*Poética*, 1456 a, 33-b, 2)<sup>61</sup>.

A partir de esto, creemos posible afirmar que en cuanto a la *diánoia* (i.e. la tercera parte cualitativa más importante de la tragedia, después del *mythos* y de los caracteres), el lenguaje retórico es más indicado que el político. En este sentido, la *Retórica* comienza a mostrar un singular paralelismo con la *Poética*, pues ésta se explica y fundamenta a partir de aquélla, tal como la *Retórica* se relaciona y se explica por la *Poética* en lo que respecta a los usos de la *léxis*, ya que aquí el inicio está en los poetas y en el hecho de que "los nombres son imitaciones y, por otra parte, la voz es, de todos los órganos, el más adecuado a la imitación" (*Retórica*, III, 1, 1404 a, 20-22). Sin embargo la *Retórica*, en lo que se refiere al tratamiento de la *léxis*, no se ocupa de toda ella, puesto que para las expresiones poéticas Aristóteles nos remite a la *Poética* en la *Retórica* III, 1, 1404 a, 39, aunque —como veremos en nuestro Anexo 1º—, el cruce de caminos fundamental bajo este respecto viene dado por la metáfora<sup>62</sup>, que tiene la virtud de trasladar desde el género a la especie o desde la especie al género (cfr. *Poética*, 1457 b, 8), por su raíz en la

---

<sup>61</sup> En *Retórica* II, 1, 1378 a, 20 ss., Aristóteles cambia el orden de estas partes, que diferencian lo que es movido por el discurso (*apò tou lôgou*) de lo que es movido por el *mythos* (*apò tou mythou*). Ahora bien, de entre las pruebas por persuasión, las que pueden obtenerse mediante el discurso son: las que residen en el *ēthos* del que habla, las que predisponen al oyente y las fundadas en el discurso mismo, por lo que éste demuestra o parece demostrar (cfr. *Retórica*, 1356 a, 1 ss.).

<sup>62</sup> Para este aspecto, cfr. Richard Moran: "Artifice and Persuasion: The Work of Metaphor in the *Rhetoric*".

*epiphorá*. Esto, sin duda, constituye un núcleo de fuerza muy denso por parte del lenguaje, puesto que potencia su capacidad heurística y de creación.

De modo que, por otra parte, en la *Retórica* —más que en la *Política*— encontramos las claves fundamentales para analizar los pensamientos y las acciones humanas miradas desde el punto de vista psicológico y, por ende, desde la perspectiva de la persuasión. Si bien es cierto que tanto en la tragedia como en la epopeya los pensamientos y la elocución deben ser bellos (*kalôs*) (*Poética*, 1459 b, 11-12); sin embargo, la elocución ha de ser trabajada especialmente en las partes carentes de acción y que no destacan ni por el carácter (*ēthikois*) ni por el pensamiento (*diánoitikoís*), puesto que la elocución demasiado brillante los oscurece (*Poética*, 1460 b, 1-5).

Creemos, pues, conveniente aproximarnos a aquella parte de la tragedia (i.e. la *diánoia*) que cae bajo el horizonte argumentativo de la retórica, sobre todo en lo que respecta a demostrar y refutar<sup>63</sup>, para que después podamos desarrollar de mejor manera sus vinculaciones con la otra parte sustancial de la tragedia, a saber: el *ēthos*. Por último, analizaremos la relación entre las pasiones retóricas y las poéticas, a partir de la función de la *diánoia* como un medio apropiado para excitar las pasiones.

## 2.1) Entimemas y máximas: la deducción retórica y su vital importancia en la argumentación de la poesía trágica

En la Primera Parte de nuestro trabajo, hemos reflexionado sobre la importancia del entimema como silogismo retórico y su papel central en cuanto a que es una de las dos *koinà písteis* de la argumentación retórica en general (aplicable, por lo tanto, también a la retórica deliberativa en particular). Allí señalamos la estrecha relación que guarda el entimema con respecto al silogismo dialéctico —donde este último se presenta como modelo formal de aquél—, y, por otra parte, analizamos sus diferencias, tanto desde la perspectiva del receptor de la argumentación, como de su contexto de ocurrencia, y también, por último, a la luz de la finalidad perseguida por ambas *téchnai*.

---

<sup>63</sup> En cuanto a la demostración y la refutación retórica, sólo analizaremos ciertos aspectos directamente vinculados con la *diánoia* como parte de la obra poética, puesto que ya hemos investigado más ampliamente el *enthýmēma* y el *parádeigma* en la **Primera Parte**, III.

Indicábamos, entre otras cosas, que el *enthýmēma* se caracteriza por ser un razonamiento deductivo muy apropiado para aquellos contextos sobrecargados emocionalmente (como lo son, generalmente, los de la retórica deliberativa), y que, en este sentido, permite una adecuada mediación entre las exigencias propiamente racionales, por un lado; y los sentimientos, deseos, pasiones y emociones de los oyentes —las más de las veces, poco preparados para seguir extensas argumentaciones—, por otro. Desde esta perspectiva, deslindábamos una *ratio* poética, que se diferencia tanto de la razón teórico-epistémica (que exige verdades primeras, necesarias, causales de la conclusión), como de la razón que se desarrolla en el terreno ético, y que está orientada a una interpretación inteligente de la *prâxis*, a partir de la crítica de los *éndoxa* adoptados por la comunidad.

Asumiendo estos elementos, creemos sugerente considerar ahora cómo esta razón poética tiene en las partes de la tragedia un modelo de aplicación adecuado (ya que en ésta confluyen aspectos racionales e irracionales), en virtud de las características propias de la argumentación poética, que se desenvuelve, además, armónica y eficientemente en el horizonte de las *téchnai* discursivas. Es, por último, debido a esto, por lo que hemos estimado oportuno centrarnos primero en una caracterización de la teoría aristotélica de la poesía trágica, donde utilizamos como hilo conductor la concepción de la tragedia como *mímēsis prâxeōs* (I), para poder contextualizar correctamente nuestra exposición.

Aristóteles dice, en efecto, que demostrar y refutar son aspectos propios de la parte de la tragedia que él denomina "*diánoia*", y que tales elementos —entre otros que iremos analizando— dependen directamente de la *Retórica*. Intentaremos, pues, estudiar esta relación con el fin de clarificar sus implicaciones, sobre todo teniendo en cuenta que la *diánoia* es una de las causas naturales de la poesía, junto con los caracteres. Debido a esto, el Estagirita no se extiende en el análisis de los razonamientos y del silogismo en la *Poética*, puesto que, como hemos dicho, los aspectos concernientes a la *diánoia* caen propiamente dentro de la consideración retórica.

Si nos remitimos, en primer lugar, a los nombres más apropiados para cada clase de poesía, podemos decir que "los dobles se adaptan principalmente a los dítirambos; las palabras extrañas, a los versos heroicos, y las metáforas, a los yámbicos. Por lo demás, en los versos heroicos pueden usarse todos los recursos mencionados; pero en los yámbicos, por ser los que más imitan (*mimēisthai*) el lenguaje ordinario, son adecuados los vocablos que usaríamos también en prosa,

a saber, el vocablo usual, la metáfora y el adorno" (*Poética*, 1459 a, 8-13). De modo que, en primer término, el lenguaje de la tragedia imita al lenguaje usual: asimismo, sus formas de argumentación serán también un reflejo del ámbito de lo razonable, que cae dentro del horizonte de las argumentaciones que se suelen utilizar cotidianamente, y cuyo modelo, como hemos dicho, es el retórico.

En este sentido, Aristóteles introduce el silogismo en la *Poética* cuando analiza los tipos de reconocimiento (*anagnōrīsis*), suponiendo que la poesía se refiere a lo que en general los hombres dicen o hacen, verosímil o necesariamente. Pues bien, luego de revisar algunos de estos tipos de reconocimiento, el Estagirita hace hincapié en el que "procede de un silogismo" (*ek syllogismoû*), como, por ejemplo, en las *Coéforas*: ha llegado alguien parecido a mí; pero nadie es parecido a mí sino Orestes, luego ha llegado éste" (*Poética*, 1455 a, 4-6); y agrega más adelante: "El mejor reconocimiento de todos es el que resulta de los hechos mismos (*autōn tōn pragmatōn*), produciéndose la sorpresa por circunstancias verosímiles, como en *Edipo* de Sófocles y en *Ifigenia* (porque era natural, en efecto, que quisiera confiar una carta). Tales reconocimientos son los únicos libres de signos (*sēmeiōn*) artificiosos y collares. En segundo lugar están los que proceden de un silogismo (*ek syllogismoû*)" (*Poética*, 1455 a, 18-22).

Hay en la obra poética, pues, una primacía de las acciones sobre la argumentación —aunque, como hemos visto, la *diánoia* es una de las causas de las acciones, junto a los caracteres—, y esto es claro a partir del análisis que hemos realizado de la *mímēsis praxeōs* (I), que se resuelve finalmente en el *mythos*, en cuanto encadenamiento de los hechos. Pero, por otra parte, Aristóteles fija el importante papel de la *diánoia* dentro de la creación de la obra y, más aún, haciendo una explícita referencia al silogismo como modo de argumentación. Siendo esta consideración propia de la *Retórica* —ya que el Estagirita nos remite a ella—, podemos concluir que se trata del silogismo retórico, a saber: el entimema.

Por una parte, en lo que respecta a la vertiente lógica y crítica de la obra poética, Aristóteles recurre —como en la *Retórica*<sup>64</sup>—, al auxilio de la dialéctica, que sirve como modelo: "En cuanto a las contradicciones, hay que considerar en qué sentido se han dicho, como los argumentos refutativos en la dialéctica (*hōsper hoi en toîs lôgois êlenchoî*), y ver si se dice lo mismo en orden a lo mismo y en el mismo sentido, de suerte que el poeta contradiga lo que él mismo dice o lo que puede suponer un hombre sensato (*phrónimos hypothêtai*)" (*Poética*, 1461 b, 15-18). Es así como la poética queda vinculada a la retórica —desde el punto de vista de la crítica al poeta y cómo éste puede defender su obra razonablemente—, por la incidencia en ambas *téchnai* del modelo de la refutación dialéctica.

En efecto, el Estagirita distingue cinco objeciones posibles a la labor realizada por el poeta —imposibilidad, irracionalidad, daño injustificado (técnicamente), contradicción, cosas contrarias a la corrección artística— y los modos en que éste puede responder, si argumenta razonablemente, por qué se ha permitido: usar lo imposible (porque la belleza compensa esto); elegir mal por ignorancia (porque el fallo es humano y no de la poesía); no imitar las cosas como son (porque se han imitado como deben ser); no imitarlas como son ni como deben ser (porque se han imitado como se dice que son, según los *éndoxa*); imitar contra los *éndoxa* (porque la *mímēsis* se ha realizado según la verdad y no según la opinión); imitar de un modo poco conveniente (por exigencias del tiempo, el lugar, las personas); etc.

Tenemos, pues, que con el apoyo de las argumentaciones dialécticas es posible tanto criticar técnicamente la estructura de una obra, como sentar las bases desde las cuales el autor puede defender aquellos elementos que, al menos, parecen criticables. En este sentido, creemos importante destacar que tanto la crítica de la obra como la defensa de ella, responden a criterios artísticos y no éticos, donde un error humano no implica un yerro poético; es así como, por ejemplo, según Aristóteles, es justo "el reproche por irracionalidad (*alogíai*) y por maldad (*mochthēriai*)

---

<sup>64</sup> Nos referimos al comienzo de esta obra, cuando utilizando una metáfora extraída del mundo de la tragedia, Aristóteles afirma que la retórica es "contrarréplica" (*antístrophos*) de la dialéctica (la traducción de este concepto me la ha sugerido el prof. Tomás Calvo Martínez). Con *antístrophos* se señala el movimiento de réplica, idéntico pero inverso al de la estrofa, con el que el coro se desplazaba en las representaciones teatrales (cfr. Q. Racionero, *Op. cit.*, p. 161, n. 1). Esta metáfora, creemos, se puede hacer más clara si consideramos que Aristóteles afirma: "(...) el coro debe ser considerado como uno de los actores" (*Poética*, 1456 a, 26), lo que le da una cierta igualdad en la relación. Para una clarificación de este concepto, cfr. Jacques Brunschwig, "Aristotle's Rhetoric as a "Counterpart" to Dialectic", en *Essays on Aristotle's Rhetoric*. California, University of California Press, 1996, pp. 34-55.



cuando, sin ninguna necesidad (*mê anánkēs*), recurre a lo irracional (*alógo*), como Eurípides a Egeo, o a la maldad (*ponēriai*), como en el Orestes, la de Menelao" (*Poética*, 1461 b, 19-21), siendo esta "necesidad" la que requiere la trama de la obra, los caracteres y la *diánoia*.

Por otra parte, la argumentación mediante entimemas se da en la misma tragedia, puesto que los personajes también argumentan y lo hacen —ahora, puesto que antes argumentaban políticamente—, de una determinada manera, a saber: la retórica. Lo que nos interesa por el momento, pues, es reflexionar en torno a la relación que guardan los entimemas —en cuanto éstos son un medio de demostración retórico—, con la *Poética*. El entimema es el cuerpo de la persuasión (*sôma tês písteos*) (*Retórica*, 1354 a, 15), y no basta con caracterizarlo como un silogismo abreviado, sino que —como hemos visto detalladamente en la Primera Parte, III, 2— muestra una estructura adecuada y eficaz para argumentar de un modo razonable y persuasivo en aquellos contextos sobrecargados emocionalmente, y que están, a menudo, muy próximos a la esfera de lo irracional, no siendo en cuanto tales abarcables por ninguna ciencia particular.

Ahora bien, conviene recordar —sin entrar en detalles, puesto que lo que nos interesa ahora es considerar al entimema en relación con la poesía trágica—, que el método propio de la retórica es el que se refiere a la persuasión (*pístis*) y ésta es una especie de demostración (*apódeixis tis*). Además, la demostración retórica, como hemos dicho, es el entimema, siendo éste la más firme de las pruebas por persuasión. Como el entimema es un silogismo, corresponde a la dialéctica tratar sobre él<sup>65</sup>. Sin embargo, es importante, en este sentido, comprender sobre qué materias versa el entimema y en qué se diferencia de los silogismos lógicos, porque —como dice Aristóteles— corresponde a una misma facultad reconocer lo verdadero y lo verosímil (cfr. *Retórica*, 1355 a, 2-18).

Además, sólo la dialéctica y la retórica, al aplicarse por igual a los casos contrarios, pueden obtener conclusiones sobre éstos por medio de silogismos; donde las pruebas por persuasión y los razonamientos han de componerse a través de

---

<sup>65</sup> Aristóteles en *Tópicos*, 162 a, 15-19, afirma: "El filosofema es un razonamiento demostrativo, el epíquerema, un razonamiento dialéctico, el sofisma, un razonamiento erístico, y el aporema, un razonamiento dialéctico de la contradicción". Luego, en 164 a, 5, agrega el entimema. Pero, es de hacer notar que la definición de *sylogismós* es en esta obra diferente a la de la *Retórica*, puesto que en esta última se suprime el "necesariamente" (*ex anánkēs*) (cfr. M. F. Burnyeat: "Enthymeme: Aristotle on the logic of Persuasion", en *Aristotle's Rhetoric: philosophical essays*. Princeton Univ. Press, 1994, p. 18).

nociones comunes (i.e. *tópoi*), precisamente en virtud de que, en el caso de la retórica, se tiene como horizonte las controversias ante el pueblo: conviene, pues, que sea capaz de persuadir sobre cosas contrarias (cfr. *Retórica*, 1355 a, 26-36), ámbito que es semejante, a nuestro juicio, al horizonte argumentativo de la poética.

Pues bien, mientras la retórica pone el énfasis en los medios de persuasión, la dialéctica se vuelca sobre la estructura misma del razonamiento, mostrando con esto su capacidad de fundamentación, en lo que concierne a cualquier forma de argumentación, puesto que el núcleo de la retórica está en el reconocimiento de lo convincente y de lo que parece serlo —lo que está referido, directamente, a un auditorio que debe ser persuadido—; y el de la dialéctica, en el reconocimiento del silogismo y del silogismo aparente (cfr. *Retórica*, 1355 b, 15 ss.).

Las palabras clave, para el tema que nos ocupa, son: "refutar" y "convencer", sobre todo de cara a la vinculación que estos aspectos tienen con la *Poética*. En efecto, los parlamentos de los personajes trágicos deben ser altamente persuasivos y mostrar, ante todo, la puesta en escena de una lógica de la decisión, sobre aquellas cosas que pueden ser de dos maneras o más, y en las que, en una alta proporción, están involucrados elementos afectivos y emocionales que se entrelazan con las razones aducidas. En las tragedias, en general, no encontramos largos argumentos, sino, más bien, breves y efectivos raciocinios —los cuales muchas veces bordean la paradoja— que destacan sobre todo el carácter del personaje y su *proairesis*. Estos medios de convicción paulatinamente han ido formando la base de la argumentación retórica y, por lo mismo, pueden ser incluidos en la estructura que es adecuada para la argumentación trágica, ya que es posible afirmar, a nuestro juicio, una estrecha proximidad entre el espectador de la tragedia y el oyente de los discursos retóricos. En ambos receptores, en efecto, pesa tanto la lógica de los argumentos como el impacto —muchas veces al filo de la contradicción—, la belleza, la claridad, y la brevedad con que éstos son expuestos.

Por otra parte, lo propio de los entimemas es que son construidos a partir de probabilidades y signos, donde lo probable es lo que sucede la mayoría de las veces (*hōs epì tò polý*), aunque algunas proposiciones sean necesarias (*Retórica*, 1357 a, 29-33). Mientras lo probable guarda con aquello de lo cual es probable la misma relación que lo universal respecto de lo particular; los signos (*sēmeîon*), por su parte, unos guardan una relación como la de lo individual a lo universal y, otros,

como la de lo universal a lo particular<sup>66</sup>. Los signos necesarios, como sabemos, se denominan *tekmērion*, y son aquellos a partir de los cuales se construye el silogismo (cfr. *Retórica*, 1359 a, 6-10). También en el campo de la poesía la base de la argumentación no puede recaer, generalmente, en deducciones necesarias, sino que, a partir de lo probable y remitiéndonos a los signos y a los *tópoi*, se estructura una trama argumentativa que, en definitiva, se sustenta en las acciones de los hombres que son imitadas por el poeta.

Teniendo estas cosas presentes, continuemos con nuestro análisis de la argumentación deductiva de la poesía a la luz de la *Poética*. Creemos sugerente el hecho de que "*enthymēisthai*" significa pensar acerca de algo, considerarlo, y "*enthymēmá-tion*" apunta a la formulación de una sentencia breve. Así, las ideas en el discurso, tanto poético como retórico, son pensamientos o consideraciones que el que habla desea comunicar breve y directamente a la audiencia o al espectador. Esto ocurre claramente en la tragedia; por ejemplo, cuando el coro replica a Edipo, y utiliza la palabra "*enthymēmata*" para expresar los pensamientos (cfr. *Edipo en Colono*, 292-295) y, en este caso, se apela a la necesidad de ser cauto en lo que respecta a las cosas que se pueden decir de cada lado, por parte de los personajes. Esta relación que el entimema guarda con la subjetividad —así, por ejemplo, *enthyméomai*, puede significar (entre otras cosas), reflexionar, pensar, desear, raciocinar— nos permite preguntar: ¿en qué sentido *sylogismós tis* y *apódeixis*? ¿el entimema, en efecto, es el silogismo adecuado para la poesía?

Nos parece que M.F. Burnyeat aporta un buen elemento de juicio al afirmar que el entimema es un argumento (*sylogismós tis*) en el discurso retórico que se diferencia del silogismo dialéctico por el contexto de ocurrencia. Por otra parte, el silogismo dialéctico y el científico se diferencian por el carácter de sus premisas. Tanto el argumento retórico como el silogismo dialéctico toman sus premisas desde los *éndoxa* (opiniones establecidas), que son, por lo tanto, las que gozan de una buena reputación; en el caso de la dialéctica, con gente que requiere de una discu-

---

<sup>66</sup> Creemos ver en lo probable (*eikós*) y en el signo (*sēmeíon*) un ascenso semejante al propuesto por la *mímēsis*, en la relación individual-particular-universal, juego en el que también se involucra la trama trágica, y que cumple uno de los sentidos de la *epagōgē*, el de ir de lo particular a lo universal. Por otro lado, sin embargo, el tratamiento del signo (*sēmeíon*) en la *Poética* no es en todo semejante al de la *Retórica*, puesto que remite a una realidad física directa, y es considerado como una mala forma de reconocimiento al interior de la trama.

sión razonada; en el caso de la retórica, con gente que está acostumbrada a deliberar, donde el contexto viene dado, en definitiva, por el "por qué" y el "cómo"<sup>67</sup>.

La retórica se refiere a aquellas cosas que acostumbramos deliberar; esto ocurre, en parte, porque no tenemos un especialista que nos guíe<sup>68</sup>, y, en parte, debido a la simplicidad de la audiencia, la cual no está en condiciones de seguir ni soportar un largo razonamiento. Esto nos lleva, pues, a considerar al entimema como un silogismo acerca de aquellas cosas que pueden ser de otra manera (pocos se refieren a lo necesario), y, generalmente, con un escaso número de premisas (aunque Aristóteles nunca define al entimema como un silogismo con una o más premisas omitidas). Es así como, cuando hemos caracterizado al entimema, hemos afirmado que éste se desenvuelve dentro de los criterios lógicos de verosimilitud o necesidad<sup>69</sup>, y que se construye a partir de probabilidades o signos, pero, además, hemos hecho hincapié en su brevedad y en su efectividad dentro de contextos en los que se entrecruzan elementos argumentativos y emotivos, siempre a partir de *tópoi*.

Si tomamos un ejemplo de la epopeya<sup>70</sup>, Meleagro es persuadido (*peîsai*) para ir al combate porque se le enumeran los males que sobrevienen a los hombres cuya ciudad es tomada, y esto se logra por un procedimiento retórico, ya que las cosas se muestran mayores cuando se las descompone en partes (cfr. *Retórica*, 1365 a, 8-15). En efecto, en este caso produce una mayor persuasión la detallada enumeración de calamidades, aunque también se podría haber argumentado de modo general, pero esto sería menos persuasivo. A nuestro juicio, lo poético de la argumentación radica en la capacidad de reconocer y aplicar el argumento más efectivo desde el punto de vista intelectual y el emotivo, simultáneamente, haciéndolo

---

<sup>67</sup> Cfr. M.F. Burnyeat: "Enthymeme: Aristotle on the Rationality of Rhetoric", en *Essays on Aristotle's Rhetoric*. University of California Press, 1996, esp. p. 99. Además, en relación con los *éndoxa*, es importante la sistematización llevada a cabo por Glenn W. Most: "The Uses of *Endoxa*: Philosophy and Rhetoric in the *Rhetoric*", en *Aristotle's Rhetoric: philosophical essays*. Princeton University Press, 1990, pp. 167-190. En lo que respecta a un punto de vista que aproxima la retórica a la dialéctica, por entender que en la base de ambas está la idea del diálogo, aunque en la primera de modo tácito, pero afirmando la existencia de una analogía entre los argumentos retóricos y aquellos que se orientan hacia la búsqueda de la verdad, mediante la interrogación; cfr. Hintikka: "Socratic Questioning: Logic and Rhetoric", *Revue Internationale de Philosophie*, 1, N° 184, 1993.

<sup>68</sup> Cfr., por ejemplo, *Ética a Nicómaco* III, 3, 1112 a, 34-b, 9; *Física* II, 8, 199 b, 28.

<sup>69</sup> Burnyeat en *art. cit.*, p. 101, dice que esta necesidad no es la de las proposiciones apodícticas, que en su estado, verdadero o falso, es siempre necesaria. Esta es la necesidad que Aristóteles asocia con una invariable y excepcional verdad, y que contrasta con el criterio de lo que es verdadero "por la mayor parte".

<sup>70</sup> Cfr. *Ilíada* IX, 592 ss.

asimismo más evidente para la sensación y las percepciones, que es el campo donde habitualmente se desenvuelven los oyentes.

Continuando con esta relación entre retórica y poética —siempre desde el punto de vista de la argumentación—, estimamos conveniente hacer referencia a las máximas (*gnōmaî*) —puesto que entre los entimemas y las máximas sólo hay diferencia en cuanto al modo de expresar el argumento, según se aporte o no la causa—, que, en nuestra opinión, manifiestan la influencia del *mythos* poético en la actividad retórica, como lo son, en efecto, ciertas afirmaciones de los poetas<sup>71</sup>; y, a la vez, muestran cómo esta actividad retórica ilumina por medio de la *diánoia* —en cuanto parte cualitativa de la tragedia— el discurso poético. Es así como en *Poética*, 1450 a, 6-7, se afirma como propio de la *diánoia* tanto el demostrar algo (*apodeiknýasín tî*) como "*apophaínontai gnōmēn*", que puede significar ciertamente manifestar una opinión, un pensamiento o una verdad general, pero también, en un sentido más restringido, una máxima o sentencia.

Asimismo, la sensatez (*phrónēsis*) es la virtud propia de la *diánoia* por la que se adquiere la facultad (*dýnataî*) de deliberar adecuadamente acerca de los bienes y los males (cfr. *Retórica*, 1366 b, 20 ss.), que, para Aristóteles, está estrechamente unido al problema de la felicidad, concebida ésta desde el punto de vista de la opinión común. Esto tiene un modelo claro en poesía, pues, como dice el Estagirita, es bueno lo que han preferido algunos de los sensatos (*phronímōn*) o buenos (*agathōn*) hombres y mujeres, por ejemplo; Atenea a Odiseo, Teseo a Helena, los dioses a Alejandro y Homero a Aquiles (cfr. *Retórica*, 1363 a, 17-19).

Quisiéramos llamar la atención sobre otro aspecto de la relación entre entimema y máxima (*gnōmē*). Aristóteles nos dice que existen "dos pruebas por persuasión que son comunes por su género: el ejemplo y el entimema —porque la máxima es una parte del entimema" (*Retórica*, 1393 a, 24-25). En este sentido, el Estagirita reduce la máxima al entimema, e incluso, como hemos dicho antes, sólo basta con exponer la causa para que la máxima se convierta en un entimema. Una máxima, asimismo, es una aseveración, no de cosas particulares (p.e. de qué naturaleza es

---

<sup>71</sup> Además, los poetas pueden ser considerados como testigos antiguos, dentro de las pruebas no propias del arte (cfr. *Retórica*, 1375 b, 28 ss.), y a esto se puede agregar que los mejores testigos son los antiguos, ya que no son corruptibles (Ibíd., 1376 a, 16-17). Aunque consideramos esta última afirmación problemática, ya que lo que escribieron podría ser corrompido en cuanto puede estar sujeto a una falsa interpretación.

Ifícrates) sino en sentido universal (excluyendo afirmaciones como que "la recta es contraria de la curva", pues éstas caen dentro del campo propio de un saber específico); y de aquellas cosas que se refieren a acciones y son susceptibles de elección o rechazo en orden a la acción. Siendo, pues, el entimema un silogismo de esta clase, "resulta así que las conclusiones y principios de los entimemas, si se prescinde del propio silogismo son, sobre poco más o menos, máximas (*gnômai*)" (*Retórica*, 1394 a, 25-28). Es significativo el hecho de que si agregamos el por qué a una máxima tenemos un entimema, e incluso otras, son en sí mismas verdaderos entimemas, ya que por sí mismas aclaran la causa de lo dicho. Tenemos, pues, una universalidad referida a la acción, y que se relaciona con el vínculo causal, en un lenguaje próximo a ciertas caracterizaciones de la *mímēsis* poética.

La importancia de las máximas en el discurso reside, en primer término, en la rudeza de los oyentes, y, en un sentido positivo, ellas posibilitan la expresión del *ēthos* por medio del discurso. Otro aspecto que caracteriza a las máximas es que ellas permiten tensionar los dichos populares ("conócete a ti mismo", "nada en demasía"), ya que conviene usar de ellas para enfrentárseles (cfr. *Retórica*, 1395 a, 20-23). En esto nos parece ver que Aristóteles les asigna un papel en la refutación, y, más aún, en la de ciertos *éndoxa*, que al menos pueden ser puestos en duda por parte de la comunidad. La máxima complace al auditor porque expresa universalmente lo que él ha vivido en forma particular, y, desde esta perspectiva, creemos que en ella hay una especie de reconocimiento.

Ahora bien, las máximas tienen importancia tanto en los entimemas demostrativos (cuando hay acuerdo en las premisas), como en los refutativos (cuando tal acuerdo no está dado) (cfr. *Retórica*, 1396 b, 25-28). Esto conecta, a nuestro juicio, con la indicación de la *Poética*, en el sentido de que los dos primeros aspectos que se relacionan con la *diánoia* son el demostrar y el refutar. Además, pensamos que la poesía es una privilegiada fuente de proposiciones que, al ser asumidas, se convierten en máximas. Es decir, creemos que este proceso es concebido por Aristóteles de un modo que implica un auténtico avance, y no simplemente como un conjunto de proposiciones congeladas, y en esto la tragedia es continua fuente de enunciados<sup>72</sup>. Tenemos, pues, que un primer aspecto que conviene destacar,

---

<sup>72</sup> Incluso es sugerente la confluencia de *Poética* y *Retórica* en lo que hace relación con los paralogramas (cfr. *Poética*, 1455 a, 13 y *Retórica*, 1402 b, 26 y 1414 a, 6). En el caso de la poética se trata del razonamiento desviado que podemos producir en el espectador; en el caso de la retórica, en el auditorio.

es que los dichos de la tragedia se pueden presentar —y de hecho se presentan— como premisas para las argumentaciones retóricas.

En segundo lugar (i.e. segundo aspecto), es preciso analizar cómo funcionan las argumentaciones en la tragedia, elemento que las emparenta estrechamente con las argumentaciones retóricas. Cuando Aristóteles reflexiona sobre la diferencia que se puede establecer entre máxima y entimema, toma precisamente como ejemplo la compleja situación discursiva de la tragedia, y, aunque parezcan silogismos ocultos, en ocasiones está envuelto un predicado disyuntivo, que el silogismo desde un punto de vista estricto no puede representar<sup>73</sup>. Es Eurípides el encargado de proveernos la mayor cantidad de este tipo de ejemplos en la *Retórica*: el caso de "Nunca debe, aquél que por naturaleza es hombre sensato, instruir a sus hijos excesivamente en la sabiduría"<sup>74</sup>, es una máxima. Pero si añadimos la causa y el por qué, el todo resulta un entimema. Por ejemplo: "Pues además de la indolencia que entonces le achacan, cosechan envidia hostil de los ciudadanos" (Ibíd, 296). Esta forma de argumentar —complicada desde el punto de vista de su formalización<sup>75</sup>—, por integrar estrechamente los elementos intelectivos y los emotivos, presenta un modelo propicio para la argumentación poética que es, a nuestro juicio, la más adecuada tanto para la tragedia como para la retórica.

Por último, en tercer lugar (i.e. tercer aspecto), los argumentos de la tragedia —por las razones antes sugeridas— pueden ser un claro modelo para la argumentación retórica. En este sentido, un ejemplo<sup>76</sup> que nos parece clarificador de la estrecha vinculación entre máxima y entimema —que revela además la plasticidad de este último y la dificultad de formalizarlo exhaustivamente, por la confluencia de elementos intelectivos y pasionales—, es: "Entre los hombres ninguno hay que sea libre" (máxima)<sup>77</sup>; esta máxima se convierte en un entimema si se agrega la

---

<sup>73</sup> Cfr. Burnyeat; art. cit., pp. 100-101 y p. 112, n. 26. Sin embargo, creemos que esto no es absolutamente imposible, con sólo pensar en que pueden haber matizaciones en las exigencias que nos proponemos al reconocer un silogismo (por eso hemos agregado "desde un punto de vista estricto", formulación que no está en este autor). Por ejemplo, Mary Whitlock Blundell, "*Ethos and Dianoia Reconsidered*", en *Essays on Aristotle's Poetics*. Princeton University Press, 1992, p. 168, propone que en el ejemplo que a continuación expondremos (*Medea* de Eurípides), la recomendación que hace relación con aquello que los padres deben dar a sus hijos (que efectivamente no se puede incluir en el silogismo) indica el *ēthos* que acompaña al razonamiento, y por tanto revela los fines de la acción por parte del personaje o del orador.

<sup>74</sup> Cfr. *Medea*, 294 s.

<sup>75</sup> Cfr. **Primera Parte**, III, 2.3.2.

<sup>76</sup> Cfr. *Retórica* II, 1394 b, 1-6.

<sup>77</sup> Eurípides, *Hécuba*, 863.

causa: "Porque o es esclavo de las riquezas o de la fortuna"<sup>78</sup>. Tanto la máxima expuesta negativamente, como la premisa propuesta de modo disyuntivo, hacen, a nuestro juicio, muy complicada su formalización<sup>79</sup>. Sin embargo, a pesar de la dificultad, no se puede negar la efectividad de este argumento para un auditorio que no busca formalizaciones impecables y complejas, sino que se mueve en virtud de las emociones que puede encerrar un razonamiento, siempre que se exprese lo paradójico o lo controvertido de un modo que sea razonablemente aceptable.

Otro ejemplo, referido a aquellas máximas que son verdaderos entimemas, es: "Ira inmortal (*athánaton orgên*) no alimentes, tú que eres mortal (*thnētòs òn*)", pues "no hay que alimentar <ira>" es una máxima, y "siendo mortal" es el porqué (i.e. la premisa) (cfr. *Retórica*, 1394 b, 23-25). Esta máxima-entimema es, por su concisión y precisión, como un dardo lanzado al oyente o al espectador, y, en este sentido, una formalización de ella (lo que exigiría, a nuestro juicio, más de un silogismo), la haría perder su capacidad para llegar directamente a las emociones del receptor. Además, no es difícil imaginar el contexto en el que ella puede ser dicha, y este contexto es el de la ira incontrolada, y, en este sentido, se ha de persuadir o convencer a un sujeto que está en esa situación. Cuesta imaginar, por otro lado, que este sujeto pacientemente trate de comprender un intrincado razonamiento que busca convencerlo del daño que conlleva su acceso de ira inmortal, precisamente en su situación de precaria e inevitable mortalidad.

Así pues, pensamos que la referencia al pensamiento subyacente en la tragedia y, en general, en las *mimēseis* que se realizan mediante la palabra, permite en gran medida superar la mera retórica efectista y emotivista del pasado —cuyo modelo, por lo demás, es principalmente el jurídico y no el deliberativo—. Aristóteles busca integrar definitivamente, junto a las *koinaî písteis* y al *prâgma* o asunto del discurso, al *êthos* y al *páthos* en el horizonte de la argumentación persuasiva, puesto que en el caso de la tragedia o de la epopeya pueden y han podido convivir paradigmáticamente, y esto se compadece mejor con el contexto de este tipo de argumentaciones, a saber; la cotidianidad, que no separa arbitrariamente pensamientos, caracteres y pasiones. Para lograr esto, el Estagirita ha buscado integrar armónicamente una teoría de la argumentación que aproxima las razones y los sentimientos, dentro de la esfera de lo razonable y de lo que puede ser de dos maneras, y que, por lo

---

<sup>78</sup> *Ibíd.*, v. 864.

<sup>79</sup> Se podría formalizar: Todo hombre es esclavo o de la riqueza o de la fortuna / Ningún esclavo es libre / Luego, Ningún hombre es libre.



mismo, no es la adecuada para la *epistēmē*<sup>80</sup>, por una parte, ni para el ámbito de los argumentos ético-políticos<sup>81</sup>, por otra.

— Los *tópoi* de la retórica deliberativa en la argumentación poética: un contexto productivo para la creación artística

Puesto que los silogismos dialécticos y los retóricos son aquéllos a propósito de los cuales decimos los lugares (*tópoi*)<sup>82</sup>, creemos oportuno en este momento (aunque los *tópoi* no son una de las *koinaî písteis*, pero sí su base de sustentación) hacer referencia a lo que es el tratamiento de lo posible y lo imposible en poesía que, además, es uno de los *koinoî tópoi* de la retórica y el más apropiado para la retórica deliberativa. Aristóteles hace una afirmación que a primera vista parece chocante: en poesía se debe preferir lo imposible verosímil a lo posible increíble (*proaireîsthaî te deî adýnata eikóta mâllon ê dynatà apíthana*) (*Poética*, 1460 a, 26-27). Y agrega, además, que los argumentos no deben componerse de partes irracionales y, si las tienen, deben estar fuera del *mythos*. En primer término, es destacable el lugar que ocupan la verosimilitud y la creencia para la producción del poema; en segundo lugar, Aristóteles clarifica esta afirmación diciendo que "lo imposible debe explicarse o en orden a la poesía, o a lo que es mejor, o a la opinión común: en orden a la poesía es preferible lo imposible convincente a lo posible increíble (*pithanòn adýnaton ê apíthanon kaì dynatón*)" (*Poética*, 1461 b, 9-12).

Es claro que esta prioridad se da en orden a la poesía, y esto se puede deducir a partir del siguiente ejemplo: quizá es imposible que los hombres sean como los pintaba Zeuxis, pero era mejor así, pues el modelo (*parádeigma*) debe ser superior. Ahora bien, en orden a "lo que se dice", debe explicarse lo irracional tomando en consideración que es verosímil que también sucedan cosas al margen de lo verosímil. Por lo tanto, en esta sorprendente afirmación de Aristóteles, no nos encontramos frente a un imposible lógico, sino frente a aquello que tiene su base en lo que

---

<sup>80</sup> Este aspecto lo hemos tratado con detalle en nuestra **Primera Parte**, al analizar la estructura y los límites de los medios adecuados para la argumentación retórica.

<sup>81</sup> Dedicaremos a este crucial aspecto el apartado III de esta **Segunda Parte**, puesto que, a partir del análisis de la relación entre retórica y poética podemos, a nuestro juicio, abordar de mejor manera las diferencias entre la argumentación de la retórica deliberativa y la argumentación ético-política.

<sup>82</sup> Cfr. *Retórica* I, 2, 1358 a, 10-12.

ocurre la mayor parte de las veces<sup>83</sup>; y, por otro lado, lo creíble imposible (como, por ejemplo, los hombres pintados por Zeuxis), nos abre, creemos, al espacio de ficción propio de la obra de arte. Ahora bien, en la tragedia los poetas intentan atenerse, por lo general, a nombres propios que han existido, porque lo posible es convincente (*pithanón*)<sup>84</sup>.

Pero, a nuestro juicio, no sólo tienen una importancia central los "lugares comunes" de la retórica en la construcción de la trama poética —como es el caso de lo posible y lo imposible; o el lugar de la amplificación y la disminución (que es parte de la *diánoia* retórica que influye en la poesía)—, sino que también la poseen los "lugares propios" y, sobre todo, para el tema que estamos investigando, los *ídoi tópoi* pertenecientes a la retórica deliberativa.

Consideremos, pues, algunos ejemplos que puedan aportar más claridad en este sentido<sup>85</sup>. Pensamos que para esto conviene analizar algunos de los lugares propios que se refieren a las partes de la felicidad<sup>86</sup>, en cuanto esta última (ya definida previamente por Aristóteles según los *éndoxa*, y sin someterlos a crítica<sup>87</sup>) es el fin de la deliberación:

1º) Con respecto a la nobleza de linaje (*eugéneia*), para el pueblo o la ciudad consiste en que los ciudadanos sean de origen autóctono o antiguo, sus primeros caudillos ilustres, y que éstos hayan engendrado muchos descendientes dignos de emulación; hay nobleza en el individuo, cuando éste es de origen legítimo, sus primeros ancestros famosos (por su virtud, riqueza, etc.), y también han sido ilustres muchos miembros de su linaje (hombres, mujeres, niños y ancianos).

En la tragedia vemos que la nobleza de linaje juega un papel fundamental, ya sea para caracterizar al héroe o a ciertos personajes que no la poseen. Ahora bien,

---

<sup>83</sup> La expresión *hōs epì tò polý* es estudiada desde un punto de vista crítico por Dorothea Frede en "Necessity, Chance, and "What Happens for the Most Part" in Aristotle's *Poetics*", en *Essays on Aristotle's Poetics*. London, Princeton University Press, 1992, pp. 197-219.

<sup>84</sup> Cfr. *Poética*, 1451 b, 16-17: "*aítion d' hōti pithanón esti tò dynatón*", y Aristóteles inmediatamente explica: "en efecto, lo que no ha sucedido, no creemos (*pisteúomen*) sin más que sea posible; pero lo sucedido, está claro que es posible, pues no habría sucedido si fuera imposible".

<sup>85</sup> Ejemplificaremos a partir de la nobleza, la buena fama y la buena suerte; aunque también se podría hacer algo similar con respecto a los muchos y fieles amigos, la bondad y abundancia de hijos (p.e. la maldición de Edipo a Polinices, en *Edipo en Colono*, Episodio 4º, vv. 1249-1555; o Medea que mata a sus hijos; cfr. *Medea*, esp. vv. 1280 ss.), la buena vejez (cfr. p.e. *Edipo en Colono*, Estásimo 3º, vv. 1211-1248), la riqueza, los honores o, incluso, con las sugerentes reflexiones aristotélicas en torno a las excelencias del cuerpo, la belleza y las actitudes apropiadas para cada edad y sexo.

<sup>86</sup> Estos lugares propios de la retórica deliberativa son de *Retórica*, 1360 b, 19-1362 a. 14.

<sup>87</sup> Cfr. *Retórica* I, 5, 1360 b, 14-18: "*éstō dê eudaimonía (...)*".

por ejemplo en el caso de Edipo, uno de los conflictos fundamentales se refiere a la ignorancia de su origen, y cómo cae en una situación innoble al unirse a Yocasta, luego de haber matado a Layo, raíz de su estirpe. Así, por una parte, se utiliza el lugar propio de la nobleza para caracterizar al personaje principal, pero, por otra parte, la tragedia implica a veces un cierto quiebre de lo que es esperable a partir de tal "lugar propio", produciendo así un desenlace desventurado<sup>88</sup>.

2º) La buena fama o reputación (*eudoxía*), consiste en ser tenido por todos como virtuoso, o bien en poseer algo de tal naturaleza que aspiren a ello todos o la mayoría o los buenos o los sensatos. En efecto, en la *Retórica*, la relación entre virtud y felicidad aparece mediada por la buena fama, en sintonía con el sistema de las opiniones comunes<sup>89</sup>. Ahora bien, en la tragedia la buena reputación así definida, tiene una importancia central, puesto que, en muchos casos, la desventura del héroe viene acompañada por el descrédito y, por lo demás, la buena tragedia imita las acciones de aquellos hombres que gozan de gran prestigio (*megálēi dóxēi*) y buen éxito o prosperidad, producto de la buena suerte (*eutychíai*)<sup>90</sup>.

3º) La buena suerte (*eutychía*) y la felicidad que conlleva, consiste en que se produzcan y logren, respecto de aquellos bienes cuya causa es la fortuna, o todos o la mayoría o los más grandes. Ahora bien, Aristóteles en la *Poética*, muestra la esencial importancia para la tragedia de la *eutychía* oponiéndola a la *atychía* en 1452 b, 37 y en 1455 b, 28; y también cuando la opone a la *dystychía* en 1451 a, 13; 1452 a, 31 y b, 35; 1453 a, 2, 10, 14.

A partir de estos ejemplos, podemos afirmar que los "lugares propios" que aportan el material específico para la construcción de los silogismos retóricos de la oratoria deliberativa, tienen también una importante presencia en la tragedia, ya sea que, en cuanto punto de partida, se reconocen tales *tópoi* como un contexto públicamente admisible para la situación inicial del héroe y de los demás personajes; o que, en el desarrollo de la trama hacia su desenlace, tales lugares se invierten, llegando a producir en el espectador sentimientos de compasión y de temor, que surgen desde sus propios *éndoxa*, y, en este sentido, pueden involucrarlo tanto intelectiva como afectivamente frente al desarrollo de la obra.

---

<sup>88</sup> Cfr. p.e. *Edipo Rey*, v. 815 s.

<sup>89</sup> Cfr. Q. Racionero: *Retórica*, p. 209, n. 112.

<sup>90</sup> Cfr. *Poética*, 13, 1453 a, 10.

## 2.2) El ejemplo (*parádeigma*) retórico y su relevancia en la argumentación poética

Pensamos que la utilización de la palabra "*parádeigma*" en la *Poética* puede iluminar otro aspecto de aquello que, en la Primera Parte de nuestro trabajo, hemos dicho sobre la importancia del "ejemplo" en la argumentación retórica, en cuanto a que éste constituye una de las dos pruebas por persuasión que Aristóteles considera en la *Retórica* como las *koinàí písteis* de la oratoria, y que, fundamentalmente, se caracteriza por permitir y propiciar una inducción rápida, convincente, simple y directa, sin tener necesidad de recurrir a la comparecencia de una multitud de casos semejantes, o, lo que es aun más discutible, la de todos ellos.

En efecto, el ejemplo retórico se muestra, en este sentido, como una prueba muy eficaz para persuadir a un auditorio que no está en condiciones de seguir una argumentación complicada, o que exija el análisis de casos en los que es posible dudar mucho acerca de su semejanza (y, por lo tanto, de objetarla), o de su atinencia en cuanto partes que puedan conducir hacia una adecuada universalización, que permita, finalmente, concluir aquello que se pretende demostrar.

Cuando el Estagirita trata acerca de lo "imposible convincente" en poesía (a diferencia de lo "posible increíble"), aporta como ejemplo la pintura de Zeuxis, afirmando que era mejor el modo como éste pintaba a los hombres, "pues el *parádeigma* debe ser superior (*hyperéchein*)". De manera que la expresión "*parádeigma*" no sólo apunta aquí a la idea de ejemplo<sup>91</sup>, sino que, sobre todo, a la que corresponde al establecimiento de un modelo<sup>92</sup>.

Recordemos que, en la *Retórica*, Aristóteles dice: "Por lo demás, en lo que toca a la demostración y a la demostración aparente, de igual manera que en la dialéctica, se dan la inducción (*epagōgē*), el silogismo y el silogismo aparente, aquí acontece también de modo similar. Pues, en efecto: por una parte, el ejemplo (*parádeigma*) es una inducción; por otra parte, el entimema es un silogismo; y, por otra parte, en fin, el entimema aparente es un silogismo aparente. Llamo, pues, entimema al silogismo retórico y ejemplo a la inducción retórica. Y, ciertamente, en orden a demostrar, todos proporcionan pruebas por persuasión aduciendo ejemplos o entimemas (...)" (*Ret.*, 1356 a, 35-b, 8; y cfr. *Ibíd.*, 1393 a, 32 ss.).

---

<sup>91</sup> Como en *Poética*, 1458 a, 20; 1460 a, 26 y b, 26; 1454 a, 28 y b, 14.

<sup>92</sup> Cfr. *Poética*, 25, 1461 b, 13.

Tal como hemos visto que se producen problemas al considerar de modo estricto la relación silogismo dialéctico-entimema retórico, aquí el asunto es tanto o más debatido. El punto central, a nuestro juicio, es que en el *parádeigma* no hay una relación explícita todo-parte o parte-todo, sino entre las partes y entre cosas semejantes, pues: hay ejemplo cuando se dan dos proposiciones del mismo género, pero una es más conocida (*gnorimōteron*) que la otra (cfr. *Retórica*, 1357 b, 26-30). Vemos que este fenómeno de conocimiento es esencial, puesto que vincula a la retórica con un proceso de aprendizaje semejante al que hemos indicado en relación con la *poíēsis*, ya que en ambos casos prima el papel de un cierto reconocimiento directo, en el cual está vinculado íntimamente el lenguaje como medio de comunicación<sup>93</sup>.

Por otra parte, F. Caujolle-Zaslowsky afirma con razón que hay una multiplicidad de sentidos tras la *epagōgē*, tanto en los autores griegos en general, como en Aristóteles en particular; donde "convencer mediante ejemplos" e "inferir el principio general" constituyen la diferencia semántica esencial<sup>94</sup>, que incluso abarca la exigencia de que se aduzca el testimonio de algún poeta (*epágesthai poiētén*) como criterio para escuchar a quienes nos hablan (cfr. *Metafísica*, 995 a, 8). La dificultad estriba, en primer término, en saber si las palabras *epágein* y *epagōgē* toman su sentido desde un contexto lógico, epistemológico o pedagógico<sup>95</sup>.

Al analizar los pasajes de los autores que antes que Aristóteles han utilizado la expresión "*epagōgē*", Caujolle-Zaslowsky destaca el hecho de que tal procedimiento (i.e. epagógico) está ligado al análisis de casos particulares, concretos: donde la percepción, la evidencia sensible, juegan un papel fundamental, sobre todo porque un aspecto de la *epagōgē* se funda en el análisis de un *páthos*. Pensamos que esta relación entre inducción, por una parte, y el análisis de un *páthos*, por otra, es la que potencia el *parádeigma*, en cuanto prueba persuasiva que integra armónicamente un elemento intelectual con uno emocional. En efecto,

---

<sup>93</sup> William M. A. Grimaldi, en *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*. Weisbaden, Franz Steiner Verlag GMBH, 1972, p. 1, afirma que Aristóteles ni en la *Retórica* ni en la *Poética*, da indicaciones en el sentido de que ellas signifiquen meras técnicas para hablar o escribir; su intención está más bien centrada en el carácter, la naturaleza y el uso del lenguaje como vehículo de comunicación.

<sup>94</sup> Cfr. F. Caujolle-Zaslowsky: "Interprétation du sens aristotelicien d'epagōgē"; en *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*. París, (Séminaire CNRS-N.S.F, 1987); Éditions du CNRS, 1990, pp. 365-387.

<sup>95</sup> Cfr. F. Caujolle-Zaslowsky: art. cit., p. 381. Aunque consideramos oportuno indicar aquí que no vemos objeción a que tales sentidos en ocasiones se superpongan sin contradicción.

puede que los hombres no puedan jamás ser como los pintaba Zeuxis, pero tales imitaciones representan una armonía difícilmente obvia para un espíritu que admira la perfección de las bellas formas plasmadas por la técnica bien elaborada.

Unida a la importancia del caso particular, presente en este tipo de razonamiento poético, sensible, inmediato, podemos notar la relevancia que adquiere el *parádeigma*, que aparece como capital<sup>96</sup> cuando nuestro objetivo es la persuasión de un oyente o, en otro plano, que el espectador del teatro quede realmente convencido de la credibilidad de un determinado personaje. Así, la expresión *parádeigma*, a nuestro juicio, aporta otro contexto para la *epagōgē*, a saber: el poético-productivo, dentro de los márgenes propios de la argumentación persuasiva.

Consideramos esencial, en lo que concierne a este punto, recordar el capítulo 20 del libro II de la *Retórica*, donde se dice que el ejemplo es semejante a la inducción, diferenciando dos especies de "ejemplo": una, que consiste en referir un hecho que ha sucedido antes —como ocurre, por ejemplo, con la historia—, y la otra, en inventarlo uno mismo. En este último caso, que implica ficción, podemos recurrir a parábolas (como las socráticas) o a fábulas (*lógoi*). Esta última expresión procede de una abreviatura de *lógos mythikós*<sup>97</sup>, lo que nos pone en contacto directo con el horizonte en el que se mueve la actividad poética. A propósito de esto, en las parábolas y las fábulas el criterio de composición es que uno sea capaz de ver la semejanza (cfr. *Retórica*, 1394 a, 5).

Pensamos que en este contexto de ficción queda implicada la idea de modelo que aporta la *Poética*, mediante la referencia al *parádeigma*. Como ya hemos visto, la poesía se diferencia de la historia porque la primera se refiere a lo universal (*kathólou*), pero desde el horizonte de la imitación de las acciones, y, por lo tanto, exige una concreción de tal universal. Se trata, en este sentido, de producir un modelo que se presente como creíble y adecuado, aunque no exista, no haya existido, ni vaya a ser nunca una realidad. Puesto que el rétor también actúa según la aplicación de la razón poética, y por ello argumenta poéticamente, debe también producir en muchos casos ejemplos que, aunque no existan, no hayan existido, ni existirán en el futuro, sin embargo, bajo ciertas circunstancias pueden presentarse como la mejor vía para suscitar un movimiento de las pasiones, por medio del uso artístico del discurso persuasivo.

---

<sup>96</sup> *Ibíd.* p. 381.

<sup>97</sup> Cfr. Q. Racionero, *Op. cit.*, p. 405, n. 243. Además, en la *Poética*, 1455 b, 17, la expresión *lógos* es equivalente a *mythos*.

Pese a que ya antes hemos considerado la relación que se puede establecer entre *epagōgē* y *parádeigma*<sup>98</sup> —donde, en efecto, ya caracterizamos a este último—, creemos oportuno, pues, analizar con más detalle —al hilo de la *Poética*— el pasaje donde Aristóteles vincula el ejemplo con la *mímēsis* pictórica de Zeuxis, en cuanto hace referencia a la idea de modelo, y a la conveniencia de que éste sea superior. Esto mismo se expresa en analogía con la actividad del poeta y su imitación (cfr. *Poética*, 1454 b, 11-14), poniendo como correlato la excelencia (*epieikeís poiēin*) del personaje Aquiles, en la producción de Agatón y Homero.

Se da aquí, a nuestro juicio, un proceso que permite abrir un espacio de ficción, pero sin perder la referencia a lo particular, pues es el modo como se construye en el contexto de la *mímēsis práxeōs* trágica; situándonos en el horizonte de las acciones, pero con una referencia a lo universal. Este modelo, a nuestro entender, es impracticable tanto en el uso de la razón epistémica, por una parte, como en el uso de la razón práctica<sup>99</sup>, tal como se manifiestan en el campo propio de la ética o de la política, por otra parte.

Cosideramos, pues, que tal como hay un paralelo entre *mímēsis* y *rhētoréia* —precisamente en virtud de la *máthēsis*—; en el ámbito de la *diánoia* encontramos un paralelo sugerente al estudiar los entimemas y los ejemplos. Por una parte, la poética aporta *mýthoi* que actúan con fuerza en el ámbito de la retórica, puesto que nos abre a una experiencia de ficción sobre lo concreto que no apotan otros usos de la razón, que buscan precisamente un conocimiento de lo real, tal como es y a partir de sus causas también reales; por otra parte, la retórica es una *dýnamis* mediante la cual se pueden ordenar y utilizar tales recursos en vistas a la persuasión: así, en cierto sentido, la retórica irrumpe como una forma argumentativa (puesto que no posee un objeto propio, al igual que la dialéctica) que estrecha cada vez más sus vínculos con la materia ejemplar de la poética.

---

<sup>98</sup> Sobre el controvertido problema de la *epagōgē* en Aristóteles, hemos ya discutido en nuestra *Primera Parte*, II, 4.2. Ahí, entre otras, hemos considerado las posturas que sobre este punto sostienen D.W. Hamlyn ("Aristotelian *Epagoge*", *Phronesis*, vol. XXI, N° 2, 1976, pp. 167-184); T. Engberg-Pedersen ("More on Aristotelian *Epagoge*", *Phronesis*, vol. XXIV, N° 3, 1979, pp. 301-319); y J.D.G. Evans: *Aristotle's Concept of Dialectic*. Cambridge University Press, 1978. Y en un sentido más próximo al problema retórico; Simo Knuuttila; "Remarks on induction in Aristotle's *Dialectic and Rhetoric*", *Revue Internationale de Philosophie*, N° 184, 1/1993, pp. 78-88; Sally Raphael, "Rhetoric, Dialectic and Syllogistic Argument: Aristotle's Position in 'Rhetoric' I-II", *Phronesis*, vol. XIX, N° 1-2, 1974, pp. 153-167; William M. A. Grimaldi, *Op. cit.*, esp. cap. III, pp. 83-135.

<sup>99</sup> Si bien es cierto que el *spoudaíos anēr* es la medida, lo que remite a su experiencia particular y sus acciones, sin embargo en el plano ético no se da un carácter de ficción.

Por otra parte, la poética aplica la *diánoia* retórica, en cuanto es la fuente de argumentación que más acomoda al espacio de ficción que se da, por ejemplo, en la tragedia. De aquí que las partes de la tragedia —como hemos visto hasta el momento, y a lo que se suma el *ēthos* y el *páthos*, los que consideraremos en los dos apartados siguientes (3.1 y 3.2)—, se desarrollen en un paralelo sorprendente con aquello que constituye la columna vertebral de la retórica; iluminadas ambas, claro está, por una forma argumentativa más general en el contexto del discurso argumentativo, a saber: la dialéctica. Mientras la poesía construye su atmósfera de cara a los espectadores, la retórica lo hace mirando hacia los oyentes y, por último, la dialéctica muestra las sutiles herramientas que pueden convencer, a partir de sus *éndoxa* (al igual que las dos primeras *téchnai*), a un interlocutor muy atento y preparado para discutir argumentos dentro del horizonte de lo razonable, y que, por lo mismo, se pueden resolver de dos maneras.

### **3) La dimensión poética del *ēthos* y el *páthos* como *éntechnoi písteis* a la luz de la retórica deliberativa**

Luego de haber considerado las *koinaì písteis* de la retórica (i.e. el paradigma y el ejemplo), y de referirnos a la importancia de los *tópoi* en cuanto reflejan el *lógos* como asunto (*prâgma*) del discurso (i.e. una de las *éntechnoi písteis* de la retórica) —todo esto, además, visto desde la perspectiva de los vínculos entre la *Retórica* y la *Poética*—, creemos oportuno ahora analizar el *ēthos* y el *páthos* retóricos, en cuanto constituyen las otras dos pruebas por persuasión (*éntechnoi písteis*) de la oratoria.

Nos ha parecido iluminador realizar este análisis —y siguiendo el criterio metodológico de los apartados anteriores— a partir del *ēthos* y del *páthos* tal como son tratados en la *Poética*, puesto que, pensamos, en esta última obra Aristóteles aporta elementos muy clarificadores en lo que se refiere a la comprensión de la función del carácter o talante, por una parte (3.1), y a las características propias de la faceta emocional, por otra parte (3.2).



### 3.1) *Páthos* en la *Poética* y en la *Retórica*: actores, oradores y parlamentos caracterizados

En estrecha relación con la *diánoia* —en cuanto ésta constituye una decisiva influencia de la retórica en la poesía—, creemos que ha de ser considerado el *ēthos* (carácter, talante), tanto desde el punto de vista de la poesía como del de la retórica. Es, tal vez, esta relación la que permite una mejor clarificación de la vinculación entre poesía y retórica, y lo que es tan importante como esto, puede mostrar las semejanzas y diferencias que ambas *téchnai* guardan respecto a los escritos éticos de Aristóteles.

Si nos remitimos en primer lugar a lo dicho en la *Poética* —especialmente en los capítulos 6 y 15—, nos percatamos de la importancia de los caracteres para la estructuración de la tragedia. El capítulo 6 de esta obra, en efecto, enuncia la definición de la tragedia y, siendo ésta una imitación de una acción (*mímēsis práxeōs*), supone a algunos que actúan, que además necesariamente serán tales o cuales por el carácter y el pensamiento. Por éstos se dice también que las acciones son tales o cuales; de donde tanto el pensamiento como el carácter son las causas naturales de las acciones (cfr. *Poét.*, 1450 a, 1 ss.).

Vemos, pues, al menos dos aspectos fundamentales: por una parte, la identidad de acciones y personajes depende del carácter y el pensamiento; en segundo lugar, hay una relación causal que va desde éstos a las acciones. Ahora bien, por las acciones los personajes serán felices o infelices, y en esto se cifra la supremacía de la acción, y es por esta causa por lo que sin acción no puede haber tragedia, pero sin caracteres sí. Esto tiene como consecuencia el que el *mythos* sea como el alma de la tragedia, ocupando los caracteres el segundo lugar y, en fin, la *diánoia* el tercero.

En la *Poética*, 1450 b, 8, Aristóteles define el carácter como aquello que manifiesta la decisión (*dēloî tēn proairesin*), lo que significa qué cosas, en las situaciones en las que no está claro, uno prefiere o evita; y agrega, "por eso no tienen carácter los razonamientos (*lógon*) en que no hay absolutamente nada que prefiera o evite el que habla". Hemos llamado la atención sobre estas afirmaciones puesto que indican, creemos, al menos dos elementos capitales. En primer lugar, la relación entre el carácter y la identificación de los actuantes y sus acciones, como ya hemos dicho; y, sobre todo, la estrecha relación que el *ēthos* guarda respecto a la *proairesis*, lo que *prima facie* nos podría inducir a interpretar los caracteres

dramáticos desde una perspectiva semejante a la desarrollada en los escritos éticos de Aristóteles.

En segundo lugar, sin embargo, nos encontramos con algo que en principio puede parecer sorprendente: el carácter manifiesta o clarifica la decisión cuando ésta no es clara en las acciones (criterio estético) y, además, pone la primacía en aquello que el personaje "dice", para ilustrar la falta de carácter. A partir de estos criterios, el *ēthos* entra en una singular sintonía con la *diánoia*, que no es la seguida por las *Éticas* aristotélicas<sup>100</sup>.

El lenguaje, en este sentido, puede desocultar el *ēthos* personal cuando las acciones mismas no consiguen hacerlo, pero siempre dentro del juego que implica el trasfondo ocultamiento-desocultamiento. En esto creemos ver una dimensión heurística del lenguaje, que hace relación con la *máthēsis*, pero en un sentido diferente al del aprendizaje propio de la ciencia. Creemos importante asimismo destacar que la *léxis* ha de ser trabajada en las partes carentes de acción y que, por lo tanto, no destacan por el carácter ni el pensamiento, ya que la elocución muy brillante los oscurece (cfr. *Poética*, 1460 b, 3-5).

En el capítulo 15 de la *Poética*, Aristóteles detalla sus criterios sobre el *ēthos* dramático (1454 a, 16-36). Este *ēthos* que caracteriza al personaje trágico, debe dejar espacio a la imperfección moral, ya que se trata, como hemos visto, de un personaje que no sobresale ni por su virtud ni por su vicio. Sin embargo, se requiere que los caracteres sean buenos (*chrēstà*); además el carácter debe ser apropiado (*harmóttonta*); semejante (*hómoion*) y, por último, debe guardar consecuencia (*tò homalón*). En las dos primeras características mencionadas, vemos aproximarse los caracteres y la *proairesis* en un sentido diferente al desarrollado en las éticas: es decir, subsumiendo la *diánoia* personal al *ēthos* y, por lo tanto, considerando a este último en un sentido más amplio que el propuesto por los

---

<sup>100</sup> Mary Whitlock Blundell en "*Ethos and Dianoia Reconsidered*", estudia el tipo de relación que existe entre el *ēthos* y la *diánoia* en *Ética a Nicómaco*, donde el primero se dice de la parte irracional del alma, cuya única participación en el intelecto es una habilidad pasiva para obedecer las órdenes de la razón, haciendo de esta dicotomía la base del trabajo de Aristóteles (p. 156). En cambio, la *Poética* parece integrar ambos, al concebir la *diánoia* personal (personal *dianoia*) como *ēthos*. Este cambio de foco desde los atributos de las personas dramáticas a los de las representaciones (las seis partes de la tragedia), consistente en ciertos tipos de argumento, implica el cambio de una perspectiva ética a una retórica (p. 159).

tratados éticos, puesto que no pueden sustentar al *ēthos* como correspondiendo a una completa excelencia del carácter (como en el caso de la *phrónēsis*)<sup>101</sup>.

Volvamos la mirada al *ēthos* en la *Retórica*, para considerar si aporta alguna pista para interpretar al *ēthos* poético, o, por lo menos, para precisar su vinculación. Aristóteles distingue, entre las pruebas por persuasión que pueden obtenerse mediante el discurso, tres especies: unas residen en el *ēthos* del que habla; otras en predisponer al oyente de alguna manera, y, las últimas, en el discurso mismo, en virtud de lo que éste demuestra o parece demostrar<sup>102</sup>. Esta referencia a "lo que parece demostrar", nos pone una vez más en relación con la audiencia, en cuanto receptora del discurso. Además, consideramos central el hecho de que lo fundamental es que la persuasión mediante el *ēthos* ha de acontecer "por obra del discurso y no por tener prejuzgado cómo es el que habla", siendo, pues, el *ēthos* lo que constituye el más firme medio de persuasión (cfr. *Retórica*, 1356 a, 4 ss.). Por otro lado, se persuade por la disposición de los oyentes, cuando son movidos a una pasión (*páthos*) (*Ret.*, 1356 a, 14-15), pero esto ha de ocurrir también mediante el discurso.

Vemos armonizarse, pues, *ēthos* y *páthos* en torno a la experiencia comunicativa, y en íntima conexión con la definición que Aristóteles da de la tragedia. Es así como, por una parte, la retórica ilumina la estructura de la tragedia, dándole a sus elementos esenciales una forma argumentativa y discursiva; por otra parte, la *mímēsis* trágica imita acciones de hombres, que, en consonancia con la vida cotidiana, permite extraer ejemplos, máximas, entimemas, caracteres, pasiones, que nos llevan a una comprensión más cabal y amplia de lo político, lo ético, etc., pero fundamentalmente en proximidad con el quehacer retórico.

Aristóteles dice, en relación con las pruebas por persuasión, que quien es capaz de razonar mediante silogismos y de poseer un conocimiento teórico sobre los caracteres, virtudes y pasiones, las construirá adecuadamente. De donde la retórica aparece como una ramificación (*paraphyēs*) de la dialéctica y del saber práctico sobre los caracteres "al que es justo denominar política". Pero, creemos, esta

---

<sup>101</sup> Cfr. M. Whitlock Blundell, art. cit., p. 160. Aunque, en ciertos casos, *ēthos* puede ser considerado en un sentido restringido en la *Retórica*, es decir, en contraste con *diánoia*, como aparece en el modelo de las *Éticas* (p. 162).

<sup>102</sup> Cfr. *Retórica*, 1356 a, 1-4. Q. Racionero en *Op. cit.*, pp. 175-176, n. 33, razona esta comunidad de pruebas en relación al *lógos* en el sentido de *discurso*, y remite, como una de las pruebas, a *Poética*, 19, 1456 b., donde Aristóteles hace referencia a la *Retórica*; pues pertenecen a la *diánoia* todas las cosas que han de ser dispuestas *hypò tou lógou*, como el demostrar y el refutar, el excitar las pasiones y el amplificar y disminuir.

última referencia es problemática, al punto de hacernos interpretar "política" de un modo más general y próximo a las opiniones establecidas. La retórica no es la dialéctica<sup>103</sup>, y tampoco es la política, y, por los problemas de vinculación con la primera en orden a entender el *paradeigma*, podemos decir que, tal vez, el *ēthos* aquí considerado está más próximo al poético, a no ser que afirmásemos que el *ēthos* retórico es idéntico al *ēthos* personal. Es como si el *ēthos* retórico estuviese a medio camino entre el poético y el político.

Precisamente un peligro de la retórica es que se reviste o disfraza también con la forma de la política, extendiéndose esto a los que debaten sobre ella, en parte por falta de educación, en parte por jactancia (*alazonéian*), o por otros motivos humanos (cfr. *Retórica*, 1356 a, 20 ss.). Este "revestirse" nos hace correr el riesgo de olvidar que la retórica es una parte de la dialéctica y su semejante, ya que ninguna constituye una ciencia acerca de cómo es algo determinado, sino simples facultades de proporcionar razones.

En el caso de los poetas, los antiguos utilizaban un lenguaje político y los actuales uno retórico. Esto significa que ambos lenguajes no deben ser identificados. Lo que Aristóteles intenta es, pues, objetar cualquier interpretación que pretenda identificar retórica y política, como ocurría con algunas pretensiones provenientes del círculo de la sofística. *Paraphyēs* puede ser concebido como una ramificación a partir de la planta principal; pero, por otra parte, tal ramificación puede conservar sus aspectos diferenciales: uno de ellos, como hemos visto, es el singular tratamiento del *ēthos* por parte de la retórica en un sentido amplio, que exige, a nuestro juicio, una concepción amplia de la argumentación (en lo que toca a sus relaciones con la dialéctica), como asimismo respecto al tratamiento de los caracteres (en lo que toca a su vertiente "política"). Pero la rama no puede disfrazarse de tronco, sobre todo tratándose de una *dýnamis* que no tiene un objeto determinado.

Tal como la dialéctica opera como una forma argumentativa que influye en la retórica, y que tampoco tiene un objeto determinado, la retórica misma asumiría esa indeterminación, que parece materializarse en sus contextos de aplicación: la poética es uno de esos contextos, y, como hemos venido sugiriendo, un contexto

---

<sup>103</sup> Glenn W. Most en "The Uses of *Endoxa*: Philosophy and Rhetoric in the *Rhetoric*" (*Aristotle's Rhetoric: Philosophical Essays*, Princeton University Press, 1994, pp. 167-190), indica que el único paralelo de la metáfora que recurre a *antístrophos*, se refiere a la "relación", en cuanto es declarada como secundaria y accidental respecto a la substancia (*Ética a Nicómaco* I, 6, 1096 a, 21) (p. 167).

paradigmático, que permite, *a posteriori*, servir de ejemplo para las argumentaciones deliberativas, epidícticas y judiciales, y, en el extremo, de base para la argumentación ética o política, orientando esta última a la retórica, para que no permanezca ciega en lo que respecta a los fines<sup>104</sup>.

Podemos tal vez decir, entonces, que la retórica para Aristóteles opera como una matriz que ordena, mediante el uso de las pruebas por persuasión, hechos, posibilidades e imposibilidades y lo amplificable o disminuible, al interior de contextos; tal como la dialéctica aparece como esa matriz que ordena, también mediante el lenguaje, proposiciones dentro de una situación de discurso. Ambas requieren de puntos de partida y de materias que no pueden proveer ellas mismas, pero que, cuando tienen un punto de partida, pueden articular. Es, creemos, lo que hace la retórica con la poética a partir del *mythos* (en cuanto influye en las creencias de la comunidad); y es lo que hace la dialéctica, a partir de los *éndoxa*. Una vez integrados tales elementos, la retórica reconoce su límite en la política; como la dialéctica reconoce el suyo en la ciencia apodíctica, aunque ambas pueden encaminarse hacia sus respectivos límites. La retórica parece ser entonces una parte de la dialéctica orientada hacia la *prâxis*, como si fuera una forma adecuada a la *prâxis*, pero que no pierde su carácter de ficción. Podríamos tal vez decir: una reconstrucción poética de la *prâxis*, una *poiēsis* que se desenvuelve en un contexto eminentemente práctico. Es semejante a la dialéctica en su estructura formal, es decir, en que no versa sobre una materia determinada; pero a la vez es *antístrophos*, contrarréplica de la dialéctica: mientras ésta lucha en el campo de las demostraciones frente a un interlocutor atento; aquélla, encarnada en el orador, persigue la persuasión de un auditorio (casi en un espectáculo semejante al de la tragedia: donde el héroe se relaciona con el coro, que, según Aristóteles, debe ser considerado como otro actor (cfr. *Poética*, 1456 a, 26)). Es además en la poesía donde, durante mucho tiempo, se ha deliberado, se ha decantado un proceso de selección de opiniones (establecidas y no establecidas), y es por esto, creemos, que muchas de las proposiciones de la tragedia son máximas, y por tanto, el punto de partida

---

<sup>104</sup> Amélie Oksenberg Rorty en "Structuring Rhetoric" (*Essays on Aristotle's Rhetoric*. University of California Press, 1996, p. 23), nos dice que "sin la retórica, la política está vacía; sin la política la retórica está ciega". Es necesario para esta última el conocimiento de la constitución de la ciudad y sus leyes, de sus tratados comerciales y militares, etc. Ahora bien, no hay que olvidar tampoco la relación de subordinación indicada al comienzo de la *Ética a Nicómaco*. En este sentido, A. Vallejo en "El Fedro y la Retórica de Aristóteles", p. 86, llama la atención sobre esta relación de subordinación, por la razón de que la retórica no incluye la consideración de fines morales.

de entimemas, además de ser una invitación a la convicción mediante argumentos. Estas afirmaciones provenientes de la poesía, que gozan de cierta estabilidad<sup>105</sup>, además, atraviesan y materializan mediante ejemplos las complejas elaboraciones teóricas como las desarrolladas por las *Éticas* y la *Política*.

En el contexto de esta relación entre teoría y *prâxis*, recordemos la definición de la retórica: "Entendamos por retórica la facultad (*dýnamis*) de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer" (*Retórica*, 1355 b, 25 ss.). Así, con la conjunción entre *dýnamis* y *theōría*, se produce también la confluencia de la facultad oratoria subjetiva con el sistema y principios lógicos de la *theōría*<sup>106</sup>.

Si bien es cierto que la retórica se relaciona con la política, en cuanto le está subordinada en lo que respecta a los fines, sin embargo creemos que Aristóteles defiende su autonomía —al igual que, como hemos sostenido, realiza respecto a la poética—, y esto permite que ambas artes se integren a la vida de la *pólis*, sin cuestionamientos de orden ético-políticos, al modo como ocurre en Platón.

Pensamos que el objetivo de Aristóteles es poner fin a la mala retórica, enfrentándose al avance de la sofística (que pretendía precisamente subsumir la política a la retórica), mediante la forma argumentativa de la dialéctica, y con la materia proveniente del análisis de las pasiones y caracteres —de los cuales realiza un análisis, como hemos dicho, cuya profundidad no tiene paralelo en las *Éticas*—, amparada asimismo por el caudal cultural de la poesía.

En este sentido, pensamos que no es el filósofo el llamado a enfrentarse a los sofistas, al menos frente a la comunidad, sino el buen orador, que se sitúa entre la dialéctica y el conocimiento de los grandes ejemplos que actúan como *písteis* (en el sentido de *éndoxxa*) en el alma del ciudadano corriente y del cultivado. Por su parte, la poesía ya había sabido llegar a estos espectadores de manera persuasiva.

Así como hemos dicho anteriormente que los "caracteres" analizados por la *Retórica* y por las *Éticas* no pueden ser identificados, algo semejante es posible decir de la noción de "virtud" que manejan ambas. En la *Retórica* se pone énfasis en el hecho de "presentarnos" como dignos de crédito y virtud (1366 a, 23-28), atendiendo al *ēthos* retórico; asimismo, cuando define a la virtud como la facultad (*dýnamis*) de producir y conservar los bienes, y de procurar muchos y grandes

---

<sup>105</sup> En relación con el establecimiento de esta fuente básica de experiencia —además del aspecto de reconocimiento que comportan— entendemos la indicación de Aristóteles en el sentido de no alterar los *mythoi* tradicionales al componer las tragedias (cfr. *Poética*, 1453 b, 23).

<sup>106</sup> Cfr. Q. Racionero, *Op. cit.*, pp. 173-174, n. 30.

servicios de todas clases y en todos los casos (cfr. *Retórica*, 1366 a, 36-39); y al definir, un poco antes, lo bello como lo que siendo preferible por sí mismo resulta "digno de elogio" (o lo que siendo bueno, "resulta placentero" en cuanto que es bueno); agrega: "(...) si esto es bello, entonces la virtud será bella, puesto que, siendo un bien, es digna de elogio", nos percatamos de las manifiestas diferencias respecto al punto de vista de las *Éticas*<sup>107</sup>.

Estamos frente al desenvolvimiento de la *poietikê aretê* (virtud productora). Ahora bien, creemos posible plantear que Aristóteles frente a estos aspectos está realizando una especie de "fenomenología" de la virtud, no atendiendo a cómo ella se da en el *êthos* personal, sino volcada —gracias a la primacía del elogio, ya que la virtud se integra fundamentalmente a la retórica epidíctica— hacia la descripción de un *êthos* más próximo al dramático<sup>108</sup>. Es en el discurso mismo donde ha de ser juzgado el carácter del orador; es en su puesta en escena —si se puede decir así— donde debe surgir la personalidad-personaje, dejando entre paréntesis la personalidad-personal. Creemos que aquí está en juego la dimensión de ficción de la virtud. Es así como es posible realizar, por ejemplo, un paralogsimo por la causa, precisamente por esta forma de considerar las realidades que no son objeto de percepción directa; el precavido puede ser presentado como frío y calculador, el simple como honesto, el insensible como pacífico, aprovechándose de las semejanzas. Hacer aparecer, asimismo, a cuantos muestran algún tipo de exceso como si poseyeran las correspondientes virtudes, "(...) pues esto es, en definitiva, lo que le parecerá (*dóxei*) a la mayoría de la gente y, al mismo tiempo, <permitirá obtener> un paralogsimo a partir de la causa" (*Retórica*, 1367 a, 33-b, 4).

Consideramos esto iluminador, en el sentido de que la retórica juega con el horizonte desplegado por la opinión y la creencia. Y es por esto que, pensamos, no

---

<sup>107</sup> Q. Racionero en *Op. cit.*, p. 241, notas 219 y 220, analiza con detalle estas diferencias. Pero lo que nos interesa destacar por el momento, es la inversión respecto a *Ética a Nicómaco* (IV, 1, 1120 a, 23-24), en cuanto a que en esta obra la virtud no es bella por ser digna de elogio, sino que es digna de elogio en tanto es virtud. Además, en ambas *Éticas* falta la referencia al placer bueno. En relación a la concepción de *aretê* ocurre algo semejante, pues en *Ética a Nicómaco* II, 5-6, se dice que las virtudes no son pasiones ni facultades (*dynámeis*), sino modos de ser (*héxeis*) (esp. 1106 a, 4-12). Además no hay referencia al término medio. Racionero plantea, pues, que hay una discrepancia entre una concepción sociológica (productiva) y otra psicológica de la virtud, y remite esta concepción aristotélica al periodo académico.

<sup>108</sup> En relación con las profundas discrepancias existentes entre las definiciones dialécticas aportadas por la *Retórica*, por una parte, y que implican un punto de vista frente a la felicidad, las virtudes, el justo medio, etc.; y las expuestas en la *Ética a Nicómaco*, por otra parte, nos ha parecido importante para nuestro trabajo desarrollar con más detalle sus consecuencias, y a esto destinaremos el apartado III de esta Segunda Parte.

se trata de las acciones al modo como las considera la ética; y que, además, el cambio de punto de vista propiciado por la retórica se aproxima más al tratamiento de las acciones tal como es expuesto en la *Poética*, al asumir el *ēthos* como una parte cualitativa de la tragedia.

Creemos que en la *Retórica* 1367 b, 22-27, Aristóteles clarifica este enfrentamiento entre *ēthos* personal y *ēthos* dramático, dentro de la oratoria referida al elogio, cuando hace referencia a los signos de la virtud (*sēmēion aretēs*) y de la intencionalidad, suscribiendo incluso los accidentes y casualidades como si fueran resultado de una elección: mostrar (*phainesthai*) que el sujeto del elogio ha actuado según una intención determinada. Así, el elogio es un discurso (*lógos*) que pone ante los ojos la grandeza de una virtud, donde conviene presentar las acciones como propias de ella. El encomio, por su parte, se refiere a las obras, y éstas son signos de los modos de ser. Ahora bien, Aristóteles da a todo esto un alcance más general, al afirmar que el elogio y la deliberación son de una especie común al consejo —ya que basta con cambiar la expresión (*léxai*)— (cfr. *Retórica*, 1367 b, 37-1368 a, 1)<sup>109</sup>.

Si nos remitimos a nuestro marco interpretativo, podemos decir que el *ēthos* retórico se aproxima mediante la mostración y el aparecer al *ēthos* dramático. Pero, en esta misma proximidad podemos vislumbrar la diferencia de fines: la *kátharsis* y el reconocimiento de los medios de convicción más pertinentes en cada caso (cfr. *Retórica*, 1355 b, 10). Ahora bien, la poesía se nos presenta como una privilegiada fuente de enunciados, ejemplos, entimemas, caracteres, que pueden ser aplicados a la persuasión, sobre todo frente a quienes, por su edad o por su capacidad, no pueden dedicarse al estudio de la ética con suficiente provecho. A pesar de los diferentes niveles de ficción presentes tanto en la retórica como en la poética, creemos ver una aproximación en lo que respecta al tratamiento del *ēthos*, que, sin duda, no es el de las obras éticas de Aristóteles. ¿Hay un aspecto moral presente en este *ēthos*? Creemos que sí, pero como límite: en la poesía el héroe no puede ser un hombre malo, puesto que esto produce repugnancia moral: en la retórica, el límite está la primacía del bien sobre el mal, lo cual delimita la utilidad de la retórica (cfr. *Retórica*, 1355 a, 21 ss.).

---

<sup>109</sup> Amélie Okseberg Rorty en "Structuring Rhetoric", p. 4, explica que es porque la retórica epidíctica tiene una importante función práctica y educativa, por lo que Aristóteles pone algunos de sus usos bajo la retórica deliberativa.



Es en relación con esta utilidad de la retórica (que no le viene de ella misma como *téchnē*, sino por el límite impuesto por la primacía del bien), por lo que, a nuestro juicio, Aristóteles propone la subordinación de la *dýnamis* retórica a la política (cfr. *Ética a Nicómaco* I, 2, esp. 1094, 2-5), ya que la política actúa como límite último, estableciendo qué ciencias son necesarias en las ciudades, cuáles ha de aprender cada uno, y hasta qué medida, puesto que a ella corresponde conocer el fin y, por lo tanto, el bien, ya que es principal y eminentemente directiva. Sugerimos, en este sentido, que si bien la política es quien pone los límites y ordena los demás quehaceres, sin embargo por esto mismo la retórica no ha de ser constreñida a una interpretación ética, a no ser que entre en colisión con los fines propios de la ciudad (que han de anteponerse a los de los individuos). La política se relaciona, en este sentido, con el estudio de los caracteres adecuados para cada forma de gobierno, lo cual ciertamente ilumina el quehacer retórico.

Por otra parte, Aristóteles vincula su teoría del elogio —dentro de los discursos epidícticos— con la idea de comparación<sup>110</sup>, donde ésta ha de hacerse en relación con gentes de fama, ya que la superioridad es una de las cosas bellas, y revela virtud. Es así como la amplificación es la más apropiada para los discursos epidícticos (puesto que éstos toman en consideración acciones sobre las que hay acuerdo unánime); los ejemplos son más apropiados para los discursos deliberativos (ya que es sobre la base del pasado como juzgamos el futuro); y los entimemas para los discursos judiciales (porque el suceso, por ser oscuro, necesita sobre todo causa y demostración)<sup>111</sup>. Presenciamos, pues, un juego entre la amplificación, lo posible y lo futuro, y los hechos, que nos revela las tendencias de cada género oratorio, aunque en la redacción definitiva de la *Retórica*, Aristóteles opta por considerar los ejemplos y los entimemas como *koinaî písteis*, y, por lo tanto, la amplificación (*aúxēsis*) pasa a ser uno de los *tópoi* absolutamente comunes<sup>112</sup>.

Desde esta perspectiva, podemos sugerir una fuerte influencia de la materia poético-trágica, y de su ficción propia, en los tres ámbitos: en el epidíctico, ya que aporta imitaciones de acciones que gozan de consenso y que son admirables y superiores; en los ejemplos, dada la relación que es posible establecer entre *parádeigma* y modelo; y, por último, en lo judicial, ya que una de las premisas del entimema es una máxima, y ésta es recurrente en las síntesis argumentativas de la

---

<sup>110</sup> Cfr. *Retórica* I, 9.

<sup>111</sup> Cfr. *Retórica*, 1368 a, 26-33; II, 18, 1392 a, 4-7; III, 17, 1417 b, 31-1418 a, 5.

<sup>112</sup> Cfr., p.e., Quintín Racionero: *Retórica*, p. 251, n. 244.

poesía. Quizá podríamos decir que, a veces, el orador aparece como un actor en un contexto real, y que el actor, es un orador en un contexto de ficción.

Tenemos así dos formas de ficción que vinculan retórica y poética, manteniendo, por supuesto, sus características peculiares. Con esto vemos enriquecerse el horizonte de la argumentación, donde la retórica asume el caudal cultural de la poesía, imprimiendo su forma argumentativa en la *diánoia* poética, y, por lo mismo, en el *ēthos* dramático; influyendo éste, reflejamente, en el campo de la retórica. En relación con este último aspecto, Aristóteles dice que, en los debates, la expresión retórica (tanto la que manifiesta los caracteres como la que expresa las pasiones) se acerca a la representación teatral (*hypokritēs*) (*Retórica*, 1413 b, 11), y en ellos (i.e. los debates) son ajustadas las maneras propias de ésta (Ibíd, b, 22), y, en fin, si los discursos prescinden de tal representación, resultan lánguidos (Ibíd., b, 25 y cfr., b, 30). Por esto, a diferencia de lo que ocurre por ejemplo en la enseñanza de la geometría (*geōmetreîn didáskei*), es en el ámbito retórico muy importante la fantasía (*phantasía*) del oyente (puesto que éste es el fin del discurso), y, en este sentido, la representación oratoria tiene, cuando se aplica, "los mismos efectos que la representación teatral (*hypokritikēi*)" (*Retórica* III, 1, 1404 a, 13).

### 3.2) *Páthos* trágico y *páthos* retórico: confluencia en el temor y la compasión

Desde la perspectiva de la *Poética*, el *páthos* constituye una parte del *mythos*, y así se integra en la tragedia, junto a las peripecias y los reconocimientos. El *páthos* es una acción (*prâxis*) destructora (*phthartikē*) o dolorosa (*odynērâ*): por ejemplo, las muertes en escena, los tormentos, las heridas y demás cosas semejantes (cfr. *Poética*, 1452 b, 10-13). Conviene tal vez recordar aquí que tales cosas, en las buenas tragedias, ocurren entre parientes y personas amigas, ya que así logran su más pleno efecto.

Podemos notar, pues, que el *páthos* es concebido en la tragedia como una acción que se realiza en ella misma, y, en el caso de ser representada o leída, de cara al espectador o al lector. Ahora bien, desde la perspectiva del actor se trata de una simulación. ¿Qué técnicas intervienen para que tales sucesos puedan influir en las emociones del espectador o del lector, aunque éste se sabe, a fin de cuentas, sentado en el teatro o leyendo una tragedia? Por otra parte nos podemos preguntar; ¿Hay alguna relación, en este sentido, entre el actor y el orador?

Debido a que tales interrogantes nos obligan a introducirnos en la teoría de las emociones propuesta por Aristóteles, quisiéramos delimitar esto tomando en cuenta un aspecto esencial de la definición de la tragedia, y que, por lo demás, es analizado detalladamente en la *Retórica*: nos referimos a la compasión y el temor. Estudiarémos estas emociones, sobre todo para mostrar que ellas reciben un tratamiento privilegiado y complementario en el contexto de la *Poética* y la *Retórica* de Aristóteles, sin paralelo en sus estudios sobre ética o política<sup>113</sup>.

En el caso de la tragedia, la imitación no sólo tiene por objeto una acción completa, sino también situaciones que inspiren temor y compasión (*phoberôn kai eleinôn*). Éstas son más intensas cuando se presentan contra lo esperado, unas a causa de otras (*Poética*, 1452 a, 1-4). Si antes Aristóteles ha dicho que la magnitud de la tragedia exige un adecuado desarrollo de los acontecimientos en sucesión verosímil o necesaria (*katà tò eikòs ê tò anankaïon ephexês* ...), que permita la transición de la dicha al infortunio o viceversa (cfr. *Poética*, 1451 a, 11-15); ahora se integran las peripecias y reconocimientos que son los que suscitan compasión y temor, y la dicha o el infortunio dependen de esas acciones.

Ahora bien, cuando Aristóteles analiza los acontecimientos trágicos y caracteriza a los protagonistas, deja fuera a los hombres virtuosos, también a los malvados, ya que su paso al infortunio o a la dicha no produce compasión ni temor<sup>114</sup>. Llegado a este punto, el Estagirita aporta una clave que estimamos valiosa en lo que respecta a la relación entre poética y retórica: "(...) ya que aquélla (i.e. la compasión) se refiere al que no merece su desdicha, y éste (i.e. el temor), al que nos es

---

<sup>113</sup> Esto no significa que tales desarrollos no tengan una influencia en el estudio de la ética o de la política, sino que es, a nuestro juicio, en la poética y en la retórica donde alcanzan su grado más alto de comprensión y de análisis. W.W. Fortenbaugh en *Aristotle on Emotion*. London, Duckworth, 1975, p. 9, afirma que el recurso a la emoción adquiere una nueva dignidad en la teoría retórica de Aristóteles; la poesía dramática se libera de los cargos platónicos de una razón corrupta; en definitiva, una nueva psicología moral se desarrolla en una variedad de problemas que dentro de la esfera de la política y la ética reciben una nueva interpretación.

<sup>114</sup> Es decir, se aparta de una interpretación teorética que tenga por fundamento un análisis de la virtud y de los actos virtuosos, para introducirse en una esfera de la vida donde percibimos una opacidad fundamental. Es sugerente lo afirmado por Amélie Oksenberg Rorty ("Structuring Rhetoric". *Essays on Aristotle's Rhetoric*, University of California Press, 1996) p. 10, en el sentido de que una de las razones por las que Aristóteles incluye una detallada discusión de los *êthê* y los *páthê* entre los *tópoi* retóricos, es porque una psicología preteorética suministra una útil información para la deliberación práctica: "Like the poet, the rhetorician needs rough generalizations to represent the thoughts and desires, speech and action of many different types of agents, as they would be perceived by his audience". Desde nuestra perspectiva, esta proximidad entre el poeta y el retórico es representada de un modo privilegiado en el contexto de la argumentación poética referida a la *prâxis*.

semejante (*hómoion*)..." (*Poética*, 1453 a, 2-7). De modo que el mejor personaje es el intermedio (*metaxý*), puesto que no sobresale por su virtud o justicia, ni cae en la desdicha por su bajeza o maldad, sino por algún error (*hamartían tiná*) (cfr. *Poética*, 1453 a, 10). Y más adelante insiste en que este paso de la dicha a la desdicha no es por maldad, sino por un gran error (*hamartían megálēn*) (1453 a, 16). Todo esto bajo la indicación de que el poeta ha de proporcionar, por la imitación, el placer que nace de la compasión y el temor (*Poética*, 1453 b, 11 ss.), y que no ha de hacerse coincidir la creación de la tragedia con los deseos de los espectadores.

En cuanto a las situaciones, la peor es la de estar a punto de ejecutar una acción conscientemente y no realizarla, ya que siendo repulsiva no es trágica, puesto que carece de *páthos* (*apathēs gár*) (*Poética*, 1453 b, 39).

Frente a la variedad de elementos planteados, creemos necesario circunscribir lo mejor posible nuestro itinerario. Éste seguirá —para profundizar en la proximidad entre poética y retórica, en lo que respecta al *páthos*— la relación entre compasión y temor y el lugar que hemos de asignarle a la *hamartía*, sin olvidar, por supuesto, que la purificación o clarificación de dichas pasiones influye directamente en el efecto catártico de la tragedia. Pensamos, asimismo, que la *Retórica* permite una adecuada clarificación de tales pasiones y de la *hamartía*, incluso en un grado mayor que las *Éticas* de Aristóteles.

Enfrentados a esta situación, nos percatamos de la poca ayuda que nos brinda la *Poética* —incluso su capítulo 14— para comprender el papel que juegan el temor y la compasión, dejando además en suspenso el sentido que debemos dar a la *hamartía*; ¿es un error moral, culpa, negligencia, azar? Creemos importante, en vistas a una explicación satisfactoria, remitirnos a la *Retórica* —en especial al libro II— donde Aristóteles trata con mayor detalle el problema de las pasiones<sup>115</sup>, que constituyen, como hemos visto, una de las pruebas por persuasión<sup>116</sup>, en cuanto

---

<sup>115</sup> Q. Racionero, en *Op. cit.*, p. 310, n. 9, dice: "De todas formas, el modo como los siguientes capítulos (2-11) tratan de las pasiones, ofrece un conjunto de rasgos característicos, que confieren a esta parte de la *Retórica* una notable especificidad dentro de la obra aristotélica. Las pasiones son aquí presentadas, en efecto, como un fenómeno físico-psicológico, siempre acompañado de pesar o placer, que responde a una disposición natural permanente o pasajera (*dýnamis, pōs échōn*) sin valor moral alguno (...)". Aristóteles se refiere, precisamente, a la ira, la compasión, el temor y sus contrarios.

<sup>116</sup> Desde la perspectiva de Aristóteles, las penas y placeres son signos (*sēmeîon*) de la voluntad (*Retórica*, 1381 a, 7) y, en este sentido, pueden ser integrados a la argumentación por la vía de los entimemas, ya que éstos se dicen de probabilidades y signos (1357 a, 32).

que pueden ser tanto suscitadas como mitigadas en la audiencia por parte del orador que aplica el arte con ingenio.

Cuando nos enfrentamos a la definición de tragedia que da la *Poética*, constatamos que no es tarea fácil responder por qué Aristóteles elige, entre las pasiones posibles, dar primacía al temor y la compasión, y, más aún, explicar en qué consiste el hecho de que su purificación permita cumplir con el fin de la tragedia. ¿Cómo se vinculan temor y compasión? Si bien es cierto que la *Poética* no da una respuesta, sin embargo, creemos, la *Retórica* —una vez más— nos aporta claves sugerentes de interpretación.

En esta última obra, el Estagirita nos dice que el temor es un cierto pesar o turbación, nacidos de la imagen de que es inminente un mal destructivo o penoso (cfr. *Retórica*, 1382 a, 21-22). Este carácter de inminencia, por lo demás, distingue esta definición de la expresada en *Ética a Eudemo*, 1229 a, 33. Ahora bien, a nuestro juicio, esta proximidad es un elemento determinante, si consideramos el asunto desde la perspectiva del espectador o del auditorio.

Estimamos que tal aspecto está presente cuando Aristóteles revela el vínculo entre compasión y temor: "Por decirlo simplemente, son, pues, temibles todas las cosas que, cuando les suceden o están a punto de sucederles a otros, inspiran compasión" (*Retórica*, 1382 b, 24-26). Aquí estamos en presencia de una situación de simetría<sup>117</sup>, que permite, a nuestro juicio, un cierto grado de identificación, en el que la mirada sobre nosotros mismos revierte en la apreciación del otro, y, a la inversa, la mirada sobre el otro, influye decisivamente en lo que sentimos en nosotros mismos. Creemos que esta relación de identificación aproxima la poesía y la retórica, en un sentimiento que posibilita tanto la purificación o clarificación de los sentimientos, como la persuasión que toma como punto de partida el *páthos* de los que han de formar un juicio —puesto que la retórica tiene por objeto formar un juicio (*héneka kríseōs*) (cfr. *Retórica*, 1377 b, 20-21)—.

Ahora bien, mientras que en el placer propio de la *kátharsis* trágica no se busca la utilización de las pasiones de compasión y temor para persuadir, sino para realizar el cometido de la tragedia (cuyo referente, como hemos dicho, es la *mí-mēsis práxeōs*); la retórica puede orientar hacia la producción imaginativa de los

---

<sup>117</sup> Alexander Nehamas en "Pity and Fear in the *Rhetoric* and the *Poetics*" (*Essays on Aristotle's Poetics*, Oxford, Princeton University Press, 1992), p. 301, advierte tal simetría: "The relation is symmetrical: We fear for ourselves what we tend to pity others for, and we pity others for what we would fear for ourselves".

sentimientos —ira, calma<sup>118</sup>, amor, odio, temor, confianza, vergüenza<sup>119</sup>, desvergüenza, favor, compasión, indignación, envidia, emulación— y es así como conviene poner a los oyentes, cuando sea lo mejor que ellos, por ejemplo, sientan temor, en la disposición de que puede sobrevenirles un mal, ya que también lo han sufrido otros superiores a ellos, o gentes semejantes, "y, además, de parte de personas de las que no cabría pensarlo y por cosas y en momentos que no se podrían esperar" (*Retórica*, 1383 a, 8-12).

No podemos dejar pasar aquí la relación que guarda esto con lo sorprendente en el campo de la tragedia, que, pese a lo inesperado, sin embargo, tiene una vinculación de causalidad. Tanto en el ámbito de la *poiēsis* trágica como en el de la *poiēsis* propia del retórico (en tanto que producción de un juicio, puesto que la obra no permanece en el agente), lo sorprendente queda supeditado a la trama de lo racional. En el caso que nos ocupa, el temor hace que deliberemos, ya que temer implica también una esperanza de salvación (el desesperado ni delibera, ni teme).

Nuestro punto de vista es, pues, asumir los contrarios propuestos en la *Retórica*, aspecto al que los comentaristas han prestado, a nuestro parecer, poca atención. Hemos decidido, asimismo, poner como centro del análisis las complejas interrelaciones entre las pasiones de temor y compasión, puesto que, creemos, iluminan de mejor modo la vinculación entre tragedia y retórica.

El horizonte de salvación, entonces, viene dado por la confianza (*thársos*) —pasión contraria al temor—, y que es una esperanza acompañada de fantasía (*phantasías*) sobre que las cosas que pueden salvarnos están próximas, mientras que las que nos provocan temor, lejanas (cfr. *Retórica*, 1383 a, 16 ss.). La pareja peligro-salvación, queda en cierto sentido circunscrita a los criterios de cercanía y lejanía, cuyo punto de focalización parece ser lo inminente. Pues bien, cuando nos distanciamos del temor, es posible suscitar en nosotros un sentimiento de confianza. Pero no sólo esto, sino que también —alejado el temor— irrumpe la posibilidad del

---

<sup>118</sup> Q. Racionero en *Op. cit.*, p. 321, n. 38, razona la diferencia de tratamiento de la calma en la *Retórica* y en la *Ética a Nicómaco*, IV, 5; mientras la primera la presenta como una pasión opuesta a la ira, la segunda la tiene como un término medio respecto a la ira, que constituye una *héxis*. Algo semejante ocurre con el amor y el odio en lo que respecta a la amistad como virtud, a diferencia de su consideración como pasión (p. 327, n. 54).

<sup>119</sup> En relación a la vergüenza como pasión, Aristóteles tiene en mente la comedia: también se siente vergüenza "ante los que practican la diatriba con las faltas (*hamartíais*) de los que tienen cerca, como hacen, por ejemplo, los burlones o los comediógrafos (*kōmōdoipōiois*), porque, a su manera, son éstos maldicientes y pregoneros" (*Retórica*, 1384 b, 8-12).

amor; ya que nadie ama a aquel que teme (cfr. *Retórica*, 1381 b, 33), y amamos, por el contrario, a quienes nos inspiran confianza.

Por otra parte, a la ira se opone la calma (*praótēs*), y el orador puede aplacar la ira precisamente apelando al temor, ya que se permanece calmado ante quienes se tiene miedo o vergüenza (cfr. *Retórica*, 1380 a, 31 ss.), y, en definitiva, es imposible al mismo tiempo experimentar temor e ira. Vemos, pues, que el temor es un sentimiento que nos afecta al imaginar la inminencia de un mal destructivo o penoso, pero tal inminencia queda circunscrita a la proximidad, elemento que puede ser trabajado tanto retóricamente (buscando los medios de persuasión y de hacer el juicio favorable y, en este sentido, podríamos acercar esta proximidad a la amplificación retórica) como poéticamente (donde se puede suscitar la *kátharsis* de los sentimientos de compasión y temor). Creemos que en este último caso, la mirada que volcamos sobre nosotros mismos, se distancia precisamente por la estrecha vinculación que Aristóteles plantea entre compasión y temor, donde, como hemos adelantado, se produce un equilibrio entre el otro como sí mismo y el sí mismo como otro<sup>120</sup>: lo que implica aspectos tanto intelectivos como emotivos.

El terror es aquello que, a nuestro juicio, podría desbaratar este proceso, y por tanto la tragedia no ha de provocarlo, dado que se trata de un sentimiento frente a lo que no nos da elección posible, y en este sentido, el valor del héroe trágico cumple el papel de elemento catalizador frente a la posibilidad de sentir terror.

Por otra parte, la compasión (*éleos*) puede definirse como "un cierto pesar por la aparición (*phainoménōi*) de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece, que también cabría esperar que lo padeciera uno mismo o alguno de nuestros allegados, y ello además cuando se muestra (*phaínētai*) próximo (...)" (*Retórica*, 1385 b, 13-16). Tenemos aquí, una vez más, el criterio de la proximidad, pero desde la perspectiva de lo que le puede ocurrir a otro, poniéndonos en su situación. Lo contrario de la compasión es la indignación (*némesis*). Desde la perspectiva del orador, se puede aplacar la compasión aumentando la indignación y viceversa, sobre todo teniendo en cuenta la mutua relación del sí mismo como otro y del otro como sí mismo, que se puede lograr en el contexto de las pasiones del temor y la compasión, debido a su relación simétrica.

Considerando estos elementos de análisis, ocupémonos nuevamente de la tragedia. Para esto, expondremos en primer lugar nuestro punto de vista frente a

---

<sup>120</sup> Esta última expresión es de Paul Ricoeur.

lo afirmado por Quintín Racionero en su traducción de la *Retórica*<sup>121</sup>. Con razón, a nuestro juicio, Q. Racionero indica que esta caracterización que hace Aristóteles de la compasión —donde es presentada como un *páthos* común al temor— no tiene paralelismos específicos en sus obras éticas. Pero sí queremos discutir la siguiente parte de su nota, aunque conscientes de que el autor dice que es una vía de solución: "Sin embargo, Aristóteles no se limita a establecer esta comunidad de *páthos* entre la "compasión" y el "temor", sino que explícitamente hace derivar a la primera del segundo: es, en efecto, la conciencia de que también podría sucederle a uno mismo los males que acontecen a otro, lo que engendra y excita la piedad (*hic* y 85a28). Esta comunidad pasional, basada en el carácter originario del miedo, sirve de base a la descripción aristotélica de la tragedia y ofrece una vía de solución al debatido problema de la *kátharsis* (*Poét.* 6, 1149b): si es "moviendo a compasión y temor" como la tragedia "obra en los espectadores la purificación propia de estas pasiones", una explicación de este hecho puede muy bien residir en que el espectador, *percibiendo su propio miedo en la compasión que siente por el personaje trágico*, es movido a apartarse de la conducta extraviada en la que el héroe labra su infortunio (...)"

En primer lugar, no creemos que sea tan claro plantear que Aristóteles hace derivar la compasión del temor, sino que se puede entender que se trata de una situación simétrica, y que la definición puede ser invertida. Nos parece que entendiendo la relación de esta manera, la tensión entre compasión y temor puede ser concebida como una cierta equiparidad del sí mismo como otro y del otro como sí mismo, que es, como intentaremos mostrar, la razón que hace que Aristóteles conciba estas dos pasiones como las primordiales del sentimiento propio de la tragedia.

En segundo lugar, pensamos que es necesario dar un rodeo más largo para explicar el problema de la *kátharsis*, que consiste en tomar posición frente al significado de la *hamartía*. Veremos en el próximo apartado que decir "conducta extraviada" es una de las posibles lecturas del problema, y que el asunto es ampliamente debatido por los especialistas. De hecho, si se trata de una conducta extraviada de la que podemos apartarnos; ¿por qué el sentimiento involucrado es la compasión, que se refiere al que no merece su desdicha (cfr. *Poética*, 1453 a, 2-7), y no la indignación?

---

<sup>121</sup> Cfr. Q. Racionero: *Op. cit.*, pp. 353-354, n. 118.



En tercer lugar, al hablar de "purificación" para entender la *kátharsis*, también se está tomando una opción. Esto, junto con el problema de la *hamartía*, constituye el trasfondo de un asunto oscuro y difícil de encarar, y donde los comentaristas asumen una vía cognitivista o una emotivista. De la *kátharsis* nos ocuparemos en el último apartado de II (3.2.2).

Antes de considerar estos problemas, en el orden indicado (i.e. *hamartía*, *kátharsis* y una vuelta desde las claves dadas por la *Retórica* para proponer una interpretación), aportaremos otro elemento de juicio, que nos parece relevante en lo que respecta a la relación entre poesía y retórica, desde el punto de vista del *páthos*<sup>122</sup>. Aristóteles, al analizar la compasión, asume una perspectiva que nos lleva a pensar en el teatro y la relación que se puede establecer entre el orador y el actor. Hemos visto que los acontecimientos que se muestran inminentes son los que producen compasión, mientras que no nos acordamos de aquellos que ocurrieron hace muchísimo tiempo, o no esperamos los que sucederán en un futuro lejano; estos últimos —dice Aristóteles— no nos conmueven, o al menos no de la misma manera, y continúa: "(...) resulta así necesario (*anáñkē*) que aquellos que complementan su pesar con gestos, voces, vestidos y, en general, con actitudes teatrales (*hypokrísei*) excitan más la compasión, puesto que consiguen que el mal aparezca más cercano, poniéndolo ante los ojos (*prò òmmáton*), sea como inminente, sea como ya sucedido" (*Retórica*, 1386 a, 29-35). Es así como el orador, a nuestro juicio, para poder a veces llevar al auditorio hacia un juicio favorable, se puede presentar como un actor en un contexto real, atendiendo a los recursos que la tragedia y la comedia han ensayado con éxito, y, en este sentido, constatamos que las circunstancias del discurso retórico pueden acercarse —en vistas de la efectividad— a las del ámbito teatral<sup>123</sup>.

BIBLIOTECA DE LA  
FACULTAD DE LETRAS  
GRANADA

---

<sup>122</sup> Al analizar el asunto desde esta perspectiva, nos aproximamos a la interpretación de Quintiliano (*Institutio oratoria*, 6, 2, 20), cuando sostiene que el *páthos* retórico está próximo al trágico (*tragoediae magis simile*).

<sup>123</sup> Esto ocurre no sólo en el caso de la puesta en escena que, en cuanto espectáculo, es menos artística (*Poética*, 1453 b, 1 ss.), sino también al momento de buscar una fuente autorizada de opinión; por ejemplo, cuando Aristóteles reflexiona sobre la emulación (*zēlos*), afirma que son también objeto de ésta "aquellos de quienes se dicen elogios y encomios, sea por los poetas (*poiētōn*) o por los prosistas (*logográphōn*)" (*Retórica*, 1388 b, 21-22).

### 3.2.1) *Hamartía*: un error en parte racional y en parte producto de factores irracionales

Creemos que el héroe trágico no es simplemente la víctima de una fuerza del destino o el objeto de un accidente irracional, sin embargo, es difícil precisar en qué puede consistir el gran error (*di'hamartían megálēn*) en el que incurre, o tal vez nos deberíamos preguntar cuál es el error de los héroes en cada una de las tragedias. Esto nos lleva a reflexionar sobre el papel de la *hamartía*<sup>124</sup>, y del punto de vista que asumamos frente a esto depende, a nuestro juicio, nuestra comprensión del papel que juegan el temor y la compasión dentro de la tragedia, y la interpretación que demos de la *kátharsis*. ¿Cómo considerar la *hamartía*; *dolus*, *culpa*, *casus*? ¿O escapa a estas delimitaciones para afincarse en cierta forma de impiedad (*asébeia*)? La *Poética* —al menos en el libro que conservamos— no aporta los indicios suficientes para transitar una vía de solución.

La *hamartía* parece focalizarse en la acción, y más precisamente, en el contexto de las elecciones que el héroe realiza, y por las cuales parece caer en su desventura. Esto ha hecho pensar a algunos que el agente es la causa, desde la perspectiva de una responsabilidad mitigada<sup>125</sup>. Si bien la solución parece sugerente, persisten algunas dudas; por ejemplo, cómo explicar la valentía y responsabilidad irrestricta con las que ciertos héroes encaran su desgracia; y, en la base de esto, hasta qué punto podemos decir que una "responsabilidad mitigada" es efectivamente responsabilidad y cómo entender que se trata, a la vez, de una "desgracia inmerecida".

Este es el problema, y la solución de N. Sherman no nos satisface enteramente. En lo que sí estamos de acuerdo, es en que el *phrónimos* —bajo el modelo de la

---

<sup>124</sup> Nancy Sherman en "Hamartia and Virtue" (*Essays on Aristotle's Poetics*, 1992), p. 178, afirma: "Indeed, in Greek, the word *hamartia* is rooted in the notion of missing the mark (*hamartanein*), and covers a broad spectrum that includes accident and mistake, as well as wrong doing, error or sin. And Aristotle himself uses the full range".

<sup>125</sup> Por ejemplo, Nancy Sherman, en art. cit., p. 181, dice: "It is in this area of mitigated responsibility that the *Poetics* can contribute to the general discussion of moral luck".

sabiduría práctica propuesto tanto en *Ética a Nicómaco* como en *Ética a Eudemo*— es inadecuado para comprender al protagonista trágico<sup>126</sup>.

Puesto que lo que nos hemos propuesto es el estudio de la relación entre la *Poética* y la *Retórica*, nos volcaremos sobre esta última para ver si aporta elementos aclaratorios para adentrarnos en el problema de la *hamartía* trágica. El texto que nos parece sugerente se inscribe dentro del análisis que Aristóteles realiza en torno a la equidad, en la reflexión sobre lo justo y lo injusto: "Ahora bien, si la equidad consiste en lo dicho, resulta evidente qué <actos> son equitativos y cuáles no, así como cuáles son los hombres no susceptibles de equidad. Porque aquellos casos para los que cabe hallar una disculpa son los propios de la equidad y no son merecedores de la misma consideración las equivocaciones (*hamartēmata*) que los delitos, ni las equivocaciones que las desgracias. En efecto, son desgracias (*atychémata*) cuantas cosas <suceden> contra los cálculos racionales (*paráloga*) y sin malicia (*mochtherías*), y equivocaciones las que <tienen lugar>, no sin cálculo (*mê paráloga*), pero sin maldad (*kai mê apò ponērias*); los delitos, en cambio, son calculados y proceden de la maldad, pues lo que tiene por causa el deseo pasional (*epithymían*) procede de la maldad. También <es propio de> la equidad ser indulgente con las cosas humanas" (*Retórica* I, 1374 b, 2-11).

Creemos que para buscar una vía de solución de la *hamartía*, es sugerente volvernos sobre el horizonte de la compasión y el temor. Aquello que ocurre "no sin cálculo" pero "sin malicia", muestra una cierta opacidad que en el contexto de las *Éticas* parece diluirse, pero que, sin embargo reaparece sobre todo en el horizonte de las opiniones establecidas (*éndoxa*) y las creencias. Se trata, pensamos, de una esfera de realidad que queda fuera del *dolus* (pues no hay maldad) y de la simple casualidad (*casus*). Tampoco creemos que se trate solamente de una falta de dominio sobre sí mismo (*akrasía*), puesto que éste es más bien una de las razones —junto con la maldad— por las que se elige de antemano hacer daño y obrar contra la ley (cfr. *Retórica*, 1368 b, 11-15).

---

<sup>126</sup> Cfr. Nancy Sherman, art. cit., p. 189. Sin embargo, quisiéramos agregar que lo consideramos "inadecuado" si estimamos que explica por sí solo y cabalmente el problema de la *hamartía*; es adecuado, en cambio, si lo ponemos en relación con otras fuerzas que están operando en la compleja situación del héroe. Para esta relación entre *phrónēsis* y *phrónimos* y el mundo de la tragedia, atendiendo sobre todo a la consciencia de límite frente al problema de la *hýbris*; cfr. Pierre Aubenque: *La Prudence chez Aristote*. Paris, Presses Universitaires de France, 3ª ed. revisada y aumentada, 1986 (ed. orig. 1963), esp. pp. 155-177.

Aristóteles, en relación con el pasaje anteriormente citado, que se refiere a la *hamartía*, aporta lo que creemos una pista interpretativa sugerente. La búsqueda de un cambio de perspectiva en el que somos invitados, no a mirar el hecho sino la intención, no a la parte sino al todo, no a cómo es ahora uno sino a cómo es la mayoría de las veces. Aristóteles afirma: "Y, asimismo, tolerar a quien comete una injusticia <con mayor razón un error>, preferir juzgarlo más de palabra que de obra y consentir en someter <la cuestión> más a un arbitraje (*díaitan*) que a un juicio; porque el árbitro mira la equidad, mientras que el juez la ley, y por esta razón se inventó el árbitro, a fin de que prevaleciese la equidad" (*Retórica*, 1374 b, 19-22). En este sentido —y teniendo como trasfondo el problema de la justicia y la equidad— creemos que el asunto se aclara mejor mediante la toma de conciencia de las pasiones sufridas (temor y compasión), y, desde esta perspectiva, el público o el auditorio puede modificar su punto de vista, dejando de lado el papel de juez, para asumir uno semejante al del árbitro.

Lo que hunde al héroe trágico en la desventura es aquello que en cierto sentido puede ser calculado racionalmente, pero que frente a esto, sin malicia, pierde la marca. Esta pérdida de límite no es el producto de un vicio o de la maldad, ni tampoco de la casualidad; es, pensamos, la opacidad casi inadvertida que va de las acciones y deseos al pensamiento, de los hechos a la intención. Podríamos tal vez decir, una desmesura en nuestra interioridad; no querer ser un dios, pero sí querer la armonía consigo mismo, tanto en el pensamiento, en los sentimientos, en la voluntad y en las acciones y elecciones. De modo que el héroe trágico es en cierta forma inocente, en la medida en que su ser está fisurado; no es negligente (*culpa*) en la medida en que se espanta frente a esa fisura. Cae sobre él el peso del cálculo mal trazado, pero que se despliega sobre la dificultad más sublime, y que termina enfrentando al héroe consigo mismo; y esto aleja al espectador del papel de juez para convertirlo en árbitro, donde se impone una tarea de restauración, de armonización, que afecta tanto al pensamiento como a las emociones.

Frente a esto, expresiones como "culpa"<sup>127</sup>, "negligencia", "dolo", "desmesura", "casualidad", "destino", se aproximan al centro del problema, pero en definitiva, a nuestro juicio, no lo tocan en toda su profundidad<sup>128</sup>. Creemos que es sugerente recordar aquí que uno de los sentidos de *hamartánō* es "engañarse". Es una forma de engaño la falta de perspectiva, por ejemplo, que borra la distancia entre lo que planeamos y lo que íntimamente deseamos e incluso actuamos. La falta de perspectiva que hace que Edipo parezca más ciego que Tiresias. Este engaño, sin embargo, es "nuestra" cerrazón de horizontes, que no es culpable, pero tampoco no culpable: no arraiga en la plena inocencia, pero tampoco llega a los límites extremos de producirnos indignación o sentimientos de injusticia.

Pensamos, entonces, que la apertura de perspectiva (que nos lleva de la *hamartía* del héroe a la *kátharsis* de las emociones involucradas) viene dada al espectador por la tensión entre el sí mismo como otro (compasión) y el otro como sí mismo (temor), perspectiva que sin duda no pertenece al héroe, sino al espectador, y que le permite la apertura de horizontes que el héroe no tiene, hasta que se revela el momento del desengaño que, desde este punto de vista, podemos concebir como reconocimiento. La peor forma de reconocimiento es exterior, puesto que el engaño es interior, se relaciona con nuestros pensamientos, pasiones y deseos.

En esta situación tensional de las emociones, es la argumentación retórica la que se vuelca de mejor modo sobre la realidad poética, puesto que puede moverse en el contexto de los contrarios, codificando y decodificando el complejo nudo de las pasiones. La Ética, por el contrario, argumenta sobre el límite de la *hamartía*, y suponiendo lo que aquí está en juego: que las pasiones pueden ser controladas por la razón, sin sombras ni zozobras. En una palabra, el engaño no entra en el

---

<sup>127</sup> Sören Kierkegaard en "Repercusión de la Tragedia Antigua en la Moderna" (*Estudios Estéticos II*. Madrid, Guadarrama, 1969, pp. 13-53) dice: "Aristóteles, como es sabido, exige que en el héroe trágico haya *hamartía*. Pero del mismo modo que en la tragedia griega la acción es algo intermedio entre el actuar y el padecer, así lo es también la culpa, y en esto consiste el choque trágico. En cambio, la culpa resultará tanto más ética cuanto más reflexiva se haga la subjetividad y más abandonado a sí mismo, de una manera total y pelagiana, veamos al individuo. Lo trágico está cabalmente entre estos dos extremos. Si el individuo no tiene en absoluto ninguna culpa, entonces cesa el interés trágico. Pero, por el lado contrario, si la culpa del individuo es absoluta, entonces ya no tiene para nosotros ningún interés desde el punto de vista trágico. Por eso hemos de afirmar sin titubeos que supone una falsa interpretación de la tragedia ese afán contemporáneo de hacer que todo lo que es fatal se transustancialice en individualidad y subjetividad" (pp. 20-21).

<sup>128</sup> Por ejemplo, la explicación de Médéric Dufour en *Aristote Rhétorique* (Paris, Les Belles Lettres, Tomo II, 1960), no nos parece satisfactoria: "L'erreur (*hamartía*) est un acte volontaire, mais non vicieux" (p. 61). Pensamos que no es posible equiparar "acto voluntario" con la expresión "no sin cálculo", puesto que así hacemos de la respuesta al problema algo tan general que llega al punto de desorientar.

discurso de la ética. La ética, podríamos decir, se desplaza hacia el contrario del temor (la confianza) y hacia el contrario de la compasión (la indignación).

Poética y retórica se encuentran en la experiencia del *páthos*, la primera poniendo ante los ojos las pasiones, la segunda provocándolas o mitigándolas y argumentando a partir de éstas. Temor y compasión, desde esta perspectiva, pueden ser integrados en el contexto de la argumentación propia de las *téchnai*. Frente al *ēthos trágico* (que es el personaje), sentimos compasión, al ponernos en su lugar; experimentamos temor al imaginar qué sería de nosotros —o de los que amamos— si nos ocurriese aquello.

Creemos que a partir de estos sentimientos se percibe la cercanía del sí mismo como otro y del otro como sí mismo, pero para esto es necesario erradicar la indignación que provocaría un error que no tuviese en su base la falta de armonía que se evidencia en el quiebre interno del personaje: entre sus pasiones y sus pensamientos, entre sus deseos y sus acciones, entre sus aspiraciones a la felicidad y la desdicha que se cierne sobre su casa, delineando esa especial forma de engaño que es la *hamartía*; que constituye, además, la zona de penumbra que se despliega entre el delito y la desgracia, y para la que cabe más la equidad del árbitro que la aplicación de la justicia por el juez, puesto que la tragedia apela a la indulgencia con las cosas humanas. En este sentido, la reflexión que ha llevado a cabo la tragedia sobre la ley no escrita es una rica fuente de información.

Así pues, la *hamartía* trágica integra un aspecto racional y un aspecto pasional, en un horizonte que no puede ser abordado enteramente por la ética. Si consideramos las cosas desde este punto de vista, el lenguaje adecuado para aquellas acciones que implican esta integración de elementos tan dispares ha de ser aquél que pueda expresar tal situación tensional, y, a la luz de lo que hemos venido diciendo, el lenguaje retórico y la argumentación retórica pueden cumplir cabalmente esta función, ya que están contruidos atendiendo en gran medida a la capacidad que el hombre tiene para expresar y suscitar emociones mediante el uso técnico del discurso. Ahora bien, en cada una de las dos *téchnai*, sin embargo, la *léxis* actúa de modo diferente, puesto que muchas veces aquello que aporta belleza y extrañeza al lenguaje poético, ha de ser dejado a un lado cuando se busca la claridad y la efectividad persuasiva en la retórica<sup>129</sup>.

---

<sup>129</sup> Cfr. nuestro **Anexo I°**, donde tratamos con más detalle el problema de la *léxis*, tanto desde la perspectiva poética como retórica.

El orador y el poeta se encuentran en este espacio de ficción; el primero, incluyendo el *páthos* como prueba perteneciente a su arte, trabajando las pasiones de modo que el auditorio pueda formar un juicio<sup>130</sup>; el segundo, poniendo ante los ojos las acciones y personajes que suscitan tales pasiones, pero teniendo como horizonte la *kátharsis* del temor y la compasión. Nos podemos preguntar entonces: ¿es posible plantear un vínculo entre estas dos *téchnai*, en el sentido de que la actividad del poeta demarca un terreno privilegiado para que el orador intervenga, teniendo como materia básica el temor y la confianza, la compasión y la indignación? La respuesta depende, a nuestro juicio, del sentido que demos a la *kátharsis* que está involucrada en la definición de la tragedia.

---

<sup>130</sup> Q. Racionero en *Op. cit.*, p. 307, n. 3, indica la diferencia entre el "juicio" con significado procesal (*díkē, dikáiein*) y el "juicio" del entendimiento (*krísis, krínein*), siendo este último el que busca el orador en el auditorio.

### 3.2.2) *Kátharsis* poética y *krísis* retórica

Pensamos que la dimensión poética de la argumentación retórica se clarifica, sobre todo, atendiendo a su finalidad, que es el juicio de los oyentes, ya que estos últimos constituyen el fin de la oratoria. De un modo semejante, el fin de la poesía trágica no es el conocimiento teórico de ciertas verdades, o suscitar determinadas acciones o conductas que se desenvuelven en el plano de la *prâxis*, sino que se circunscribe a la purificación o purgación de las pasiones de temor y compasión, que afectan directamente el ánimo de los espectadores.

Se trata, pues, de dos *téchnai* volcadas por entero a una producción que concierne a un cierto tipo de receptor, frente al que es necesario integrar de un modo armónico los elementos racionales y los aspectos pasionales por medio del discurso, y, para ello, se requiere de una forma argumentativa simple, directa, que posibilite al destinatario reconocerse y participar en ella, y que trabaje artísticamente el lenguaje y los argumentos que se suelen utilizar dentro de la esfera de lo razonable a partir de los *éndoxa*, en vistas a la persuasión o convicción que es posible promover en el contexto de aquellas cosas que pueden ser de dos maneras, y, sobre todo, que se desarrolla en ambientes sobrecargados de emotividad y elementos irracionales que, por sus características propias, tienden a distorsionar gravemente la comunicación.

A partir de lo anterior, intentaremos mostrar que muchos de los esfuerzos destinados a explicar la *kátharsis* no logran su objetivo —al menos completamente— al privilegiar algunos la faceta cognitiva y otros la emotiva, sin buscar, por lo tanto, una vía de armonización entre ambos aspectos. Al tomar nosotros como punto de partida el modelo aportado por la retórica —y, en especial, por la oratoria deliberativa—, creemos posible ofrecer otros elementos interpretativos que permiten entender de mejor manera la función y el sentido de la *kátharsis* poética.

Consideramos sintomático el hecho de que Aristóteles, al referirse a la *kátharsis* en la *Política* (1341 b, 40), diga: "(...) y nosotros afirmamos, por otra parte, que la música debe practicarse no a causa de un solo beneficio, sino de muchos (pues debe cultivarse con vistas a la educación y a la *kátharsis*; qué queremos decir con el término *kátharsis*, que ahora empleamos simplemente, lo explicaremos, de nuevo, más claramente en la *Poética*; en tercer lugar debe cultivarse para distracción, para relajamiento y para descanso tras la tensión del trabajo)".



Sin duda esta promesa no se refiere sólo a la fugaz aparición del término en la *Poética*, 6, 1449 b, 27-28, y tal vez debemos pensar que se trata del libro perdido (II). Esto significa que debemos atender a esta noción proponiendo un camino de investigación, dificultado por la ausencia de este concepto en otras obras del Estagirita (también en la *Retórica*). Lo haremos, pues, desde la relación que guarda con el temor y la compasión. Por el momento, sólo sabemos que, al parecer, es preciso diferenciar entre educación, *kátharsis* y distracción (descanso).

Nuestro punto de partida, entonces, viene dado por el final de la definición de la tragedia: "(...) y que mediante compasión y temor lleva a cabo la *kátharsis* de tales emociones (*di' eléou kai phóbou peráinousa tèn tòn toioútōn pathēmátōn kátharsin*)" (*Poética*, 1449 b, 27-28).

Pero antes de desarrollar nuestra perspectiva —conscientes de que el mismo Aristóteles opinaba que era necesaria una clarificación—, quisiéramos discutir algunas propuestas de los comentaristas, frente a este complejo problema.

Amélie Oksenberg Rorty<sup>131</sup>, afirma que "*kátharsis*" es una noción que combina varias ideas; es un término médico referido a una purgación terapéutica; un término religioso que se relaciona con una purificación consumada por la forma y el ritual; un término cognitivo referido a una resolución intelectual o clarificación —que incluye emociones— y que orienta a sus objetos intencionales apropiados. Todas estas formas de *kátharsis*, a su vez, conducen hacia un buen funcionamiento y un alma bien balanceada. Pero, ¿cuál o cuáles son los sentidos apropiados para explicar la *kátharsis* trágica? Las posiciones se dividen, en términos generales, entre aquellos que ponen el énfasis en el aspecto cognitivo (incluyendo algunos la esfera de lo moral) o, por el contrario, en el aspecto emotivo de la *kátharsis*<sup>132</sup>.

---

<sup>131</sup> "The Psychology of Aristotelian Tragedy", p. 14.

<sup>132</sup> Frente a la postura de Alexander Nehamas ("Pity and Fear in the *Rhetoric* and the *Poetics*"), que considera imposible sostener que la *kátharsis* en la definición de la tragedia sea un proceso que envuelve las emociones (p. 293) —llevándolo incluso a cambiar esta misma definición, entendiendo la *kátharsis* como la resolución apropiada de los incidentes, a través del curso de eventos que provocan piedad y temor (p. 308); siendo suscitadas las emociones por la acción del drama—, creemos que: A) Su posición es sugerente en el sentido de que el poeta debe proporcionar por la imitación el placer que nace de la compasión y el temor, aspecto que hay que introducir en los hechos (cfr. *Poética*, 1453 b, 11), y, además, que es mejor que el temor y la compasión nazcan de la estructura misma de los hechos (Ibíd., 1453 b, 1), y en este sentido están ligados a la trama; y además que la composición es imitadora de acontecimientos que inspiran temor y compasión (Ibíd., 1452 b, 31); B) Pero, nos parece que su postura fuerza demasiado la definición (aunque textualmente se puede sostener, dados los sentidos subjetivo y objetivo que puede tener un genitivo); y que desde su perspectiva es difícil explicar, por ejemplo, la relación entre *kátharsis* y música entusiástica (cfr. *Política*, 1341 b, 32-42 a, 5), si no es remitiendo a una purificación de las pasiones por ellas mismas, que es el modelo al que remite Aristóteles para entender la *kátharsis*.

Richard Yanko<sup>133</sup>, siguiendo a J. Bernays, interpreta la *kátharsis* como una purgación de emociones indeseables, lo que permite que pueda guiar hacia la virtud. Así, nuestra respuesta a la *mímēsis* de las acciones humanas puede habituarnos a una aproximación más estrecha que posibilita captar el sentido de nuestras reacciones emocionales habituales, contribuyendo de este modo el drama a la formación y educación continua de los ciudadanos (cfr. p. 341). La perspectiva de este autor es, como vemos, eminentemente moral y educativa. En un sentido semejante, Stephen A. White<sup>134</sup>, afirma que Aristóteles, en cuanto a sus preferencias, va más allá del interés académico, puesto que sus conclusiones se refieren a la dimensión moral de la tragedia, es decir, subsumidas a su teoría ética, poniendo el énfasis en la relación suerte-moralidad, cuya pauta es el camino por el que el individuo responde a su suerte (p. 221), en el sentido de "moral fortune".

Martha Craven Nussbaum<sup>135</sup>, por el contrario, asume una posición cognitivista —siguiendo a Golden—, en el sentido de que la *kátharsis* se refiere a la discusión acerca del placer de aprender (cfr. capítulo 4 de la *Poética*). Esto la lleva a interpretar la última parte de la definición de la tragedia del siguiente modo: "(...) accomplishing through pity and fear a clearing-up concerning experiences of the pitiable and fearful kind" (p. 282). Con esta posición, la autora toma un camino opuesto a Jonathan Lear<sup>136</sup>, ya que éste defiende una interpretación emocionalista de la *kátharsis*, separando el placer de aprender, de la experiencia de *kátharsis* propia de los ciudadanos adultos. En respuesta a esto, M. Craven Nussbaum observa que, si bien es cierto que la *kátharsis* no es la *paideía*, sin embargo tiene un papel cognitivo y funciones educacionales, donde la poesía se muestra como un canal para la educación de los adultos y no para niños (p. 282), asociando el uso de palabras como *kátharos-kátharsis-kátharmos*, que tienen suma importancia en el proceso de clarificación en Platón —por ejemplo, en el *Fedro*—.

Jonathan Lear, afirma que el placer trágico no es una especie de placer cognitivo (p. 323), pues, a diferencia de la *Metafísica* —en la que el asombro produce en nosotros el deseo de conocer—, en la *Poética* el conocimiento provoca en nosotros

---

<sup>133</sup> "From Catharsis to the Aristotelian Mean", en *Essays on Aristotle's Poetics*. Oxford, Princeton University Press, 1992, pp. 341-358.

<sup>134</sup> "Aristotle's Favorite Tragedies"; *Essays on Aristotle's Poetics*. Oxford, Princeton Univ. Press, 1992, pp. 221-240.

<sup>135</sup> "Tragedy and Self-sufficiency: Plato and Aristotle on Fear and Pity" (*Essays on Aristotle's Poetics*. Oxford, Princeton University Press, 1992, pp. 261-290).

<sup>136</sup> "Katharsis", en *Essays on Aristotle's Poetics*. Princeton Univ. Press, 1992, pp. 315-340.

la experiencia de lo maravilloso, asociando la inteligibilidad con lo irracional (p. 325). Cuando expone los que a su juicio son aspectos obligados para una adecuada interpretación de la *kátharsis* trágica, llama la atención sobre el hecho de que la superioridad de la tragedia sobre la épica se basa en que la primera apela a una mejor audiencia. Desde aquí concluye que la *kátharsis* trágica no es un proceso esencialmente correctivo, ni purgación de ninguna polución, y tampoco una educación de las emociones o un proceso que se relaciona con lo que debamos o podamos sentir en la vida real: sin embargo, la *kátharsis* da alivio, y eso parece ser todo<sup>137</sup>.

Cynthia A. Freeland<sup>138</sup>, luego de objetar tanto la línea cognitivista como la emotivista, intenta mostrar que en la base de la *kátharsis* trágica hay un fuerte componente de realismo moral, que no puede caer en la falta de explicación en la que incurren ciertas interpretaciones, cuando revisamos las tragedias caso a caso. Es así como hay tragedias que se resisten a ser un "moral insight", lo que implica que el asunto no puede ser resuelto como lo hace M. Craven Nussbaum, al considerar la tragedia como una "parte de la investigación ética". Pero, por otro lado, en lo que respecta a la interpretación emotivista, hay tragedias que parecen quedar fuera (p.e. Hécuba en *Las Troyanas*), ya que autores como Lear no pueden explicar los escenarios en los que la gente pierde su dignidad, mediante las fuerzas ocultas del destino (cfr. pp. 124-125). Freeland —a nuestro juicio, sin suficiente claridad— intenta solucionar el problema integrando un naturalismo estético y el realismo moral de Aristóteles, mediante un tercer factor: un recuento esencialista de la tragedia literaria (sus propiedades intrínsecas necesarias), partiendo de la base de que las tragedias representan situaciones de suerte moral.

Aryeh Kosman<sup>139</sup>, tomando una vía diferente, profundiza en la analogía entre poesía trágica y usos del ritual religioso, ambos orientados fundamentalmente a intensificar y reforzar las estructuras de la vida comunitaria. Más aún, concibe la tragedia como un espacio sagrado, que integra aquellas emociones que no son

---

<sup>137</sup> Stephen Halliwell en "Pleasure, Understanding, and Emotion in Aristotle's *Poetics*" (*Essays on Aristotle's Poetics*, Oxford, Princeton University Press, 1992, pp. 241-260), reconoce no comprender bien lo que Aristóteles entiende por *kátharsis*. Sin embargo, creemos que su crítica contra Lear es certera, al aclarar que este autor confunde "from pity and fear" y "through pity and fear" (p. 259, n. 47), abriendo así paso a una interpretación emotivista.

<sup>138</sup> "Plot Imitates Action: Aesthetic Evaluation and Moral Realism in Aristotle's *Poetics*"; *Essays on Aristotle's Poetics*, Oxford, Princeton University Press, 1992, pp. 111-132.

<sup>139</sup> "Acting: Drama as the *Mimesis* of Praxis" (*Essays on Aristotle's Poetics*, Oxford, Princeton University Press, 1992, pp. 51-72).

fáciles de admitir en el contexto de la vida corriente, y dentro de este horizonte sitúa a la *kátharsis* (p. 63).

W.W. Fortenbaugh<sup>140</sup> adopta, a nuestro juicio, una posición intermedia, en el sentido de que el espectador no sólo es estimulado intelectualmente en el proceso de *kátharsis*, sino que es también purgado, puesto que su condición corporal (*bodily condition*) está alterada; por tanto, nos enfrentamos a un tratamiento cuasi-médico que mejora la disposición en relación a las emociones cotidianas de temor y compasión (p. 22), y, bajo esta perspectiva, admite una función educativa de la *kátharsis*.

Como es posible ver, por este breve intento de aproximación, las interpretaciones en torno al sentido de la *kátharsis* son muchas y difieren en sus perspectivas y alcances. Es por ello que, en relación con estas explicaciones, quisiéramos hacer algunas observaciones. Sin duda lleva razón A. Oksenberg Rorty, cuando llama la atención sobre la complejidad del concepto *kátharsis*, ya que tiene una dimensión que afecta a lo corporal, a lo espiritual (en su connotación religiosa), y a lo cognitivo (en el sentido de clarificación o resolución que puede estar vinculada al ámbito de las emociones). Los problemas comienzan, creemos, cuando queremos explicar la *kátharsis* trágica teniendo como apoyo las reflexiones que Aristóteles realiza de tal concepto en el último libro de la *Política*, a propósito de la música y la educación que ha de ser impartida en la ciudad, y la definición de la tragedia en la *Poética*. Esto hace que no estemos de acuerdo con A. Nehamas, cuando afirma que las complicaciones frente al concepto de *kátharsis*, vienen al concebirla como un concepto técnico, y no utilizarlo, por lo tanto, en su sentido corriente. Pero, ¿cuál es el sentido corriente? ¿por qué cree Aristóteles necesario explicarla en la *Poética*, cuando hace referencia a ella en la *Política* (1341 b, 40), si el concepto está empleado de modo usual?

Frente a la línea de interpretación de R. Yanko y, en general, de aquellos que relacionan la *kátharsis* con un camino hacia la adquisición de la virtud, conectándola de este modo con la educación, podemos decir que parece extraño que las *Éticas* de Aristóteles no hagan referencia a ella y, más raro aún, el hecho de que en la *Política* indique que es en la *Poética* donde se explicará con mayor claridad. En segundo lugar, sería necesario explicitar por qué en la *Política* parece diferenciar la educación de la *kátharsis*, dejando como tercer elemento el descanso, cuando se trata de reflexionar en torno a los beneficios propios de la música.

---

<sup>140</sup> *Aristotle on Emotion*. London, Ed. Duckworth, 1975.

Frente a la posición de White, que subsume el problema de la tragedia —y por ende el de la *kátharsis*— bajo la teoría ética de Aristóteles, además de lo indicado antes, podemos apelar a las dificultades que se desprenden de este tipo de lectura, y que hemos expuesto en las partes anteriores de nuestro trabajo y en nuestro Anexo 1º. Además, se requiere, a nuestro juicio, de una clarificación de los alcances de la suerte moral en relación a la *hamartía*.

Frente a M. Craven Nussbaum, si bien consideramos sugerente la vinculación de la *kátharsis* con el placer de aprender, sin embargo la *kátharsis* en la definición de la tragedia se refiere a algo que hace relación con las emociones de compasión y temor en ellas mismas. La autora, por el contrario, pone la primacía una vez más en el hecho de poder subsumir la tragedia a la investigación ética.

Por otra parte, en la solución emotivista de J. Lear, no queda claro cómo se asocia lo inteligible con lo irracional, que sería precisamente la vía de solución propugnada por este autor. Además, no es suficiente —como ha visto bien M. Craven Nussbaum— concebir todo aprendizaje bajo el modelo de la *paideía*. Finalmente, creemos que la crítica de Halliwell a Lear tiene peso, en el sentido de que no podemos confundir "desde la compasión y el temor" con "mediante la compasión y el temor", puesto que, por este mismo cambio un poco forzado del texto, se abre la posibilidad de una salida emotivista.

Tampoco nos satisface la solución de C.A. Freeland, ya que, pese a hacer un esfuerzo importante por diferenciar lo que ocurre en las diversas tragedias, termina subsumiendo el problema trágico al de la explicitación de la suerte moral, pero sin la claridad necesaria en lo que respecta a esto último, y sobre todo, escapándosele —a nuestro parecer— el tratamiento unitario que el mismo Aristóteles intenta en la *Poética*.

Si bien creemos que Fortenbaugh aporta una clave sugerente al interpretar la *kátharsis* tanto desde el punto de vista cognitivo como desde el punto de vista corporal, sin embargo no da una respuesta satisfactoria en lo que se refiere a una posible integración entre elementos que muestran una gran diversidad.

Finalmente, frente a la posición de A. Kosman, que se circunscribe a una interpretación religiosa de la tragedia (por la vía de la *kátharsis*), creemos que se ocupa del *qué* de la *kátharsis* pero no del *cómo*.

Desde nuestra perspectiva, constatamos la dificultad del problema, agravado por la escasez de testimonios directos del mismo Aristóteles. Dado que nuestro tema se refiere a las vinculaciones argumentales entre *Poética* y *Retórica*, tomaremos este

último texto para analizar ciertas referencias a la relación entre temor y compasión, que, creemos, pueden aportar algo al debate del problema de la *kátharsis*. Esto lo haremos teniendo como horizonte el tratamiento de la *kátharsis* en la *Política*, en el sentido de intentar no caer en contradicción con esas escasas referencias a la *kátharsis*. Somos conscientes de que nuestro método es indirecto, pero tiene tal vez la ventaja de que marca el énfasis en las emociones involucradas (y que tienen un tratamiento privilegiado en la *Retórica*), en vez de suponer ciertos significados de la *kátharsis* que, como hemos dicho, Aristóteles no aclara en lo que nos queda de su obra.

Intentaremos, pues, interpretar esta afirmación: "(...) y que mediante compasión y temor lleva a cabo la *kátharsis* de tales emociones". ¿Cómo mediante compasión y temor, se puede producir la *kátharsis* de ellas mismas? Antes de apuntar al *qué* de nuestro objetivo, creemos preciso dilucidar de la mejor forma posible el *cómo*.

Aristóteles, en la *Retórica*, explica la relación entre compasión y temor, y, a nuestro juicio, no sólo debemos remitirnos a estas pasiones sino también a su contrarios, la indignación y la confianza. El Estagirita, en un texto que puede ejemplificar nuestro punto de vista, afirma: "Por su parte, son de la condición de considerar que sí puede ocurrirles un mal (*nomízein patheîn*) los que ya han sufrido uno y han escapado de él; los ancianos, por su sensatez y experiencia; los débiles y, todavía más, los cobardes; y también los instruidos (*pepaideuménoi*), porque son los más razonables (*eulógistoi*). Igualmente, los que tienen padres o hijos o esposas, ya que todos éstos son partes de uno mismo, y tales que pueden ser objeto de los sufrimientos mencionados. Y los que ni están incluidos en una de las pasiones propias de la valentía (*andreías páthei*), por ejemplo, la ira (*orgêi*) o la confianza (*thárrei*) (en cuyos cálculos no entra el futuro), ni se hallan en un estado de ánimo soberbio (*hybristikêi diathéseî*) (pues tampoco entra en los cálculos (*alógistoi*) de éstos que vayan a sufrir un mal), sino que están en un punto medio (*metaxy*); así como también los que no están muy atemorizados (*phoboúmenoî*), ya que no sienten compasión (*eleoûsin*) quienes andan absortos en la preocupación de sus propios daños (*oikeîoi páthei*)" (*Retórica* II, 8, 1385 b, 23-33).

Como hemos visto, un público privilegiado de la tragedia —entre otros (p.e. el ciudadano medio)— son los instruidos, y Aristóteles, en este pasaje, los caracteriza por su razonabilidad. El límite de aquellos que piensan que puede sucederles algún mal (presupuesto para el temor y la compasión) está en la valentía, y sus

pasiones propias. Entre éstas nombra a la confianza que, además de ser lo contrario del temor, constituye una esperanza acompañada de fantasía sobre que las cosas que pueden salvarnos están próximas. También queda fuera la soberbia, la desmesura. Se trata, pues, del encuentro con una experiencia de purificación o purgación (*kátharsis*), y que remite a la necesidad de expulsar el exceso de temor, puesto que impide la compasión (emoción, por lo demás, que no es tratada en las *Éticas*). El exceso de temor se muestra, desde esta perspectiva, como aquello que imprime un defecto en lo que respecta a la compasión.

Creemos, pues, que el horizonte de ficción que se despliega tanto en la *Poética* como en la *Retórica* —con fines distintos—, sugiere a Aristóteles una forma diferente de entender las posibilidades y alcances de la argumentación. Frente a las interpretaciones que intentan subsumir estos quehaceres a la teoría ética de Aristóteles —no en lo que respecta a la ética como límite, como queda plasmado en el libro I, cap. 2, de la *Ética a Nicómaco*, puesto que en esto estamos de acuerdo— sino como parte de tal teoría, en cuanto a los contenidos, proponemos que la riqueza de la reflexión aristotélica apunta precisamente a la diversidad y a la imposibilidad de subsumir sin restricciones las unas en la otra. Los aspectos estéticos surgen así como una sugerente vía de indagación y con una función heurística, que queda atestiguada, a nuestro parecer, en la cantidad de referencias a tales elementos que se presentan, por ejemplo, en el desarrollo de la *Ética a Nicómaco*.

Pensamos, en efecto, que es posible superar tanto una posición emotivista como una cognitivista de la *kátharsis*, ya que ambos aspectos pueden ser integrados (tensionalmente), si consideramos que puede haber una cierta aproximación entre lo que es la clarificación de nuestros propios sentimientos y su vivencia emotiva, integrándose así lo cognitivo y lo emotivo, desde un nuevo sentido de lo que significa conocer nuestras pasiones, armonizando así el pensar, el sentir y el querer, donde la imagen más próxima es el árbitro y no el juez.

Ahora bien, asumiendo estos elementos podemos decir, tal vez, que la *kátharsis* trágica implica una cierta clarificación y purgación de las emociones que remiten, en gran medida, al sí mismo como otro y al otro como sí mismo (temor y compasión), y que permite el paso de un sentimiento de pesar a uno de placer. Interpretando de modo tentativo la última parte de la definición de la tragedia, diríamos: "(...) y que mediante compasión y temor —tal como son suscitados (*páthē paraskeuázein*) por la *diánoia*, en cuanto ésta es puesta en acción en la tragedia (cfr.

*Poética*, 1456 a, 33-b, 2), y como parte del *mýthos*, junto a las peripecias y el reconocimiento (*Poética*, 1452 b, 9-10)— lleva a cabo la clarificación y purificación (*kátharsis*) de tales pasiones —es decir, la compasión y el temor de que son capaces los espectadores—. El proceso de la *kátharsis*, entonces, permitiría que el propio espectador se sitúe, en cuanto a sus emociones, en un contexto que involucra tanto una mirada sobre sí mismo, como una mirada sobre el otro, dentro de la atmósfera de ficción que construye la obra de arte.

Es aquí donde entra en relación, creemos, la poesía trágica y la retórica, en cuanto a que esta última tiene por finalidad propiciar un juicio (*krísis*), ya que desde ese estadio se dan mayores posibilidades, tanto de exaltar como de mitigar las pasiones, en el contexto de la argumentación. La tragedia, así, no cumpliría un papel educativo en el sentido de enseñar o demostrar algo, sino de extender una base suficiente que permita integrar las pasiones ya clarificadas y purificadas, en el ámbito de la razón comunicativa, en la que adquieren la fisonomía de *éndoxa* o *písteis*. Aristóteles, a diferencia de Platón, entiende que esta tarea puede depender de los poetas y los oradores, puesto que son éstos los que integran con fuerza las pasiones en el contexto de la argumentación propia de la *téchnē* y que, por sus contenidos, no es la misma que la de la teoría ética ni la de la ciencia.

La dialéctica, por su parte, se presenta como fundamento último de estas *téchnai* donde prevalece la argumentación poética, precisamente porque tanto la poesía como la retórica dependen de ella en cuanto a la forma de la argumentación; y, además, actúa como puente entre los diversos usos de la razón, por cuanto también se abre hacia la mostración de los principios de las ciencias y la refutación de ciertos *éndoxa* admitidos por la comunidad (aspecto central de la dimensión ética), lo que permite un cierto flujo continuo entre las diversas manifestaciones del saber y sus respectivos modos de argumentación.

### — Síntesis: la retórica deliberativa y la poesía trágica a la luz de una teoría de la argumentación poética

En este apartado (II), hemos reflexionado sobre algunos elementos que, a nuestro juicio, pueden colaborar en la clarificación de la difícil relación entre la poesía trágica y la retórica deliberativa en Aristóteles, tomando como centro las referencias cruzadas entre la *Poética* y la *Retórica*, consideradas desde el punto de vista del establecimiento y la puesta en práctica de una teoría de la argumentación



que se muestra muy eficiente para ser utilizada en el horizonte de lo razonable, tanto en vistas a producir una purificación de las emociones de los espectadores que asisten al teatro, como para que los oyentes partícipes en una asamblea —que no son, al menos en su mayoría, individuos preparados para seguir amplias y complejas argumentaciones, y que generalmente opinan según sus percepciones sensibles y sus *éndoxa*—, puedan emitir un juicio, en un ambiente sobrecargado emocionalmente. Intentaremos ahora, pues, esbozar los aspectos más relevantes:

Nuestro punto de arranque de esta Segunda Parte ha sido la consideración de la *mímēsis* en Aristóteles (I), tanto en lo que se refiere a su obra en general como a la *Poética* en particular, donde irrumpe como *mímēsis práxeōs*. Hemos visto que este concepto, al parecer, remite a aquello que está más en acto, y por lo mismo revestido de mayor perfección y, en este sentido, lo hemos vinculado con una cierta experiencia de ascenso hacia lo universal, dada su relación, en la tragedia, con la verosimilitud o la necesidad.

Luego (II) hemos intentado integrar los elementos fundamentales en una consideración global de la influencia de la *Retórica* en la *Poética*, bajo el aspecto de la *máthēsis* (*mímēsis* y *rhētoireía*), y después de la *diánoia* —como parte de la tragedia—, donde hemos tratado de mostrar que la *Retórica* aporta gran parte de la sustancia argumentativa a la *Poética*, aclarando aspectos esenciales en lo que respecta a la comprensión del *ēthos* y el *páthos* poético —que tiene su correlato en el *ēthos* y el *páthos* retórico<sup>141</sup>—. La *Poética*, asimismo, aporta elementos fundamentales a la *Retórica*, sobre todo cuando se trata de materializar los entimemas (argumentación presente en la tragedia), los ejemplos (que hemos vinculado con la idea de *parádeigma* y modelo) y las máximas (ya que pueden actuar como una de las premisas del entimema, o ser ellas mismas entimemas); y en lo que se relaciona con ciertas actitudes teatrales que el orador asume frente al auditorio, para mostrar los acontecimientos como más cercanos. Hemos dicho, tentativamente que, en ocasiones, el actor parece un orador en un contexto de ficción y el orador un actor en un contexto real.

---

<sup>141</sup> En este sentido, p.e. Quintiliano trata sobre la presentación al oyente de objetos reales, y apela para ello a una "*tragoedias movere*" (*Inst. Orat.*, 6, 1, 36), y a una "*scenae*" (*Ibíd.*, 6, 1, 49). Asimismo, en relación con los recursos referentes a la *diánoia* y la *léxis*, el orador debe dominar —tanto para exponer hechos patéticos, como los que no lo son pero deben parecerlo—, como un buen actor, el arte de despertar fuertes emociones, incluso en su propio espíritu (cfr. *Ibíd.*, 6, 2, 27-36), y esto se logra, en fin, por medio de las *phantasiai* (*Ibíd.*, 6, 2, 29).

A partir del paralelo *diánoia* poética-*diánoia* retórica; *ēthos* poético-*ēthos* retórico; *páthos* poético-*páthos* retórico; sugerimos una aportación para el debatido problema de la *hamartía*, que la hemos considerado fundamentalmente como una desmesura, pero poniendo el énfasis en el quiebre que se da al interior del héroe, entre sus pensamientos y sus emociones, entre sus planes y sus acciones, entre sus esperanzas y su desgracia. Para esto hemos realizado un análisis del tratamiento del temor y la compasión (y sus contrarios) en la *Retórica*, proponiendo una aproximación tensional entre el sí mismo como otro (temor) y el otro como sí mismo (compasión), a partir de la definición de estas pasiones propuesta por Aristóteles. A la luz de esta situación, en la que, a la vez, nos sentimos y no nos sentimos el personaje (en la medida en que nos aproximemos o nos distanciamos), vislumbramos una cierta identificación ficcional con una situación humana límite, que más nos invita a una actitud de árbitro (puesto que en cierta medida somos parte) que de juez.

Esto nos ha llevado —y también a partir de la *Retórica*— a considerar el problema de la *kátharsis* trágica. Hemos sugerido la posibilidad de entenderla como una situación emotivo-cognitiva, que permite el paso de un estado doloroso a uno placentero (lo cual responde a un contexto de ficción), donde la primera referencia a las pasiones de compasión y temor, dada en la última parte de la definición de la tragedia, se refiere al *páthos* que es suscitado por la *mímēsis práxeōs*, y que es parte del *mýthos*, junto a las peripecias y los reconocimientos (cfr. *Poética*, 1452 b, 9-10); en cambio, la segunda referencia a estas pasiones (las que son purificadas y clarificadas) apunta, creemos, a las que vive el propio espectador.

Constatamos la dificultad, sin embargo, de intentar explicar la *kátharsis*, puesto que sólo tenemos como elementos de juicio —además de los usos tradicionales del término— ciertas referencias en la *Política* y un par de líneas en la *Poética*. Por eso, nuestro método ha sido indirecto, es decir, por la vía de una interpretación de las pasiones de compasión y temor (y sus respectivos contrarios). Luego, hemos sugerido que la *kátharsis* trágica puede actuar como base de los *éndoxa* y las *písteis* que el orador utiliza y modifica, aumenta y disminuye, en vistas al logro de un juicio (*krísis*) favorable por parte de su auditorio. Frente a las posiciones emotivistas o cognitivistas que intentan explicar la *kátharsis*, hemos optado por un punto de vista que hace de la *kátharsis* un proceso que involucra ambos aspectos.

Habiendo, pues, propuesto esta estrecha vinculación que es posible establecer entre las partes cualitativas de la tragedia —ya que, a nuestro juicio, el *páthos* es

integrado tanto en el *mýthos* como en la *diánoia* (*páthē paraskeuázēin*)—, y las pruebas *éntechnoi* de la retórica (*lógos* (*prâgma*)-*ēthos*-*páthos*), hemos sugerido la posibilidad de una argumentación propia de las *téchnai*, cuya forma es dependiente de la dialéctica, pero que aporta un tratamiento específico de las pasiones en su relación con la experiencia comunicativa, cuyo horizonte se realciona con la ficción (tanto en poetas como en oradores).

La dialéctica, asimismo, se vuelca hacia la mostración de los principios de las ciencias y hacia la refutación de ciertos *éndoxa*, presentándose entonces como un canal de vinculación entre la *poēsis*, la *prâxis* y la *theōría*. Así, al ampliar Aristóteles el horizonte de la argumentación —en primer lugar, transformando el estatuto epistemológico de la dialéctica; moderando así las exigencias platónicas— extiende también el horizonte argumentativo y, en definitiva, los usos prácticos y poéticos de la razón.

Pensamos que, por esta vía de investigación, se podría recuperar un aspecto olvidado de la retórica; su raíz poética, más allá de una colección de *tropos* muertos, en los que, creemos, no podrían reconocerse ni el buen poeta ni el buen orador. Para esto, consideramos que no es necesario optar entre dialéctica y poética para entender los alcances de la actividad retórica, sino que, más bien, una de sus cualidades es la de abrir un espacio de argumentación entre la poética y la dialéctica, asumiendo muchos aspectos que no han sido incluidos en las obras *Éticas* de Aristóteles (p.e. la compasión). Es sintomático, en este sentido, que Aristóteles diga que las tragedias actuales usan el lenguaje retórico y no el político, como las antiguas, sobre todo teneiendo en cuenta la evolución positiva que el Estagirita reconoce en la tragedia.

Consideramos que, mediante su novedosa perspectiva, Aristóteles rescata tanto al poeta como al orador para la *pólis*, precisamente porque se percata de un cierto lazo que vincula la razón y las pasiones, y que tal relación no puede ser arrojada hacia lo meramente irracional y azaroso, sino que ha de integrarse en el mundo de la argumentación, sobre todo en un contexto cultural en el que los mitos parecen haber perdido su fuerza de fundamentación. Por otra parte, hemos de ser conscientes de los límites de este camino, que se extiende por los espacios más oscuros de la vida y que afectan directamente a la *proáiresis*. La *Ética* funciona, por el contrario, en el contexto luminoso de las virtudes, del *tò méson*, y de la reflexión sobre los vicios, presuponiendo, en cierta medida, el caudal de las pasiones que palpitan detrás de cada deliberación, elección o acción. De modo que, creemos, Aristóteles

con esta diferencia de planos, apunta a que hay problemas de la vida cuyo principio de resolución, en una primera fase al menos, está, por decirlo así, a las espaldas de la teoría ética y sus canales propios de argumentación. En el caso de la *hamartía*, por ejemplo, más que una exigencia de solución teórica, se apela a cómo hacemos frente al pesar por la aparición de un mal destructivo y penoso, a saber; a nuestro *ēthos*. Éste, desde el punto de vista de la tragedia, se manifiesta en acciones y palabras.

Por último, es notorio que nos hemos referido continuamente a la diferencia que se puede establecer entre las *téchnai* discursivas y su argumentación poética, por una parte, y la argumentación tal como se da desde la perspectiva ético-política, por otra. Esto nos obliga, pensamos, a enfrentar este asunto en III, puesto que se trata de un aspecto controvertido que precisa de un tratamiento aparte, pues de hecho es posible preguntarnos: ¿la argumentación propia de la retórica deliberativa, no está más cerca de una argumentación ética diluída y en extremo simplificada para convencer a las mayorías incultas, ya que ambas se desenvuelven en el horizonte de la *prâxis*? ¿No es mejor el modelo ético-político que el poético para entender, desde el punto de vista de la argumentación, a la *téchnē rhētorikē* en su estrecha relación con la esfera de la vida práctica?

### III. La argumentación poética de la retórica deliberativa en contraste con la argumentación ética referida a la *prâxis*: estudio comparativo

El análisis que antes hemos realizado sobre la relación entre la *Poética* y la *Retórica* nos ha permitido, entre otras cosas, sugerir la aplicación de un modelo argumentativo que posibilita, al menos en principio, desmarcarse de las exigencias propias de la argumentación ética —y a esto mismo apuntábamos ya en la Primera Parte, al estudiar la dialéctica como modelo argumentativo de la retórica—. Debido a que la interpretación de la relación entre la retórica y la *prâxis* es un problema muy complejo y que ha distanciado a los comentaristas, creemos que es importante revisar ahora con una mayor profundidad ciertos aspectos que se refieren a la retórica deliberativa, y que, asimismo, parecen relacionarse directamente con la esfera propia de la teoría de la argumentación ética<sup>142</sup>, con el fin de destacar algunos puntos de diferenciación que, a nuestro juicio, es posible establecer entre ambos usos de la razón y sus respectivos modos de argumentación.

Nuestro trabajo, en efecto, se ha centrado en la consideración de la retórica deliberativa que, como hemos visto, se manifiesta como un exponente privilegiado de una peculiar teoría de la argumentación que asume su sustancia argumentativa de la dialéctica, para aplicarla —con modificaciones y apelando a ciertos conoci-

---

<sup>142</sup> Para situar este problema en sus complicadas ramificaciones, es sugerente el artículo de Álvaro Vallejo Campos; "El Fedro y la Retórica de Aristóteles" (*Méthexis* VII, 1994, pp. 71-90), donde este autor defiende el amoralismo de la *téchnē* (cfr. esp. pp. 83-90). En efecto, por una parte, está la posición de quienes subsumen el arte retórico a los desarrollos éticos de Aristóteles, por ejemplo: L.S. Self en "Rhetoric and *Phronesis*: the Aristotelian Ideal" (*Philos. and Rhet.*, 12, 1979, pp. 130-143) que intenta aplicar el modelo del *phrónimos* al rétor; C.L. Johnstone en "An Aristotelian Trilogy: Ethics, Rhetoric, Politics and the Search for Moral Truth" (*Philos. and Rhet.*, 13, 1980, pp. 1-24), que considera que hay un fuerte vínculo interno entre la virtud moral de las *Éticas*, el lenguaje persuasivo de la *Retórica*, y, en fin, las actividades deliberativas de la *pólis* analizadas en la *Política*. Por otra parte, hay autores que defienden la independencia moral de la *téchnē rhētorikē*, por ejemplo; G. Kennedy en *The Art of Persuasion in Greece* (New Jersey, 1964); E.L. Hunt en "Plato and Aristotle on Rhetoric and Rhetoricians" (*Studies in Rhetoric and Public Speaking*, N.Y., 1962). Por último, Álvaro Vallejo señala ciertas posiciones ambiguas, como la de L. Arnhardt en "The Rationality of Political Speech: An Interpretation of Aristotle's *Rhetoric*" (*Interpretations*, 9, 1981, p. 149).

mientos ético-políticos de orden general— a aquellos contextos prácticos sobrecargados emocionalmente. El fin de la oratoria deliberativa consiste en teorizar sobre los medios que permiten, en cada caso, una adecuada persuasión de los auditores en lo que respecta a lo conveniente y lo perjudicial. Pero tales oyentes, ni piden ni están preparados para seguir complicadas argumentaciones, ya que es esperable que —al menos, la mayoría de ellos— no posean ni la educación, ni los hábitos, ni la experiencia suficientes como para dirimir las cosas que se han de someter a juicio de acuerdo con una ética epistémica fundada en principios sólidos, verdaderos e incontestables.

Ahora bien, aunque el contexto de aplicación de la retórica deliberativa es práctico —i.e. guerra, paz, legislación, importaciones y exportaciones, adquisición de recursos, defensa del territorio—, pensamos que la retórica, en cuanto *téchnē*, se desenvuelve en el marco de la *poiēsis*, que su argumentación es poética, y que, por lo tanto, en cuanto *téchnē rhētorikē* es éticamente neutra, y los esfuerzos por hacerla entrar bajo los criterios éticos, tutelados por la razón práctica, sólo logran desvirtuarla o hacer ininteligible su función propia en cuanto despliega una teoría de la argumentación que permite razonar a partir de los *éndoxa* sobre cosas contrarias. En este sentido, su lugar más apropiado, a nuestro juicio, está entre la dialéctica, que aporta su sustancia argumentativa, y la poética, que contribuye con ciertos elementos adecuados para suscitar la convicción de los oyentes —como hemos visto, por ejemplo, al considerar la estrecha relación entre sus respectivos análisis del *ēthos* y el *páthos*—. A la vez, la poética recibe de la retórica una teoría de la argumentación apropiada para sus fines y que se refleja sobre todo en la adopción de la *diánoia* retórica.

Pensamos que una buena manera de enfrentar el asunto que ahora nos ocupa es analizando ciertos aspectos fundamentales presentes en la retórica deliberativa, y que, al menos en apariencia, permitirían una lectura radicalmente ética de la *Retórica*, ya que en ésta se trata sobre la felicidad, los bienes, las virtudes, etc., al igual que en las *Éticas* o en la *Política*. Este paralelo suscita, en efecto, algunas preguntas que estimamos conveniente intentar responder: ¿En qué consiste, pues, la "situación fronteriza"<sup>143</sup> de la retórica deliberativa, por una parte, y la esfera ético-política, por otra? ¿Es la retórica deliberativa una especie de ética desvaída y resumida, tendente a persuadir a aquellos oyentes que tienen una escasa capaci-

---

<sup>143</sup> La expresión es de Tomás Calvo Martínez: Cfr. *Aristóteles y el aristotelismo*, p. 11.

dad argumentativa? ¿Es la argumentación retórica una mera extensión popular de la razón práctica? ¿En qué sentido se habla, en ambas esferas argumentativas, de la felicidad, las virtudes y los bienes? ¿No hay aquí, por el contrario, un cambio de perspectiva que nos permite suponer dos usos de la razón, no subsumibles uno en el otro, y que posibilitan una ampliación del campo de la racionalidad y la conquista, en definitiva, de una esfera de lo razonable dentro de las cosas que pueden ser de más de una manera, que no es copada por la ética? ¿Por qué sólo basta con que el orador conozca de modo general los asuntos políticos, los regímenes políticos<sup>144</sup>, y no se le exige, por el contrario, que posea un conocimiento profundo de todas estas cosas y del alma humana? En definitiva, ¿la retórica aporta algo propio al horizonte de la racionalidad, o sólo permite que lo racional pueda ser integrado dentro del juicio de aquellas mayorías que tienen que deliberar sobre algunos asuntos que incumben a la ciudad?

### 1) La relación entre la retórica y la esfera de lo ético-político: el problema de la supremacía del bien

Al comienzo de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles afirma que la política parece ser la ciencia o facultad eminentemente directiva y principal, puesto que establece "qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno, y hasta qué punto" (cfr. I, 2, 1094 b, 3-4). En este sentido, las facultades más estimadas le están subordinadas, y el Estagirita ofrece como ejemplos la estrategia, la economía y la retórica. De modo que, al menos bajo cierta perspectiva, el fin de la retórica se subordina a la política. Pero, ¿no colisiona esto con una consideración amoral de la retórica como *téchnē*? ¿Cuáles son las razones por las que la retórica podría cumplir adecuadamente tal papel de subordinación? ¿Influye esto en la eventual ampliación del campo de la razón, que antes hemos sugerido?

Si nos remitimos a la *Retórica*, nos encontramos con que su "utilidad" depende del hecho de que, por naturaleza, la verdad y la justicia son más fuertes que sus contrarios y, si vencen estos últimos, se produce una situación digna de recriminación (cfr. I, 1355 a, 21). Aunque Aristóteles destaca la conveniencia de que seamos capaces de persuadir sobre cosas contrarias, no es para hacerlas ambas (*ouk hópōs amphótera práktōmen*) —ya que no se debe persuadir de lo malo (*ou gàr deî tà*

---

<sup>144</sup> Cfr. *Retórica* I, 8.

*phaûla peîthein*)—, sino para poder recurrir a ciertas armas argumentativas que permitan desarticular el argumento opositor en sus mismos términos. Sin embargo, el Estagirita agrega que "hablando en absoluto<sup>145</sup>, lo verdadero y lo mejor por naturaleza son más aptos para los silogismos y para las pruebas por persuasión" (*Ret.* 1355 a, 36-38).

Nos parece ver en estos pasajes un esfuerzo de Aristóteles por marcar un límite a la actividad retórica, en el sentido de que su quiebre intencional se produce cuando la utilizamos para un fin inmoral, haciendo que triunfe, en definitiva, la falsedad y la injusticia. Ahora bien, a nuestro entender, esto no significa necesariamente que la *téchnē rhētorikē* considerada en sí misma sea moral o que esté internamente regulada por limitaciones éticas en lo que respecta a sus premisas, argumentos o medios de persuasión, puesto que la retórica, de hecho, puede persuadir sobre cosas contrarias (aunque no para "hacerlas" ambas). Creemos, por el contrario, que se trata de un horizonte argumentativo que apela a un uso de la razón que Platón, por exigir criterios éticos internos a la *téchnē* y un conocimiento profundo del alma humana por parte del orador, desechó<sup>146</sup>; a saber: la esfera de lo amoral que caracteriza a las *téchnai* y su modo de argumentación, que se desenvuelve en definitiva en el contexto de la *poiēsis*<sup>147</sup>. Ahora bien, es cierto que hay *téchnai* que presentan un alto grado de complejidad en este sentido, por su incidencia en el mundo de la *prâxis*, donde se pone en juego la intención; ya lo hemos visto, por ejemplo, al considerar la poética y creemos que también es el caso de la retórica

---

<sup>145</sup> T.H. Irwin en "Ethics in the *Rhetoric* and in the *Ethics*", pp. 150-151, entiende "*hōs haplōs eipeîn*" como "speaking without qualification".

<sup>146</sup> John M. Cooper en "Ethical-political theory in Aristotle's *Rhetoric*", discute las notables diferencias que hay entre la posición aristotélica y la platónica (cfr. *Fedro* 257 b ss.) frente a lo que se ha de exigir al buen orador. Mientras Platón hace de la retórica una ramificación de la filosofía —específicamente, del conocimiento filosófico de las materias ético-políticas en un sentido extremadamente fuerte (p. 202)— y con esto el arte retórico llega a ser simplemente una suerte de filosofía aplicada; Aristóteles, en cambio, sostiene que la retórica es una ramificación de la filosofía ético-política sólo en el sentido de que ella tiene control sobre ciertas materias que son luego tratadas en la ciencia ético-política y desde las cuales esta ciencia tiene su origen (p. 208). En el Estagirita, entonces, la retórica se presenta como un arte genuinamente independiente (*genuinely independent art*).

<sup>147</sup> A pesar de las marcadas diferencias entre la posición de Aristóteles y la de Platón frente a la retórica, sin embargo en ambos hay una fuerte y creciente consciencia de la importancia que tiene en este terreno la apelación a las emociones. Sugerente en este sentido es, a nuestro parecer, el artículo de George Klosko, "Persuasion and Moral Reform in Plato and Aristotle" (*Revue Internationale de Philosophie*, N° 184, 1/1993, pp. 31-49), donde este autor concluye: "(...) despite the significant differences between the *Gorgias*, *Phaedrus* and *Rhetoric*, all three works represent significant advances over the Socratic view of persuasion. All three are in accord with the obvious fact that successful persuasion requires more than command of reasoned arguments alone" (p. 49).



que, en este sentido, muestra a nuestro juicio un singular paralelo con la teoría aristotélica sobre la poesía.

Pensamos que —en relación con la retórica— la teoría ético-política vela más bien por el límite externo (i.e. no técnico) que separa la amoralidad de la moralidad o de la inmoralidad, y que tal coto se reduce a la *proairesis* del orador en el proceso de persuasión<sup>148</sup>. Esto último, sin duda, excede las atribuciones de la *téchnē* retórica —y también de la poética— pero, en la medida en que intentamos convertirlo en un límite interno (i.e. de la *téchnē* misma en cuanto tal) nos encontramos una vez más con el estrechamiento del campo de la racionalidad, al circunscribirla sólo a sus dimensiones teórico-epistémica y práctica, olvidando la posibilidad de su uso poético que, a nuestro juicio, rescata la *empeiria* para el arte en una de sus dimensiones más originarias, a saber; la posibilidad de argumentar técnica y productivamente sobre aquellas cosas que se desenvuelven en el horizonte de lo razonable y de lo que puede ser de dos maneras.

Ahora bien, frente a quienes argumentan —para atacar y descalificar la actividad retórica— que el que usa injustamente la palabra puede cometer un grave daño, Aristóteles responde que esto es también común a los demás bienes relativos, como la fuerza, la salud, la riqueza, el talento estratégico, a excepción de la virtud que, en este sentido, se presenta como un bien absoluto (cfr. *Retórica*, 1355 b, 2-7). Además, esta situación de polaridad afecta principalmente a los bienes más útiles, pues con ellos uno puede llegar a ser de gran provecho si los usa con justicia, pero también puede causar mucho daño si los utiliza de manera injusta.

Por otra parte, si nos situamos dentro del arte retórico; ¿cuál es el criterio que permite distinguir entre su buen y su mal uso? Creemos que no es un criterio definitivo para dirimir esto el hecho de que el rétor persuada o no persuada al auditorio, ya que la tarea de la retórica no consiste en persuadir, sino en "reconocer los medios de convicción más pertinentes para cada caso" (*allà tò ideîn tà hypárchonta pithanà perì hékaston*; *Ret. I*, 1355 b, 10-11) tal como ocurre con las demás artes (p.e. la medicina). Esto significa, en la práctica, que es posible la búsqueda de medios para la consecución de un fin en un sentido contrario de lo que sería correcto desde el punto de vista ético-político —sobre todo porque no

---

<sup>148</sup> Que la argumentación persuasiva tiene sus límites, se puede deducir de sus mismas dificultades prácticas. Por ejemplo, en la *Política*, Aristóteles dice: "Pero sobre la igualdad y la justicia, aunque sea muy difícil hallar la verdad sobre ellas, sin embargo es más fácil alacanzarla que persuadir (*sympéσαι*) a los que pueden obtener más, porque siempre buscan la igualdad y la justicia los más débiles, pero los poderosos no se preocupan nada de ello" (1318 b, 1-5).

deliberamos acerca de los fines, sino sobre los medios que conducen a ellos<sup>149</sup>—, aunque probablemente pronto nos daríamos cuenta de su inconveniencia, ya que, como afirma Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*: "Parece, pues, que los argumentos verdaderos son de gran utilidad no sólo para el conocimiento, sino también para la vida, porque, como están en armonía con los hechos, se les da crédito, y así mueven a quienes los comprenden a vivir de acuerdo con ellos" (1172 b, 4-7). Pensamos, sin embargo, que tal armonía con los hechos remite a una situación *de facto*, y no apunta, al menos directamente, a un acuerdo o desacuerdo con valoraciones de carácter ético o moral.

Consideramos que un criterio fundamental para poder decidir sobre el buen o mal uso de la retórica, está claramente expresado en la comparación que Aristóteles establece entre la dialéctica y la sofística, por una parte, y los dos modos de entender la retórica, por otra parte (cfr. *Retórica* 1355 b, 17-21). Así, tal como la sofística, en comparación con la dialéctica, no reside en la facultad sino en la intención (*proaíresis*), "uno será retórico por ciencia y otro por elección" (*katà tēn epistēmēn; katà tēn proaíresin*). El sofista, pues, usa las mismas armas que ofrece una idéntica facultad, pero se equivoca en la elección del fin.

Pero, por otra parte, esto no significa que el orador ha de ser el hombre virtuoso de la *Ética a Nicómaco*, ni tampoco que el auditorio deba requerir de la experiencia ni de los conocimientos suficientes para aprender la ética o la política<sup>150</sup>. De hecho, la retórica, como hemos dicho, es la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer, en relación con un auditorio que no espera un discurso sobre ética o política, sino los elementos imprescindibles para deliberar —en el caso de la retórica deliberativa— en una situación muy determinada, con un estrecho margen de tiempo, mediante pocas premisas y a través del

---

<sup>149</sup> Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco*, sostiene: "En efecto, ni el médico delibera sobre si curará, ni el orador sobre si persuadirá (*oúte rhētōr ei peísei*), ni el político sobre si legislará bien, ni ninguno de los demás sobre su fin; sino que, dando por sentado el fin, consideran el modo y los medios de alcanzarlo, y cuando aparentemente son varios los que conducen a él, consideran por cuál se alcanzaría más fácilmente y mejor (...)" (1112 b, 11 ss.).

<sup>150</sup> Cfr. p.e. *Retórica*, 1357 a, 1-4; *Ibíd.*, a, 11-12.

desarrollo de un argumento que permita seguir los pasos involucrados con razonable facilidad<sup>151</sup>.

Hay, en este sentido, un pasaje que puede aportar claridad sobre la distinción que es posible establecer entre la retórica, por una parte, y la esfera de lo ético-político, por otra, y que se relaciona con sus respectivos campos de argumentación. Aristóteles, en la *Retórica* (1356 a, 20-27) afirma: "Ahora bien, puesto que las pruebas por persuasión se hacen posibles por estos <procedimientos>, resulta evidente que obtener estas tres clases de pruebas (i.e. *lógos* (*prâgma*), *êthos*, *páthos*) es propio de quien tiene la capacidad de razonar mediante silogismos y de poseer un conocimiento teórico (*theōrêsai*) 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 una ramificación (*paraphyês*) de la dialéctica y de aquel estudio práctico<sup>152</sup> sobre los caracteres al que es justo denominar política".

Consideramos, pues, que hay una distancia significativa entre; por una parte, un conocimiento "teórico" de las virtudes, los caracteres y las pasiones, que es el que se le exige al orador, y que le permitirá "mostrarse" como virtuoso por el discurso mismo y no por lo que tenga prejuzgado el oyente, influyendo asimismo sobre las pasiones del auditorio; y, por otra parte, aquella exigencia capital de la *Ética a Nicómaco*, en cuanto a que el fin de la política no es el conocimiento sino la "acción" (cfr. 1095 a, 6: *epeidê tò télos estîn ou gnôsis allâ prâxis*); que, además, no se investiga para saber qué es la virtud sino para "ser buenos", pues éste no es un tratado teórico (cfr. 1103 b, 26-29: *pragmateía ou theōrias*); y que, en fin, para el caso de las virtudes, el conocimiento tiene poca o ninguna importancia (cfr. *Ibíd.*, 1105 b, 2-3).

En efecto, Aristóteles distingue claramente entre las exigencias que es posible establecer en el caso de las artes, por un lado, y en el de las virtudes, por otro lado. Este aspecto, a nuestro juicio, influye tanto en la manera de entender la convicción y la persuasión, como en los criterios que permiten construir los argumen-

---

<sup>151</sup> C.D.C. Reeve en "Philosophy, Politics and Rhetoric in Aristotle", p. 199, aporta una sugerente vía de interpretación al considerar que los argumentos verdaderos también pueden ser utilizados desde un punto de vista técnico por parte del orador, en la medida en que ellos son generalmente más persuasivos frente a los distintos auditorios: "But he does not need to know as the scientist does, why they are true. It is when someone fails to make this distinction that he dresses rhetoric up as a form of politics and rhetoricians as *politikoi*".

<sup>152</sup> Q. Racionero en *Retórica*, p. 179, traduce "*tâ êthē pragmateías*" como "saber práctico".

tos adecuados para cada esfera de la experiencia humana. En la *Ética a Nicómaco* (1105 a, 25-b, 10) el Estagirita afirma que no son semejantes el caso de las artes y el de las virtudes (*tôn technôn kai tôn aretôn*) ya que las producciones de las artes tienen en sí mismas su bien y sólo es suficiente que se cumplan ciertas condiciones; en cambio, las acciones de acuerdo con las virtudes requieren que el que las realiza lo haga con conocimiento (*eidōs*), eligiéndolas (*proairoúmenos*) por ellas mismas y, en fin, que las realice con una actitud firme e inmovible (*bebaíōs kai ametakinētōs*). Aristóteles inmediatamente agrega que estas últimas condiciones —excepto la del conocimiento— no cuentan para la posesión de las otras artes (*állas téchnas*); sin embargo, para las virtudes el conocimiento tiene poca o ninguna importancia, mientras que las demás exigencias la tienen total; y de inmediato el Estagirita enuncia la regla: "Por tanto, las acciones se llaman justas y morigeradas cuando son tales que podría hacerlas el hombre justo o morigerado; y es justo y morigerado no el que las hace, sino el que las realiza como las hacen los justos y morigerados (*sōphrōn*)". Por el contrario, quienes no ponen en práctica las virtudes por medio de las acciones que las producen y acrecientan se refugian en la teoría (*tôn lógon katapheúgontes*) y creen filosofar (*oíontai philosophéin*) y poder llegar a ser hombres virtuosos (*spoudaíoi*). De aquí que gran parte de la atención de la política gire en torno al placer y al dolor, "puesto que el que se sirve bien de ellos será bueno, y el que lo hace mal, malo" (cfr. *Ibíd.*, 1105 a, 12-13).

Efectivamente, entre las "demás artes" a las que se refiere Aristóteles, también debemos situar a la retórica. Ésta se caracteriza por ser un conocimiento teórico —en cuanto es una *téchnē*— y productivo de aquello que en el plano ético-político sólo se revela plenamente mediante la *prâxis* virtuosa. Así, el saber ético-político constituye un campo de experiencia dentro de la experiencia posible, y, por lo tanto, despliega uno de los modos de argumentación entre otros posibles. Por ejemplo, el placer y el dolor, a nuestro juicio, reciben un tratamiento diferente dependiendo del punto de vista asumido; en la retórica, la finalidad no es hacer buenos a los hombres, sino que emitan su juicio frente a un determinado caso particular, a partir de lo que para los auditores, en ese momento y circunstancias, es o les parece ser placentero o doloroso. Aquí lo que prima es el proceso de teorizar (*theōreîn*) sobre los medios más adecuados en cada caso para persuadir, y para aplicarlos, además, dentro de un contexto en el cual no podemos esperar elaboradas argumentaciones a partir de principios no aceptados generalmente por la mayoría, sino mediante una argumentación simple, directa, producida desde los

*éndoxa* y, lo que es aun más significativo, sin someter a crítica estas opiniones establecidas. Es por esto que, al igual que en la dialéctica, el énfasis no es puesto en la determinación precisa de los conocimientos sobre determinadas materias a tratar, y que, por otra parte, en paralelo con la poesía, la retórica no intente moralizar a los auditores por medio de un desarrollo argumentativo que sí es posible esperar y exigir en el horizonte de la argumentación ético-política.

Aristóteles es plenamente consciente de la diferencia radical que hay entre la *poíēsis* y la *prâxis*, la que se patentiza claramente cuando comparamos la retórica y la esfera de lo ético-político desde el punto de vista de la argumentación. Una cosa es suscitar un juicio a partir de un conocimiento general del *ēthos* de los auditores, y otra cosa muy diferente es ser bueno y hacer mejores a los ciudadanos dentro de un determinado sistema político. Por no ver esta diferencia, los sofistas han confundido retórica y política, puesto que la retórica se disfraza o reviste también con la forma de la política (cfr. *Retórica*, 1356 a, 27-30); y en un sentido semejante, el Estagirita en la *Ética a Nicómaco* afirma que los sofistas no saben qué es la política ni sobre qué cosas trata, puesto que si lo supieran no dirían que es lo mismo que la retórica, ni que es inferior a ella (cfr. *Ibíd.*, 1181 a, 12-19).

La política, en efecto, versa específicamente sobre contenidos que pueden ser y son tratados epistémicamente, mientras que la retórica y la dialéctica son "simples facultades de proporcionar razones" (*Retórica*, 1356 a, 33: *allà dynámeis tinēs toû porísai lógous*). Así, la selección de premisas y de argumentos —y el modo de argumentar mediante ellos— son radicalmente diversos en ambas disciplinas, lo que pasa por una consideración fundamentalmente diferente de los *éndoxa*, según éstos sean sometidos a crítica o no. Esto trae como principal consecuencia, a nuestro juicio, la posibilidad de que la retórica deliberativa amplíe los usos de la razón hacia aquellos aspectos que no pueden ser considerados de un modo exhaustivo por la *ratio* ético-política, utilizando además para ello un espacio lógico diferente, con el objetivo de producir demostraciones persuasivas o convincentes que se desenvuelven en el horizonte de aquellas cosas que pueden ser de más de una

manera, y que, en fin, responden a conocimientos en cierto modo comunes a todos y que no pertenecen a ninguna ciencia determinada<sup>153</sup>.

Después de haber expuesto este planteamiento de carácter general, nos parece sugerente tratar ahora con más detalle algunos elementos concretos que se relacionan directamente con la retórica deliberativa, y que, a la vez, se muestran como aspectos extremadamente problemáticos, sobre todo cuando intentamos separar la argumentación retórica de la ético-política; creemos que los fundamentales son: la felicidad (2.1), el justo medio (2.2) y los bienes (2.3) —todos elementos que, además, se vinculan directamente con el análisis retórico de las virtudes, las pasiones y los caracteres—.

## 2) La *eudaimonía*, el *tò méson* y los bienes: diferencia de tratamiento en el ámbito ético-político y en la retórica deliberativa

Como hemos dicho un poco antes, creemos oportuno en este momento analizar comparativamente —y desde el punto de vista de la argumentación— ciertas diferencias que es posible establecer entre el ámbito ético-político, por una parte, y el retórico deliberativo, por otra. Para esto, nos parece adecuado comenzar con algunas observaciones sobre la *téchnē* y la *phrónēsis*. Nuestra intención es, pues, intentar mostrar que hay una radical diversidad en lo que respecta a la metodología, al tratamiento y a los fines que se pretende conseguir, dependiendo de si nos situamos desde el punto de vista ético-político o del retórico, y que esto afecta directamente a sus respectivas teorías de la argumentación. Todo ello incide, por lo tanto, en el proceso de selección de premisas y argumentos, en los medios de demostración y, por lo mismo, en la idea que nos formamos de quien sostiene el argumento, por un lado, y de quien es el receptor del mismo, por otro lado.

---

<sup>153</sup> Creemos que, por no atender suficientemente a la distinción que acabamos de proponer, algunos comentaristas tienden a ver una incongruencia en Aristóteles, e incluso es posible rastrear un cambio de opinión en un mismo autor. Por ejemplo, Forbes I. Hill en "La Retórica de Aristóteles" (*Sinópsis Histórica de la Retórica Clásica*, Ed. James J. Murphy, p. 111) dice: "Cicerón y Quintiliano son moralistas los dos, pero ni ellos ni sus seguidores desarrollaron un sistema de valores como soporte de los argumentos que recomiendan. Por ello, al sostener la idea de la neutralidad moral de la retórica, resultan, de hecho, más consecuentes que Aristóteles". Esto se publicaba en 1983. Ahora bien, en 1981, F.I. Hill en "The Amorality of Aristotle's *Rhetoric*" (*Greek, Roman and Byzantine Studies*, 22), distinguía tajantemente la perspectiva moral propia de la *phrónēsis*, del punto de vista exclusivamente metodológico de la retórica.

En el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles reflexiona sobre el lugar de la *téchnē* en un sentido que aquí nos interesa sobremanera destacar. El Estagirita, en primer lugar, plantea la sujeción de la *poiēsis* respecto de la *prâxis*, lo que nos podría hacer pensar —bajo la perspectiva de nuestra interpretación—, en una dependencia irrestricta de la retórica con respecto al ámbito ético-político: "La reflexión (*diánoia*) de por sí no pone nada en movimiento (*kineî*), sino la reflexión orientada a un fin y práctica; ésta, en efecto, gobierna incluso al entendimiento creador (*haútē gâr kai tēs poiētikēs árchei*), porque todo el que hace una cosa, la hace con vistas a algo, y la cosa hecha no es fin absolutamente hablando (si bien es un fin relativo y de algo), sino la acción misma (*allà tò praktón*), porque es el hacer bien (*eupraxía*) las cosas lo que es fin (*télos*), y eso es el objeto del deseo. Por eso la elección (*proáiresis*) es o inteligencia deseosa (*orektikòs noûs*) o deseo inteligente (*órexis dianoetiké*), y esta clase de principio es el hombre" (*Ét. Nic.* VI, 2, 1139 a, 35-b, 6).

Así pues, desde el punto de vista de la *proáiresis* involucrada en el proceso, el asunto se resuelve en definitiva asumiendo la primacía de la *prâxis* sobre la *poiēsis*, es decir, del bien elegible y realizable por encima de la capacidad de producción. Este aspecto se ve claro, por ejemplo, cuando consideramos los dos tipos de retórica, que dependen, a su vez, de la intención que mueve al orador —donde, como ya hemos visto, se presenta una situación análoga respecto a la diferenciación que es posible establecer entre el dialéctico y el sofista—. La *proáiresis*, en cuanto es principio de acción, exige entendimiento y reflexión, y también una disposición moral (Cfr. *Ét. Nic.*, 1139 a, 32-33).

Ahora bien, a nuestro juicio, el fin absoluto (*télos haplôs*) de la retórica es moral y práctico al intervenir la intención del orador que "elige" de una determinada manera los derroteros de la argumentación; sin embargo, en cuanto *téchnē rhētorikē*, está sujeta a un fin relativo, que es eminentemente poético y que, por tanto, en cuanto tal no debe ser evaluado por criterios éticos. En consecuencia, si la teoría argumentativa de la retórica fuera el reflejo de la ética (todo lo desvaída que se quiera) aquella caería, en cuanto *téchnē*, dentro de las exigencias éticas para establecer la argumentación y construir los medios de prueba. Pensamos que Aristóteles no sucumbe a esta tentación, ya que se da cuenta de que esto significa, en definitiva, la destrucción de la retórica como *téchnē* para convertirla en una mera experiencia adulatoria. En este sentido, el Estagirita se esfuerza (aunque no

con la claridad que desearíamos) más bien por diferenciar radicalmente el plano de la *téchnē*, por una parte, y el de la *phrónēsis*, por otra.

En efecto, las virtudes por las cuales el alma realiza la verdad y la falsedad mediante la afirmación o la negación son la *téchnē*, la *epistēmē*, la *phrónēsis*, la *sophía* y, por último, el *noûs* (cfr. *Ét. Nic.*, 1139 b, 17-18). Ahora bien, con respecto a lo que nos interesa ahora destacar, Aristóteles distingue la *téchnē* (cuyo horizonte propio es la *poiēsis*) de la *phrónēsis* (que se desenvuelve en la esfera de la *prâxis*). El Estagirita es claro al afirmar: "Entre las cosas que pueden ser de otra manera están lo que es objeto de producción (*poiētòn*) y lo que es objeto de acción o actuación (*praktón*), y una cosa es la producción y otra la acción (...); de modo que también la disposición racional apropiada para la acción es cosa distinta de la disposición racional para la producción (*metà lógou poiētikēs héxeōs*). Por tanto, tampoco se incluyen la una a la otra; en efecto, ni la acción es producción, ni la producción es acción. Ahora bien, puesto que la construcción (*hē oikodomikē*) es una técnica (*téchnē*) y es precisamente una disposición racional para la producción (*héxis tis metà lógou alēthoûs poiētikē*), y no hay técnica alguna que no sea una disposición racional para la producción ni disposición alguna de esta clase que no sea una técnica, serán lo mismo la técnica y la disposición productiva acompañada de razón verdadera (*téchnē kai héxis metà lógou alēthoûs poiētikē*)" (*Ética a Nicómaco*, 1140 a, 1-10).

De modo que hay una diferencia radical y, además, una capital independencia entre el ámbito de la *poiēsis* —donde se sitúa la *téchnē* y, por lo tanto, la *téchnē rhētorikē*—, y el de la *prâxis*. Esto nos conduce a la distinción que se puede establecer entre la *téchnē* y la *phrónēsis*; mientras la primera se refiere al llegar a ser y al idear (*theōreîn*; cfr. *Ét. Nic.*, 1140 a, 11), y su principio está en el que produce y no en lo producido; la segunda no puede ser *epistēmē* ni *téchnē*, sino que es una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno o malo para el hombre, ya que el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no cumple con esta característica, porque, en definitiva, la buena actuación es por sí misma un fin (cfr. *Ét. Nic.*, 1140 b, 4-7). En este sentido, consideramos sintomático el hecho de que en el caso del arte el que yerra (*hamartánōn*) voluntariamente es preferible, mientras que en la prudencia y en las virtudes no ocurre lo mismo (cfr. *Ét. Nic.*, 1140 b, 21-24); y, además, mientras que en el arte existe una excelencia, no la hay de la *phrónēsis*, de donde Aristóteles concluye que es claro que la



prudencia es una virtud y no un arte (*dēlon oûn hóti aretē tis estì kai ou téchnē*: Ibíd., 1140 b, 24).

A partir de lo anterior, podemos decir que Aristóteles propone una radical diferencia entre la *téchnē* y la *phrónēsis*, donde la primera se desenvuelve en el horizonte de la *poiēsis*<sup>154</sup>, mientras que la segunda lo hace en el de la acción y no en el de la producción. ¿Qué ocurre, pues, con la retórica deliberativa? En cuanto pertenece al orden de la *téchnē*, ella se sitúa en el contexto de la producción y no en el de la *phrónēsis* —que exige la comparecencia del *phrónimos*—. Sin embargo, por otro lado, la deliberación retórica versa sobre asuntos que, por su íntima relación con la *práxis*, también son de competencia del *phrónimos* —y la *Retórica* recomienda incluso presentarse como tal— y esto incide directamente en las persistentes confusiones en las que parecen caer algunos comentaristas<sup>155</sup>. Creemos útil en este sentido profundizar en ciertos elementos que, a nuestro juicio, permiten visualizar la diferencia entre la argumentación ético-política y la retórico-deliberativa. Para esto tomaremos como centro tres conceptos que nos parecen clarificadores, con el objetivo de enfrentar adecuadamente el problema que ahora nos ocupa; a saber: la felicidad —en cuanto constituye el fin de la deliberación—; el justo medio —como procedimiento argumentativo ético-político e indicador de la virtud—; y los bienes —que en la *Retórica* son considerados desde la perspectiva de los *éndoxa* y de la producción—.

---

<sup>154</sup> En efecto, un poco más adelante Aristóteles afirma: "Como producción y acción son cosas distintas, la técnica o arte tiene que referirse a la producción, no a la acción" (Cfr. *Ética a Nicómaco*, 1140 a, 16-17).

<sup>155</sup> Estamos de acuerdo con Álvaro Vallejo Campos cuando afirma (en "El Fedro y la Retórica de Aristóteles", p. 85) lo siguiente: "A nuestro juicio, hay un malentendido al confundirse generalmente el objeto sobre el que versan habitualmente los discursos de retórica y la finalidad que ésta persigue considerada estrictamente en sí misma. La retórica pertenece, efectivamente, a la parte calculadora del alma, pero de ahí no se sigue que sea "una actividad *del* intelecto práctico", porque la retórica es *téchnē* y ésta, en cuanto parte integrante de la *poiēsis*, pertenece a una esfera distinta del ámbito moral de la *phrónēsis*. La confusión nace del hecho de que la retórica aborda en sus discursos cuestiones pertenecientes al terreno propio de la razón práctica, pero ella misma no los aborda moralmente, porque su intención no consiste en tomar una decisión moral, sino en considerar el carácter persuasivo del discurso". A partir de aquí, creemos que es posible explicar la diferencia entre el rétor (o cualquier otro que se refiera a los asuntos políticos) y el estadista, ya que discernir el mal en sus comienzos no es propio de cualquiera, sino de un hombre de Estado (*politikòu andròs*) (Cfr. *Política*, 1308 a, 34-35).

## 2.1) La *eudaimonía*: fin del hombre, fin de la deliberación

En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles distingue cuidadosamente las opiniones predominantes acerca de lo que es la felicidad (cfr. 1095 a, 14-b, 22) diferenciando aquellas que la conciben como "placer", "honor" y, además, una tercera referida a la "contemplación". Luego de criticar las dos primeras concepciones, el Estagirita manifiesta la superioridad de la última, incluso respecto de la vida política. Un criterio determinante que permite realizar tal jerarquización es la diferencia entre lo que opinan las mayorías (*hoi polloi*)<sup>156</sup>, por una parte, y aquello que sostienen los sabios, por otra. En efecto, los primeros creen que la felicidad es alguna de las cosas visibles y manifiestas (*enargôn ti kai phanerôn*) como el placer, la riqueza o los honores, y esto se agrava debido a los cambios de opinión suscitados por la circunstancia particular en la que se halle el opinante. Frente a esta situación, Aristóteles decide examinar las opiniones predominantes o, al menos, "que parecen tener alguna razón" (*tinà lógon*: *Ibíd.*, 1095 a, 30).

Lo anterior implica —dentro de lo que ahora queremos destacar— una actitud eminentemente crítica frente a los *édoxa*, en cuanto éstos circunscriben aquellas opiniones establecidas desde el punto de vista de la mayoría, o de los sabios o, de entre estos últimos, de los mejor reputados. Sin embargo, esta revisión crítica de los *édoxa* no está presente en la *Retórica*, que opta por no mencionar las diferencias de opinión sobre lo que es la felicidad —y menos jerarquizarlas—, e intenta más bien una laxa enumeración utilizando la vía del ejemplo (*paradeígmatois chárin*: cfr. *Ret.*, 1360 b, 7) hablando sin cualificación (*hōs haplōs eipeîn*). Nos encontramos, pues, frente al problema de la precisión que, como veremos, es un criterio de máxima importancia cuando queremos distinguir el método argumentativo de la *Ética a Nicómaco* del implementado en la *Retórica*.

En la *Retórica*, en efecto, Aristóteles lejos de criticar las concepciones populares sobre la felicidad, las potencia otorgándoles el espacio central y tomando como horizonte argumentativo las *dóxai* corrientes, y caracterizando, en fin, la felicidad

---

<sup>156</sup> Acerca de la opinión de Aristóteles sobre las mayorías (*hoi polloi*), en relación con la persuasión; cfr. nuestro Anexo 2°.

al modo como se realizan las definiciones dialécticas: *éstō eudaimonía*<sup>157</sup>. Así pues —dice el Estagirita, utilizando un modo imperativo— "sea la 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 cuerpos (*sōmátōn*) junto con la facultad de conservarlos y usar de ellos. Pues todos los hombres están sobre poco más o menos de acuerdo en que en una de estas cosas, o en la mayoría, reside la felicidad" (*Retórica*, 1360 b, 14-18).

Pensamos que tiene razón T.H. Irwin<sup>158</sup> al afirmar que, aunque las definiciones de este tipo pudiesen poseer una función peirástica, sin embargo la *Retórica* —a diferencia de los *Tópicos*, 101 a, 30-34— no dice nada acerca de la posibilidad de reconducir (*metabibázein*) las concepciones de la mayoría. Sin embargo, por otra parte, esta recomendación es esencial para el establecimiento de las argumentaciones éticas (cfr. *Ética a Nicómaco*, 1095 a, 28-30; *Ética a Eudemo*, 1216 b, 27-30). Aristóteles, por lo demás, sigue un procedimiento semejante cuando distingue las partes de la felicidad en la *Retórica* (cfr. 1360 b, 19 ss.) sólo enumerando elementos que, bajo el punto de vista de la ética, deberían estar claramente diferenciados y jerarquizados con el fin de aceptar los mejores, siempre desde la perspectiva de la virtud y de los bienes más estimables para el hombre.

Nos podemos preguntar entonces; ¿por qué Aristóteles no emplea en la *Retórica* aquellas matizaciones que son cruciales en la argumentación ética para considerar la felicidad? ¿Por qué ocupa en esta obra, al exponer el fin de la deliberación, una metodología tan diferente de la que usa en la *Ética a Nicómaco* I, caps. 9-11, donde el Estagirita muestra con claridad la primacía de la acción virtuosa con respecto a los bienes externos? Creemos que esto responde, al menos en parte, a que el fin de la retórica no es —en cuanto *téchnē*— el mejoramiento de los ciudadanos o la conducción de los hombres hacia la virtud, sino que su finalidad es el oyente o auditor en cuanto tal, que requiere de una teoría argumentativa que esté construida específicamente para teorizar sobre los medios más adecuados para persuadir,

---

<sup>157</sup> Quintín Racionero en *Retórica*, p. 205, n. 100, refiriéndose a esta clase de definiciones presentes en *Ret.* I, caps. 6, 7 y 10; y en II, caps. 2-11 (en lo que respecta a las pasiones). dice: "Con estas fórmulas Aristóteles significa, pues, "definiciones dialécticas", es decir, definiciones que no parten de principios incontestables (según el modelo axiomatizado de las ciencias particulares), sino que recogen el sistema de opiniones comunes (*dóxai*) que sirven de base al razonamiento del dialéctico. En este marco, dichas definiciones se presentan como *hipótesis*, cuya función es *peirástica* (...)"

<sup>158</sup> Cfr. T.H. Irwin: "Ethics in the *Rhetoric* and in the *Ethics*", pp. 147-148; y Cfr. *Ét. Nic.*, 1098 b, 27-28; 1095 a, 26-28; 1096 a, 11-1097 a, 14; 1145 b, 21-31.

suscitando rápida y claramente un juicio en un contexto en el que las emociones buscan cauces razonables de expresión, y la razón, por su parte, busca asumir los elementos pasionales que suelen distorsionar el juicio de la mayoría de los ciudadanos.

Este tratamiento de la felicidad —en cuanto es el fin de la deliberación— manifiesta una gran proximidad con la consideración retórica de las virtudes, aunque, como se trata aquí del método argumentativo propio de la oratoria, Aristóteles separa felicidad y virtud, atendiendo a la primera al analizar el género deliberativo, y a la segunda al exponer el epidíctico. En efecto, en la *Retórica* I, 9, 1366 a, 33 ss., Aristóteles hace depender las virtudes del elogio en un sentido completamente inverso al presentado en la *Ética a Nicómaco*, 1120 a, 23-24 y 1101 b, 31-33<sup>159</sup>. Esto se ve claro también en *Ret.* 1367 b, 28 ss., donde se dice que el elogio es un discurso que pone ante los ojos la grandeza de una virtud, e inmediatamente el Estagirita agrega que conviene, por lo tanto, presentar las acciones como propias de la virtud.

De modo que en la *Retórica* se concibe a la virtud inserta en el contexto de la mejor producción de aquellos medios persuasivos que inciden sobre situaciones cotidianas sujetas a los datos de la percepción sensible, puesto que en estos casos se juzga a partir de lo que para la mayoría es o parece elogiabile y donde la apariencia y los estados emocionales juegan un papel fundamental, enmarcados en el horizonte de lo razonable. Lo que importa desde el punto de vista técnico no es que el orador realmente sea un hombre virtuoso —lo que constituiría un caso ideal, en consonancia con las exigencias platónicas—, sino que el *ēthos* —en cuanto es la segunda de las *ēntechnoi písteis*—, permita "a nosotros mismos y a cualquier otro, presentarnos como dignos de crédito en virtud" (*axiópiston dynēsómetha poieîn pròs aretēn*: *Ret.*, 1366 a, 27-28) donde lo relevante no es lo que tenga prejuzgado el oyente sobre el rétor, sino lo que este último pueda comunicar por el discurso

---

<sup>159</sup> Cfr. Q. Racionero: *Retórica*, p. 242, n. 220.

mismo, en vistas a la persuasión<sup>160</sup>. Aun más, Aristóteles sostiene que como el elogio se hace de las acciones, y es propio del hombre virtuoso actuar de acuerdo con una intención, "las coincidencias (*symptōmata*)<sup>161</sup> y las casualidades deben considerarse como contenidas en su intención (*proaireseî*). Y si se pregonan muchos casos semejantes, parecerá, en efecto, que son signo de virtud y de intencionalidad (*sēmēton aretēs ênαι dóxei kai proairéseōs*" (*Ret.*, 1367 b, 22 ss.).

Aristóteles —al igual que en el caso de la felicidad, concebida ésta desde el punto de vista retórico— caracteriza a la virtud "a modo de ejemplo" (*paradeîgmatos*: cfr. *Ret.*, 1366 a, 32) y, en la definición que presenta de ella, nos dice que es, "por lo que parece (*hōs dokeî*), la facultad (*dýnamis*) de producir y conservar los bienes y, también, la facultad de procurar muchos y grandes servicios de todas clases y en todos los casos" (*Ret.*, 1366 a, 36-b, 1). Tenemos, pues, que frente a la exigencia epistémica del establecimiento de un saber conforme a la verdad (*katà tēn alētheian*), la retórica propone un punto de vista que está orientado más bien hacia las facultades (*katháper àn dynámeis*) (cfr. *Ret.*, 1359 b, 2 ss.), puesto que la enumeración exacta, la división en especies y la delimitación conforme a la verdad (en relación con las cosas que se suelen someter a debate) no son propias del arte retórico, sino de otro de más discernimiento y veracidad.

Como consecuencia de esta perspectiva asumida por la argumentación oratoria, la *Retórica* no hace referencia a la conexión específica entre felicidad y virtud, y, por lo tanto, el modo de aproximarse a estos aspectos es mediado por el criterio de la buena fama, que se relaciona con la percepción exterior y los *éndoxxa*: "La buena fama (*eudoxía*) estriba en ser considerado por todos como virtuoso (*spoudaîon*) o bien en poseer algo de tal naturaleza que aspiren a ello o todos o la mayor parte o los buenos (*hoi agathoi*) o los sensatos (*hoi phrónimoi*)" (*Retórica*, 1361 a, 25-27). Por el contrario, en la *Ética a Nicómaco* el criterio se establece desde el punto de

---

<sup>160</sup> En este sentido, nos parece —por lo menos— ambigua la interpretación de Dufour (Cfr. *Rhétorique* I, p. 31) donde clasifica al *êthos* como una de las *písteis* "morales et subjectives". pues este autor parte de la idea de que "(...) dont les preuves morales ne sont que des adaptations, appartient en propre à l'Éthique et à la Politique" (Ibíd.). De aquí puede concluir algo que no demuestra suficientemente (pues, a nuestro juicio, en su Introducción se debate entre una lectura moral y una amoral de la *Retórica* como *téchnē*): "Par l'invention des arguments, la Rhétorique, discipline *poétique*, s'apparente à la Dialectique; (...)" —hasta aquí estamos de acuerdo con Dufour— "(...) par la connaissance des caractères et des passions, elle est un prolongement des deux disciplines *pratiques* (i.e. la Ética y la Política)" —en esto, por lo que venimos argumentando, estamos en desacuerdo con el autor—.

<sup>161</sup> Quintín Racionero en *Retórica*, p. 249, traduce "accidentes".

vista de la conexión interna entre virtud y felicidad, puesto que esta última se define como "una actividad del alma según la virtud perfecta" (Ibíd., 1102 a. 5-6).

Mientras la definición ética puede estar sujeta a muchas y muy variadas aporías, paradojas y objeciones, la definición retórica está concebida para la producción de persuasión en aquellas mayorías que no pueden acceder a conocimientos precisos, ya que éstos remiten a un adecuado dominio de los principios verdaderos y más alejados de la sensación, y que exigen —entre otras cosas muy difíciles de lograr— una discusión, selección y jerarquización de los *éndoxxa* de una determinada comunidad. Sin embargo, estamos en presencia, a nuestro juicio, no de una sola teoría argumentativa que utiliza sus recursos de diversa manera, según sea el caso, sino frente a dos teorías de la argumentación, una ético-política y la otra poético-productiva, siendo esta última la desarrollada por la retórica deliberativa, en lo que respecta a la dimensión política de la oratoria.

Así pues, pensamos que es clarificador en relación con lo que hemos dicho, el texto de la *Ética a Nicómaco* II, 6, 1106 b, 14 ss., donde se afirma que "la virtud es más exacta (*akribestéra*) y mejor (*ameínōn*) que todo arte (*pásēs téchnēs*), como lo es también la naturaleza (...)", y por ello tendrá que tender al término medio; e inmediatamente aclara Aristóteles que él está hablando de la virtud ética (*légō dē tēn ethikēn*), pues ésta tiene que ver con las pasiones y las acciones, donde se dan el exceso, el defecto y el término medio. Sin embargo —como veremos con más detalle en el apartado siguiente—, la consideración de este término medio es radicalmente distinta según se trate de la retórica o de la ética; mientras que en la primera, en cuanto *téchnē*, lo importante es la producción, y las cosas se consideran en relación con la persuasión (incluido el término medio, que puede ser utilizado, desde el punto de vista de la apariencia, para ocultar o poner en evidencia a otro o a uno mismo) y cuyo fin es el oyente en cuanto tal, al que se busca persuadir integrando sus *éndoxxa* técnica o artísticamente; en la segunda, lo relevante es llegar a ser buenos, y para esto se requiere buena naturaleza, mucho esfuerzo y una gran constancia, en una tarea práctica que se prolonga durante toda la vida y que exige en cada caso la determinación real del justo medio (labor propia del *phrónimos*), donde la mera apariencia constituye más bien un elemento distorsionante para acceder a la virtud y a la felicidad que es apropiada para el hombre de bien —considerando además que la *eudaimonía* ya ha sido delimitada mediante la crítica, selección y jerarquización de los *éndoxxa*, cosa que el retórico no realiza—.

## 2.2) El término medio (*tò méson*): función poético-productiva y función ética

En la *Retórica*, Aristóteles se refiere en muy pocas ocasiones al *tò méson*, y, cuando lo hace, no menciona su relación con las virtudes del carácter, ni la estrecha conexión entre el término medio y la *phrónēsis* que, sin embargo, son esenciales en la *Ética a Nicómaco*. En esta última obra, en efecto, el Estagirita dice —refiriéndose a las disposiciones morales— que el término medio es lo que se debe elegir (*haireîsthai*) y no el exceso ni el defecto, ya que el término medio es lo que dice la recta razón (*ho lógos ho orthòs légei*) donde cuenta sobremanera la posesión —por parte de quien, mirando el blanco, tensa o afloja su actividad— de la regla justa, ya que "hay un cierto límite entre los términos medios que decimos se encuentran entre el exceso y el defecto y son conforme a la recta razón (*katà tòn orthòn lógon*)" (cfr. *Ibíd.*, 1138 b, 18-25). Luego, en *Ét. Nic.*, 1144 b, 26-28, Aristóteles expresa la íntima relación que hay entre la recta razón y la prudencia (*phrónēsis*), puesto que la virtud va acompañada de la recta razón, y ésta es, en el caso de la ética, la prudencia. Así pues, no es posible, en sentido estricto, ser bueno sin prudencia, ni se puede ser prudente sin virtud moral.

Frente a este papel preponderante del *tò méson* en el contexto del análisis ético de la virtud, nos encontramos con que, por el contrario, en la *Retórica* el término medio es tratado escasamente y en un sentido muy diferente del anterior<sup>162</sup>. Así, en *Ret.*, 1414 a, 26, Aristóteles sostiene —a propósito de las virtudes de la expresión— que entre una expresión prolija y una concisa, lo que se ajusta mejor es el término medio (*tò méson*), porque así será más placentera (cfr. *Ibíd.*, 1407 b, 28). También en *Ret.*, 1403 b, 28-29, utiliza la palabra "*mésēi*" para indicar qué uso debe darse a la voz para expresar cada pasión.

Pero el texto que nos parece más relevante para lo que ahora nos ocupa —y que se refiere a uno de los temas de deliberación; la seguridad—, es el de *Retórica* I, 4, 1360 a, 18-37, donde Aristóteles recomienda saber cuántas son las formas de gobierno, qué conviene a cada una de ellas y bajo qué condiciones resulta natural que se corrompan. En este contexto —y si se exceptúa la mejor forma de gobier-

---

<sup>162</sup> T.H. Irwin en "Ethics in the *Rhetoric* and in the *Ethics*", p. 162, llega a decir: "Probably, then, the *Rhetoric* omits the doctrine of the mean because a proper understanding and application of it requires us to absorb some of the more complex aspects of Aristotle's theory". Hemos destacado la palabra "omite" porque creemos más bien que el término medio está de algún modo presente (Cfr. A. Wartelle: *Lexique de la "Rhétorique" d'Aristote*, p. 264), pero que cumple aquí otra función, a saber: poético-productiva.

no—, si las formas de gobierno se relajan o se ponen demasiado en tensión, terminan por corromperse, como la democracia que, al relajarse, se convierte en oligarquía —y, si se la presiona excesivamente, también se corrompe—: "es lo mismo que la forma aguileña o achatada <de la nariz>, que no sólo, si se la atempera, llega a un justo medio, sino que, al revés también, si se la encorva o se la achata excesivamente termina en tal estado que ya ni parece ser una nariz".

Pensamos que esta referencia al término medio corresponde a una aplicación muy general de la doctrina ético-política del *tò méson*, con el fin de que el orador y los que deliberan puedan considerar la forma de gobierno que más conviene y se ajusta a la naturaleza de un determinado pueblo. Este desarrollo teórico —que más bien es una escueta mención de ciertos elementos imprescindibles para deliberar en una asamblea— se adecua al carácter general asumido por la retórica, tendente a la producción de los medios persuasivos propicios para influir eficazmente<sup>163</sup> en un auditorio que no es esperable que posea un profundo conocimiento de la ética o de la política. De hecho, Aristóteles sin ofrecer una clara jerarquización, plantea que, en lo que respecta a la legislación, no sólo es útil considerar cuál es la forma de gobierno que más conviene, estableciendo esto teóricamente a partir de las del pasado, sino que también menciona la utilidad de conocer las de los demás pueblos y cuáles son las formas de gobierno que se ajustan a su naturaleza, la utilidad de los viajes por el mundo y, por último, la de los escritos históricos sobre las acciones humanas. Sin embargo, el Estagirita agrega de inmediato: "Pero todo esto es ya tarea de la *Política* y no de la *Retórica*" (*Ret.* 1360 a, 37), a nuestro juicio, oponiéndose tácitamente a aquellos que de manera errónea confunden ambas disciplinas y sus respectivos modos de argumentación.

Así pues —tal como ocurre con la *eudaimonía*, en relación con la retórica deliberativa (cfr. III, 2.1)—, el *tò méson* (retóricamente considerado) se inserta en el horizonte argumentativo fundado en los *éndoxa* no criticados ni jerarquizados, los que eventualmente permiten, si son tratados de un modo técnico, una rápida

---

<sup>163</sup> Por ejemplo, este criterio de eficacia y simplicidad puede verse también reflejado en el tratamiento de las edades y sus características propias. Mientras que en la *Ética a Nicómaco* la edad se relativiza en favor de la disposición interior, p.e.; "(...) y es indiferente que sea joven de edad o de carácter, pues el defecto no está en el tiempo, sino en vivir y procurar todas las cosas de acuerdo con la pasión" (Ibíd., 1095 a, 7-9); en la *Retórica* se opta por una descripción simple que facilita el acuerdo de las mayorías, evitando así posibles paradojas, p.e.: "En cambio, hablando en general (*kathólou eipeîn*), cuanto de provecho se distribuye entre la juventud y la vejez, <la edad madura> lo posee reunido; y cuanto aquéllas tienen de exceso o de carencia, lo tiene ésta en la justa medida" (Ibíd., 1390 b, 6-9).



y eficaz persuasión orientada a las mayorías. Para esto, es imprescindible no caer en aporías ni paradojas, pues esto dificultaría en extremo la labor del orador que se dirige a un auditorio que no está preparado para abordar con la suficiente profundidad ciertos aspectos problemáticos de lo ético-político, y que, además, no cuenta con mucho tiempo para deliberar y juzgar.

Creemos, sin embargo, que la falta de precisión no es necesariamente y en todas las situaciones un defecto, y que, en el caso de la retórica deliberativa, es una exigencia interna para que se pueda desarrollar una argumentación que no tiene por finalidad aportar conocimientos científicos, verdaderos y fundados exhaustivamente, sino construir una eficiente teoría de la argumentación que pueda hacer frente a los desafíos de lo razonable, y que, para ello, intenta abrir un espacio que ponga freno al imperio de la fuerza y, en definitiva, a los embates de lo irracional, que sobre todo abundan en los ambientes sobrecargados emocionalmente.

Antes hemos dicho, a propósito de la argumentación y de la selección de premisas que inciden directamente en la consideración teórica de la *prâxis*, que la virtud es más exacta y mejor que todo arte, pues tiene que tender al término medio (Cfr. *Ética a Nicómaco*, 1106 b, 14-15). Creemos, en este sentido, que la exactitud (*akríbeia*) como ideal de la argumentación epistémica constituye un logro paulatino y circunscrito a ciertas esferas de la realidad, y que tiene su extremo opuesto en la mera *empeiría*, que es individual y con márgenes muy amplios de error. La *téchnē rhētorikē*, pues, se sitúa a medio camino, teorizando a partir de los *éndoxa* —no criticados ni jerarquizados— los medios de persuasión más adecuados para cada caso. Ahora bien, la exactitud no se alcanza en aquellos ámbitos en los que parecen confluír, con semejante fuerza, tanto elementos racionales como irracionales, y, en este sentido, Aristóteles busca desarrollar un modo de argumentación que permita conquistar la esfera de lo razonable, siempre sobre el trasfondo oscuro de lo irracional.

Así, por ejemplo, el Estagirita en la *Ética a Nicómaco*, 1102 b, 34, dice que "lo irracional se deja en cierto modo persuadir por la razón" (*hóti dê peíthetaí pōs hypò lógou tò álogon*). En efecto, lo irracional es doble, y mientras que lo vegetativo (*phytikòn*) no participa de ninguna manera de la razón (*lógou*), lo apetitivo (*e-pithymētikòn*) y, en general, lo desiderativo (*orektikòn*), participa de algún modo, en cuanto le es dócil y obediente (*peitharchikón*), y en este sentido, tenemos en cuenta las advertencias, las reprensiones y las exhortaciones de los padres y los amigos, "pero no como las matemáticas" (*tôn mathēmatikôn*; *Ibíd.*, 1102 b, 33-34),

aludiendo con esto a la exactitud, que no se puede lograr en la mayoría de las situaciones humanas, al menos en el mismo grado<sup>164</sup>. Además, el símil aportado por Aristóteles nos permite pensar que esta conquista de lo razonable no sólo se aplica a la distinción de las partes del alma, sino que también a la dimensión comunitaria, puesto que el hecho de que lo irracional se deje persuadir por la razón, como hemos dicho, es indicado también por la exhortación, la reprensión y la advertencia, que son elementos que están asimismo íntimamente conectados con la retórica deliberativa, ya que ésta muestra la utilidad de aceptar lo conveniente y rehuir lo perjudicial (o, al menos, aquello que parece serlo).

Tomando en cuenta lo que ya hemos expuesto acerca del tratamiento del *tò méson*, pensamos que la diferencia de puntos de vista entre la retórica deliberativa, por una parte, y la reflexión ética, por otra, responde en una gran medida al hecho de que, en la primera, los *éndoxxa* son asimilados como un conjunto de opiniones establecidas que se ponen en escena dependiendo del caso y bajo la perspectiva de sus potencialidades persuasivas, rescatando lo que es válido o aparentemente válido para el oyente en ese momento y circunstancia, sin someter las opiniones establecidas a crítica y, sobre todo, haciendo hincapié en la posibilidad de jugar siempre con la percepción del auditor en favor de lo que se quiere persuadir —y, a veces, de desarticular la argumentación de aquel que no queremos que persuada al auditorio—, manejando con arte la facultad hacer aparecer como una virtud aquello que no lo es, o, por el contrario, presentar como un defecto aquello que es propiamente una virtud. En la segunda (i.e. la reflexión ética), en cambio, se enfatiza el estrecho vínculo entre felicidad y virtud, donde la primacía no está en el conocimiento, sino en llegar a ser realmente buenos, practicando las acciones virtuosas, las que, para ser realmente tales, se han de elegir por sí mismas y además con una actitud firme e inmovible.

Mientras la retórica saca el máximo partido artístico a los *éndoxxa*, utilizándolos según la ocasión, y donde la exigencia de precisión llevaría a ciertas aporías que la retórica no puede ni está capacitada para resolver; la ética busca normativizar

---

<sup>164</sup> Un texto clarificador, en este sentido, es *Ética a Nicómaco* I, 3, 1094 b, 24-27. Aquí Aristóteles, luego de referirse a que en la ética —en cuanto es una cierta disciplina política (*politikē tis*)— basta con mostrar la verdad de modo esquemático, y hablando de lo que ocurre la mayoría de las veces, dice: "(...) porque es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada género de conocimientos en la medida en que la admite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aprobar a un matemático que empleara la persuasión como reclamar demostraciones (*apodeíxeis*) a un retórico (*rhētorikôn*)".

la conducta de los hombres, a partir del establecimiento preciso —al menos en la medida de lo posible y "no como las matemáticas"— de principios estables que, partiendo de la crítica y jerarquización de los *éndoxxa*, se proponen como fundamentación de una vida moralmente buena. Así pues, si bien es cierto que ambas disciplinas se refieren de alguna manera al ámbito de la *prâxis*, lo hacen de distinto modo, puesto que mientras la retórica, en cuanto *téchnē*, privilegia la dimensión poética tendente a la producción de medios de persuasión eficaces sobre aquellas cosas que pueden ser de dos maneras (y bajo este prisma son considerados la felicidad, la virtud, el término medio y los bienes), la ética se centra absolutamente en la faceta práctica, puesto que ella no cumple su sentido como saber si no tiene en vista nuestra reconducción hacia el ejercicio de la virtud.

Creemos oportuno, en este momento, mostrar un ejemplo para concretar la distinción que acabamos de proponer. En la *Retórica*, al tratar sobre el elogio y la censura —en el marco del género epidíctico<sup>165</sup>—, Aristóteles muestra que aquí se pueden utilizar los lugares comunes próximos a los que les son propios, aparentando por tanto su equivalencia. Esto permite presentar al precavido como frío y calculador, al simple como honesto o al insensible como pacífico y, además, aprovecharse "en cada caso de estas semejanzas siempre en el sentido de lo mejor. Así <hay que presentar> al que es iracundo y furioso como franco, al arrogante como magnificente y digno, y a cuantos muestran algún tipo de exceso como si poseyeran las correspondientes virtudes —por ejemplo, al osado como valeroso y al manirroto como liberal— pues esto es, en definitiva, lo que le parecerá a la mayoría de la gente y, al mismo tiempo, <permitirá obtener> un paralogsimo por la causa. Porque, en efecto, si uno está dispuesto a afrontar un peligro sin ser necesario, mucho más parecerá estarlo allí donde se trate de algo bello; e, igualmente, si es derrochador con el primero que llega, lo será también con los amigos; pues el

---

<sup>165</sup> Aunque el objetivo de nuestro estudio es el género deliberativo, pensamos que este ejemplo proveniente del epidíctico nos servirá para ilustrar lo que sostenemos. Por lo demás, Aristóteles no separa tajantemente los géneros (que, a su vez, responden a las clases de oyentes), sino que afirma la tendencia general de cada uno de ellos, aunque todos pueden integrar elementos de los demás. Estamos de acuerdo, en este sentido, con Q. Racionero en *Retórica*, p. 241, n. 217, cuando afirma: "(...) los mismos argumentos que tradicionalmente corresponden al elogio son susceptibles de utilizarse como modos de expresar el talento personal del orador, quien así persuade de su bondad mediante un elogio implícito de sí mismo. Esta subordinación de la oratoria epidíctica a una de las formas generales de la persuasión, realizada fundamentalmente en beneficio de la oratoria deliberativa, constituye uno de los signos más firmes de la evolución del pensamiento retórico de Aristóteles". Además, el elogio y la deliberación son de una especie común, ya que basta con cambiar la expresión de lo que se preceptúa cuando se dan consejos (cfr. *Retórica*, 1367 b, 37).

hacer bien a todos es < lo que constituye > el exceso de virtud" (*Retórica* I, 9, 1367 a, 33-b, 7).

Lo anterior nos sitúa, pues, en el plano de la apariencia y la fantasía, de la percepción que la mayoría tiene de las cosas según como sean presentadas por el orador, donde también influye decisivamente cómo él mismo encara al auditorio, puesto que los asuntos pueden ser moldeados a través de las argumentaciones —entre las cuales, como hemos visto, el *ēthos* tiene un papel preponderante, en cuanto es la segunda de las *étechnoi písteis*—. Así, la retórica juega artísticamente con los extremos y el medio de las virtudes, considerando sus posibilidades persuasivas y no la determinación de las acciones adecuadas que permitan acrecentarlas realmente. Aristóteles, en este sentido, no critica la posibilidad de presentar un paralogsimo en vistas de la persuasión.

Esta dimensión de la argumentación, a nuestro entender, cae dentro de las potencialidades permitidas por la *téchnē* en cuanto tal, y para ello ha de ser intrínsecamente amoral, aunque existan criterios externos, por ejemplo; no persuadir para hacer lo malo, o la necesidad de que se sepa convencer sobre cosas contrarias para que no triunfen los injustos y, de esta manera, lograr la habilidad suficiente para poder enfrentarlos con sus mismos argumentos.

Si juzgamos, por el contrario, todo esto bajo criterios éticos, podemos considerar que estamos en presencia de una especie de engaño, porque siempre es factible que alguien, impulsado por el vicio, actúe en los extremos y que, sin embargo, no sea capaz de afrontar un peligro cuando y como corresponde (pues esta última es la condición propia del valiente, opuesta al cobarde y al temerario), o que sea incapaz de practicar la generosidad, pero sí de derrochar cuando, como y con quien no es adecuado, como en efecto sucede con el dilapidador.

Además, en el caso de la retórica, es un aspecto central tener muy en cuenta ante quienes se pronuncia el discurso y decir en cada lugar y situación aquello que los oyentes tienen en mayor estima "como si ello fuera lo pertinente", refiriéndolo todo a lo bello, ya que así el auditor se sentirá más cercano a la belleza (cfr. *Ret.*, 1367 b, 7 ss.). En la ética, empero, lo que importa es la verdad y, en este sentido, son los que aprenden quienes tienen que esforzarse por entender y, sobre todo, poner en práctica las acciones conforme a los dictados de la recta razón.

Este cambio de perspectiva, a nuestro juicio, armoniza con los fines respectivos de ambos quehaceres; mientras el fin de la retórica es el oyente, el fin de la ética es, en términos absolutos, la felicidad, y tal como ésta es entendida por el *phróni-*

mos, y esto incide radicalmente en ambas formas argumentativas, puesto que ellas se refieren de un modo completamente diverso al terreno de la *prâxis*: la ética de modo absoluto, pues es una *epistēmē* de la *prâxis*; la retórica, por su parte, desde un prisma poético o productivo, ya que si bien es cierto que a la luz de la *proaïresis* las opciones del orador no son moralmente neutras, en cuanto *technîtēs* lo que importa es su capacidad para producir argumentaciones persuasivas que puedan convencer a un determinado auditorio.

En efecto, lo relevante desde el punto de vista de la *téchnē rhētorikē* es presentar las acciones como propias de la virtud (cfr. *Ret.*, 1367 b, 28-29) y poner ante los ojos su grandeza. Lo central aquí no es la verdad o falsedad de la realidad de la acción virtuosa, sino que al espectador le parezca ser tal a partir de la implementación de una escena discursiva, gestual, como si se tratara de una representación teatral. Los argumentos, en este sentido, se producen desde y en los *éndoxa* del auditorio, y vuelven, modelados con arte, nuevamente a aquél. La experiencia individual se transforma en medios de convicción con valor intersubjetivo; el azar y lo aparente se recuperan en virtud de la verosimilitud y de la fantasía del oyente. Así, esta puesta en escena no es una aplicación de principios éticos incontestables y precisos, sino la utilización poético-productiva de los elementos racionales y afectivos que intervienen con fuerza de cara a la deliberación con las mayorías.

Por otra parte, desde el punto de vista de la *Ética a Nicómaco*, también se constata una cierta ambigüedad en lo que respecta a la determinación del justo medio, pero la interpretación de la situación, si la comparamos con la retórica, se invierte de una manera radical. Al menos en ciertos casos, "los extremos intentan adjudicarse el terreno intermedio, y nosotros mismos unas veces llamamos al intermedio ambicioso y otras veces hombre sin ambición, y unas veces elogiamos (*epainoûmen*) al ambicioso y otras al hombre sin ambición" (*Ét. Nic.*, 1107 b, 30-1108 a, 1). En efecto, si nos situamos en la perspectiva del elogio y de la consideración externa de las acciones, suponiendo además la *proaïresis* involucrada, es posible establecer un juego entre lo que el espectador ve y la intención secreta de quien realiza la acción. Desde el punto de vista de la retórica, esto es muy sugerente y es un factor propicio para la construcción de argumentaciones que tengan por objeto la persuasión, ya que la ambigüedad antes indicada permite argumentar de dos maneras, dependiendo de aquello sobre lo que queremos convencer a los oyentes. Pero para la ética, por su parte, esto constituye un verdadero problema que sólo puede ser enfrentado suponiendo una buena naturaleza, una "buena vista"

que permita percibir el justo medio y, en fin, un hombre prudente y ya virtuoso que lo determine, teniéndose a sí mismo como medida.

Este problema, suscitado en gran medida por la consideración exterior de las acciones (y sobre todo cuando se trata de la opinión que sobre ellas tienen las mayorías) se potencia cuando vemos que los extremos, a pesar de ser vicios, no constituyen indicadores siempre claros para el observador que quiere precisar el término medio, que es la virtud: "Así el valiente parece temerario comparado con el cobarde, y cobarde comparado con el temerario; e igualmente el morigerado, desenfrenado en comparación con el insensible e insensible en comparación con el desenfrenado; y el generoso, pródigo si se le compara con el tacaño y tacaño si se lo compara con el pródigo. Por eso los extremos rechazan al medio, cada uno hacia el otro, y al valiente lo llama temerario el cobarde y cobarde el temerario, y análogamente en los demás casos" (*Ét. Nic.*, 1108 b, 18-26). Esto es dificultado aun más por el hecho de que algunos extremos parecen tener mucha semejanza con el medio, por ejemplo; la temeridad con la valentía y la prodigalidad con la generosidad (cfr. *Ibíd.*, 1108 b, 30-32).

Mientras la retórica utiliza artísticamente esto a su favor, la ética busca superar —hasta donde sea posible en cada caso— esta ambigüedad, y por esto es trabajoso ser bueno (cfr. *Ét. Nic.*, 1109 a, 23), ya que la bondad no está al alcance de todos, y por ello el bien es "raro, laudable y hermoso" (*Ibíd.*, 1109 a, 28-29), exigiendo el esfuerzo constante de tirar de nosotros en sentido contrario de lo que nos es más placentero, pues "apartándonos del error (*hamartánein*) llegaremos al término medio", y, en este sentido, hay que estar en guardia principalmente frente a lo agradable y al placer, ya que en estas cosas no juzgamos imparcialmente (cfr. *Ibíd.*, 1109 b, 5-9).

La retórica —como ya afirmábamos a propósito de la *eudaimonía*— no busca en cuanto *téchnē* reconducir al auditorio hacia la virtud, sino que, por el contrario, construye una teoría argumentativa que da por supuesto la dificultad inmensa de una tal reconducción para las mayorías, y, por lo tanto, integra tanto formal como materialmente todos aquellos aspectos que permiten una expedita persuasión de un auditorio que no está esperando un discurso sobre ética o política, ni menos al nivel requerido para un conocimiento epistémico de tales realidades. Además, la retórica no se presenta como una ética diluida para principiantes, sino que establece por sí misma sus propios parámetros de producción, tendentes a suscitar el juicio favorable del auditorio, aprovechando para ello al máximo el repertorio

de las opiniones establecidas y creencias, que sirven, en cada caso, para persuadir a los oyentes.

### **2.3) Lo bueno y lo conveniente como objetivos de la deliberación retórica: dimensión retórico-productiva de los bienes**

En la *Retórica*, como hemos visto, lo que importa es la consideración de las virtudes como "capacidades benéficas", atendiendo fundamentalmente a su modo de "aparecer" y "parecer", mientras que la *Ética a Nicómaco* pone el énfasis en la acción permanente y difícilmente removible que nace del hombre virtuoso —y, por lo tanto, bien dotado naturalmente para la virtud—. En efecto, la profunda reflexión ética sobre el hombre virtuoso en relación consigo mismo y su vinculación con la felicidad no tienen cabida en la *Retórica*. Pensamos que esto obedece a la doble perspectiva representada por la diferencia que es posible establecer entre el término medio referido a la cosa, que es generalizable y uno y el mismo para todos, y el término medio relativo a nosotros, que no es ni uno ni el mismo para todos, y que debe ser precisado por el hombre virtuoso (cfr. *Ét. Nic.*, 1106 a, 24 ss.).

Creemos que cuando se trata de argumentar de cara a las mayorías, se busca hacerlo a partir de aquellos elementos que puedan congregarse al máximo los *éndoxa* y, desde este punto de vista, el término medio ha de generalizarse lo más posible con el fin de que refleje tales opiniones establecidas, puesto que frente a un auditorio multitudinario es prácticamente imposible determinar detalladamente el cómo, cuando, con quien, por qué razones, hasta cuándo, y todos los aspectos que el *phrónimos* debe tomar en cuenta para relizar sus acciones de modo voluntario.

Además, al considerar la *Retórica* las virtudes como capacidades benéficas, su óptica se ajusta a la opinión de las mayorías, en el sentido de que "todos, o la mayor parte de los hombres, quieren lo que es hermoso, pero prefieren el provecho; y es hermoso hacer bien sin pensar en la compensación, pero provechoso ser favorecido" (*Ét. Nic.*, 1162 b, 33-1163 a, 1). El amor de sí mismo, por tanto, sólo es justificado cuando surge del hombre bueno, ya que beneficiándose a sí mismo al obrar de manera noble, se vuelve útil a los demás, "porque la inteligencia elige siempre lo mejor para uno mismo y el bueno obedece a la inteligencia" (*Ibíd.*, 1169 a, 17-18). Esta situación, sin embargo, no es la que podemos esperar en el caso de la deliberación retórica donde, por un lado, es previsible un contexto sobrecargado emocionalmente y, por otro lado, lo que importa para la *téchnē* no es lo que el

auditor tenga prejuizado sobre el orador (p.e. que es prudente o moralmente virtuoso) sino lo que éste demuestre o parezca demostrar por el discurso mismo.

Por tales razones, creemos, no se puede esperar la aparición en la *Retórica* de una concepción de la virtud ética tal como se define en la *Ética a Nicómaco*, a saber: "un hábito de elegir consistente en un término medio relativo a nosotros", y este último es, además, "definido por una regla, aquella regla con la cual lo definiría el hombre prudente"<sup>166</sup> (cfr. *Ét. Nic.*, 1106 b, 35-1107 a, 2). Se trata, pues, de un término medio relativo a nosotros, y no de cualquier modo, sino según la razón propia del *phrónimos*. Ahora bien, como ya hemos dicho, acertar en el medio en lo que respecta a la virtud es extremadamente difícil y llegar a ser buenos es un logro de pocos; pero la retórica deliberativa, por el contrario, se dirige a una mayoría en la que no es plausible encontrar un conjunto de hombres virtuosos, sino más bien al hombre medio, que las más de las veces se guía por sus apetitos, deseos y opiniones, buscando el placer y rehuendo el dolor. Para este auditorio, que no aplica la razón al modo del *phrónimos*, la virtud es —al parecer (*hōs dokeî*), dice Aristóteles— y de acuerdo con el conjunto de sus *éndoxa*, una facultad (*dýnamis*) de procurar muchos y grandes servicios de todas clases y en todos los casos<sup>167</sup>, y de producir y conservar los bienes (cfr. *Retórica* I, 9, 1366 a, 36 ss.).

Por otra parte, cuando Aristóteles hace referencia a los bienes, circunscribe la felicidad a éstos y además la concibe como una consecuencia de ellos (cfr. *Ret.*, 1362 b, 10 ss.) ya que lo que importa aquí no es una reflexión ética, en términos absolutos, sino más bien organizar los lugares argumentativos orientados a la persuasión dentro de cada uno de los temas de argumentación. Así pues, creemos oportuno hacer notar que la "felicidad", la "justicia", el "valor", la "moderación", la "magnanimidad", la "magnificencia", que son virtudes del alma, se nombran en un singular paralelo y sin jerarquización junto a las excelencias del cuerpo (salud, belleza), siendo la salud una de las causas productoras del placer y la vida, y en

---

<sup>166</sup> La traducción de este pasaje es de Tomás Calvo Martínez: cfr. *Aristóteles y el aristotelismo*, p. 44, donde el autor además trata sobre los principales rasgos del término medio aristotélico.

<sup>167</sup> Quintín Racionero, en *Retórica*, p. 242, n. 220, dice: "Esta concepción de la "virtud" (*aretê*) resulta chocante en el contexto de la obra ética de Aristóteles. Ante todo, como se señala desde Spengel, no hay trazos de ella en el análisis de *Ét. Nic.* II, 5-6, que más bien la contradice, puesto que 1106 a, 5 afirma que "las virtudes no son pasiones ni facultades (*dynámeis*), sino modos de ser (*héxeis*). Y, a la inversa, tampoco ella contiene ninguna referencia al "término medio", doctrina que, en realidad, es incompatible con una definición de virtud como capacidad de *producir* y *conservar* bienes". Cfr., asimismo, la continuación de esta nota, ya que aporta sugerentes indicaciones sobre la presencia —en esta idea de la virtud— de las elaboraciones propias del período académico del Estagirita.



esto la salud pasa por ser lo más digno de ser elegido, ya "que es la causa de los dos bienes que más estima la mayor parte de los hombres: el placer y la vida".

Además, el Estagirita nombra la riqueza, el amigo y la amistad, el honor y la fama, la habilidad para hablar y actuar; la buena disposición natural, la memoria, la facilidad para aprender, la viveza de espíritu; las ciencias y las artes; y la propia vida, como un conjunto de cualidades que permiten la producción de bienes. Lo que importa, en definitiva, es que los aspectos anteriormente nombrados se reconocen unánimemente como bienes y, en este sentido, son puntos de partida muy útiles para la construcción de los silogismos retóricos. Que el contexto de producción referido a los bienes aquí es lo más importante lo indica, a nuestro juicio, la mención explícita de la producción (*poiētikà; poiētikòn; poiētikòs; poiētikài*) en seis ocasiones entre *Ret.*, 1362 b, 15 y b, 25.

Ahora bien, Aristóteles luego de enumerar los bienes, propone ciertos criterios para su gradación, pero aquí no se trata, a nuestro parecer, de criterios éticos sino retóricos, la mayoría de ellos producto de la aplicación del lugar común del más y el menos<sup>168</sup>. En este sentido, se recalca el aspecto productivo de la argumentación retórica y, por lo tanto, una cosa puede aparecer "mayor" de dos maneras, por ejemplo; Leodamante acusando a Calístrato dijo que el que aconseja comete más injusticia que el que realiza la acción; pero al acusar a Cabrias sostuvo que el ejecutor es más culpable que el inductor (Cfr. *Ret.*, 1364 a, 15 ss.). Esto nos indica que la retórica deliberativa se mantiene fiel al ideal técnico-productivo que permite argumentar cosas contrarias, sin someterse a la discusión precisa y exhaustiva sobre lo que verdaderamente sea lo mejor desde el punto de vista de la ética.

En fin, para mostrar la independencia técnica de la retórica deliberativa con respecto a la esfera de lo ético, nos parece decisivo el siguiente pasaje: "Igualmente <es mayor> la virtud que la falta de virtud y el vicio que la carencia de vicio, pues los unos son fines y los otros no. Y <las virtudes y vicios> de los que se siguen obras más bellas o más vergonzosas son también mayores; como mayores son las obras de las que se siguen mayores vicios y virtudes<sup>169</sup>, puesto que, tal como son las causas y los principios, así son los efectos, y tal como son los efectos, así son también las causas y los principios" (*Retórica*, 1364 a, 31-37). Lo relevante

---

<sup>168</sup> Cfr. *Retórica* I, 7, 1363 b, 5-12.

<sup>169</sup> Tal como indica Q. Racionero en *Retórica*, p. 228, n. 176, la lectura de Ross (cfr. *Aristotelis Ars Rhetorica*, pp. 30-31), que sigue la corrección de Bonitz (i.e. *aretê mē kakías kai kakía mē aretês*) —abandonando a los editores, códices y Moerbeke: *aretê mē aretês kai kakía mē kakías*— "es aquí absurda y únicamente puede sostenerse sobre un prejuicio moralista".

para Aristóteles, en este sentido, es la enumeración de aquellas premisas de las que conviene obtener las pruebas por persuasión (i.e. *lógos* (*prâgma*), *ēthos*, *páthos*), dependiendo de la argumentación que se quiera implementar para persuadir en un caso determinado, y no, por el contrario, una evaluación y una justificación moral de los bienes como tales<sup>170</sup>.

#### — Síntesis: una demarcación de fronteras entre retórica y ética

Quisiéramos comenzar este resumen con un texto sobre el estilo oratorio (*léxis*) que nos parece significativo en lo que respecta al establecimiento de las diferencias entre la retórica y la esfera ético-política, y que además aporta, a nuestro juicio, una imagen sugerente de la retórica político-deliberativa y su modo poético de argumentación: "Así, pues, la expresión propia de la oratoria política (*dēmēgorikē*) es enteramente semejante a una pintura en perspectiva (*skiagraphíai*), pues cuanto mayor es la muchedumbre, más lejos hay que poner la vista; y, por eso, las exactitudes (*tà akribē*) son superfluas y hasta aparecen (*pháinetai*) como nefastas (*cheírō*)<sup>171</sup> en una y otra. En cambio, la <expresión> propia de la oratoria judicial es más exacta (*akribestéra*)" (*Retórica* III, 12, 1414 a, 8-11).

La *skiagraphía*, en efecto, se refiere a los dibujos en claroscuro que se utilizan en la escenografía teatral, avivando la fantasía del espectador, aunque cuando se intenta ver todo esto de cerca, no es posible distinguir nada<sup>172</sup>, en lo que termina por ser simplemente un juego de luces y sombras. Pensamos que Aristóteles, al

---

<sup>170</sup> Por ejemplo, en la *Retórica*, 1365 b, 1 ss., el Estagirita afirma que es mayor lo que es conforme a la verdad respecto a lo que es conforme a la opinión, y esto último se define como "aquello que no se elegiría si hubiera de quedar oculto" —donde es preferible, por ejemplo, recibir un beneficio en vez de realizarlo—, y agrega: "También <son mayores> todas aquellas cosas que se quiere ser más bien que parecer, pues <se acercan> más a la verdad; y por eso se dice que la justicia es <un bien> pequeño, ya que es preferible parecer <justo> a serlo, lo que ciertamente no ocurre con la salud". Aquí, a nuestro juicio, se adoptan dos perspectivas; la verdad considerada éticamente, y, en segundo lugar, la posibilidad de una utilización de la opinión común en vistas de la argumentación persuasiva. Estamos, en este sentido, de acuerdo con Dufour (*Rhétorique* I, p. 105, n. 1) cuando aclara: "Il va de soi qu'Aristote place la vérité, universelle et immuable, au-dessus de l'opinion, contingente et variable; mais il énumère ici des arguments utilisables pour les plaideurs".

<sup>171</sup> Q. Racionero en *Retórica*, p. 553, traduce "defectos"; sin embargo, hemos optado por dar su sentido más fuerte a *cheírōn*.

<sup>172</sup> Cfr. Jean-Louis Labarrière: "L'Orateur Politique et ses Contraintes" (*Aristotle's Rhetoric: philosophical essays*, 1994, pp. 231-253), donde el autor realiza un detallado estudio sobre el sentido del concepto "*skiagraphía*" en este pasaje de la *Retórica*. Asimismo Antonio Tovar, en *Retórica*, p. 209, traduce "pintura de escenografía", y W. Rhys Roberts en *Rhetoric*, p. 2257, "scene-painting".

traer a colación esta imagen, muestra que la precisión no constituye en todos los casos el ideal a alcanzar, y esto, creemos, tiene una radical importancia cuando se trata de oyentes sin gran preparación y que han de emitir un juicio en ambientes que poseen una densa sobrecarga emocional. En estas situaciones, sin embargo, se puede argumentar, y para ello el Estagirita construye una teoría de la argumentación que pueda producir convicción o persuasión dentro de la esfera de lo razonable y de lo que puede ser de más de una manera.

A nuestro juicio, la teorización retórica de los medios de convicción y la función que cumplen en tal proceso la felicidad, el término medio y los bienes, difieren esencialmente de la consideración ético-política de estos mismos elementos. En este sentido —y de modo semejante como ha hecho con la dialéctica— Aristóteles busca los mecanismos adecuados para acceder a una cierta universalidad a costa del ideal científico plasmado en las exigencias de rigor y exactitud. Desde esta perspectiva, la razón poética (artífice de la *poiēsis* y principio de las *téchnai*) se distingue tanto de la razón epistémico-teorética como de la razón práctica —estando esta última al cuidado del *phrónimos*—.

A partir de lo anterior, nos podemos preguntar; ¿es la retórica independiente de los valores morales y, más aun, de la teoría ético-política de Aristóteles? Creemos que para ofrecer una respuesta, es oportuno distinguir; sí lo es, en el sentido de que sólo se trata de una facultad de proporcionar razones y que teoriza sobre los medios más adecuados para persuadir sin salirse de las exigencias internas de la *téchnē*, lo que, como hemos dicho, requiere de una forma específica de argumentación que, a nuestro entender, es poético-productiva, y que permite incluso persuadir sobre los contrarios. Pero, por otra parte, no es independiente, en el sentido de que la utilización inmoral de los medios persuasivos propugna el triunfo de lo irracional y el enseñoreamiento de los sofistas, aduladores y demagogos en la *pólis*. Sin embargo, no es la tarea de la *téchnē* (considerada en sí misma) velar por la *proaíresis* del orador. En efecto, puesto que la retórica en general (y la deliberativa en particular) en cuanto arte que dispone de su propio estatuto epistemológico, sus estrategias discursivas y medios de prueba, es intrínsecamente a-moral —en estrecho paralelo con la teoría aristotélica sobre la poesía—, no le corresponde a ella misma trazar el límite exacto entre lo moral y lo inmoral, sino que esto es tarea de un saber que posea mayor discernimiento y veracidad, impidiendo así una inadecuada identificación —como la realizada por Isócrates— entre retórica y política.

## CONCLUSIONES

## CONCLUSIONES

## CONCLUSIONES

Frente a la difícil interpretación de la función que cumple la retórica en general —y la retórica deliberativa en particular— en la obra de Aristóteles (asunto que incluso históricamente ha suscitado muchas discusiones acerca de la correcta ubicación de la *Retórica* en el *Corpus* aristotélico), este trabajo ha pretendido desarrollar ciertos hilos conductores tendentes a precisar las características fundamentales de la retórica deliberativa, considerada esta última bajo el punto de vista de la argumentación. Nos hemos preguntado, pues, cuáles son los modelos que inspiran la estructura argumentativa de la retórica deliberativa —cuya importancia es decisiva, ya que éste es el género que, en último término, sirve a Aristóteles como modelo, tanto para la oratoria epidíctica como para la judicial— y, además, hemos querido indagar si ella aporta elementos y criterios propios suficientes como para reconocer una teoría de la argumentación distinta; tanto de sus modelos inspiradores, por un lado; como de la demostración epistémico-apodíctica de la ciencia, y de la argumentación práctica guiada por la *phrónēsis*, por otro lado.

Hemos creído oportuno enfocar esta problemática atendiendo a una doble vertiente —siempre circunscritos al punto de vista de la argumentación—. En la **Primera Parte**, en efecto, estudiamos las relaciones y diferencias entre la retórica y la dialéctica, atestiguadas en la *Retórica* —pero no tan claramente explicitadas por el Estagirita como quisiera el lector de esta obra— poniendo énfasis en el tratamiento del silogismo, la *epagōgē* y los *tópoi* dialécticos, en paralelo con el *enthýmēma*, el *parádeigma* y los *tópoi* (*koinoi* e *ídioti*) retóricos. En la **Segunda Parte** —y suponiendo las aportaciones de la anterior— hemos intentado indagar sobre los vínculos que se pueden establecer entre la *Retórica* y la *Poética*, en cuanto constituyen sendas *téchnai* discursivas cuya finalidad es el receptor (i.e. el oyente o el espectador, según sea el caso), considerando también sus diferencias; las cuales, entre otras cosas, impiden una identificación entre ambas artes.

Esta vía de interpretación nos ha permitido, pensamos, atender tanto a la retórica deliberativa como receptora de un estilo de argumentación poético-productivo proveniente de la dialéctica —modelo que, por lo demás, aquélla modifica sustancialmente para sus propios fines y de acuerdo a sus circunstancias—; como a otra dimensión, también poética, que posibilita establecer un estrecho paralelo entre la retórica deliberativa y el análisis aristotélico de la poesía —sobre todo en lo que respecta al tratamiento de la *diánoia* (que la primera *téchnē* aporta a la segunda), y del *ēthos* y el *páthos* (donde ambas *téchnai* intercambian elementos útiles para la producción de un juicio por parte del auditorio, o para la *kátharsis* de los espectadores, según el caso— donde se muestra, asimismo, la relevancia que tiene para la constitución y comprensión de la *téchnē* el intento de reconocer —al menos con la mayor claridad que sea posible—, su autonomía frente a la consideración ético-política de la *prâxis*.

Retomemos, en primer lugar, ciertos aspectos —a nuestro juicio relevantes— concernientes a la relación argumentativa entre la dialéctica y la retórica. La dialéctica, en efecto, es el modelo que más fuertemente influye en la argumentación retórica, puesto que aporta el horizonte demostrativo representado por la deducción y la inducción, que constituyen, según Aristóteles, los dos únicos mecanismos correspondientes a la prueba lógica. Ahora bien, la dialéctica, sin embargo, se presenta como un modelo tensional de la retórica. Esto ocurre, principalmente, porque los receptores de la argumentación difieren de un modo radical, pues; una cosa es argumentar convincentemente frente a un interlocutor con una alta preparación intelectual y otra muy diferente es tener que persuadir a unos oyentes tales, que no es esperable que cumplan con tal condición (En este sentido, y con el fin de precisar la posición del Estagirita frente a las mayorías, hemos estimado conveniente incluir un estudio específico sobre este punto en nuestro Anexo 2º, sobre todo tomando muy en cuenta que el oyente es el fin de la retórica).

A partir de lo anterior, es posible reconocer tanto aspectos de proximidad como de diferenciación, al comparar la argumentación dialéctica y la retórica. En cuanto a los primeros, ambas *téchnai* parten de las opiniones establecidas (*éndoxa*), pueden argumentar sobre los contrarios, no se refieren a materias determinadas de conocimiento, y, en fin, son simples facultades de proporcionar razones. Esto las caracteriza, a nuestro entender, como facultades poéticas —que, en consecuencia, se expresan en el campo de la razón poética— y que, por lo tanto, no parten como la *epitéme* de principios verdaderos, primeros, necesarios y causales respecto

de la conclusión, por un lado; ni se vinculan con la esfera de la *prâxis* al modo como sucede en el ámbito propio de la *phrônēsis*, por otro lado.

En cuanto a los factores de diferenciación —que impiden, entre otras cosas, confundir ambos quehaceres—, nos interesa destacar tres (ya que inciden directamente en las respectivas teorías de la argumentación desplegadas por ambas disciplinas). En primer lugar, el silogismo dialéctico se transforma (por analogía) en el silogismo retórico, a saber; el *enthýmēma*. Éste no es un silogismo truncado, sino que representa la forma deductiva más apropiada para el oyente desde el punto de vista de la oratoria, ya que logra con brevedad, simplicidad y de manera directa involucrar al auditor, sin necesidad de que éste tenga que enmarañarse en la comprensión de un razonamiento extenso, complejo y que implique la aceptación razonada de muchos supuestos. En segundo lugar, la *epagōgē* se convierte, a manos del rétor, en el *parádeigma* retórico, y mientras que, para la primera, Aristóteles propone exigencias muy altas de completud y conocimientos bastante exhaustivos —lo que ha suscitado, por lo demás, profundos problemas de interpretación para los comentaristas—, para el segundo sólo pide su comparecencia como si fuese un testigo honesto, que esté en condiciones de certificar lo ya dispuesto por la conclusión del entimema. En tercer lugar, los *tópoi* dialécticos, que apuntan casi en su totalidad al establecimiento de leyes formales de inferencia, se modifican hacia una triple estructura de los "lugares", a saber: los *koiná*, que son los lugares absolutamente comunes (i.e. el más y menos, los hechos, lo posible y lo imposible); los *koinoi tópoi*, que efectivamente se presentan como leyes de inferencia; y los *ídioti tópoi*, que aportan la posibilidad de disponer fácilmente de las materias más usuales que permiten argumentar de manera persuasiva en cada uno de los géneros oratorios (i.e. deliberativo, epidíctico y judicial).

Estos análisis, unidos a una consideración más detallada de los *éndoxa* y de los vínculos generales que es posible reconocer entre dialéctica y retórica —donde ésta es contrarréplica, ramificación, "parte de" y "semejante a" la primera— nos ponen en la senda de una veta argumentativa que, sin permitir la identificación entre ambas *téchnai*, sin embargo nos muestran su raíz común, en el sentido de que lo relevante aquí es el proceso poético-productivo orientado hacia una determinada finalidad, que es la convicción o la persuasión del interlocutor o del auditorio.

A partir de esto, creemos que es posible afirmar que Aristóteles, al delimitar los alcances de la dialéctica y al dotar a la retórica deliberativa de un campo propio de producción, ha rescatado para la esfera de lo razonable tanto la posibilidad de

argumentar sobre aquellas cosas en las que no es posible hacerlo siempre de una manera epistémica en sentido estricto, como la posibilidad de persuadir a las mayorías sin tener que recurrir a la potenciación exacerbada e incontrolable de los factores irracionales que, por lo demás, abundan en los contextos sobrecargados emocionalmente. Tanto la dialéctica como la retórica, en este sentido, conquistan un espacio merecido en el horizonte de la argumentación, sobre todo porque este campo no se agota, ni con el ejercicio de la razón puramente teórico-epistémica, ni con el de la razón práctica propia del *phrónimos*.

A nuestro juicio, Aristóteles ha sabido situar en sus justas dimensiones el terreno propicio para el desenvolvimiento de la *ratio* que impera en el vasto universo de la *poiēsis*, a saber: la razón poética. Para lograr todo esto, ha sido necesario mostrar que hay una parte de lo irracional que se deja persuadir por la razón, y que esta parte, además, se desarrolla en amplios espacios de la experiencia humana, que hasta ese momento habían sido cultivados y cosechados con éxito por los sofistas. Frente al azar y la costumbre que permiten una cierta persuasión espontánea, se alza la *téchnē*, que puede teorizar los medios que posibilitan superar los intentos individuales y generalmente casuales de la mera *empeiría*. En este sentido, tanto la dialéctica como la retórica "producen" medios controlables artísticamente, sobre el trasfondo siempre oscuro de las cosas que "resultan" de manera espontánea, y que, por lo tanto, siguen un derrotero azaroso en el ámbito de lo que puede ser de dos maneras.

Si éstas *téchnai* se acercan a la sofística y a la erística, no es para lucrar o disputar vaciamente, sino para enfrentarlas en su propio terreno disputándoles la cosecha, y aliviando, de paso, a la filosofía de tan penosa tarea. Sin embargo, el posible conflicto moral que puede surgir de esta aproximación, a nuestro entender, no está regido por la *téchnē* en sí misma ni puede ser dirimido por ésta en cuanto tal, sino que ya depende, en último término, de la *proaíresis* del sujeto que pretende convencer o persuadir (i.e. no en tanto que *technítēs*, sino en cuanto individuo que privilegia ciertas elecciones que inciden de modo determinante en la esfera de lo moral y, por ende, en el buen o mal funcionamiento de la *pólis*).

Los aspectos mencionados —además de la creciente importancia que el *ēthos* y el *páthos* tienen en la concepción retórica de Aristóteles— nos han conducido a la elaboración de nuestra Segunda Parte que, a nuestro juicio, aborda una temática poco considerada por los comentaristas (al menos bajo el punto de vista en que nosotros la hemos intentado enfocar). Se trata, en efecto, de un estudio del "pareci-



do de familia" que se da entre el análisis aristotélico de la poesía y la retórica deliberativa, no ya sólo desde la perspectiva de la *léxis* o de las emociones (que son, en efecto, sumamente importantes) sino que, sobre todo, desde su consideración como *téchnai* que se muestran semejantes y paralelas —aunque también con marcadas diferencias— en cuanto a su forma de llegar a las mayorías de un modo convincente, asumiendo tanto los elementos racionales, por un lado; como los deseos, pasiones y emociones, por otro lado.

Al hilo de estas reflexiones, hemos estudiado también cómo entre ambas artes se da una circulación modélica, en el sentido de que tanto la retórica como la poética se ofrecen mutuamente instrumentos sugerentes para estructurar la argumentación; y, en estrecha conexión con esto, además hemos analizado cómo, en lo que respecta a su implementación, ambos quehaceres técnico-poéticos, en su proximidad, evidencian la importante desconexión de la *téchnē* como tal respecto al modelo de argumentación práctica, cuyo referente más significativo, como hemos dicho, es el punto arquimédico fijado por la *phrónēsis* (bajo la custodia atenta del *phrónimos*).

Ahora bien, hemos considerado oportuno para el desarrollo de esta **Segunda Parte**, primero hacer referencia al horizonte propio de la poesía —en consonancia con el criterio metodológico de la **Primera Parte**, que se iniciaba con una toma de posición frente a los aspectos, a nuestro parecer, más relevantes de la dialéctica (para el tema que nos ocupa)—, y, en este sentido, seleccionamos la *mímēsis* poética como hilo conductor, puesto que ella muestra de manera privilegiada las características propias de la poesía desde la perspectiva teórica de Aristóteles, lo que nos ha permitido, creemos, establecer con más claridad, sobre todo, sus diferencias con respecto al arte retórico.

La *mímēsis*, a nuestro entender, constituye en el campo de la poesía el objetivo primordial de la actividad poético-productiva, en cuanto se orienta a la imitación de las acciones (*mímēsis práxeōs*). En este sentido, se plantea tanto una semejanza con la *téchnē rhētorikē*, por el horizonte en el que se inserta (i.e. poético-productivo), como una diferencia sustancial, ya que la prioridad absoluta de la poesía está puesta en la imitación de las acciones y no en la producción de argumentos convincentes o persuasivos, que la poesía toma precisamente de la *diánoia* retórica, insertándolos en la trama. Hemos intentado mostrar, asimismo, que el tratamiento aristotélico de la poesía se desenvuelve en un plano diferente al desplegado por la teoría ética del Estagirita (Frente a esto último, hemos creído oportuno no exten-

ernos demasiado en el cuerpo de nuestro trabajo, y por ello hemos discutido con más detalle el problema ético de la poesía y la retórica en nuestro Anexo 1º, proponiendo una posición crítica frente a ciertos desarrollos de Paul Ricoeur que, a nuestro juicio, ofrecen algunas ambigüedades que hemos estimado necesario analizar).

Sentada de manera suficiente —al menos, para nuestro actual propósito— esta base de diferenciación, luego hemos optado por enfatizar los puntos de confluencia y de interrelación entre las *téchnai* retórica y poética. Como nuestra perspectiva, según decíamos, es la de la argumentación (atendiendo siempre al estatuto epistemológico de la retórica deliberativa), hemos hecho hincapié en un hilo conductor que permita reflejar la importancia tanto de las pruebas comunes por persuasión (i.e. *enthýmēma* y *parádeigma*), como de las *éntechnoi písteis* (i.e. *prâgma* o asunto del discurso; *éthos*; *páthos*); sin olvidar, por supuesto, hacer referencia a la situación de los *tópoi* en estos contextos de argumentación poético-productivos.

Con respecto a las *koinai písteis* (i.e. entimema y ejemplo), hemos enfatizado la importancia que tiene la demostración retórica (incluyendo la refutación) en la argumentación implementada en las obras de los poetas trágicos. Aristóteles sostiene, en este sentido, que antes los autores utilizaban el lenguaje político, pero "ahora" usan el lenguaje retórico. Pensamos que este cambio de modelo —que incide directamente en las formas de argumentación—, apunta a la necesidad de incluir en la tragedia aquellos elementos que permitan, de la manera más expedita posible, vincular los aspectos propiamente racionales con las pasiones, deseos y emociones, ya que así es posible involucrar a los espectadores, integrando todas sus facetas. Esta tarea la cumple mejor el entimema y el ejemplo, que el silogismo y la inducción (*epagōgē*).

Pero no sólo se puede establecer una proximidad entre retórica y poética desde el punto de vista de las pruebas lógicas, sino que también tienen una gran relevancia el *éthos* y el *páthos*. El primero, en efecto, nos ha llevado a sugerir que mientras el orador parece un actor situado en un contexto real; el actor parece un orador que se afina en un horizonte de ficción. En este sentido, el *éthos* retórico —que, como hemos recalcado, se constituye como una de las pruebas oratorias más sólidas—, debe mucho a los éxitos que los actores han tenido en la difícil tarea de estimular la fantasía de los espectadores. Ahora bien, por su parte, el *páthos* potencia este parecido de familia entre ambas *téchnai*, ya que una de las funciones primordiales de la *diánoia* retórica es precisamente suscitar las pasiones (*páthē*

*paraskeuázein*), tomando como centro los sentimientos de compasión y temor. Así, estos últimos, además de poseer un lugar de privilegio en la definición dada por Aristóteles de la tragedia, son profundamente analizados en la *Retórica* (como en ninguna otra obra de Aristóteles).

Creemos que las anteriores consideraciones sobre la relación entre retórica y poética, nos permiten afirmar que ambas *téchnai* se benefician mutuamente de una consistente teoría de la argumentación, cuyo núcleo viene dado por la puesta en vigor de un espacio propio para el desenvolvimiento de la razón poético-productiva. Esta *ratio* poética posibilita, en último término, visualizar a las *téchnai* discursivas como un armónico conjunto de fuerzas tendentes a la producción ordenada bajo ciertas reglas, y, sobre todo, como quehaceres circunscritos al horizonte de la *poiēsis*, lo que las diferencia, en definitiva, tanto de la esfera de influencia de la *ratio* puramente teórica (cuya finalidad es el conocimiento teórico de la verdad), como de una dependencia interna —i.e. en cuanto *téchnē*, considerada en sí misma— respecto a la razón práctica (cuyo objetivo son las acciones moralmente buenas).

La retórica deliberativa, según Aristóteles, se corresponde con la imagen del decorado teatral (*skiagraphía*), en cuanto juega con la distancia, la imaginación y, en fin, la falta de exactitud, que no siempre constituye un defecto a la hora de sostener una argumentación orientada a la persuasión de las mayorías. Esto nos ha conducido a establecer una comparación entre la oratoria deliberativa y la teoría ética del Estagirita. Para ello, hemos optado por analizar tres aspectos —a nuestro juicio decisivos— que impiden circunscribir la argumentación retórica a la ética, a saber; la *eudaimonía*, el término medio y los bienes, basándonos fundamentalmente en la radical diferencia de su consideración de los *éndoxa*, en el tipo de definiciones que utilizan y en la finalidad que persiguen.

En efecto, la aparición de estos conceptos en la *Retórica* difiere sustancialmente de su ocurrencia en las *Éticas* o en la *Política*, puesto que en la primera obra sólo se consideran desde la perspectiva de la producción de medios persuasivos en el hombre medio o en las mayorías. Esto implica, como hemos dicho, una diferenciación fundamental en lo que respecta al tratamiento de los *éndoxa*, puesto que, mientras en la dimensión práctica y teórica ellos se presentan para ser discutidos y jerarquizados, en la dimensión oratoria se utilizan como principios para la producción de argumentaciones persuasivas, en contextos que, en general, están sobrecargados emocionalmente. Además, las definiciones retóricas manifiestan

claramente su filiación dialéctica mediante el uso del imperativo (i.e. *Éstō dê...*) y no su dependencia de las definiciones que desarrolla la *epistēmē*. Por último, mientras la finalidad de la *theōría* es el conocimiento y la de la razón práctica es la felicidad (bajo la perspectiva de los medios que conducen a ella), el objetivo de la retórica es el oyente, considerado como aquel sujeto que ha de ser persuadido, en lo posible, mediante procedimientos técnico-artísticos.

De modo que, tal como para la pervivencia de la poética —en cuanto *téchnē*— se requiere de una desconexión respecto a la esfera de lo ético (en el sentido de la ingerencia de una teoría ética y sus formas de argumentación correspondientes), en la retórica deliberativa no vemos simplemente una especie de ética diluída o de segundo orden, sino una utilización radicalmente diferente de aspectos que, sin embargo, se relacionan de modo estrecho con el mundo de la *prâxis*. Así, pues, pensamos que si bien es cierto que las materias sobre las que tratan la retórica deliberativa y la ética algunas veces son las mismas, lo que varía es el punto de vista desde el cual son consideradas. Nuestros esfuerzos, entonces, se han encaminado hacia un intento de fundamentación y justificación de la amoralidad de la retórica, en cuanto ésta constituye un buen ejemplo de su independencia desde el punto de vista de la producción de argumentos convincentes.

Esta situación de amoralidad se debe principalmente, a nuestro parecer, a que la ética no funciona en base a la argumentación poética, que es propia y exclusiva de las *téchnai* discursivas, mientras que la retórica, sí lo hace. Sus materias suelen entrelazarse, pero la *ratio* poética es un punto de vista entre otros (i.e. *ratio* teórica y *ratio* práctica (*phrónēsis*)) para su consideración. Tal independencia no impide, sin embargo, que nuestro juicio sobre la *proairesis* del orador se deba fundamentar moralmente, o que la política sea la ciencia llamada a determinar los límites éticos que la retórica ha de guardar, con el fin de que la *téchnē rhētorikē* no sobrepase sus propias atribuciones, en cuanto facultad de teorizar sobre los medios más adecuados, en cada caso, para persuadir. No considerar este límite para la *téchnē*, por el contrario, sería involucrarla en un contexto de inmoralidad que, al menos para Aristóteles, es algo inaceptable (como es repudiable en el ámbito de la poesía trágica —aunque técnicamente se pueda producir una situación de esta índole— imitar un hombre rematadamente perverso, al que, empero, se le cambia al final la mala fortuna en buena suerte).

En virtud de estos antecedentes, Aristóteles aporta una respuesta novedosa frente a las diversas tendencias que tenían una fuerte influencia en la Atenas del

siglo cuarto. En primer lugar, el Estagirita aporta elementos fundamentales que permiten superar las *téchnai* escritas hasta ese momento (Córax, Tisias), ya que propone una teoría de la argumentación retórica con una fuerte base lógica, y que, además, no privilegia el contexto propio de los pleitos judiciales. En segundo lugar, Aristóteles se distancia de su maestro Platón, al concebir una *téchnē rhētorikē* independiente de exigencias exhaustivas de conocimiento de las materias a tratar y del alma humana, por parte del orador, además de lograr un espacio propio para la retórica que no es absorbido por criterios morales intrínsecos al arte en cuestión. En tercer lugar, crea una teoría argumentativa que puede enfrentarse en condiciones de igualdad con la sofística, privilegiando el horizonte de lo razonable, frente a todas aquellas posiciones que potenciaban desmesuradamente la explotación de las tendencias irracionales (p.e. la excesiva aproximación entre poesía y retórica según Gorgias), y, en ocasiones, el uso de la pura fuerza para vencer (p.e. Calicles). Por último, en cuarto lugar, el Estagirita sitúa a la *téchnē rhētorikē*, y a la retórica político-deliberativa, en un espacio propio, que no es devorado por exigencias de carácter ético, pero que, por otro lado, tampoco permite sostener que la retórica es un saber omniabarcante y superior, al modo como lo propugnaba Isócrates.

## ANEXOS

**ANEXO 1º: Retórica y poética: ¿autonomía o dependencia respecto de la ética?  
Diálogo con P. Ricoeur**

—Una lectura crítica de *Tiempo y Narración I*, caps. II y III, y de *La Metáfora Viva* (Estudio primero)—

Tal vez Paul Ricoeur es uno de los autores que con mayor amplitud y profundidad ha abordado el tema de las relaciones entre retórica y poética en Aristóteles. Si bien es cierto que sus estudios sobre este complejo y controvertido asunto son muy iluminadores (sobre todo, a nuestro juicio, los que se refieren a la *mímēsis* en relación con la metáfora y la contextualización y alcances de la *léxis*), sin embargo quisiéramos analizar su perspectiva atendiendo a un hilo conductor muy concreto —y que se vincula directamente con lo que hemos desarrollado en nuestra **Segunda Parte**— que quizá podemos sintetizar en la siguiente pregunta; ¿hay en la posición de Ricoeur una cierta ambigüedad en lo que respecta a su interpretación de los vínculos que es posible establecer entre retórica y poética desde el punto de vista de sus relaciones con la ética y, por lo tanto, con el mundo de la *prâxis*?

**1) *Mímēsis* y *Mythos***

Ricoeur comienza el capítulo II de *Tiempo y Narración* relacionando estrechamente *mímēsis* y *mythos*, por cuanto la actividad mimética tiende a confundirse con la construcción de la trama, y además observa que ambos conceptos deben tenerse por operaciones y no por estructuras<sup>1</sup>. Asimismo, *mythos* se coloca como complemento del verbo *sýstasis*, que significa "componer" (cfr. p. 86). Pero lo que más nos interesa por ahora destacar es el lugar que Ricoeur asigna a la *mímēsis*: "La

---

<sup>1</sup> Cfr. Paul Ricoeur, *Tiempo y Narración I*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1987, p. 106. Asimismo, Gerald F. Else en *Aristotle's Poetics: the argument*, Harvard University Press, 1963, p. 12, afirma que "imitar" es un verbo, teniendo el sufijo "sis" un sentido activo, como en *poiēsis* y *mímēsis*: "The mimetic process is the activity of *poiētikē*".

*Poética* de Aristóteles sólo tiene un concepto globalizador: el de la *mímēsis*. Este concepto sólo aparece definido contextualmente y en uno solo de sus usos, el que nos interesa aquí: la imitación o la representación de la acción. Más concretamente aún: la imitación o la representación de la acción en el *medium* del lenguaje métrico; por tanto, acompañado de ritmos (a los que se añaden, en el caso de la tragedia; ejemplo, *princeps*, además el espectáculo y el canto)" (p. 87)<sup>2</sup>.

Pensamos —a diferencia de Ricoeur— que es determinante la consideración previa de las diversas ocurrencias del concepto "*mímēsis*", en el sentido de que esto muestra la vinculación ascendente entre aquello que posee menor perfección o actualidad y lo que se constituye como su modelo superior, y que tiene, por tanto, un mayor grado de actualización, lo que implica necesariamente movimiento y tiempo. Aceptemos por el momento la restricción propuesta por Ricoeur, aunque luego volveremos críticamente sobre ella. Ahora sólo formularemos la pregunta; ¿no es esta concepción restringida de *mímēsis* la que obliga a este autor a abandonar paulatinamente su utilización en vistas a la explicación de la obra literaria?<sup>3</sup>.

Por otro lado, el análisis de la articulación por partes de la tragedia (i.e. trama, caracteres, expresión, pensamiento, espectáculo y canto) arroja que, luego de una doble jerarquización, la acción aparece como la parte principal, donde el texto guía es: "La trama es la representación de la acción" (50 a, 1). Ricoeur deduce de aquí que "la acción es lo "construido" de la construcción en que consiste la actividad mimética" (p. 89) y esto le inclina a dar al genitivo "*práxeōs*" de "*mímēsis práxeōs*" el sentido dominante. Esta es, sin duda, una toma de posición; sin embargo, vislumbramos tras la vasta aplicación de *mímēsis* un haz de sentidos

---

<sup>2</sup> Consideramos oportuno mencionar que el análisis de Ricoeur desecha ciertas referencias a la *mímēsis* que, creemos, complementarían los campos cubiertos por *Mímēsis* I y *Mímēsis* III, es decir, los ámbitos de gestación y proyección de la obra, aunque es indudable que la *mímēsis* tiene su mayor ocurrencia en la *Poética*. *Mímēsis*, pues, influye en lo metafísico (*Met.* V, 30, 1035 a, 11; I, 6, 987 b, 11-13; I, 6, 988 a, 7; V, 14, 1020 b, 4; X, 1, 1053 a, 2; IX, 8, 1050 b, 28); y también en las mediaciones que atraviesan el mundo sublunar (*De Audibilibus*, 800 a, 25-30; *Hist. Animal.*, 502 b, 9; 597 b, 23-26; *Metereol.*, 346 b, 36; 381 b, 6; *Protrepticus*, Fr. 11 (W 11); *Política*, VIII, caps. 5 y 7, en lo que respecta a la educación).

<sup>3</sup> Para esta modificación de perspectiva operada por Ricoeur, cfr. José García Leal. *Arte y Conocimiento*. Ed. Universidad de Granada, 1995, pp. 200-201. Este autor constata una ambigüedad entre una referencia a lo real a partir de una referencia metafórica (en *La Metáfora Viva*) y su renuncia posterior al "vocabulario de la referencia" para privilegiar la "lectura" en *Tiempo y Narración*. Vemos, pues, "un cambio desde el punto de vista semántico al punto de vista pragmático o comunicativo" (p. 201) que, desde nuestra perspectiva, está en cierto modo presente en la concepción retórica de Aristóteles, como órbita distinta del cometido propio de la poesía, pero en conexión con ella (puesto que la imitación incluye *ēthos*, *páthos* y *diánoia*), lo que no justificaría el abandono de la *mímēsis* por parte de Ricoeur.



que podría hacer variar la postura de Ricoeur, y que, a nuestro entender, facilitaría la vinculación obra-tiempo-narración y constitución de mundo, desde la misma concepción de *mímēsis*. Pero, por ahora, aceptemos esto también.

Ricoeur plantea que la equivalencia entre *mímēsis* y trama excluye la interpretación de la *mímēsis* aristotélica como mera copia: "La imitación o la representación es una actividad mimética en cuanto produce algo: precisamente, la disposición de los hechos mediante la construcción de la trama" (p. 88)<sup>4</sup>. Esta exclusión de la copia por parte de la *mímēsis* nos pone en la línea de una cierta constitución de mundo en el plano de la ficción. Es sugerente lo indicado por Ricoeur (p. 88, n. 8), en el sentido de que la *Poética* es una réplica al libro X de la *República*: mientras para el Estagirita la imitación es una actividad que enseña, para Platón la obra artística es imitación de imitación, dos grados alejado de lo que es (*República* X, 596 a-597 b), y que sólo puede "imitar el *páthos* de los otros" (604 e)<sup>5</sup>. Pero, a nuestro juicio, el punto capital de la reflexión en torno al binomio *mímēsis-mythos*, está en las constricciones limitativas de la *Poética* que, según Ricoeur, son tres.

A) La primera constricción limitativa intenta explicar la distinción entre comedia, por una parte, y tragedia y epopeya, por otra. El foco del análisis está orientado hacia los caracteres. La representación de personajes en acción (48 a, 1) introduce "muy pronto en el campo de la representación articulada por el lenguaje rítmico un criterio ético de nobleza o de bajeza, el cual se aplica a los personajes en cuanto que tienen tal o cual carácter. Sobre la base de esta dicotomía, se puede definir la tragedia como la que representa a los hombres "mejores", y la comedia,

---

<sup>4</sup> Si bien es cierto que la observación de Ricoeur es correcta, en el sentido de que la *mímēsis* poética no es una réplica de lo idéntico, otros comentaristas descartan la *mímēsis* como copia sin recurrir a esa identificación; Cfr. Else, *Op. cit.*, pp. 12-13; J. Hardy, *Poétique* (Les Belles Lettres, 1961, p. 12); Garry Hagberg, "Aristotle's mimesis and abstract art", *Philosophy*, N.Y. Cambridge University Press, vol. 59, N° 229, 1984, pp. 367 ss.

<sup>5</sup> Creemos importante clarificar esta observación de Ricoeur, dada su relevancia para nuestro análisis. Sócrates en la *República* III, 398 a; X, 605 a, condena severamente a la poesía. Ahora bien, no es la poesía por sí misma el objeto de la crítica, sino sólo en cuanto contiene falsedad (cfr. *Rep.* II, 377 d). Lo más condenable de la poesía es el hecho de que sea *mímēsis*. El imitador es generador de un producto tres veces alejado de la naturaleza, vinculándose al tipo de conocimiento más bajo y así engaña por desconocer la verdadera realidad de las cosas, privilegiando la parte apetitiva del alma, lo que puede desembocar en la corrupción de la parte irascible de ella. En la conquista de esta parte irascible estriba el mayor peligro de la poesía. La imitación se da mediante los *mythoi*, pues el poeta es el productor de éstos y no de *lógoi* (cfr. *Fedón*, 59 c). Platón, además, enfrenta ambos conceptos en el *Gorgias*, 523 a.

"peores"" (p. 90). Más aún, en la cita 11 (p. 90), Ricoeur se pregunta; "¿Mejores o peores que qué cosa? El texto lo dice: mejores "que los hombres reales" (48 a, 18)" —y agrega—: "Discutiré más tarde esta referencia de la *Poética* a un rasgo de la acción ética en el mundo "real"".

Quisiéramos observar, por el momento, que esta opción tomada por Ricoeur en el sentido de una lectura ética de la poética, no es la única posible y, en el caso de variar este punto de vista, la constricción limitativa podría volverse contra la propia interpretación de Ricoeur. De hecho, creemos que no se adecua a los criterios puramente intrínsecos de la obra de arte, es decir la no interferencia de asuntos políticos o morales, que el mismo autor indica en *La Métaphore Vive* (Paris, Éd du Seuil, 1975, p. 60), y que caracteriza la diferencia entre la estética aristotélica y la platónica.

En primer lugar, el perfil del héroe trágico no calza con el del *spoudaiōs anēr* (hombre virtuoso) de la *Ética a Nicómaco*, puesto que lo que se ha de imitar son varones que, sin distinguirse particularmente por su virtud y justicia, se les cambia la suerte en mala por un error, siendo de aquellos que disfrutaban de gran prestigio y prosperidad. Si la poesía imitase varones buenos que se les trueca la suerte de buena en mala, según Aristóteles, esto produciría repugnancia moral y no arte. Lo que se ha de suscitar, por el contrario, es la compasión y el temor en el espectador, dando como resultado la *kátharsis*, que está muy cerca de un tratamiento homeopático mediante las emociones<sup>6</sup>. Esto sólo podría tener, pensamos, una relación muy lejana con el "justo medio" propio de la ética.

En segundo lugar, por el carácter se es tal o cual, mientras que por las acciones somos felices o infelices (Cfr. *Poética*, 6, 1450 a, 15-23). Ahora bien, el carácter es el que manifiesta un estilo de decisión (*proairesis*), lo que indica qué cosas, en las situaciones en que no está claro, uno prefiere o evita (*Op. cit.*, 1450 b, 8-11). En esto vemos un elemento ético, pero subordinado a la obra de arte, puesto que es posible construir tramas sin caracteres, y éstos, dice Aristóteles, son como el color frente a un dibujo con líneas carentes de color (1450 a, 38 ss.). Desde un punto de vista que privilegie lo ético, creemos, esta afirmación no podría formularse con sentido.

---

<sup>6</sup> Cfr. J. Hardy en *Poétique*, p. 22, afirma: "La concepción de la *kátharsis* deriva de una concepción más general, y que por Platón se remonta a Demócrito, de un tratamiento homeopático. Éste consiste, para la tragedia, en transformar el temperamento más o menos emotivo del espectador, por las emociones provocadas. De igual forma como en los cultos orgiásticos el entusiasmo provocado por las danzas rituales cura mediante el entusiasmo religioso enviado por el dios".

En tercer lugar, si reflexionamos en torno al significado de lo "peor" desde la perspectiva de la comedia, indudablemente se relaciona con la imitación de hombres inferiores. Sin embargo, el criterio utilizado por Aristóteles parece ser el de la belleza (en espectáculo) y no el de la ética; la comedia es imitación de hombres inferiores, "pero no en toda la extensión del vicio, sino que lo risible es parte de lo feo", porque lo risible es un defecto que no causa dolor ni ruina (p.e. la máscara cómica es algo feo y contrahecho sin dolor) (Cfr. *Poética*, 5, 1449 a, 31-35)<sup>7</sup>. Estas afirmaciones del Estagirita, que creemos fundamentales para dirimir el asunto, son pasadas por alto en la interpretación de Ricoeur.

Este singular *ēthos* presente en la *Poética* se asemeja al aplicado por Aristóteles en la *Retórica*, donde lo que importa es el talante del orador en el momento de enfrentarse al auditorio y no su posible fama de hombre bueno o virtuoso. El *páthos* que se produce en el espectador, como consecuencia de esto, surge de la misma puesta en escena. Asimismo, la deliberación, la felicidad, la justicia, etc., son insertadas en la *Retórica* en estos mismos términos, es decir, no poniendo como fin de la vida y la felicidad la contemplación al modo del Libro X de la *Ética a Nicómaco*, sino más bien siguiendo el criterio pragmático de la acción, referido a las exigencias impuestas por el auditorio, lo que implica, a nuestro juicio, dar preeminencia a la capacidad productiva de argumentaciones en el marco de la *poíēsis*.

Nos podemos preguntar, entonces; ¿la primera constricción limitativa razonada por Ricoeur no puede ser interpretada como una consecuencia de su lectura marcadamente ética de la *Poética*?

**B)** La segunda constricción limitativa separa la epopeya de la tragedia y de la comedia, confrontadas estas últimas a la primera. La importancia de esta restricción estriba en que impide concebir a la narración como un género común, puesto que la epopeya es la especie narrativa en relación al drama, y la *mímēsis* es el género y la gran categoría abarcativa. Ricoeur sostiene que es posible reunir epopeya y drama bajo el concepto de narración; "ya que llamamos narración exactamente a lo que Aristóteles llama *mýthos*, la disposición de los hechos" (p. 91)

---

<sup>7</sup> Cfr. Leon Golden: "Aristotle on the Pleasure of Comedy", en *Essays on Aristotle's Poetics*, 1992. Este autor indica con claridad la relación entre lo ridículo (*tò geloïon*) y *phaûlos* (lo innoble), distanciando ambos conceptos de la idea de vicio, a partir de los datos entregados por la *Retórica* (cfr. pp. 383-385).

caracterizando la narración por el objeto y no por el modo. Para evitar confusiones, el autor propone distinguir entre una narración en sentido amplio (i.e. el qué de la actividad mimética) y una en sentido estricto (i.e. composición diegética). La razón de base está en el hecho de que la epopeya posee lo mismo que la tragedia (intriga, carácter, pensamiento, ritmo), y en lo que respecta al espectáculo y la música, éstos no son esenciales a la tragedia (50 b, 17-19 y 62 a, 12). Así, el drama sirve de modelo a la narración (p. 93).

En relación con esto, sólo indicaremos que Ricoeur plantea un problema ajeno al mismo Aristóteles, pero que, como él mismo propone, puede ser resuelto mediante categorías aristotélicas, si aceptamos previamente la identificación entre narración y *mýthos*. Así, pensamos, esta aparente constricción limitativa es el producto de una clasificación de lo representable mediante imitación.

C) La tercera constricción limitativa se caracteriza por la subordinación de los caracteres a la acción. Ricoeur trae a colación el siguiente texto: "La tragedia es representación no de personas, sino de acción, de vida y de felicidad (la infelicidad reside también en la acción), y el fin buscado es una acción, no una cualidad ... Además, sin acción no puede haber tragedia, pero sin caracteres, sí" (50 a, 16-24). El autor minimiza la importancia de esta jerarquización, ya que aquí sólo se busca ordenar las partes de la tragedia (cfr. p. 93) y, por otra parte, insiste en el hecho de que la diferencia entre tragedia y comedia se funda en las diferencias éticas que afectan a los caracteres (p. 94), por lo que Aristóteles no descalifica la categoría de "personaje".

Frente a esto, creemos oportuno señalar que Ricoeur omite la frase inicial de la cita: "El más importante de estos elementos es la estructuración de los hechos;...". Pasa por alto, asimismo, en medio de la cita (i.e. puntos suspensivos), que aporta razones de peso que permitirían, a nuestro juicio, dirimir el asunto: "Y los personajes son tales o cuales según el carácter; pero, según las acciones, felices o lo contrario. Así, pues, no actúan para imitar (*mimēsōntai*) los caracteres, sino que revisten los caracteres a causa de las acciones. De suerte que los hechos y el *mýthos* son el fin de la tragedia, y el fin es lo principal de todo". Causalidad y fin, en este sentido, aparecen como aquello que guía la fisonomía de los caracteres, en cuanto a su constitución. Así, el Estagirita se pone en el caso de quien sólo representa caracteres, sin causalidad ni orden: "El *mýthos* es, por consiguiente, el principio y como el alma de la tragedia; y, en segundo lugar, los caracteres. Sucede

aproximadamente como en la pintura, pues si uno aplicase confusamente los más bellos colores, no agradaría tanto como dibujando una figura con blanco" (*Poética*, 6, 1450 a, 38 ss.).

Nuevamente Ricoeur ha puesto el énfasis en la faceta ética de la poética (aspecto que hemos criticado al analizar la primera constricción limitativa). Aunque ahora él mismo muestra una diferencia fundamental entre ambas, sin extraer todas sus paradójicas consecuencias, pasando por alto lo que creemos una diferenciación irreductible de modelos: "...al dar así la preeminencia a la acción sobre el personaje, Aristóteles establece el estatuto mimético de la acción. En ética (cf. *Et. Nic.* II, 1105 a, 30 ss.), el sujeto precede a la acción en el orden de las cualidades morales. En poética, la composición de la acción por el poeta determina la cualidad ética de los caracteres. La subordinación del carácter a la acción no es, pues, una constricción de la misma naturaleza que las dos precedentes; confirma la equivalencia entre las dos expresiones: "representación de acción" y "disposición de los hechos". Si se debe acentuar la disposición, entonces la imitación o la representación debe serlo de acción más que de hombres" (p. 94).

Podemos preguntarnos, entonces, si es posible vislumbrar dos sentidos para la expresión *ēthos*<sup>8</sup>. Ya hemos indicado que el *ēthos* poético se aproxima más bien al retórico en la forma de talante o carácter, donde las acciones expresan al sujeto frente al espectador o al auditor. No decimos con esto que no se puedan rastrear ciertos aspectos éticos en la *Poética*<sup>9</sup> o en la *Retórica*; sólo afirmamos la inconveniencia de moralizar estos dos quehaceres —en cuanto *téchnai*— más de lo que los textos permiten. En este sentido, creemos que Ricoeur no distingue suficientemente en su reflexión ambas dimensiones del *ēthos* y que tal situación le conduce a mezclar los planos. Frente al *ēthos* de la ética parece desenvolverse otro que se relaciona más con los *éndoxa* y las *písteis*, donde no se trata de enseñar a aquel que está en condiciones de teorizar los problemas éticos (aspecto que, según Aristóteles, se logra después de mucho tiempo y con esfuerzo) sino del hombre no necesariamente cultivado que es el que recibe el discurso retórico y es espectador en el teatro. Esto nos lleva, por lo demás, a una interpretación mucho más amplia de la vinculación entre poética y retórica que la que realiza Ricoeur en *La Métaphore*

---

<sup>8</sup> Esta posibilidad interpretativa me la ha sugerido el profesor Tomás Calvo Martínez.

<sup>9</sup> En efecto, esta obra trata sobre la poesía que, de suyo, implica profundos problemas morales. Cfr. p.e. en este sentido; José Luis Calvo Martínez: *Tragedias* (Gredos, 1985), Introducción a *Electra* de Eurípides, pp. 275-284.

*Vive* (Éd. du Seuil, 1975, pp. 13-61) donde las relaciona casi exclusivamente a partir del análisis de la *léxis*.

## 2) *Mýthos* y concordancia

Ricoeur tiene razón al afirmar que Aristóteles crea la teoría del *mýthos* trágico (piénsese, por ejemplo, en la diferencia respecto a la idea de *mýthos* sostenida por Platón y, más aun, en sus respectivas ideas sobre la poesía y los poetas). Esta teoría, expone nuestro autor, se manifiesta como la solución poética de la paradoja especulativa del tiempo, excluyéndolo del orden de la trama. Nuestro interés, por el momento, se cifra en la tensión dialéctica que atraviesa la composición poética del Estagirita: la de la discordancia dentro de la concordancia. Ricoeur afirma: "La definición del *mýthos* como disposición de los hechos subraya, en primer lugar, la concordancia. Y esta concordancia se caracteriza por tres rasgos: plenitud, totalidad y extensión apropiada" (p. 95), donde la tragedia aparece como la representación de una acción llevada a su término (*teleías*), que forma un todo (*hólēs*) y posee cierta extensión (*megethos*) (cfr. 50 b, 23-25).

Este aspecto holístico no tiene un carácter temporal sino lógico, puesto que lo que está en juego es la necesidad interna que hace de lo verosímil o lo necesario la norma principal de lo poético. Sin embargo, Ricoeur no cree necesario "llevar tan lejos esta oposición entre lo lógico y lo cronológico, a menos que se renuncie al parentesco entre la *Poética* y la *Ética*" (p. 95, n. 19). Nosotros pensamos que aun renunciando a tal parentesco —al menos con la proximidad que lo concibe nuestro autor— no es necesario oponer ambos ámbitos de un modo tan radical, ya que la *Poética* ofrece claves suficientes en cuanto a su vinculación con la dimensión temporal, aunque sea en su dimensión psicológica (elemento que Ricoeur, creemos, no considera en todos sus alcances). Así ocurre cuando Aristóteles concibe un todo como lo que posee principio, medio y fin (50 b, 26). Si bien es cierto que la sucesión se subordina a la ordenación del poema, a las exigencias internas de la obra, el medio se caracteriza por el paso de la dicha al infortunio, y esto, pensamos, se relaciona con la experiencia psicológica, dentro de los criterios de verosimilitud o necesidad. Es verdad, sin embargo, que la estructuración del tiempo queda supeditada a la de la trama, donde la medida es la de la "acción única" (59 a, 22).

Si bien podemos estar en principio de acuerdo con Ricoeur, en el sentido de que la construcción de la acción dramática está por sobre la temporal, no conside-

ramos de necesidad el aceptar una exclusión tan tajante de esta última. Así, la noción de tiempo está incluida esencialmente en la construcción de la trama, desde donde se explicita una nueva variante de la dimensión temporal. No debemos olvidar que el tiempo en Aristóteles es concebido desde la estructura espacial<sup>10</sup>.

En cuanto a la lógica correspondiente al vínculo interno de la trama, Ricoeur observa que "no se pronuncia el término "lógico", salvo que necesidad y probabilidad son categorías familiares del *Órganon*" (p. 97). Esto se debe a que el campo propio de esta inteligibilidad es más apropiado a la *prâxis*, próxima a la *phrônēsis*, que es la inteligencia de la acción. Desde aquí el autor propone —lo que es fundamental para lo que hemos venido argumentando en torno a las relaciones entre ética y poesía— que no es un hacer efectivo, ético, sino inventado, poético. El carácter de inteligibilidad viene dado entonces por el reconocimiento "éste es aquél" (48 b, 12-17): "Aprender, deducir, reconocer la forma: éste es el esqueleto inteligible del placer de la imitación (o de la representación)" (p. 98).

Pensamos, sin embargo, que no se trata solamente de un proceso deductivo ni de mero reconocimiento. Por su capacidad de integración desde la experiencia, la *mímēsis* cumple un papel de ejemplificación. De este modo, es posible vislumbrar una nueva forma de aproximación entre *Poética* y *Retórica*, ya no sólo inscrita en el ámbito de la *léxis*<sup>11</sup>. Se da, pues, una búsqueda de universalidad, prefigurada por la doble oposición posible-efectivo (poesía-historia) y general-particular, donde lo general es "lo que cierto tipo de hombres hace o dice verosímil o necesariamente" (51 b, 9): la universalización de la trama universaliza a los personajes.

Lo verosímil, a diferencia de lo episódico, se relaciona con un encadenamiento de tipo causal: "Los universales engendrados por la trama no son ideas platónicas —dice Ricoeur—. Son universales próximos a la sabiduría práctica; por tanto, a la ética y a la política" (p. 99). Esta observación es extremadamente importante.

---

<sup>10</sup> Creemos importante agregar aquí que Ricoeur no considera la indicación de Aristóteles en el sentido de que la tragedia se diferencia de la epopeya por la extensión, "... pues la tragedia se esfuerza lo más posible por atenerse a una revolución del sol o excederla poco, mientras que la epopeya es ilimitada en el tiempo ..." (cfr. *Poética*, 1449 b, 12-16). Esto, sin duda, está referido a sus límites desde el punto de vista temporal.

<sup>11</sup> Ricoeur en *Op. cit.*, p. 98, cita 20, remite a la posición de Redfield, quien visualiza una función docente en la imitación, donde lo probable es universal a su modo: "Por eso la *Poética* guarda un vínculo estrecho con la retórica del siglo V y su cultura de la argumentación. Pero mientras en el tribunal el argumento se añade a la narración, abandonada a lo contingente, el drama incluye el argumento en la narración y construye las condiciones del acontecimiento desde la trama". Por tanto, puede definirse la ficción como el resultado de una hipotética investigación sobre las causas intermedias de la acción humana, donde se descubren algunas formas de probabilidad y necesidad.

Nosotros hemos hecho hincapié en el peligro de realizar una lectura excesivamente ética de la poética, pero aceptamos su relación con las acciones en el contexto de lo que se vive realmente en la *pólis*. Los universales de la poética, sin duda, son fuente de inspiración para la reflexión ética y política, y, como hemos afirmado, también para la retórica, en cuanto ésta depende del saber práctico referido a los caracteres, al que es justo llamar política. Pero, insistimos, esto no da pie para confundir antecedente y consecuente, es decir, para defender una relación de causalidad que vaya de la ética y la política hacia la poética y la retórica. A diferencia de Ricoeur, sostenemos su carácter autónomo que permite a la primera abrir el espacio de ficción, y a la segunda, la capacidad de demostrar los contrarios, en el contexto de la persuasión. Hemos mostrado ya, por lo demás, las continuas vacilaciones de Ricoeur en este punto.

Que se explicita una cierta ejemplificación en el ámbito de la imitación, se deduce de que "Sería un rasgo de la *mímēsis* buscar en el *mýthos* no su carácter de fábula, sino el de coherencia" (p. 99). El *mýthos* aristotélico —a diferencia del platónico— está referido a la trama de las acciones humanas, amparada por la experiencia decantada por los *éndoxa* y las *písteis* de la comunidad. Se da, pues, un proceso en cierto sentido inductivo: "Componer la trama es ya hacer surgir lo inteligible de lo accidental, lo universal de lo singular, lo necesario o lo verosímil de lo episódico" (p. 100). Inventar, entonces, aparece como una experiencia básica de re-encuentro, y esto exige o supone "una teoría más desarrollada de la *mímēsis* que aquella que la identifica simplemente con el *mýthos*" (Ibíd.). Desde nuestro punto de vista, esto podría encontrar respuesta al relacionar la *mímēsis* con un proceso de ascenso hacia lo universal (de modo semejante al papel que cumple en la *Retórica* el *parádeigma* que, frente al *enthýmēma*, asume el de la inducción, aunque el ejemplo retórico se vincula más bien con la relación entre las partes).

### 3) El problema de la discordancia: el *páthos*

Ricoeur entiende el modelo trágico como "concordancia discordante" (p. 100). Para reflexionar sobre esto el autor se apoya en la segunda parte de la definición de la tragedia: "(...) mediante la compasión y el temor lleva a cabo la purgación (*kátharsis*) de tales afecciones" (49 b, 26-27). Es aquí, pues, donde se juega la respuesta emocional del espectador, donde el *páthos* se presenta como el tercer componente de la trama compleja. Así, pues, los incidentes de compasión y temor



constituyen la primera discordancia. El otro aspecto donde se hace presente la concordancia discordante está dado por el efecto sorpresa: "Contra lo esperado / uno a causa del otro" (*parà tèn dóxan*) (52 a, 4). Así pues, lo sorprendente (*tò thaumastòn*) —cumbre de lo discordante— es producto de los golpes del azar que parecen llegar "adrede" (cfr. p. 102)<sup>12</sup>. Ahora bien, lo que Ricoeur denomina el "corazón de la concordancia discordante" es el cambio (*metabolē*), en este caso, de la dicha al infortunio. Aunque este cambio implica temporalidad, lo esencial es que "el uno a causa (*dià*) del otro" prevalece sobre "el uno después (*metà*) del otro" (52 a, 18-22) en el horizonte de lo inesperado.

La trama compleja ajusta sus cambios a la peripecia (*peripéteia*) y el reconocimiento (*anagnōrisis*), a los que se suma el lance patético (*páthos*). Para Ricoeur, esto limita el modelo aristotélico —ya que la teoría del *mýthos* tiende a identificarse con la de la trama trágica—, pero a la vez lo fortifica, ya que peripecia, reconocimiento y lance patético llevan "a su más alto grado de tensión la fusión de lo "paradójico" y del encadenamiento "causal", de la sorpresa y de la necesidad" (p. 103). Lo relevante es que el *páthos* corona la compleja relación entre los incidentes de temor y compasión.

La trama, pues, tiende a hacer necesarios o verosímiles los incidentes discordantes, y de este modo restablece su equilibrio al incluir lo conmovedor en lo inteligible. Percibimos aquí una íntima relación con el *páthos* retórico, sobre todo si consideramos la siguiente observación de Ricoeur que —una vez más, a nuestro juicio— distancia lo ético de lo poético: "Al incluir lo discordante en lo concordante, la trama incluye lo conmovedor en lo inteligible. De este modo, Aristóteles llega a decir que el *páthos* es un ingrediente de la imitación o de la representación de la

---

<sup>12</sup> Consideramos oportuno mencionar el pasaje donde Aristóteles ejemplifica esto: "Y, puesto que la imitación (*mímēsis*) tiene por objeto no sólo una acción completa, sino también situaciones que inspiran temor y compasión, y éstas se producen sobre todo y con más intensidad cuando se presentan contra lo esperado unas a causa de otras; pues así tendrán más carácter maravilloso que si procediesen de azar o fortuna, ya que también lo fortuito nos maravilla más cuando parece hecho de intento, por ejemplo cuando la estatua de Mitis, en Argos, mató al culpable de la muerte de Mitis, cayendo sobre él mientras asistía a un espectáculo; pues tales cosas no parecen suceder al azar; de suerte que tales *mýthos* necesariamente son más hermosos" (*Poética*, 9, 1452 a, 1-11). En este sentido, no se trata del azar en toda su crudeza, sino del sentimiento de asombro que surge desde el pensamiento aplicado a la indeterminación de la realidad.

*prâxis*. La ética opone estos términos, la poesía los une" (p. 104). A nuestro entender, también la retórica los une clara e inequívocamente<sup>13</sup>.

Ahora bien, el héroe trágico es un varón que, sin distinguirse peculiarmente por su virtud y justicia, se le cambia la suerte de buena en mala por un error (*hamartía*), siendo de los que gozaban de gran prestigio y prosperidad. Este perfil del héroe trágico se distingue nítidamente, como hemos visto en la **Segunda Parte** de nuestro trabajo, del *spoudaîos anēr* de la ética. Lo determinante es, pues, el temor —referido a la desdicha de un semejante— y la compasión —referida al que no merece su desdicha— como emociones del espectador suscitadas por la trama misma; al igual como el retórico —una vez más la similitud— introduce el *ēthos* y el *páthos* sólo por medio del discurso.

#### 4) A propósito de *Mímēsis* I, II y III

##### — Poética, ética y retórica

Integrando nuestra propia perspectiva —ya adelantada en lo precedente—, nos ocuparemos de las diferentes "*mímēsis*" propuestas por Ricoeur, aunque optaremos por un análisis circunscrito a Aristóteles, dejando por el momento fuera la interesante inclusión de otros autores. En lo que se refiere directamente al hilo conductor de nuestra investigación, es importante retener que la *mímēsis* entendida como representación es el "corte que abre el espacio de ficción", donde mediante la producción de cuasi-cosas, se inventa el "como si": "En este sentido, el término aristotélico de *mímēsis* es el emblema de esta desconexión, que, con palabras de hoy, instaure la literariedad de la obra literaria" (p. 106)<sup>14</sup>.

Desde esta perspectiva, es posible nuevamente afirmar una línea de diferenciación entre la *prâxis*, concebida en el marco de la ética, y el mismo concepto ligado

---

<sup>13</sup> Pensamos que esto abre una sugerente línea de interpretación de la relación entre el modelo dialéctico de *Retórica* I, 1 —donde el centro es claramente el entimema— y el modelo de *Retórica* I, 2, donde el centro, además del entimema, es puesto en el ejemplo (*paradeigma*), aceptando asimismo el *ēthos* y el *páthos* como componentes de la argumentación retórica. Este segundo modelo parece aproximarse más a la poética que a la ética. Además, no debemos olvidar la importancia de la *diánoia* en la estructuración de la obra poética y el placer que produce el conocimiento en el ámbito de la poesía, aunque corresponde propiamente a la retórica su tratamiento.

<sup>14</sup> Sobre la invención en el discurso retórico, ésta se da en las pruebas propias del arte (*písteis éntechnoi*), que son las que pueden prepararse con método y por nosotros mismos (cfr. *Retórica*, 1355 b, 35 ss.).

al de la poética: "Pero la pertenencia del término *prâxis* a la vez al dominio real, propio de la *ética*, y al imaginario, propio de la *poética*, sugiere que la *mímēsis* no tiene sólo una función de corte, sino de unión, que establece precisamente el estatuto de transposición "metafórica" del campo práctico por el *mýthos*" (p. 107). Si bien es cierto que, como afirma Ricoeur, la ecuación entre *mímēsis* y *mýthos* no colma el sentido de la expresión *mímēsis práxeōs*, esto no significa —pensamos— que necesariamente se reduzca el primer eslabón de la *prâxis* al campo de lo ético, lo que implicaría, en definitiva, proponer una dependencia absoluta que lo poético guardaría frente a lo ético.

Ricoeur visualiza en el término *mímēsis* una referencia al "antes" de la composición poética (*Mímēsis* I); en medio se sitúa la *mímēsis*-creación (*Mímēsis* II); y un "después" de cara al lector o al espectador (*Mímēsis* III). De modo que la ficción queda enmarcada entre un antes y un después que enriquece el sentido de la actividad mimética del *mýthos*: la *mímēsis*, por su poder de refiguración en el texto, se convierte en esta mediación inteligible.

En lo que respecta a nuestro hilo conductor creemos conveniente llamar la atención sobre un texto en el que Ricoeur relaciona poética, ética y retórica: "No faltan en la *Poética* las referencias a la comprensión de la acción —y de las pasiones— que la *Ética* articula. Estas referencias son tácitas; en cambio, la *Retórica* inserta en su propio texto un verdadero "Tratado de las pasiones". Se comprende la diferencia: la retórica explota estas pasiones, mientras que la poética convierte en poema el obrar y el padecer humanos" (p. 107). Quisiéramos observar que, si efectivamente la *Ética* articula las pasiones, su influencia se daría en un momento posterior de la reflexión. Respecto al "Tratado de las pasiones" referido por Ricoeur, creemos que sigue la huella de las *písteis* de la comunidad, considerando un amplio horizonte de la *prâxis*, que sienta las bases para una reflexión ética. En relación con el "explotar" las pasiones de la actividad retórica, recordemos que el mismo Aristóteles sitúa esta actitud dentro de las *písteis átechnoi*, criticadas fuertemente por el Estagirita en el cuerpo de la *Retórica*, de modo que nuestro autor utiliza aquí, creemos, una idea inapropiada del arte de la persuasión.

La ética, por su parte, sigue un camino inverso al de la poética; mientras que ésta, incluyendo el azar, muestra la vía que conduce a la infelicidad; aquélla enseña cómo la acción, mediante el ejercicio de la virtud, conduce a la dicha, siguiendo el derrotero claro y no azaroso del justo medio (cfr. p. 108). De modo que se da un tomar del "saber-con-anterioridad de la acción sus rasgos éticos" (Ibíd.). Creemos,

pues, que es posible tomar una vía diferente —y tal vez más explicativa— que la seguida por Ricoeur. Pensamos que este autor confunde innecesariamente la ética con el caudal cultural asumido por el poeta en su imitación. Por lo tanto, los aspectos básicos de *Mímēsis* I serían, a nuestro juicio, mejor comprendidos asumiendo los *éndoxa* (opiniones establecidas) y las *písteis* (creencias) de la comunidad, sin necesidad de aproximar tanto los aspectos éticos (i.e. los alcances de la *Ética*) a la poética. Consideramos que esto daría una mayor fuerza a la diferenciación entre *Mímēsis* I y *Mímēsis* II, abriendo asimismo un campo más fecundo para la comprensión de los alcances de *Mímēsis* III, perjudicada a nuestro parecer por las constricciones impuestas por la interpretación del mismo Ricoeur y no siempre por Aristóteles.

Cuando Ricoeur afirma que desde siempre supo el poeta que "estos personajes son esforzados o de baja calidad" (48 a, 2) agrega: "El paréntesis que sigue a esta frase es un paréntesis ético: "(Los caracteres casi siempre se reducen a éstos solos, pues todos sobresalen, en cuanto al carácter, por el vicio o por la virtud)" (48 a, 2-4)" (p. 108). El autor dice además que "La expresión "todos" (*pántes*) es la señal de *Mímēsis* I en el texto de la *Poética*. Ahora bien, la segunda señal de *Mímēsis* I está en que la comedia "tiende a representar a los personajes peores, y aquélla (i.e. la tragedia) mejores que los hombres reales (*tôn nûn*)" (48 a, 16-18) donde los caracteres —que pueden mejorarse o empeorarse— son "aquello según lo cual decimos que los que actúan son tales o cuales" (50 a, 6).

Desde nuestro punto de vista, creemos conveniente aportar algunas observaciones. En primer lugar, si el paréntesis es ético, lo es problemáticamente. Ya hemos dicho cómo el carácter del héroe trágico dista mucho del modelo del *spoudaiôs anēr*: el paso de un hombre bueno hacia la buena fortuna no es trágico; el paso de un hombre bueno a mala fortuna produce repugnancia moral (aquí aparece la ética vinculada al límite último que la tragedia no puede sobrepasar sin estropear su efecto propio). En segundo lugar, en concordancia con esta perspectiva está la idea de "vicio" que se maneja en la *Poética*, y que se deriva de la definición de comedia (elemento que Ricoeur no aporta): "La comedia es, como hemos dicho, imitación (*mímēsis*) de hombres inferiores, pero no en toda la extensión del vicio, sino que lo risible es parte de lo feo. Pues lo risible es un defecto y una fealdad que no causa dolor ni ruina; así, sin ir más lejos, la máscara cómica es algo feo y contrahecho sin dolor" (*Poética*, 5, 1449 a, 31-35). Lo risible, pues, se produce a partir de lo

ridículo y esto nos aleja de la idea de vicio de la ética<sup>15</sup>. Un efecto semejante se produce en la desgracia inmerecida.

A partir de lo anterior, insistimos en que la expresión "*pántes*" (i.e. todos) perfectamente puede referirse más bien a los *éndoxa* y a las *písteis*, sin necesidad de estrechar el círculo exclusivamente en torno a lo ético, aunque reconociendo que una fuente importante pertenece a esta órbita. De modo que las dos señales de *Mímēsis* I, reales por cierto, pueden liberarse de una interpretación que liga la obra de arte a la esfera de las *Éticas*, lo que, a nuestro juicio, implica una restricción adicional. Por estas razones no suscribimos la conclusión de Ricoeur: "En pocas palabras: para que pueda hablarse de "desplazamiento mimético", de "transposición" cuasi metafórica de la ética a la poética es necesario concebir la actividad mimética como vínculo y no sólo como ruptura. Ella es el movimiento mismo de *mímēsis* I a *mímēsis* II. Si no hay duda que el término *mýthos* señala la discontinuidad, la propia palabra *prâxis*, por su doble vasallaje, asegura la continuidad entre los dos regímenes, ético y poético, de la acción" (p. 109).

Creemos, pues, que el concepto de *prâxis* posee una mayor amplitud y, en estrecha relación con lo que venimos argumentando, Ricoeur se percata de la posición que en esto podría tener la retórica —aunque no lo explicita, por los límites de su misma interpretación—, en relación con el *páthos*<sup>16</sup>. De hecho, la idea de "caudal cultural" como categorización implícita del campo práctico; los nombres de la tragedia recibidos de la tradición (donde lo verosímil —como rasgo objetivo— debe ser además convincente (*píthanón*) (51 b, 16) —como rasgo subjetivo—); donde la conexión lógica de lo verosímil no puede "separarse de las coacciones culturales de lo aceptable"; son aspectos que inciden directamente en el campo de los *éndoxa* y las *písteis* y que, vinculados a la persuasión, se pueden adscribir al horizonte de la retórica.

---

<sup>15</sup> José Ortega y Gasset en *Meditaciones del Quijote* (Madrid, Revista de Occidente, 5ª ed., 1958, p. 130), muestra la sugerente proximidad entre lo cómico y lo trágico: "Como el carácter de lo heroico estriba en la voluntad de ser lo que aún no se es, tiene el personaje trágico medio cuerpo fuera de la realidad. Con tirarle de los pies y volverle a ella por completo, queda convertido en un carácter cómico. Difícilmente, a fuerza de fuerzas, se incorpora sobre la inercia real la noble ficción heroica: toda ella vive de aspiración. Su testimonio es el futuro. La *vis comica* se limita a acentuar la vertiente del héroe que da hacia la pura materialidad".

<sup>16</sup> Ricoeur dice: "Una relación parecida de identidad y de diferencia podría reconocerse sin duda entre los *páthē*, descritos con amplitud en *Retórica* II, y el *páthos* —"efecto violento"— "parte" de la trama, según el arte trágico (52 b, 9 ss.)" (p. 109).

Sin embargo, es necesario consignar la diferencia entre retórica y poética bajo la perspectiva de Ricoeur: "A primera vista, poco hay que esperar de la *Poética* por lo que concierne al "después" de la composición poética. A diferencia de la *Retórica*, que subordina el orden del discurso a sus efectos sobre el auditorio, la *Poética* no revela ningún interés explícito por la comunicación de la obra al público" (p. 110). Esta afirmación es discutible si analizamos el *páthos* y la *kátharsis*, la compasión y el temor, etc., aspectos esenciales en lo que se relaciona con el ámbito de la comunicación al espectador.

Observa Ricoeur que la estructuración de la *Poética* alcanza su cumplimiento en el espectador o en el lector (cfr. p. 111) sobre todo porque el *érgon* de la tragedia consiste en su "placer propio": esto delimita la presencia de *Mímēsis* III en Aristóteles. Aquí parece entrar en juego la dimensión ética en tanto que guía la articulación entre lo interior y lo exterior en la obra; y, más aun, la teoría aristotélica del placer, dada la relación entre aprender y contemplar<sup>17</sup>. En cuanto al placer del reconocimiento "es el fruto del placer que el espectador siente en la composición según lo necesario y lo verosímil" (p. 112), donde estos últimos son considerados en tanto criterios lógicos, semejantes a los exigidos por la retórica.

En conexión con esto, una vez más Ricoeur llama la atención del lector sobre la posición de la retórica y su categoría fundamental de lo convincente: "Ya hemos hecho alusión, con motivo de los casos extremos de consonancia disonante, al vínculo establecido por Aristóteles entre lo verosímil y lo aceptable —lo "convincente"— principal categoría de la *Retórica*. Así ocurre cuando lo paradójico debe incluirse en la cadena causal del "uno por medio de otro". Y aún más cuando la epopeya acoge lo *álogon*, lo irracional, que la tragedia debe evitar. Entonces lo verosímil, bajo la presión de lo inverosímil, se estira hasta llegar a la rotura" (p. 112).

El criterio de lo convincente, propio del ámbito de la retórica, aparece como uno de los aspectos más encubiertos del placer de reconocer: tal criterio posee los mismos contornos que los de lo imaginario social. Siendo lo convincente, pues, lo verosímil, considerado en su efecto sobre el espectador y en tanto que tal "el último criterio de la *mímēsis*" (p. 113), la opinión pasa a jugar un papel decisivo: "En orden a lo que se dice, debe explicarse lo irracional" (61 b, 14). Así, lo convincente

---

<sup>17</sup> Pero tal aspecto referido al placer no es, al menos, el de la *Ética a Nicómaco*. En esta obra (Libro X, caps. 7 y 8) esta contemplación se da mediante la *theōría* y el modelo es el *spoudaíos anēr*: si la virtud y el hombre bueno, en tanto que tal, son medida de cada una de las cosas, "serán placeres los que se lo parezcan a él, y agradable aquello en que él se deleite" (Ibíd., 1176 a, 16).

es la intersección entre la obra y el público. Pensamos que este modelo implica el abandonar el horizonte de las exigencias éticas como único referente para *Mímēsis* I; pues, tal como ocurre en la *Retórica*, son los *éndoxa* —en el trasfondo de la *paradoxa*— y las *písteis* los que pueden hacer más aceptable lo imposible verosímil a lo posible increíble (cfr. 60 a, 26-27). Además, recordemos que la pareja posible-imposible es uno de los tres *koinoî tópoi* de la *Retórica*.

Por una parte, la ética aristotélica tiene como objetivo la enseñanza; por otra, poética y retórica —como hemos visto— confluyen de cierta manera en la persuasión —aunque debemos reconocer que la retórica es menos tolerante a la paradoja— pero la retórica, en definitiva, implica un camino de búsqueda del acuerdo desde lo *álogon* al *lógos*. De modo que lo convincente vincula lo verosímil y lo aceptable en el contexto de la opinión, y este proceso incluso puede servir de factor de iluminación y ejemplificación para la ética (considérese la importancia de los versos de los poetas en la estructura de la *Ética a Nicómaco*). De aquí que la idea del placer involucrada en este conocimiento no es necesariamente la teoría del placer de la *Ética* aunque, por supuesto, pueden superponerse.

El espectador en poesía, a la vez, ha de ser un espectador implicado, cuya participación por medio de la compasión y el temor circunscribe los límites y el sentido de la *kátharsis*, siendo ésta concebida por Ricoeur como "parte integrante del proceso de metaforización, que une cognición, imaginación y sentimiento" (p. 114). Algo semejante ocurre con el oyente en la retórica, que incluso puede ser considerado como partícipe tácito en un diálogo<sup>18</sup>. Es sintomático el hecho de que el poeta "no resuelve los dilemas de la vida" (p. 115, n. 44) lo que sí es una pretensión de la ética. Sin embargo, el imitador se vuelca sobre la relación naturaleza-cultura, lo que le da acceso a *Mímēsis* III, en un contexto que ha sido fundamental para el establecimiento y desarrollo de la retórica sofística<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Para esta interpretación del discurso retórico, cfr. Jakko Hintikka: "Socratic Questioning. Logic and Rhetoric". *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 47, N° 184, 1/1993, pp. 5-29.

<sup>19</sup> Sobre el problema de la relación entre naturaleza y cultura, cfr. Tomás Calvo: *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*. Madrid, Ed. Cincel, 1986, esp. pp. 74-87.

## 5) *Mímēsis* I, II y III: Toma de posición a partir del cap. III de *Tiempo y Narración*

Después de haber analizado críticamente la posición de Ricoeur y de proponer nuestro punto de vista, sobre todo respecto a lo que este autor considera "constricciones limitativas" de la concepción poética aristotélica, profundizaremos ahora —a modo de conclusión— en las sugerentes ideas directrices de *Mímēsis* I, II y III. Como síntesis de lo anterior sólo observaremos que, tras las restricciones señaladas, hay una opción de lectura de la *Poética* en la que el autor postula una fuerte injerencia de la ética, aspecto que, al menos en ciertos puntos, es discutible. Por el contrario, nosotros hemos intentado proponer una lectura que acerque el *ēthos* poético a las *písteis* y los *éndoxa*, con lo cual, pensamos, se produce una más afianzada integración de los tres estadios de la *mímēsis*. Esto implica, asimismo, el desarrollo de una teoría del tiempo que involucra al sujeto, aspecto que es rescatado por Ricoeur desde el análisis de la temporalidad realizado por Agustín de Hipona, con algunas reflexiones en torno a Heidegger. Sin embargo, creemos que Aristóteles, a partir de la memoria de los espectadores, ofrece un excelente punto de arranque; aspecto que Ricoeur pasa por alto (cfr. p. 117). Pensamos, en definitiva, que nuestra propuesta permite liberar a la *Poética* de una excesiva constricción ética, abriendo con más propiedad su horizonte de ficción y su carácter de *téchnē* independiente de teorías éticas.

Es importante dejar claro que para Ricoeur *Mímēsis* II es el eje del análisis; "por su función de ruptura, abre el mundo de la composición poética e instituye...la literariedad de la obra literaria" (p. 118). Esto es posible por su posición intermedia entre *Mímēsis* I y III, en cuanto éstas constituyen un "antes" y un "después", donde la *Mímēsis* II es la mediación que "transfigura" el antes en después por su poder de configuración. Tal situación permite además dimensionar en toda su envergadura la tarea de la hermenéutica, que reconstruye "el conjunto de las operaciones por las que una obra se levanta sobre el fondo opaco del vivir, del obrar y del sufrir, para ser dada por el autor a un lector que la recibe y así cambia su obrar" (Ibíd.). Se busca, entonces, precisar el proceso por el que la configuración textual media entre la "prefiguración del campo práctico" (a nuestro juicio, no sólo ético) y su "refiguración por la recepción de la obra", donde el lector es el operador por excelencia. De aquí que los tres estadios miméticos sean la clave para interpretar el vínculo entre tiempo y narración o, con palabras de Ricoeur;



"el paso de un tiempo prefigurado a otro refigurado por la mediación de uno configurado" (p. 119).

### A) *Mímēsis* I

En este primer estadio, la composición de la trama hunde sus raíces en la pre-comprensión del mundo de la acción (estructuras inteligibles, recursos simbólicos, carácter temporal), y estos rasgos "se describen más que se deducen" constituyendo algo así como una "lista abierta" y, tal vez nos atreveríamos a decir, una inducción abierta mediante ejemplos, con la que se relaciona el primer ámbito de la *mímēsis*. Tras éste, sin duda, hay rasgos estructurales, simbólicos y temporales. Asimismo, la inteligibilidad que surge por la construcción de la trama encuentra "el primer anclaje en nuestra competencia para utilizar de manera significativa la *red conceptual*, que distingue estructuralmente el campo de la *acción* del del movimiento físico" (p. 120) inserto en la trama de los fines, motivos y agentes, donde obrar es siempre obrar "con" otros, y de aquí se deriva la "comprensión práctica". Frente a esto, creemos que Ricoeur estrecha fuertemente el campo al hacerse de un lenguaje marcadamente ético, lo que conduce a cerrar el horizonte de interpretación al menos en lo que respecta a ciertas obras de ficción. Por esto, preferimos la formulación que el autor vierte en los siguientes términos: "Comprender una historia es comprender a la vez el lenguaje del "hacer" y la tradición cultural de la que procede la tipología de las tramas" (p. 123).

El segundo anclaje de la composición narrativa está en los recursos simbólicos del campo práctico; si la acción puede contarse es porque ya está articulada en signos, reglas, normas (i.e. mediatizada siempre simbólicamente). En esto Ricoeur se aproxima a Cassirer, dado que "las formas simbólicas son procesos culturales que articulan toda la experiencia" (p. 124) subrayando el carácter público de la articulación significante; conjunto simbólico que, por lo mismo, tiene un carácter estructurado<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> A propósito de esto, es sugerente la estrecha relación que se establece entre mito y lenguaje en E. Cassirer, *Antropología filosófica*, México, F.C.E., 4ª ed., 1965, cap. VIII, p. 166: "El lenguaje y el mito son especies próximas. En las etapas primeras de la cultura humana su relación es tan estrecha y su cooperación tan patente que resulta casi imposible separar una de otro. Son dos brotes diferentes de una misma raíz. Siempre que tropezamos con el hombre lo encontramos en posesión de la facultad del lenguaje y bajo la influencia de la función mitopoyética".

Sin embargo, por ahora nos interesa insistir en la lectura marcadamente ética que Ricoeur propone para el contexto de lo poético, considerados como "presupuestos éticos": "La *Poética* no supone sólo agentes, sino caracteres dotados de cualidades éticas que los hacen nobles o viles. Si la tragedia puede representarlos "mejores" y la comedia "peores" que los hombres actuales, es que la comprensión práctica que los autores comparten con su auditorio implica necesariamente una evaluación de los caracteres y de su acción en términos de bien y de mal" (pp. 126-127). Ya hemos observado, a partir del perfil del héroe trágico, que éste no representa el ideal del *spoudaios anēr* y que, además, no se distingue especialmente en el plano ético ni por su bondad ni por su maldad —ya que esto estropearía el sentido de lo trágico—; en el caso del personaje de la comedia, no es todo el vicio lo imitado, sino lo risible sin daño ni dolor. De aquí que creemos que Aristóteles busca categorías más propiamente estéticas, lo que, posteriormente, puede abrirnos a una experiencia de carácter ético, en el horizonte de lo compartido por el autor y su auditorio. Si bien aceptamos lo afirmado por Ricoeur, en el sentido de que la acción no puede ser jamás éticamente neutra, creemos sin embargo que el autor se apresura al constreñir la poética a marcos provenientes de la "reflexión" ética, que es un momento ulterior.

En *Mímēsis* I, por consiguiente, se da un contexto dominado por los *éndoxa*, las *písteis*, los presupuestos más amplios de una cultura, lo que permite, a nuestro juicio, abrir más el punto de arranque de la *mímēsis*, toda vez que en los poetas trágicos —p.e. Eurípides— hay también una innovación de la dimensión ética, precisamente porque no es ésta el único punto de partida. Ricoeur parece percatarse del problema, pero no aporta una solución: "Sea lo que fuere de las respuestas a estas cuestiones, la poética recurre continuamente a la ética, aun cuando aconseje la suspensión de cualquier juicio moral o su inversión irónica" (p. 127). Nuestro punto de vista, además, nos ha permitido vislumbrar la presencia de cierta capacidad de ejemplificación en la actividad propia de la *mímēsis*, donde ésta se visualiza como un esfuerzo creciente por unificar —problemáticamente si se quiere— la experiencia, en vistas de lo que está revestido de mayor actualidad y perfección.

Ahora bien, es sugerente la riqueza de sentido que Ricoeur concibe en el ámbito de *Mímēsis* I: "imitar o representar la acción es, en primer lugar, comprender previamente en qué consiste el obrar humano: su semántica, su realidad simbólica, su temporalidad. Sobre esta pre-comprensión, común al poeta y a su lector, se levanta la construcción de la trama y, con ella, la mimética textual y

literaria" (p. 134). Así, la comprensibilidad de la literatura, pese a la ruptura que genera, depende de su capacidad de configuración de lo que aparece ya en la acción humana<sup>21</sup>.

## B) *Mímēsis* II

En esta fase de la actividad mimética nos encontramos con el horizonte desplegado por el "como si". A pesar de que en este ámbito el término "ficción" podría ser adecuado, Ricoeur no lo utiliza, ya que al poseer dos acepciones; i.e. como sinónimo de las configuraciones narrativas y como antónimo de la pretensión de la narración histórica de constituir una narración "verdadera", reservará el término para la segunda de ellas<sup>22</sup>. Ahora bien, la función de mediación de *Mímēsis* II proviene del "carácter dinámico de la *operación de configuración*, que nos ha hecho preferir el término de construcción de la trama al de trama simplemente, el de disposición al de sistema" (p. 135). De acuerdo con esta visión de Ricoeur, nosotros hemos propuesto una cierta vinculación con el proceso de ejemplificación, que implica, asimismo, una cierta forma de *epagōgē*.

Continuando con este punto de vista, la trama es mediadora, al menos, por tres razones: a) media entre acontecimientos individuales y una historia asumida como un todo, así "la construcción de la trama es la operación que extrae de la simple sucesión la configuración" (p. 136); b) la construcción de la trama integra **juntos** a agentes, medios, fines, interacciones, resultados inesperados, etc., es decir,

---

<sup>21</sup> Esta idea de la pre-comprensión del obrar humano, creemos, puede vincularse estrechamente con la *Retórica*, en el sentido de que ésta se compone, en parte, del estudio político que se refiere a los caracteres (cfr. I, 4, 1359 b, 10). Pero este estudio político, no puede identificarse con el de la *Ética* o de la *Política*, como comprobamos al leer este pasaje en relación a *Retórica*, I, 2, 1356 a, 20 ss., donde, si bien se ve la necesidad de poseer un conocimiento teórico sobre los caracteres, virtudes y pasiones, siendo la retórica una ramificación (*paraphyēs*) de la dialéctica y de aquel estudio práctico sobre los caracteres "al que es justo denominar política", sin embargo hace una inmediata alusión a que la retórica se disfraza con la forma de la política, y los que sobre ella debaten hacen lo mismo, por falta de educación, por jactancia (*alazoneía*), etc. En este sentido, la *Retórica* se aproxima mucho más al modelo de la *Poética*, en cuanto a que no hay un vasallaje respecto a las directrices éticas.

<sup>22</sup> Erich Auerbach en *Mímēsis*, México-B. Aires, F.C.E., 1950, enfrenta esta problemática en el capítulo primero (pp. 9-30). Al tratar sobre la cicatriz de Ulises, muestra por qué Homero no debe ser llamado "mentiroso", e incluso escapa a esta categoría: él no es historiador sino poeta, y en este sentido, ni la *Ilíada* ni la *Odisea* pueden ser consideradas como crónicas, sino que han de ser gustadas en el marco de su carácter de ficción. En relación con esto, Aristóteles es claro al plantear que la poesía es más filosófica y elevada que la historia, pues la primera dice lo universal (*kathólou*) y la segunda lo particular (cfr. *Poética*, 1451 b, 1-7).

trama, caracteres y pensamiento. Además, al incluir Aristóteles en la trama compleja la compasión y el temor, la peripecia, el reconocimiento, equipara la trama a la configuración (concordancia-discordancia); c) Es mediadora, en fin, por sus caracteres temporales propios. Aquí se da un acto configurante que consiste en "tomar juntas" las acciones individuales o los incidentes de la historia; "de esta variedad de acontecimientos consigue la unidad de la totalidad temporal" (p. 137). Es significativo asimismo que "El que la historia se deje continuar convierte la paradoja en dialéctica viva" (p. 138), precisamente haciendo productiva la paradoja.

Al tratar el problema de la tradicionalidad, Ricoeur indica que ésta descansa en la relación entre innovación y sedimentación. En estrecha relación con esta última, Aristóteles "establece el concepto de trama en sus rasgos más formales" (i.e. la concordancia discordante). Además, describe el género de la tragedia griega que cumple con las condiciones formales que hacen de él un *mýthos* y con las condiciones restrictivas que lo convierten en un *mýthos* trágico (cfr. p. 141)<sup>23</sup>. Todo esto enmarcado en la superioridad del "uno por causa de otro" por sobre el "uno después de otro". Asimismo, es sugerente el hecho de que esquematización y tradicionalidad contribuyen a superar el prejuicio que opone un "dentro" y un "fuera" del texto (cfr. p. 151).

### C) *Mímēsis* III

Desde la perspectiva de Ricoeur, "la narración tiene su pleno sentido cuando es restituida al tiempo del obrar y del padecer en la *mímēsis* III" (correspondiente a la "aplicación" en la hermenéutica de Gadamer). El autor observa asimismo que Aristóteles sugiere este último sentido de *mímēsis práxeōs* en diversos pasajes de la *Poética*, pero que se ocupa menos en esta obra que en la *Retórica* del auditorio, pues en esta última la teoría de la persuasión "se amolda enteramente a la capacidad receptiva de los oyentes" (p. 144). Los indicadores vienen dados por la enseñanza de lo universal en poesía, por la *kátharsis* de las emociones de compasión y

---

<sup>23</sup> Es sintomático, por lo que respecta a las dificultades de una lectura fuertemente ética, que el mismo Ricoeur, al referirse a estas condiciones restrictivas, nombre el cambio de fortuna en infortunio, los incidentes lastimosos y horribles, la desgracia inmerecida y la falta trágica de un carácter marcado por la grandeza y exento de vicio o maldad (es decir, el yerro). Vistas bien las cosas, todos estos elementos parecen apuntar a otra dimensión de la experiencia, si bien susceptibles de ulteriores connotaciones éticas.

de temor, o por la referencia al placer: esto significa que la *mímēsis* culmina en el oyente o el lector<sup>24</sup>.

Así pues, en *Mímēsis* III se intersectan el mundo del texto y el del oyente o el lector, lo que aproxima a Ricoeur a la idea de "fusión de horizontes" de Gadamer. El acto de la lectura cumple un papel determinante: "La construcción de la trama sólo puede describirse como un acto del juicio y de la imaginación creadora en cuanto que este acto es obra conjunta del texto y de su lector, igual que Aristóteles decía que la sensación es obra común de lo sentido y del que siente" (p. 152). Podemos ver, asimismo, en esta relación entre imaginación creadora y juicio (*krísis*) otro punto de contacto entre poética y retórica. Pero lo más relevante, por ahora, es que el acto de lectura es el agente que une *Mímēsis* III a *Mímēsis* II. Esto se debe a que en la estética de la recepción se combinan el problema de la comunicación y el de la referencia: "Lo que se comunica, en última instancia, es, más allá del sentido de la obra, el mundo que proyecta y que constituye su horizonte" (p. 153).

Hay, según Ricoeur, una correlación entre referencia y horizonte, al modo como ocurre con la forma y el fondo. Y es aquí donde se inserta el problema del diálogo: "Toda referencia es co-referencia, referencia dialógica o dialogal, y lo crucial, a nuestro juicio, es que se trata de una referencia metafórica, donde el "ser...como" es el correlato del "ver...como". De aquí que "La obra narrativa es una invitación a *ver* nuestra praxis *como*..." (p. 160). Consideramos muy sugerente la idea de diálogo inscrita en la relación que se establece entre la obra y el lector o el auditor. En este sentido, el diálogo irrumpe como un horizonte de posibilidad tanto para el discurso poético —o mirado más ampliamente, narrativo— como para el retórico, donde se ve un intento de hacer co-partícipe al auditorio, precisamente tomando como punto de partida el horizonte compartido de las *písteis*, que se encaminan hacia el establecimiento del juicio (*krísis*)<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Ricoeur pasa por alto otros elementos referidos al espectador que son determinantes, incluso, para responder a la pregunta de cual imitación es la más valiosa: "Puede alguien preguntarse cual es más valiosa, la imitación (*mímēsis*) épica o la trágica. Porque, si es más valiosa la menos vulgar, y tal es siempre la que se dirige a espectadores más distinguidos, es indudable que la que imita (*mimouménē*) todas las cosas es vulgar. En efecto, creyendo que los espectadores no comprenden si el actor no exagera, multiplican sus movimientos (...)" (*Poética*, 26, 1461 b, 27-32).

<sup>25</sup> Aristóteles, asimismo, se ocupa en la *Poética* del problema del diálogo, incluso cuando se trata de los versos: "Al principio, en efecto, usaban (i.e. los poetas) el tetrámetro, porque la poesía era satírica y más acomodada a la danza; pero, desarrollado el diálogo, la naturaleza misma encontró el metro apropiado; pues el yámbico es el más apto de los metros para conversar" (cap. 4, 1449 a, 21-26).

Creemos que Ricoeur paulatinamente va asignando un lugar secundario a la *mímēsis* como elemento explicativo de la recepción de la obra de arte, y esto, como hemos intentado mostrar, se debe en gran medida a la aplicación del modelo ético-político para explicar la *Poética*, lo que la conduce a serias restricciones. Por nuestra parte, nos hemos esforzado en mostrar la distancia del quehacer poético respecto a ese modelo, y cómo esta actividad mimética instaaura un campo propio que se puede reconocer al analizar su fuerte influencia en el ámbito de la retórica. Así es como interpretamos el siguiente pasaje: "Comenzaron **primero** a accionar, como es natural, los poetas; porque los nombres son imitaciones; y la voz nos resulta el más imitativo (*mimētikōtaton*) de todos los órganos; por eso se formaron las artes, la recitación poética, el arte teatral y **otros**" (*Retórica* III, 1404 a, 20 ss.).

#### 6) Aproximación a las relaciones entre poética y retórica a la luz de *La Metáfora Viva* de Paul Ricoeur

Consideramos oportuno, en este momento, continuar analizando ciertos aspectos vinculantes entre poética y retórica, atendiendo por supuesto también a sus diferencias. Ahora bien, nuestro estudio no se circunscribirá al problema de los alcances y limitaciones de la metáfora —aspecto que en Ricoeur es central—, sino que se orientará a una consideración más general, sobre todo centrándonos en los conceptos de *mímēsis* y persuasión.

En la Introducción a su texto, Ricoeur destaca la diversidad de fines de la poética y la retórica, puesto que la primera de estas disciplinas busca la *mímēsis* de las acciones humanas en la poesía trágica, y la segunda, la "persuasión" en el discurso oral<sup>26</sup>. Nos enfrentamos, pues, a dos disciplinas que en cuanto a su fin no pueden ser identificadas, puesto que describen sendos campos de producción. Sin embargo, esta misma consideración paralela de ambas *téchnai* sugiere una vinculación profunda: "(...) la metáfora es el proceso retórico por el que el discurso libera el poder que tienen ciertas ficciones de redescibir la realidad. Al unir así ficción y redescipción, restituimos su plenitud de sentido al descubrimiento de Aristóteles en la *Poética*: la *poiēsis* del lenguaje procede de la conexión entre *mýthos* y *mímēsis*"<sup>27</sup>. Nos parece sugerente, desde esta perspectiva, la caracterización de

---

<sup>26</sup> Cfr. Ricoeur, Paul: *La Metáfora Viva*. Madrid, Ed. Cristiandad, 1980 (Ed. orig. *La Métaphore Vive*. París, Éd. du Seuil, 1975), p. 11.

<sup>27</sup> Ricoeur, *Op. cit.*, p. 15.

la metáfora como "processus rhétorique" que vincula ficción y redescipción, iluminando el sentido de la *poiēsis* del lenguaje concebido por la *Poética*.

Pero veamos esto de más cerca. En su estudio primero, titulado "Entre retórica y poética", Ricoeur hace frente a la compleja relación entre ambas disciplinas. Luego de afirmar que "La retórica de Aristóteles constituye la más brillante de las tentativas de institucionalizar la retórica a partir de la filosofía" (p. 20)<sup>28</sup>, precisa su posición frente a la poética: "La técnica del "bien hablar" (bien parler) seguía siendo una disciplina parcial, que limitaba por arriba con la filosofía y lateralmente con otros ámbitos del discurso. Uno de los campos excluidos por la retórica es la poética. Este desdoblamiento de la retórica y de la poética nos interesa especialmente, ya que la metáfora, en Aristóteles, pertenece a los dos campos" (p. 22). Así, persiste una cierta dualidad entre retórica y poética, referida tanto al uso del discurso como a su situación, ya que el fin de la retórica, según Ricoeur, es la elocuencia, la persuasión; mientras que la poesía busca la purificación de las pasiones del terror y la compasión. Si bien hay identidad de estructura en lo que respecta a la metáfora, hay diferentes funciones.

Si bien es cierto que es imposible que el discurso poético sea algo así como una extensión del retórico, es posible sin embargo vislumbrar cierta vinculación del discurso retórico al poético, precisamente a partir de la *diánoia*, el *ēthos* y el *páthos*, relacionados íntimamente con la fuente originaria de la *paideía* griega: la poesía. Frente a esto, a Ricoeur le interesa más establecer la diferencia, donde la dualidad de funciones —retórica y poética— de la metáfora, explicita una diferencia en el plano de la intención: mientras la retórica se define como el arte de encontrar pruebas, la poesía no pretende probar nada, sino que —por la actividad mimética— busca componer una representación esencial de las acciones humanas, diciendo la verdad por medio de la ficción, de la fábula, del *mýthos* trágico. Esto lleva a Ricoeur a establecer una distinción que para nuestra investigación es esencial: "La tríada *poiēsis-mímēsis-kátharsis* describe exclusivamente el mundo de la poesía, sin confusión posible con la tríada *retórica-prueba-persuasión*" (pp. 22-23).

Estamos de acuerdo con el hecho de que ambos quehaceres no deben ser confundidos. Sin embargo, quisiéramos destacar el interés que tiene para nuestro

---

<sup>28</sup> En la Edición francesa (Seuil, 1975, p. 16): "La rhétorique d'Aristote constitue la plus éclatante de ces tentatives pour institutionnaliser la rhétorique à partir de la philosophie".

estudio el lugar que Ricoeur asigna a la *mímēsis* en la tríada propuesta: a pesar de haber vinculado *mímēsis* con finalidad de la poesía en pasajes anteriores, ahora le asigna el lugar correlativo de la prueba, lo que nos permite afirmar que, aunque situados en ámbitos de realidad diferentes, se erigen como "medium" en cada una de las artes. Nuestro núcleo de reflexión busca, pues, clarificar el lugar de la *mímēsis* en cuanto ascenso que se orienta hacia la purificación de las pasiones (*kátharsis*): y, por otra parte, la prueba que en lo que respecta al ejemplo (*parádeigma*) busca la persuasión. En ambos hay un proceso de ascenso hacia una cierta universalidad (*kathólou*), pero el de la *mímēsis* no es aclarado por Aristóteles, mientras que el del ejemplo es considerado analógicamente con el de la *epagōgē* dialéctica, aunque con diferencias. El *parádeigma* se aproxima más bien hacia la conducción de las pasiones mediante la persuasión, donde lo central es la relación de la parte con la parte.

Ahora bien, aunque la poesía no pretenda probar absolutamente nada, sí nos instruye e informa por medio de la metáfora —a partir de la captación del género por la semejanza— y, en este sentido, interviene un elemento cognoscitivo que busca colmar el deseo de búsqueda del espíritu. En esto consiste, pues, la primacía de la metáfora sobre la comparación, aspecto que tiene suma relevancia tanto en poesía como en retórica. Desde esta perspectiva —y esto lo consideramos primordial en nuestro análisis— hay una cierta proximidad entre el lenguaje poético y el retórico, asumiendo este último, empero, una situación mitigada: "En realidad, estas observaciones convienen mejor a la poesía que a la prosa; en poesía, elevación y distinción se acomodan perfectamente a los temas e incluso a los personajes extraordinarios: En la prosa, tales procedimientos sólo raras veces resultan apropiados, porque el tema es aquí menos elevado" (cfr. *Retórica* III 2, 1404 b, 14-15). El lenguaje retórico actúa, pues, como el lenguaje poético, pero en una escala inferior" (Ricoeur, *Op. cit.*, p. 54). El hecho, pues, de que "le langage rhétorique opère donc, comme la langage poétique, mais un degré en dessous" nos aporta una pista sugerente, puesto que constatamos en la proximidad una distancia, que se patentiza en la frialdad del estilo —ya que Aristóteles considera que una de sus causas es el uso inadecuado de las metáforas poéticas en prosa, como en el uso que en ocasiones hace Gorgias (cfr. *Retórica* III, 3, 1406 b, 9)—. ¿Cuál es el criterio? Aristóteles afirma: "Todas estas expresiones son impropias de la persuasión (*apíthana*)" (Ibíd., 1406 b, 14). Tal criterio se complementa, creemos, con la siguiente afirmación: "Lo que conviene a la prosa no es lo que conviene a la poesía, pues ésta



es inspirada (*éntheon*)" (III, 7, 1408 b, 18). De modo que la diferencia entre poesía y retórica no está en el procedimiento, sino en el fin que se persigue, donde persuadir al oyente continúa siendo el rasgo distintivo de la retórica<sup>29</sup>.

Por otra parte, dentro del contexto de la *léxis*, creemos importante retener el aspecto retórico que Ricoeur asigna al pensamiento (*diánoia*) en cuanto forma parte del poema trágico: "El pensamiento es lo que dice un personaje para probar su actuación (1450 a 7); el pensamiento es a la acción como la retórica y la política son al discurso (1450 b 5-6); es el aspecto propiamente retórico del poema trágico (1456 a 34-36)" (pp. 57-58), donde el pensamiento y el carácter se denominan "causas naturales" de la acción. De modo que la *léxis*, que procede *dià tēs onomasías hermēneían* (lo que Ricoeur traduce por "interpretación elocutiva"), tiene las mismas propiedades en los escritos en verso y en prosa (Cfr. *Poética*, 1450 b, 16)<sup>30</sup>, y no se agota en la *diánoia* que, sin embargo, integra los elementos retóricos que se añaden a la intriga y al carácter. Desde esta perspectiva, la retórica parece estar inserta en la poética mediante la inclusión del pensamiento.

A la vez, Ricoeur está atento a una semejanza de orden general entre poética y retórica. La *mímēsis* —en consonancia con lo que nosotros hemos desarrollado en el primer apartado de la Segunda Parte de nuestro estudio (I)— irrumpe como restauración de lo humano y como desplazamiento hacia lo alto. Asimismo, la subordinación del *mýthos* a la *mímēsis* "proporciona al procedimiento de estilo un objetivo global, comparable al de la persuasión en retórica" (Ricoeur, p. 64). Esta comparación permite aproximar, una vez más, los procedimientos propios de la poética y los de la retórica: "las escasas observaciones de Aristóteles sobre el buen uso de la metáfora en poesía concuerdan perfectamente con las que nosotros hemos reunido bajo el nombre de "virtudes" de la metáfora en retórica. Tienden hacia una deontología del lenguaje poético, que no deja de tener una cierta afinidad con la teleología de la *mímēsis*" (pp. 64-65).

---

<sup>29</sup> Cfr. Ricoeur, *Op. cit.*, p. 57.

<sup>30</sup> En esta misma vía de estrecha aproximación entre la *léxis* retórica y poética, aunque también atendiendo a sus diferencias; Cfr. Stephen Halliwell: "Style & Sense in Aristotle's *Rhetoric* BK. 3" (*Revue Internationale de Philosophie*, N° 184, 1/1993, pp. 50-69).

**ANEXO 2º: Los auditores como fin de la retórica deliberativa: la idea de Aristóteles acerca de las mayorías, sus emociones y su persuasión a la luz de la *Retórica*, la *Ética a Nicómaco* y la *Política***

En nuestro trabajo hemos hecho referencia en múltiples ocasiones a los oyentes, ya que éstos constituyen el fin de la retórica en general, y, por lo tanto, de la retórica deliberativa en particular. En este sentido, nos ha parecido conveniente analizar ahora ciertos aspectos relevantes sobre la relación entre la *Retórica*, la *Ética a Nicómaco* y la *Política*, desde el punto de vista de la concepción aristotélica de las mayorías (*hoi polloí*), haciendo hincapié en cómo sus estados emocionales y pasionales pueden ser influidos —e incluso modificados— racionalmente.

Tal contexto emotivo cobra aquí mucha importancia, debido a que la retórica —a diferencia de la dialéctica (que remite a un interlocutor atento y preparado para seguir complicadas argumentaciones, mediante un diálogo dirigido metódicamente), y de la ciencia (que exige la comparecencia de un discípulo bien formado, que sea capaz de comprender y aplicar las enseñanzas de su maestro)— se refiere a la persuasión de una mayoría no cultivada, que ha de juzgar rápidamente sobre materias que pueden ser de dos maneras, y que, generalmente, se deja influir fuertemente por sus emociones. Esto exige, pues, una técnica argumentativa acorde con la situación, lo que conlleva, a nuestro entender, la aceptación de una clara distinción entre quienes poseen una experiencia general de lo que se acostumbra deliberar, por un lado; y aquellos que pueden enfrentarse individualmente a una compleja decisión de carácter político o moral, y resolverla teniéndose a sí mismos como medida, por otro lado<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> Esta diferencia, creemos, queda claramente expuesta en los versos de Hesíodo (*Trabajos y días*, 291 ss.), citados por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, 1095 b, 10 ss.: "Es el mejor de todos (*panáristos*) el que por sí solo comprende todas las cosas / es noble asimismo el que obedece al que aconseja bien (*hōs eū eipónti pūthētai*)".

## 1) La *Retórica* y las mayorías

Aristóteles, en la *Retórica*, manifiesta su confianza en las leyes bien establecidas, en el sentido de que ellas deben determinar por sí mismas todo (hasta donde se pueda), dejando la menor cantidad de cosas al arbitrio de los que juzgan, ante todo porque "es más fácil encontrar uno o unos pocos, más bien que muchos, que tengan buen sentido y sean capaces de legislar y juzgar"; luego, porque a diferencia de las leyes promulgadas que surgen después de una larga deliberación, los juicios se dan de una manera imprevista, lo que dificulta determinar lo justo y lo conveniente; y, lo que es más importante, mientras el juicio del legislador trata sobre lo futuro y universal, el participante en una asamblea y el juez deben juzgar de inmediato sobre casos determinados, "a lo que muchas veces les viene ya unida la simpatía, el odio y la conveniencia propia, de suerte que ya no resulta posible establecer suficientemente la verdad y más bien oscurecen el juicio <razones de> placer o pesar" (cfr. *Ret.*, 1354 a, 31-b, 11). Con todo, si algo sucedió o no, si acontecerá o no, o si existe o no existe, sobre esto no se pueden pronunciar las leyes, y queda por lo tanto en manos de los que juzgan.

Lo anterior se refiere directamente al contexto propio de los discursos judiciales. Sin embargo, el mismo método es el que se aplica a los discursos políticos, aunque, según Aristóteles, estos últimos —a diferencia de los primeros— se caracterizan por ser menos engañosos, ya que la oratoria política es más propia de la comunidad (cfr. *Ret.*, 1354 b, 28-29), y en esto los auditores tienden de modo suficiente a la verdad<sup>32</sup>. Esta suficiencia, empero, no es la verdad precisa que permite dar en un punto exacto del blanco, pero sí acertar con la flecha, por ejemplo, en una puerta. Esta tendencia general a la verdad permite integrar, de algún modo, al oyente descrito en la *Retórica* dentro de la esfera de lo razonable, aunque su orientación más fuerte sea el placer y la satisfacción de sus propios deseos.

---

<sup>32</sup> En efecto, al estar los auditores más próximos al asunto político que expone el orador (p.e. guerra, paz, defensa del territorio, comercio, legislación), los que juzgan están en condiciones de vigilar que no se hable de cosas ajenas al asunto (cfr. *Ret.*, 1355 a, 2-3). Esto tiene, además, otra fuente de sustentación, que radica en que los hombres tienden por naturaleza de un modo suficiente a la verdad —ya que corresponde a una misma facultad reconocer lo verdadero y lo verosímil— y la mayor parte de las veces la alcanzan (cfr. *Ret.*, 1355 a, 14-17). Evidentemente, no se trata del discurso científico ni de la verdad epistémica (puesto que aquí no cabe la docencia), sino de controversias ante el pueblo, lo que implica que las pruebas por persuasión (i.e. *prâgma*, *êthos*, *páthos*) han de componerse por medio de nociones comunes (cfr. *Ret.*, 1355 a, 26-29).

En efecto, la retórica concluye silogismos desde lo que se tiene costumbre de deliberar, en aquellas materias sobre las que no poseemos artes específicas y en relación con oyentes "de tal clase que ni pueden comprender sintéticamente en presencia de muchos elementos ni razonar mucho tiempo seguido" (*Ret.*, 1357 a, 1-4). Lo esencial, pues, a nuestro juicio, es que el auditor —que es quien ha de emitir un juicio— es un hombre sencillo (*ho gàr kritês hypókeitai ênai haploûs*: *Ret.*, 1357 a, 11-12), y que las especies de oratoria se distinguen por las clases de oyentes, refiriéndose el fin del discurso a estos últimos (cfr. *Ret.*, 1358 b, 1).

Ahora bien, los bienes que más estiman la mayor parte de los hombres son el placer<sup>33</sup> y la vida (cfr. *Ret.*, 1362 b, 17-18). Además, la mayoría de las veces son amantes de los honores (*Ret.*, 1371 b, 28-29) y de sí mismos, no como el hombre virtuoso, sino que su egoísmo es causa de injusticia; así, forzosamente les son a todos placenteras sus propias cosas (tanto obras como palabras) y, por tal razón, frecuentemente el hombre es amigo de aduladores e intenta parecer sabio<sup>34</sup> (cfr. *Ret.*, 1371 b, 21 ss.). En este sentido, Aristóteles, al hablar del temor, incluye el *tópos* de que la mayoría de los hombres son malos (*hoi pleíous kakoî*)<sup>35</sup>, que están dominados por el afán de lucro y son cobardes frente a los peligros, con el fin de mostrar lo temible que es estar a merced de otro (cfr. *Retórica*, 1382 b, 3 ss.).

Así, pues, desde la perspectiva del establecimiento de una teoría de la argumentación que permita teorizar sobre los medios más adecuados, en cada caso, para persuadir, es muy importante determinar las condiciones en que el destinatario real puede ser efectivamente convencido. Como hemos dicho, en esta armonización entre medios y fines, se juega en gran medida la posibilidad de poder acceder al horizonte de lo razonable, incluso partiendo de la base de que los receptores se encuentran altamente dominados por sus pasiones, deseos y emociones. Se ha de buscar, por tanto, producir los medios persuasivos tomando muy en cuenta la alta capacidad de los auditores para ser influenciados desde un discurso que integre fantasía, percepciones y emociones, en vistas de la construcción y aplicación de

---

<sup>33</sup> En cuanto a ciertos placeres, Aristóteles afirma: "En medio se encuentra la disposición propia de la mayoría de los hombres (*pleístōn*), aún cuando se inclinan más bien a las peores" (*Ética a Nicómaco*, 1150 a, 14-16). Vemos, pues, que la tendencia general a la verdad tiene su contrarrelación en la común orientación hacia lo peor, en lo que respecta al placer.

<sup>34</sup> Los sabios sólo en apariencia (*doxósophoi*) son envidiosos por su ambición (cfr. *Retórica*, 1387 b, 31-32).

<sup>35</sup> En la *Ética a Nicómaco*, 1166 b, 1-3, Aristóteles dice que las condiciones para la amistad, aunque las cumple cabalmente el hombre bueno, se dan también en la mayor parte de los hombres. "aun cuando éstos son malos" (*kaíper oûsi phaúlois*).

argumentos bien pertrechados que permitan influir en ambientes con una fuerte sobrecarga emocional. Aristóteles, desde esta perspectiva, no desecha argumentar con las multitudes poco preparadas, sino que, por el contrario, despliega una teoría argumentativa acorde con estas difíciles circunstancias.

Los deseos, pasiones y emociones, pueden ser utilizados por el orador a su favor, pero esto implica abandonar un ideal unilateral de exactitud y precisión, propio del contexto epistémico, para descubrir otro uso posible de la razón, que permite, entre otras cosas, la producción técnica de argumentos convincentes, tomando en cuenta sobre todo la realidad política en la que se desenvuelve en la práctica la retórica deliberativa<sup>36</sup>. Ésta tiene que vérselas, en efecto, con la tensión permanente entre fuerzas racionales e irracionales, y, más concretamente, con la posibilidad de persuadir aquella parte de lo irracional que puede oír a la razón, por medio de argumentos adecuadamente elaborados. Esto requiere de un gran trabajo por parte del *technítēs*, ya que su "fin" (i.e. el auditor) no se destaca por su finura, sino que más bien lo hace por su rudeza (*tên phortikótēra tōn akroatōn*; *Ret.*, 1395 b, 1-2).

En este proceso de búsqueda de los medios persuasivos más apropiados, juega un papel central la fantasía del oyente —a diferencia, por ejemplo, de lo que ocurre en la enseñanza de la geometría— y, por ello, la representación oratoria llega a tener en la práctica los mismos efectos que la representación teatral (cfr. *Ret.*, 1404 a, 9 ss.); y, en virtud de esto, creemos que se da una identidad de efectos donde los receptores son semejantes.

Por su parte, la expresión refleja las pasiones, de modo que ella, cuando es apropiada, "hace convincente el hecho, porque, por paralogismo, el estado de

---

<sup>36</sup> T. Engberg-Pedersen, en "Is There an Ethical Dimension to Aristotelian Rhetoric?" (*Essays on Aristotle's Rhetoric*, 1996, pp. 116-141), p. 123 ss., llama la atención sobre la distinción que se puede establecer entre una situación ideal de la retórica (I, 1.1), que conduce al austero *autois tois pragmasin agonizesthai*; y una concepción más realista de ella, que pasa por la inclusión del *ēthos* y el *páthos* como *éntechnoi písteis* (I, 1.2) —en respuesta a la solución cronológica de Solmsen en *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetoric*, 1929, pp. 223, 225—. En lo que respecta a la *léxis*, Aristóteles afirma: "Pero como todas las materias que se refieren a la retórica se relacionan con la opinión, se ha de poner también cuidado <en este punto>, no por su rectitud, sino por su necesidad. Porque lo justo y nada más que ello <<es>> lo que hay que buscar con el discurso, antes que el no disgustar o el regocijar <al auditorio>, y lo justo es ciertamente debatir acerca de los hechos mismos, de suerte que todo lo que queda fuera de la demostración es superfluo. Con todo, al mismo tiempo es potencialmente importante, como ya hemos dicho, a causa de los vicios del auditorio" (*Retórica*, 1404 a, 1-8). Asimismo, un poco antes, el Estagirita ha recalcado la influencia del tono, la armonía y el ritmo en los oyentes, aspectos que ganan terreno en virtud de los vicios de las formas de gobierno (*dià tēn mochthērian tōn politeiōn* —Moerbeke: *politeiōn*; W.D. Ross (p. 143): *politōn* (siguiendo a Spengel)—" (*Retórica*, 1403 b, 34-35).

ánimo <del que escucha> es el de que, quien así le habla, le está diciendo la verdad: en asuntos de esta clase, en efecto, <los hombres> están dispuestos de tal modo que tienden a creer, incluso si el orador no se halla en esa misma disposición <<al hablar>>, que los hechos son como él se los dice; y, así, el que escucha comparte siempre con el que habla las mismas pasiones que éste expresa, aunque en realidad no diga nada. Este es el motivo por el que muchos arrebatan al auditorio hablando a voces". Lo más relevante, a nuestro juicio, es que esta exposición fundada en signos es también expresiva del *ēthos* (cfr. *Retórica*, 1408 a, 16-27), y que potencia la producción de ciertas pasiones debido a una identificación de los oyentes con el orador.

A partir de lo anterior, podemos decir que la *téchnē rhētorikē* busca suscitar el juicio del auditor por medio de una argumentación clara, efectiva, rápida y directa, pero también incluyendo en este proceso persuasivo los aspectos irracionales que pueden ser modificados creativamente por medio de un discurso convincente. La esfera de lo irracional, en este sentido, forma parte de la experiencia comunicativa, sobre todo en aquellos contextos sobrecargados emocionalmente. Aristóteles entiende que se hace imprescindible, en tales circunstancias, ganarle la partida al azar, y, sobre todo, a quienes se aprovechan de medios a-técnicos para suscitar las emociones del auditorio y provocar así su asentimiento.

Sin duda, para conducir a los ciudadanos hacia las mejores decisiones, no se puede prescindir de las mayorías, por muy mal dispuestas que se encuentren frente a lo que el orador quiere persuadir, como lo más conveniente o perjudicial en ese momento y circunstancias. Atendiendo a estos asuntos, Aristóteles ha desarrollado para la oratoria un modelo argumentativo que es capaz de integrar armónicamente tanto las demostraciones por vía racional, como los medios propicios para producir un cambio en las emociones, ya sea exaltándolas o apaciguándolas, según el caso, amparado en una novedosa concepción de lo irracional, que integra una parte que puede ser persuadida por la razón. A partir de aquí, el Estagirita puede proponer una teoría argumentativa específicamente diseñada para hablar con provecho y

efectividad a las mayorías, ocupando de esta manera un territorio que parecía ya definitivamente ocupado, tanto por los sofistas<sup>37</sup> como por la escuela de Isócrates.

La *téchnē rhētorikē*, en este sentido, amplía la experiencia de lo racional; eso sí, a costa de abandonar las estrictas exigencias epistémicas de precisión y búsqueda exclusiva, absoluta e irrenunciable de la pura y sola verdad. Para esto, Aristóteles ha disminuido los criterios platónicos que debería cumplir la dialéctica, ha elevado los requisitos técnicos de la retórica frente a los intentos de las *téchnai* anteriores, y ha rescatado la amplia experiencia persuasiva del arte teatral, el que a su vez se beneficia del nuevo estatuto argumentativo de la oratoria, sobre todo por la integración de la *diánoia* en los parlamentos caracterizados.

## 2) La *Ética a Nicómaco* de cara a las mayorías: la preeminencia total del *phrónimos*

Como hemos visto poco antes, la retórica se adecua, mediante la implementación de una teoría de la argumentación específica y técnica, a un auditorio que, al menos desde una perspectiva realista, no está en situación de juzgar a partir de argumentaciones que manifiesten una alta complejidad o que requieran de conocimientos profundos sobre la materia propuesta. Aristóteles, en este sentido, está dispuesto a hablar con las mayorías poco cultivadas, y, para ello, se requiere ampliar los alcances de la razón hasta conquistar la esfera de lo razonable, posibilitando así el establecimiento de una vasta teoría de la comunicación. Para lograrlo, sin embargo, es necesario descartar, en ciertos contextos argumentativos, el paradigma epistémico de la precisión, sobre todo cuando se trata de abordar razonablemente las fuerzas irracionales, como lo son las emociones.

---

<sup>37</sup> Esto no significa, empero, el planteamiento de una identidad total en lo que respecta a la posición de los sofistas. Por ejemplo, Tomás Calvo Martínez, en *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*, 1995, p. 96, afirma: "Lo que a Gorgias interesa del lenguaje es, por tanto, su capacidad para influir en el alma provocando *sentimientos* y haciendo cambiar las *opiniones*. La palabra es capaz de persuadir y de engañar. Y si Protágoras contraponía aún la persuasión a la violencia, Gorgias interpreta el poder de la palabra como una forma de violencia ante la cual están indefensos quienes son arrebatados por ella". Y un poco más adelante, el autor señala otra diferencia sustancial entre ambos: "Protágoras pretendía enseñar no solamente el dominio de la palabra sino también su uso correcto: la palabra había de promover el bien de los individuos y de la *polis*" (...) "A Protágoras le interesan los *efectos saludables* del fármaco sobre el organismo (y de la palabra sobre el alma): el cambio hacia un estado mejor. A Gorgias le interesa más bien el *poder* del fármaco y el *poder* de la palabra como tal" (p. 97).

En este esfuerzo tendente a la consolidación de una retórica "realista", trabajan a la par: las *koinaî písteis* (i.e. entimema y ejemplo); y las *éntechnoi písteis* (i.e. *prâgma* o asunto del discurso, *êthos*, *páthos*) —partiendo siempre de los *éndoxa* y, en fin, basándose en la efectividad de los *tópoi* (*koinoí* e *ídiōi*)—. Si bien es cierto que la dialéctica se presenta como el principal modelo argumentativo de la oratoria, sin embargo las aportaciones de la poética —que afectan sobre todo al *êthos* y al *páthos*— son necesarias frente al auditorio que se puede esperar como receptor del discurso, dadas las características que Aristóteles atribuye a las mayorías y su función deliberativa en ciertos asuntos que incumben a la ciudad.

Por otra parte, en el caso de la *Ética a Nicómaco* es posible advertir, casi desde el inicio, una cierta gradación en lo que respecta a la precisión, ya que no se ha de pretender la misma *akríbeia* en todos los razonamientos, y esto se aplica también, evidentemente, a las materias políticas (cfr. *Ét. Nic.*, 1094 b, 13). De manera que lo propio del hombre instruido (*pepaideuménou*) es buscar la exactitud en cada género de conocimiento en la medida en que lo admite la naturaleza del asunto; así —ejemplifica Aristóteles— "tan absurdo sería aprobar a un matemático que empleara la persuasión, como reclamar demostraciones a un retórico" (*Ét. Nic.*, 1094 b, 24-27)<sup>38</sup>. Creemos que la elección de este ejemplo no es casual, sino que explicita los extremos en lo que respecta a la precisión, donde la ética ocuparía más bien un lugar intermedio. En efecto, en el caso de la retórica se da una tensión entre persuasión y verdad; las opiniones comunes y la precisión; las mayorías y los que dominan un saber; la posibilidad de argumentar los contrarios y la demostración estricta de la verdad<sup>39</sup>.

Asumiendo como base estos elementos, podemos avanzar otro paso, en el sentido de intentar exponer las diferencias entre las mayorías, por una parte, y los que saben y entienden por sí mismos, por otra parte. En efecto, Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco* I, 4, a propósito de lo que se entiende por *eudaimonía* —donde

---

<sup>38</sup> Asimismo, en la *Ética a Nicómaco*, 1098 a, 26 ss., Aristóteles sostiene: "Pero es menester también recordar lo que llevamos dicho y no buscar el rigor del mismo modo en todas las cuestiones, sino en cada una según la materia propuesta y en la medida propia de aquella investigación. En efecto, el carpintero y el geómetra buscan de distinta manera el ángulo recto; el uno en la medida en que es útil para su obra; el otro busca qué es o qué propiedades tiene, pues es contemplador de la verdad". Ahora bien, no debemos olvidar que lo que busca la ética no es el conocimiento sino la acción, y, en este sentido, las actividades virtuosas "parecen incluso más firmes que las ciencias" (*Ét. Nic.*, 1106 a, 20 ss.).

<sup>39</sup> Troels Engberg-Pedersen, en "Is There an Ethical Dimension to Aristotelian Rhetoric?", pp. 120-123, desarrolla de una manera sugerente estas características tensionales entre retórica y *epistēmē*.



casi todos están de acuerdo con este nombre, y aceptan, además, que vivir y obrar bien se identifica con ser feliz— contrapone la opinión de las mayorías (*hoi polloî*), a la de los refinados (*hoi charíentes*) y los sabios (*sophoîs*) (cfr. *Ibíd.*, 1095 a, 18-21). El Estagirita se pone, pues, en la tarea —a diferencia de lo que hace en la *Retórica*— de examinar las opiniones más predominantes o que parecen tener alguna razón<sup>40</sup>.

La mayoría, en efecto, identifica el bien y la felicidad con el placer, y por eso aman la vida voluptuosa (cfr. *Ét. Nic.*, 1095 b, 16-17)<sup>41</sup>; sus placeres, además, están continuamente en pugna porque —a diferencia de quienes se inclinan por las cosas nobles— no lo son por naturaleza (cfr. *Ét. Nic.*, 1099, a, 12 ss.). Vistas las cosas desde esta perspectiva, percibimos la distancia radical que hay entre las mayorías y el hombre bueno. Así, pues, mientras que este último juzga bien todas las cosas, y en ellas se le muestra la verdad —siendo la medida de ellas—, en la mayoría el engaño parece producirse por el placer, pues en este caso sin ser un bien lo parece (*pháinetai*), y así eligen lo agradable como un bien y rehuyen el dolor como un mal (cfr. *Ét. Nic.*, 1113 a, 32 ss.)<sup>42</sup>.

Pensamos que esta distancia entre el hombre bueno y la mayoría, se profundiza todavía más cuando constatamos que Aristóteles considera la posibilidad de que la aspiración al fin no sea producto de una elección propia, sino que se necesite "nacer con vista para juzgar rectamente y elegir el bien verdadero", siendo esto lo más grande y hermoso, y "algo que no se puede adquirir ni aprender de otro, sino que tal como se recibió al nacer, así se conservará y el estar bien y espléndidamente dotado en este sentido constituiría la índole perfecta y verdaderamente buena" (*Ét. Nic.*, 1114 b, 6 ss.)<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> Quizá convenga recordar aquí que esta diferencia de tratamiento de los *éndoxa*, en la *Ética a Nicómaco* y en la *Retórica*, la hemos considerado con más detalle en nuestra *Segunda Parte*, III.

<sup>41</sup> Según Aristóteles, la mayor parte de los hombres ambicionan la riqueza, los honores y los placeres corporales, y buscan tales cosas considerándolas las mejores. Así, pues, los codiciosos de todo esto procuran satisfacer sus deseos, las pasiones y la parte irracional de su alma (cfr. *Ética a Nicómaco*, 1168 b, 17 ss.). Esto determina, a su vez, dos maneras de entender el amor a sí mismo, una adecuada (viviendo conforme a la razón y aspirando a lo que es noble), y otra inadecuada y reprobable, viviendo según las pasiones y buscando la utilidad, y tal cosa, en fin, es lo que hace el común de los hombres (*Ibíd.*, 1169 b, 1).

<sup>42</sup> En este sentido, la mayoría de los hombres parecen preferir, por su ambición, ser queridos a querer, y les agrada además la adulación: "(...) el adúlador es una especie de amigo inferior, o se finge tal y finge querer más de lo que es querido, y ser querido parece semejante a ser honrado, a lo que aspiran la mayoría de los hombres" (*Ética a Nicómaco*, 1159 a, 12-17).

<sup>43</sup> En todo caso, tanto la virtud como el vicio son voluntarios, en cuanto somos concausa (*synaítioi*) de nuestros hábitos (cfr. *Ética a Nicómaco*, 1114 b, 22 ss.).

Esto nos vincula de modo directo con el horizonte de la *proairesis*, del estilo de decisión que involucra nuestra elección desde un punto de vista moral. Así, es posible diferenciar la destreza (*deinotēs*), que nos permite realizar los actos que apuntan al blanco propuesto y alcanzarlo (si el objetivo es bueno, tal aptitud es digna de elogio; y, si es malo, es simplemente habilidad); de aquello que ha de realizar el hombre bueno, pues sólo a éste el fin se le aparece claro, de donde es imposible ser prudente sin ser a la vez bueno (cfr. *Ét. Nic.*, 1144 a, 23 ss.); pero nada impide la coexistencia de la incontinencia y la habilidad, puesto que esta última y la prudencia están próximas en su modo de razonar, aunque se diferencian en la *proairesis* (cfr. *Ét. Nic.*, 1152 a, 12-15). Esto responde al hecho de que hay dos formas en la parte del alma que razona a base de opiniones: la destreza (*deinotēs*) y la prudencia (*phronēsis*) (cfr. *Ét. Nic.*, 1144 b, 14-15).

De manera que las mayorías —a pesar de su bajo temple moral— pueden poseer destrezas y ejercerlas, a su vez un orador puede tener destreza sin ser bueno ni prudente, e influenciar a tales mayorías para que utilicen bien o mal esas destrezas; pero unos pocos pueden llegar a ser verdaderamente buenos y comprender de modo cabal el placer y el dolor, que son, por lo demás, los indicadores de las emociones. Esto último no es función del orador en cuanto *technitēs*, ni de la retórica en tanto *technē*, porque el rétor ha de vérselas con las mayorías, y la mayor parte de los hombres (*hoi polloi*) quieren "que se les trate bien, pero rehuyen hacer bien, considerándolo improductivo" (*Ét. Nic.*, 1163 b, 25-27)<sup>44</sup>. Además, la mayor parte de los hombres son olvidadizos, y desean más recibir favores que hacerlos (*Ét. Nic.*, 1167 b, 26-27), dado que, en general, persiguen lo agradable y rehuyen lo molesto (cfr. *Ibíd.*, 1172 a, 25-26).

Por lo tanto las pasiones, de cara a las mayorías, han de verse más bien como materiales privilegiados para la producción de persuasión, y para esto, creemos, es imprescindible desde la perspectiva de Aristóteles salvar la independencia de la *technē rhētorikē*, y sus propios criterios para construir y orientar las argumentaciones atinentes para persuadir en cada caso. La retórica deliberativa, a nuestro juicio, desde el punto de vista argumentativo, no es una especie de ética diluida o de segundo orden (precisamente en virtud de que la ética aristotélica propone exigencias que no permiten tal cosa), sino que es una teoría de la argumentación

---

<sup>44</sup> Es así como el estudio del placer y del dolor corresponde al filósofo político (*tēn politikēn philosophoūntos*), ya que es él, en efecto, el arquitecto del fin (*toū tēlous architēktōn*), "mirando al cual decimos de cada cosa que es buena o mala en sentido absoluto" (*Ét. Nic.*, 1152 a, 39-b, 3).

específicamente diseñada para teorizar los medios de persuasión, en aquellos contextos sobrecargados emocionalmente, y en los que priman las opiniones y juicios de las mayorías no preparadas, ni ética ni intelectualmente.

### 3) La *Política* y las mayorías: ¿es la retórica deliberativa un fármaco social?

Aristóteles sostiene en la *Retórica* I, 8, que de todo aquello que hace posible persuadir y aconsejar bien, "lo mejor y más importante es conocer todas las formas de gobierno y distinguir sus caracteres, sus usos legales y lo que es conveniente a cada una de ellas. Porque lo que persuade a todos sin excepción es la conveniencia y, por su parte, es conveniente aquello que salvaguarda la ciudad" (1365 b, 21-25). Luego de describir sumariamente las formas de gobierno (i.e. democracia, oligarquía, aristocracia, monarquía y tiranía (que ejerce el poder sin límites)) —que a su vez reflejan formas de soberanía—, el Estagirita afirma que no conviene ignorar el fin de cada una de ellas (i.e. democracia=libertad, oligarquía=riqueza, aristocracia=educación y leyes, y tiranía=defensa de la ciudad<sup>45</sup>), puesto que se elige en vistas a él. Así, pues, es conveniente dominar el *ēthos* de cada una de estas formas de gobierno, "dado que dicho talante ha de ser forzosamente el elemento de mayor persuasión para los <ciudadanos> de cada una de ellas" (cfr. *Ibíd.*, 1366 a, 13-14). Aristóteles, en fin, dice que es suficiente con esta visión general, ya que todo esto ya ha sido discutido con mayor exactitud (*diēkrībōtai*) en la *Política*.

En virtud de lo anterior, creemos oportuno considerar ahora ciertos aspectos concernientes a la idea del hombre que se ha de persuadir, tomando como referente los desarrollos de la *Política*, ya que en esta obra Aristóteles explicita muchos elementos relacionados con la deliberación, sobre todo desde el punto de vista de las atribuciones y límites de las mayorías en las decisiones políticas, donde atiende especialmente a las circunstancias reales en que se desenvuelven los sistemas de gobierno.

---

<sup>45</sup> Aristóteles omite el fin de la monarquía. Q. Racionero, en *Retórica*, p. 239, n. 213, dice: "La caracterización es análoga (i.e. a *Política* IV, 6, 1294 a, 8-30, salvo que habla de definiciones (*hóroi*) y no de fines) para todas las formas de gobierno, excepto para la aristocracia, que es definida por la *aretē* o virtud (Cfr. igualmente *Pol.* III, 7, 1283 b, 21). Falta, en cambio, aquí la mención correspondiente al fin de la monarquía, lo que parece apuntar a la existencia de una laguna. Aunque tampoco puede descartarse —como Tovar sugiere entre interrogantes— que Aristóteles callase sobre este punto en vista de las tensas relaciones entre Atenas y la monarquía macedónica".

Aristóteles, en la *Política*, afirma que el hombre es el único animal que tiene palabra, la que manifiesta lo conveniente y lo perjudicial, lo justo y lo injusto. Así, pues, a diferencia de los demás animales, el hombre posee el sentido del bien y del mal, de los valores, "y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad" (cfr. *Ibíd.*, 1253 a, 9-18). En un diagnóstico muy semejante al de la *Retórica*, en lo que respecta a las posibilidades humanas, el Estagirita muestra la polaridad en la que está inserta la naturaleza humana, en el sentido de que incluso sus atributos más admirables pueden ser utilizados para causar mucho daño: "Pues así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, así también, apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos. La injusticia más insoportable es la que posee armas, y el hombre está naturalmente provisto de armas al servicio de la prudencia (*phronēsei*) y de la virtud (*aretēi*), pero puede utilizarlas para las cosas más opuestas (*tanantía*). Por eso, sin virtud, es el ser más impío y feroz y el peor en su lascivia y voracidad" (*Política*, 1253 a, 31-37).

Hablando en absoluto, pues, vemos una radical primacía de la prudencia y la virtud, de lo verdadero y lo mejor. Sin embargo, en la realidad suele ocurrir que triunfan los mal intencionados, que se prefieren las decisiones incorrectas, sobre todo tratándose de asuntos controvertidos y en los que juegan un papel fundamental las emociones. Esto adquiere mayor dramatismo producto del establecimiento definitivo de la democracia en Atenas y por el avance de posiciones, como la de Calicles o Trasímaco, en las que la fuerza parece quebrar los frágiles márgenes de la racionalidad y de lo que se pueda considerar o no como razonable. Aristóteles, en este sentido, busca la forma de jerarquizar adecuadamente los aspectos racionales y los irracionales, y, para ello, aplica el modelo jerarquizado de las partes del alma al ámbito propio de las virtudes morales.

Nos parece que un texto muy decisivo en este sentido, y que se relaciona estrechamente con la deliberación, es el siguiente: "Y en general hay que examinar esto (i.e. la posesión de las virtudes) respecto del que obedece por naturaleza y del que manda, y si su virtud es una misma o es otra diferente. Porque si ambos deben participar de la perfección humana (*kalokagathía*)<sup>46</sup>, ¿por qué uno debe mandar siempre y el otro obedecer?" —planteada esta pregunta, Aristóteles distingue

---

<sup>46</sup> Como señala M. García Valdés en su traducción de la *Política* (Gredos, 1988), la palabra *kalokagathía* (belleza y bondad) es literalmente intraducible, y el término abarca cualidades espirituales y físicas (p. 81, n. 114). Tal vez una traducción más exacta, aunque no exhaustiva, implicaría la confluencia de más términos: p.e. "bondad bella de ver".

diversas formas de participar de la virtud, donde se establece además una gradación semejante a la que se da en el alma—: "(...) en ésta —i.e. en el alma, prosigue el Estagirita— existe por naturaleza lo que dirige y lo dirigido. De los cuales afirmamos que tienen una virtud diferente, como de lo dotado de razón y de lo irracional. Es evidente, por tanto, que ocurre también lo mismo en los demás casos. De modo que por naturaleza la mayoría de las cosas tienen elementos regentes y elementos regidos. De diversa manera manda el libre al esclavo, y el varón a la mujer, y el hombre al niño. Y en todos ellos existen las partes del alma, pero existen de diferente manera: el esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa; la mujer la tiene, pero sin autoridad; y el niño la tiene, pero imperfecta. Así, pues, hay que suponer que necesariamente ocurre algo semejante con las virtudes morales: todos deben participar de ellas, pero no de la misma manera, sino sólo en la medida en que es preciso para su función. Por eso el que manda debe poseer perfecta la virtud ética (...)" (*Política*, 1260 a, 4-18).

Creemos que el horizonte donde se despliega la retórica deliberativa viene determinado por esta concepción aristotélica, donde los grados de capacidad de deliberación dependen de las partes del alma, según se guíen por los factores racionales o por los irracionales que, de alguna manera, se dejan persuadir por la razón. Asimismo, en la organización de la ciudad se da esta jerarquización, donde la retórica deliberativa se manifiesta como una *téchnē* capacitada para producir medios persuasivos tendentes a influir en aquellos que no están en condiciones de razonar profundamente y con conocimientos adecuados sobre ciertos asuntos que tienen importancia social. Mientras Sócrates creía, pues, que la virtud moral es siempre la misma<sup>47</sup> y que responde a una determinada definición; Aristóteles se aproxima, en este sentido, más a Gorgias, que enumeraba las virtudes, haciendo mucho hincapié en los elementos distintivos<sup>48</sup>, pues el Estagirita distingue aquel aspecto de la virtud que sirve para mandar, de aquel que es útil por su capacidad de obedecer. La retórica deliberativa, a nuestro juicio, cumple esta función restauradora de la relación entre lo racional y lo irracional, y en este sentido actuaría como un fármaco social; pero en esto Aristóteles no sigue a Gorgias en su defensa de una lógica del poder irrestricto del lenguaje, sino más bien a Protágoras, en el sentido de que, en último término, la palabra debe promover en bien del individuo

---

<sup>47</sup> Cfr. Platón: *Menón*, 71-73.

<sup>48</sup> Cfr. Platón: *Menón*, 71 d-e.

y de la *pólis*<sup>49</sup>, aunque la *téchnē rhētorikē*, en cuanto tal, pueda ser usada con una recta intención o, por el contrario, con una *proáresis* desviada.

Asimismo, pensamos que para el adecuado funcionamiento de la retórica deliberativa, que debe habérselas con ciudadanos y circunstancias políticas muy reales —y generalmente bastante alejados de un Estado ideal— tal como se debe diferenciar entre las diversas partes del alma, las distintas partes de la casa y, en fin, los diversos estratos de la comunidad, también es preciso crear teorías de la argumentación que puedan cumplir, en cada caso, con el fin propuesto. En el caso de la retórica, su fin son las mayorías. En efecto, se buscan modos de persuasión acordes con el receptor del discurso, que, en definitiva, es el que tiene que emitir su juicio. Sin embargo, no se requiere para la aplicación de la *téchnē* que el orador sea el *phrónimos*, sino que sólo debe cumplir con la imagen de un hombre benevolente y virtuoso, y esto lograrlo por el discurso mismo, y así aumentan las posibilidades de que el discurso sea bien recibido.

En virtud de lo anterior —y como hemos intentado argumentar con detalle en el cuerpo de nuestro trabajo— el entimema y el ejemplo cumplen bien esta función frente a un auditorio con muchas limitaciones, por ser directos, hacer que se involucren los oyentes sin complicaciones, y partir de los *éndoxa* de la comunidad; el *ēthos* que apela a la fantasía de los oyentes, que permite imaginar que estamos frente a un hombre éticamente correcto; el *páthos*, que asume las pasiones (moldeándolas, modificándolas, al exaltarlas o apaciguarlas) de los oyentes en favor de lo que se quiere hacer aceptar. En fin, como el uso de estos medios argumentativos es éticamente neutro (pues, en efecto, se pueden demostrar los contrarios), y dependen de la *proáresis* del orador (que, a su vez, no depende de la *téchnē*), Aristóteles apela a la sujeción (no técnica) de la retórica a un saber de más discernimiento y veracidad. Así, pues, en una comunidad sana y bien establecida, el rétor aparece como un intermediario entre un auditorio poco cultivado (en el que se puede razonablemente esperar encontrar maldad en los hombres), y la clara visión de los fines buenos, lo que ya no es tarea del *technítēs*, sino del que posee cabalmente la virtud política.

Creemos conveniente que veamos un poco más de cerca esto último. Frente a aquellos que piensan que los "males actuales" de los regímenes se han producido por no haber comunidad de bienes, Aristóteles responde que esto no ocurre por tal

---

<sup>49</sup> Cfr. Tomás Calvo Martínez: *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*, p. 97.

razón, sino "por la maldad de los hombres (*dià tēn mochthērian*)" (*Pol.*, 1263 b, 23)<sup>50</sup>. Así, la ambición de los hombres es insaciable, "porque la naturaleza del deseo no conoce límites, y la mayor parte de los hombres viven para colmarla" (*Ibíd.* 1267 a, 41 ss.). La solución de Aristóteles, en este sentido, es tan radical como discutible: en efecto, propone no igualar las haciendas, sino "formar a los ciudadanos naturalmente superiores (*epieikeis tēi phýsei*), de tal modo que no quieran obtener más, y a las clases bajas para que no puedan, es decir, que sean inferiores pero sin injusticia (*toùs dê phaulous hōste mê dýnasthai*)" (*Ibíd.*, 1267 b, 5-9).

Aristóteles critica la democracia extrema de su tiempo, que asume las características de una tiranía, y culpa a los demagogos de haberla conducido hasta su actual situación. En efecto, la demagogia potencia los aspectos negativos que hemos venido señalando, a propósito de la naturaleza humana y sus pasiones. Una situación análoga se produce con la adulación en el caso de la tiranía. Creemos que el Estagirita, muy consciente de estas circunstancias, desarrolla una teoría de la argumentación retórica que, por una parte, pueda asumir las pasiones humanas y conducirlas de manera razonable en ambientes sobrecargados emocionalmente, y que, por otra parte, posea una sustancia argumentativa sólida y de expedito acceso a las mayorías, con el fin de que no sea derrotada por la mera charlatanería.

Por otro lado, si hasta ahora hemos considerado la visión que Aristóteles tiene de las mayorías, creemos oportuno referirnos a su situación como ciudadanos corrientes de la *pólis*. ¿Qué significa ser un ciudadano? ¿Cuáles son, propiamente, sus atribuciones? El rasgo que mejor define al ciudadano —sobre todo en una democracia— es su participación en las funciones judiciales y en el gobierno (*hē tōi metéchein kríseōs kai archēs*) (*Pol.*, 1275 a, 22-23)<sup>51</sup>. Esta última función se refiere al poder deliberativo, que es el poder soberano de la constitución (cfr. *Pol.*, 1299

---

<sup>50</sup> Para la crítica del Estagirita a la democracia de su tiempo, cfr. *Política*, 1273 b, 41 ss. Sobre la aceptación por parte del pueblo de los demagogos, a pesar de la oposición de las gentes de bien, cfr. *Ibíd.*, 1274 a, 11 ss. Por lo demás, los que sobresalen por su virtud no dan casi nunca lugar a revueltas, "pues son unos pocos frente a muchos" (*Ibíd.*, 1304 b, 4-5).

<sup>51</sup> Tomás Calvo Martínez, en *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*, p. 35, afirma: "Hemos de reconocer que el concepto de *ciudadanía* no es ni uniforme ni claro en Grecia, ni siquiera para los pensadores políticos de la época clásica, incluido Aristóteles. En todo caso, puede decirse que la ciudadanía, en su sentido más pleno, no es meramente la inscripción en un registro (aunque implique este y otros requisitos legales) sino el *status* caracterizado y definido por la participación en el gobierno".

a, 1; 1316 b, 31 ss.)<sup>52</sup>. En este contexto judicial y deliberativo, como hemos visto, cumple una labor central la actividad del orador, y éste, por tanto, para producir los medios adecuados para persuadir, debe atender especialmente a las características propias de los ciudadanos que, en cada caso, deben ejercer tales funciones.

Pero, ¿en qué consiste ser un buen ciudadano? ¿debe ser el buen ciudadano un hombre de bien? ¿en qué casos aquél se diferencia de este último? Estas preguntas, creemos, son importantes cuando queremos dimensionar los alcances y limitaciones de la actividad retórica, no en abstracto, sino que considerada esta *téchnē* en el seno de una comunidad real y determinada. ¿Tiene la retórica deliberativa, en cuanto arte, una función ética o no la tiene, limitándose, por tanto, a la producción técnica de argumentos altamente persuasivos? Pensamos que este último es el caso, al hilo de lo que hemos argumentado en nuestra Segunda Parte, III, a propósito de la *Ética a Nicómaco*; ahora intentaremos hacerlo a partir de ciertos elementos aportados por la *Política*.

En la *Política* III, 4, Aristóteles trata acerca de la virtud o excelencia que le corresponde tanto al ciudadano como al hombre de bien. Al ser la tarea de los ciudadanos la seguridad de la comunidad —y siendo esta última el régimen—, la virtud del ciudadano "está forzosamente en relación con el régimen" (*Pol.*, 1276 b, 31-31). Esto significa, pues, que no puede haber una única virtud perfecta del buen ciudadano, y esto lo diferencia del hombre de bien. Aristóteles concluye: "se puede ser buen ciudadano sin poseer la virtud por la cual el hombre es bueno" (*Pol.*, 1276 b, 34-35)<sup>53</sup>.

En el caso del gobernante, en cambio, han de darse ambas virtudes juntas. La ciudad está compuesta de elementos diferentes, como el ser vivo, de alma (razón

---

<sup>52</sup> En efecto, Aristóteles afirma en la *Política*, 1275 b, 18-21, que "a quien tiene la posibilidad de participar en la función deliberativa o judicial, a éste llamamos ciudadano de esa ciudad; y llamamos ciudad, por decirlo brevemente, al conjunto de tales ciudadanos suficiente para vivir con autarquía".

<sup>53</sup> Sin embargo, en la mejor ciudad la virtud del hombre de bien y del buen ciudadano son necesariamente la misma (cfr. *Política*, 1288 a, 38-39). La aristocracia es el régimen en el que, en términos absolutos, el mismo individuo es, a la vez, ambas cosas (*ho autòs anēr kai politēs agathós estin*), mientras que en los demás regímenes los ciudadanos son buenos respecto a su propio régimen (cfr. *Pol.*, 1293 b, 1 ss.). Ahora bien, frente a esta situación ideal, Aristóteles empero considera que principalmente existen dos regímenes, democracia y oligarquía, "porque nobleza y virtud se encuentran en pocos, pero los atributos de estos dos (i.e. riqueza y pobreza) en más. En efecto, nobles y buenos en ninguna parte existen cien, pero ricos hay en muchos lugares" (*Pol.*, 1301 b, 39-1302 a, 2). Finalmente, es preciso hacer notar aquí que, como dice Tomás Calvo Martínez (*Aristóteles y el aristotelismo*, p. 48) Aristóteles prefiere un "sistema democrático moderado en el cual (1) se concede cierta preponderancia a la clase media (...) y (2) se toma en consideración la *aretē*, la excelencia, lo cual conlleva la incorporación de ciertos elementos de carácter aristocrático".



y apetito) y de cuerpo, de modo que "necesariamente no es única la virtud de todos los ciudadanos, como no lo es la del corifeo de los coreutas, y la del simple coreuta" (*Pol.*, 1277 a, 10-12). Así, pues, la retórica ejerce su producción artística en los ciudadanos que, como en el caso del alma, no se identifican con la razón sino que con el apetito, y de este modo, creemos, se puede entender mejor la necesidad de persuadir la parte irracional que, sin embargo, tiene la capacidad de escuchar a la razón.

En este sentido, lo que diferencia al que manda es la prudencia (*phrónēsis*): "Pero en el gobernado no es virtud la prudencia, sino la opinión verdadera (*ouk éstin aretē phrónēsis, allà dóxa alethēs*), pues el gobernado es como un fabricante de flautas y el gobernante como el flautista que las usa" (*Pol.*, 1277 b, 25 ss.). El rétor, como hemos dicho, debe aparecer ante el auditorio como poseyendo el máximo de virtudes, y, así, puede presentarse como un cierto mediador entre el político y la mayoría que participa en las funciones deliberativas. Pensamos que mientras más se corrompe una comunidad política, más posibilidades hay de que el orador usurpe ciertas atribuciones que no le corresponden en cuanto *technítēs*. Ahora bien, si el orador se acompaña de una buena elección (*proairesis*), puede conducir las deliberaciones hacia un buen fin, llevando a los ciudadanos hacia el establecimiento de una opinión verdadera.

## BIBLIOGRAFÍA

## BIBLIOGRAFÍA

### 1) Ediciones, traducciones, comentarios y léxicos

- BARNES, Jonathan (Ed.): *The Complete Works of Aristotle*. Princeton, Princeton University Press, 4ª reimpr. 1991, 2 vols. (1ª ed. 1984).
- BONITZ, Hermann: *Index Aristotelicus*. Berlin, Graz. Akademische Druck., 2ª ed., 1955 (ed. orig.; Berlin, 1870).
- BRUNSCHWIG, Jacques: *Topiques*. Paris, Les Belles Lettres, 1967, Tome I, Livres I-4.
- BUTCHER, S.H.: *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art*. New York, Dover Public., 4ª ed. 1951 (ed. orig. 1911).
- CALVO MARTÍNEZ, Tomás: *Metafísica*. Madrid, Gredos, 1994.
- CALVO MARTÍNEZ, Tomás: *Acerca del Alma*. Madrid, Gredos, 2ª reimpr., 1988 (1ª ed., 1978).
- CANDEL SANMARTÍN, Miguel: *Tratados de Lógica (Órganon)*. Madrid, Gredos, Tomo I, 1982; Tomo II, 1988.
- COPE, Edward Meredith: *The Rhetoric of Aristotle*. Hildesheim, New York; Georg Olms Verlag, 1970 (Revised and Edited by John Edwin Sandys) (Ed. orig.; Cambridge Univ. Press, 1877).
- COPE, Edward Meredith: *Introduction to Aristotle's Rhetoric*. London and Cambridge, Macmillan, 1867.
- DUFOUR, Médéric: *Aristote Rhétorique*. Paris, Les Belles Lettres, 2ª ed., 1960.
- DUFOUR, Médéric: *Aristote Rhétorique*. Paris, Les Belles Lettres; Tomos I, II (1991); y III (Annoté par A. Wartelle) 1989.
- ELSE, Gerald: *Aristotle's Poetics: the argument*. Harvard University Press, 1963.
- FREESE, John H.: *Aristotle: the "Art" of Rhetoric*. London, Loeb Classical Library, 1947.
- GALLAVOTTI, Carlo: *Dell'Arte Poetica*. Roma, Mondadori, 1974.
- GARCÍA VALDÉS, Manuela: *Política*. Madrid, Gredos, 1988.
- GARCÍA YEBRA, Valentín: *Poética de Aristóteles*. Madrid, Gredos, 1974.
- GAUTHIER, R.A. y JOLIF, J.Y.: *L'Ethique à Nicomaque*. Louvain, 2ª ed., 4 vols., 1970.
- HARDY, J.: *Aristote: Poétique*. Paris, Les Belles Lettres, 1961 (ed. orig. 1952).

- JAEGER, Werner: *Aristotelis Metaphysica*. Oxford, Oxford University Press, 8ª impresión, 1985 (1ª ed. 1957).
- KASSEL, Rudolfus: *Aristotelis De Arte Poetica Liber*. Oxford, Oxford University Press, 1965.
- KASSEL, Rudolfus (ed.): *Aristotelis Ars Rhetorica*. Berlin, De Gruyter, 1976.
- KENNEDY, George A.: *Aristotle on Rhetoric: A Theory of Civic Discourse*. Newly translated with Introduction, Notes and Appendixes. Oxford, Oxford University Press, 1991.
- MARÍAS, Julián y ARAUJO, M.: *Ética a Nicómaco*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 6ª ed., 1994 (1ª ed. 1949).
- MARÍAS, Julián y ARAUJO, M.: *Política*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1970 (1ª ed. 1951).
- RACIONERO, Quintín: *Retórica*. Madrid, Gredos, 1990.
- RHYS ROBERTS, W: *Rhetoric*. En *The Complete Works of Aristotle*, Vol. II, Ed. J. Barnes, Princeton, Princeton University Press, 4ª reimpr. 1991 (1ª ed. 1984), pp. 2152-2269.
- RHYS ROBERTS, W y BYWATER, I: *The Rhetoric & The Poetics of Aristotle*. Introducción: Friedrich Solmsen. New York, The Modern Library, 1954.
- ROSS, W.D.: *Aristotelis Ars Rhetorica*. Oxford, Oxford University Press, 1986 (ed. orig. 1959).
- ROSS, W.D.: *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*. Oxford, Oxford University Press, 1958.
- ROSS, W.D.: *Aristotelis Analytica Priora et Posteriora*. Oxford, Oxford University Press, Reprinted (with corrections), 1986 (Ed. orig.; 1964).
- TOVAR, Antonio: *Retórica*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 3ª ed. corregida, 1985 (ed. orig.; 1953).
- TRICOT, J. (Ed.): *Aristotle, Organon V: Les Topiques*. Paris, 1965.
- TRICOT, J. (Ed.): *Aristote, Organon VI: Les Refutations Sophistiques*. Paris, 1950.
- TRICOT, J.: *Éthique à Nicomaque*. Paris, Vrin, 1959.
- WARTELLE, André: *Lexique de la Poétique d'Aristote*. Paris, 1985.
- WARTELLE, André: *Lexique de la Rhétorique d'Aristote*. Paris, 1982.

## 2) Libros y artículos

- AUBENQUE, Pierre: *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid, Taurus, 1974 (Trad. Vidal Peña) (Ed. orig.: *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris, Presses Universitaires de France, 1962).
- AUBENQUE, Pierre: "La Dialectique chez Aristote", en *L'Attualità della Problemativa Aristotelica*. Padua, Editrice Antenore, 1970, pp. 9-31.

- AUBENQUE, Pierre: *La prudence chez Aristote*. Paris, Presses Universitaires de France, 3<sup>a</sup> ed. revisada y aumentada, 1986 (Ed. orig.; 1963).
- AUERBACH, Erich: *Mimesis*. México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1950.
- BARNES, J.: "'Aristotle and the Methods of Ethics". *Revue Internationale de Philosophie*, XXXIV, 1981, pp. 490-511.
- BARNES, J; SCHOFIELD, M; SORABJI, R (Eds.): *Articles on Aristotle (Psychology & Aesthetics)*. London, Duckworth, 1979.
- BELFIORE, Elizabeth: "Aristotle and Iphigenia". *Essays on Aristotle's Poetics*. Oxford, Princeton University Press, 1992, pp. 359-377.
- BENOIT, William: "On Aristotle's Example". *Phil. Rhet.*, 20, 1987, pp. 261-267.
- BENOIT, William: "Aristotle's Example: The Rhetorical Induction". *Quarterly Journal of Speech*, 66, 1980, pp. 182-192.
- BERTI, Enrico: "Il procedimento logico-formale e l'argomentazione retorica". *Quaderni di Storia* (Edizioni Dedalo), 37, 1993, pp. 89-99.
- BERTI, Enrico: "Does Aristotle's Dialectic Develop?". *Aristotle's Philosophical Development, Problems and Prospects* (Ed. W. Wians). Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 1996, pp. 105-130.
- BERTI, Enrico: "La Dialettica in Aristotele". *L'Attualità della Problematica Aristotelica*. Padua, Antenore, 1970, pp. 33-80.
- BERTI, Enrico: "L'uso "scientifico" della dialettica in Aristotele". *Giornale di Metafisica* (Nuova Serie), XVII, 1995, pp. 169-190.
- BERTI, Enrico: "Zenone di Elea Inventore della Dialettica?". *La Parola del Passato*, Vol. XLIII, 1988, pp. 19-41.
- BOLTON, Robert: "The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectic". *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote* (Séminaire CNRS-N.S.F. 1987). Eds. D. Deveraux y P. Pellegrin; Paris, Éd. du CNRS, 1990, pp. 185-236.
- BOWRA, Maurice: *Introducción a la literatura griega*. Madrid, Guadarrama, 1968 (Trad. cast. Luis Gil. Ed orig; *Landmarks in Greek Literature*. London, 1966).
- BRUNSCHWIG, Jacques: "Aristotle's Rhetoric as a "Counterpart" to Dialectic". *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Ed. Amélie OksenbergRorty. Los Angeles, University of California Press, 1996, pp. 34-55.
- BRUNSCHWIG, Jacques: "Remarques sur la Communication de Robert Bolton". *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*. Paris, Éd. du CNRS, 1990, pp. 237-262.
- BRUNSCHWIG, Jacques: "Rhétorique et Dialectique, *Rhétorique et Topiques*". *Aristotle's Rhetoric: philosophical essays*. Ed. D. Furley, A. Nehamas. Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 57-96.

- BURNYEAT, M. F.: "Enthymeme: Aristotle on the logic of Persuasion". *Aristotle's Rhetoric: philosophical essays*. Ed. David J. Furley y Alexander Nehamas, Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 3-55.
- BURNYEAT, M. F.: "Enthymeme: Aristotle on the Rationality of Rhetoric". *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Los Angeles, University of California Press, 1996, pp. 88-110.
- CALVO MARTÍNEZ, Tomás: *Aristóteles y el aristotelismo*. Madrid, Ediciones Akal, 1996.
- CALVO MARTÍNEZ, Tomás: *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*. Madrid, Cincel, 1995 (1ª ed. 1986).
- CAREY, Christopher: "Rhetorical Means of Persuasion". *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Los Angeles, University of California Press, 1996, pp. 399-415.
- CAUJOLLE-ZASLAWSKY, F.: "Interprétation du sens aristotélicien d'epagōgē". *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, Paris (Séminaire CNRS-N.S.F., 1987); Éditions du CNRS, 1990, pp. 365-387.
- CAZZOLA, Silvia: "Lo Statuto Concettuale della Retorica Aristotelica". *Riv. Crit. di Storia della Filosofia*, 31, 1976, pp. 41-72.
- COOPER, John M.: "An Aristotelian Theory of the Emotions". *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Los Angeles, University of California Press, 1996, pp. 238-257.
- COOPER, John M.: "Ethical-Political Theory in Aristotle's *Rhetoric*". *Aristotle's Rhetoric: philosophical essays*. Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 193-210.
- COULOUBARITSIS, Lambros: "Y a-t-il une intuition des principes chez Aristote". *Revue Internationale de Philosophie*. XXXIV, 1981, pp. 440-471.
- DEMÓSTENES: *Discursos*. Madrid, Alianza, 1990. Intr., trad. y notas J.L. Navarro.
- DE PATER, Walter A.: "La Fonction du Lieu et de l'instrument dans les *Topiques*". *Aristotle on Dialectic: The Topics*. Oxford, Clarendon Press, 1968, pp. 164-188.
- DE ROMILLY, Jacqueline: *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*. Cambridge, Harvard University Press, 1975.
- DE STE. CROIX, G.E.M.: "Aristotle on History and Poetry". *Essays on Aristotle's Poetics*. Oxford, Princeton University Press, 1992, pp. 23-32.
- DEVEREAUX, Daniel: "Comments on Robert Bolton's 'The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectic'". *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*. Paris, Éd. du CNRS, 1990, pp. 263-286.
- DILTHEY, W.: *Poética*. Buenos Aires, Losada, 2ª ed., 1961.
- DODDS, E.R.: *Los Griegos y lo irracional*. Madrid, 1980.

- DOLEZEL, Lubomír: *Historia Breve de la Poética*. Madrid, Ed. Síntesis, 1997 (Trad. cast.; Luis Alburquerque. Ed. orig.: *Occidental Poetics. Tradition and Progress*, Univ. of Nebraska Press, 1990).
- DOUGLASS, Rodney B.: "An Aristotelian Orientation to Rhetorical Communication", *Phil. Rhet.*, vol. 7, N° 2, pp. 80-88.
- DÜRING, Ingemar: *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Heidelberg, Ed. Carl Winter, 1966.
- ENGBERG-PEDERSEN, Troels: "More on Aristotelian Epagoge". *Phronesis*, vol. XXIV, N° 3, 1979, pp. 301-319.
- ENGBERG-PEDERSEN, Troels: "Is There an Ethical Dimension to Aristotelian Rhetoric?". *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Los Angeles, University of California Press, 1996, pp. 116-141.
- ESQUILO: *Tragedias*. Madrid, Ed. Hernando, Traducción, introd y notas de F. Rodríguez Adrados; Tomos I y II, 1966.
- EURÍPIDES: *Tragedias*. Madrid, Gredos: Vol. I, Intr. Trad. y Notas de A. Medina y J.A. López, 2ª reimpr. 1991 (1ª ed. 1977); Vol. II, Intr., trad. y notas de J.L. Calvo Martínez, 1ª reimpr. 1985 (1ª ed. 1978); Vol. III, Intr., trad. y notas de C. García Gual y L.A. De Cuenca y Prado, 1ª reimpr. 1985, 1ª ed. 1979.
- EVANS, J.D.G.: *Aristotle's Concept of Dialectic*. Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
- FESTUGIÈRE, A.-J.: *La esencia de la Tragedia Griega*. Barcelona, Ed. Ariel, 1986 (Trad. cast., Miguel Morey. Ed. orig.; *De l'essence de la tragédie grecque*; Éd. Aubier-Montaigne, 1969).
- FORTENBAUGH, W.W.: *Aristotle on Emotion: A contribution to philosophical psychology, rhetoric, poetics, politics and ethics*. London, Duckworth, 1975.
- FRAPPIER, Georges: "L'Art Dialectique dans la Philosophie d'Aristote". *Laval Théologique et Philosophique*, XXXIII, 1977, pp. 115-134.
- FREDE, Dorothea: "Necessity, Chance, and "What Happens for the Most Part" in Aristotle's *Poetics*". *Essays on Aristotle's Poetics*. Oxford, Princeton Univ. Press, 1992, pp. 197-219.
- FREDE, Dorothea: "Mixed Feelings in Aristotle's *Rhetoric*". *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Los Angeles, California University Press, pp. 258-285.
- FREELAND, Cynthia A.: "Plot Imitates Action: Aesthetic Evaluation and Moral Realism in Aristotle's *Poetics*". *Essays on Aristotle's Poetics*. Oxford, Princeton University Press, 1992, pp. 111-132.
- GAINES, Robert: "Aristotle's Rhetorical Rhetoric". *Philosophy and Rhetoric*, 19, 1986, pp. 194-200.

- GARCÍA LEAL, José: *Arte y Conocimiento*. Granada, Ed. Universidad de Granada, 1995.
- GARVER, Eugene: *Aristotle's Rhetoric: An art of character*. Chicago, The University of Chicago Press, 1994.
- GARVER, Eugene: "Rhetoric and Essentially Contested Arguments". *Phil. and Rhet.*, vol. 11, N° 3, 1978, pp. 156-172.
- GARVER, Eugene: "Aristotle's *Rhetoric* as a Work of Philosophy". *Phil. and Rhet.*, 19, 1986, pp. 1-22.
- GOLDEN, Leon: "Aristotle on the Pleasure of Comedy". *Essays on Aristotle's Poetics*, Oxford, Princeton University Press, 1992, pp. 379-386 (ed. orig. "Comic Pleasures", *Hermes* 115, 1987, 166-174).
- GRIMALDI, William: *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*. Weisbaden, Franz Steiner Verlag GMBH, 1972.
- GRIMALDI, William: "Rhetoric and the Philosophy of Aristotle". *The Classical Journal*, 5, 1958, pp. 371-375.
- GRIMALDI, William: "Rhetoric and Truth: A Note on Aristotle. *Rhetoric* 1355a 21-24". *Phil. and Rhet.*, vol. 11, N° 3, 1978, pp. 173-177.
- GUTHRIE, W.K.C.: *Historia de la Filosofía Griega*, vol. VI (Trad. cast. Alberto Medina González). Madrid, Gredos, 1993 (Ed. orig.: *A History of Greek Philosophy*. Cambridge University Press, 1981).
- HAGBERG, Garry: "Aristotle's "Mimesis" and abstract art". *Philosophy*, vol. 59, N° 229, 1984.
- HALLIWELL, Stephen: "Pleasure, Understanding, and Emotion in Aristotle's *Poetics*". *Essays on Aristotle's Poetics*. Oxford, Princeton University Press, 1992, pp. 241-260.
- HALLIWELL, Stephen: "The Challenge of Rhetoric to Political and Ethical Theory in Aristotle". *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Los Angeles, University of California Press, 1996, pp. 175-190.
- HALLIWELL, Stephen: "Popular Morality, Philosophical Ethics, and the *Rhetoric*". *Aristotle's Rhetoric: philosophical essays*. Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 211-230.
- HALLIWELL, Stephen: "Style & Sense in Aristotle's *Rhetoric* BK. 3". *Revue Internationale de Philosophie*, 1/1993, N° 184, pp. 50-69.
- HAMLIN, D.W.: "Aristotelian *Epagoge*". *Phronesis*, Vol. XXI, 2, 1976, pp. 167-184.
- HAUSER, G.A.: "The Example in Aristotle's *Rhetoric*: Bifurcation or Contradiction?". *Phil. and Rhet.*, 1, 1968, pp. 78-90.
- HAUSER, G.A.: "Aristotle's Example Revisited". *Phil. and Rhet.*, 18, 1985, pp. 171-180.



- HEGEL, G.W.F.: *Estética*. Buenos Aires, El Ateneo, 1954.
- HILL, Forbes I.: "La *Retórica* de Aristóteles". *Sinópsis histórica de la retórica clásica* (Ed. James J. Murphy), Madrid, Gredos, 1989 (ed. orig.; 1983).
- HILL, Forbes I.: "The Amorality of Aristotle's *Rhetoric*". *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 22, 1981, pp. 133-147.
- HINTIKKA, Jakko: "Socratic Questioning. Logic and Rhetoric". *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 47, N° 184, 1/1993, pp. 5-29.
- HOLMBERG, Carl B.: "Dialectical Rhetoric and Rhetorical Rhetoric", *Phil. and Rhet.*, vol. 10, N° 4, 1977, pp. 232-243.
- HORACIO: *Sátiras, Epístolas, Arte Poética*. Madrid, Cátedra, 1996; Ed. bilingüe de H. Silvestre.
- IRWIN, Terence H.: *Aristotle's First Principles*. Oxford, Clarendon Press, 1988.
- IRWIN, Terence H.: "Ethics in the *Rhetoric* and in the *Ethics*". *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Los Angeles, University of California Press, 1996, pp. 142-174.
- ISÓCRATES: *Discursos*. Madrid, Gredos, Trad., intr. y notas J.M. Guzmán: Vol. I, 1979; Vol. II, 1980.
- JAEGER, Werner: *Aristóteles; Bases para la Historia de su Desarrollo Intelectual*. México-Madrid-B. Aires, Fondo de Cultura Económica, 1983 (1ª Ed. cast. 1946; trad. José Gaos. Ed. orig. alem.; 1923).
- JAEGER, Werner: *Paideia; Los Ideales de la Cultura Griega*. México, Fondo de Cultura Económica, 1971 (Ed. orig: 1933).
- JANKO, Richard: "From Catharsis to the Aristotelian Mean". *Essays on Aristotle's Poetics*. Ed. A. Oksenberg Rorty. Oxford, Princeton University Press, 1992, pp. 341-358.
- JOHNSTONE, Christopher Lyle: "An Aristotelian Trilogy: Ethics, Rhetoric, Politics, and the search for moral truth". *Phil. Rhet.*, vol. 13, N° 1, 1980, pp. 1-24.
- KAUFMANN, Walter: *Tragedia y Filosofía*. Barcelona, Seix Barral, 1978 (Trad. cast. Salvador Oliva. Ed. orig.; *Tragedy and Philosophy*, New York, 1978).
- KENNEDY, George A.: "The Composition and Influence of Aristotle's *Rhetoric*". *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Los Angeles, University of California Press, 1996, pp. 416-424 (ed. orig. *On Rhetoric: A Theory of Civic Discourse*, 1991, pp. 301-309).
- KENNEDY, George A.: *The Art of Persuasion in Greece*. Princeton, Princeton University Press, 1963.
- KENNEDY, George A.: "Later Greek Philosophy and Rhetoric". *Phil. and Rhet.*, vol. 13, N° 3, pp. 181-197.
- KIERKEGAARD, Sören: *Temor y Temblor*. Madrid, Guadarrama, 1976.

- KIERKEGAARD, Sören: "Repercusión de la Tragedia antigua en la moderna", en *Estudios Estéticos II*. Madrid, Guadarrama, 1969, pp. 13-53.
- KLOSKO, George: "Persuasion and Moral Reform in Plato and Aristotle". *Revue Internationale de Philosophie*, N° 184, 1/1993, pp. 31-49.
- KNUUTTILA, Simo: "Remarks on induction in Aristotle's Dialectic and Rhetoric". *Revue Internationale de Philosophie*, N° 184, 1/1993, pp. 78-88.
- KOSMAN, Arieh: "Acting: *Drama as the Mimesis of Praxis*". *Essays on Aristotle's Poetics*. Oxford, Princeton University Press, 1992, pp. 51-72.
- LABARRIÈRE, Jean-Louis: "L'Orateur politique face à ses contraintes". *Aristotle's Rhetoric: philosophical essays*. Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 231-253.
- LAKS, André: "Substitution et Connaissance: Une Interprétation Unitaire (ou presque) de la Théorie aristotélicienne de la Métaphore". *Aristotle's Rhetoric: philosophical essays*; Ed. Furley y Nehamas; Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 283-305.
- LAUSBERG, Heinrich: *Manual de Retórica Literaria: Fundamentos de una ciencia de la literatura*. Trad. cast. José Pérez Riesco, Madrid, Gredos, 3ª reimpr. 1990 (1ª ed. 1966) (Ed. orig. München, 1960).
- LE BLOND, Jean Marie: *Lógica et Méthode chez Aristote*. Paris, Libraire Philosophique J. Vrin, 1973 (Ed. orig.; 1939).
- LEAR, Jonathan: "Katharsis". *Essays on Aristotle's Poetics*, Oxford, Princeton University Press, 1992, pp. 315-340 (ed. orig. *Phronesis* XXXIII/3, 1988, 297-326).
- LEIGHTON, Stephen R.: "Aristotle and the emotions". *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Los Angeles, University of California Press, 1996, pp. 206-237.
- LESSING, Ephrain: *Laocoonte*. Madrid, Ed. Nacional, 1977.
- LLOYD, G.E.R.: *Magic, reason and experience*. Cambridge University Press, 1979.
- LLOYD, G.E.R.: *Aristotle: the growth & structure of his thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993 (Ed. orig.: 1968).
- MCCABE, Mary M.: "Arguments in Context: Aristotle's Defence of Rhetoric". *Aristotle's Rhetoric: philosophical essays*. Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 129-165.
- MADDEN, E. H.: "The Enthymeme, Crossroads of Logic, Rhetoric and Metaphysics". *The Philosophical Review*, N° 61, 1952, pp. 368-376.
- MILLER, A.; BEE, J.: "Enthymemes: Body and Soul". *Phil. and Rhet.*, vol. 5, N° 4, pp. 201-214.
- MINAS, Anne C.: "Why "Paradigms" Don't Prove Anything". *Phil. and Rhet.*, vol. 10, N° 4, 1977, pp. 217-231.

- MORAN, Richard: "Artifice and Persuasion: The Work of Metaphor in the *Rhetoric*". *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Los Angeles, University of California Press, 1996, pp. 385-397.
- MOREAU, Joseph: "Aristote et la dialectique platonicienne". *Aristotle on Dialectic: The Topics* (Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum; Ed. G.E.L. Owen). Oxford, 1968. pp. 80-90.
- MOST, Glenn: "The Uses of *Éndoxa*: Philosophy and Rhetoric in the *Rhetoric*". *Aristotle's Rhetoric: philosophical essays*, Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 167-190.
- MURPHY, James J. (Ed.): *Sinópsis histórica de la retórica clásica*. Vers. Cast. A.R. Bocanegra, Madrid, Gredos, 1989 (Ed. orig.; *A Synoptic History of Classical Rhetoric*, 1983).
- NATALI, Carlo: "Due modi di trattare le opinioni notevole. La nozione di felicità in Aristotele, *Retorica* I 5". *Méthexis* 3, 1990, pp. 51-63.
- NEHAMAS, Alexander: "Pity and Fear in the *Rhetoric* and the *Poetics*". *Essays on Aristotle's Poetics*. Oxford, Princeton University Press, 1992, pp. 291-314.
- NESTLE, Wilhelm: *Historia de la literatura griega*. Trad. cast. Eustaquio Echaury, Barcelona, Ed. Labor. 1930.
- NIETZSCHE, Friedrich: *El nacimiento de la Tragedia*. Madrid, Alianza Editorial, 1985.
- NUSSBAUM, Martha Craven: "Tragedy and Self-sufficiency: Plato and Aristotle on Fear and Pity". *Essays on Aristotle's Poetics*. Oxford, Princeton University Press, 1992, pp. 261-290.
- NUSSBAUM, Martha Craven: "Aristotle on Emotions and Rational Persuasion". *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Los Angeles, University of California Press, 1996, pp. 303-323.
- NUSSBAUM, Martha Craven: *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge, 1986.
- ORTEGA Y GASSET, José: *Meditaciones del Quijote*. Madrid, Revista de Occidente, 5ª ed., 1958.
- OTTO, Walter: *Los dioses de grecia*. Buenos Aires, Ed. Universitaria, 1973.
- OKSENBERG RORTY, Amélie: "The Psychology of Aristotelian Tragedy". *Essays on Aristotle's Poetics*, Oxford, Princeton University Press, 1992, pp. 1-22.
- OKSENBERG RORTY, Amélie: "Structuring Rhetoric". *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Los Angeles. University of California Press, 1996, pp. 1-33.
- OWEN, G.E.L.: "Dialectic and Eristic in the Forms". *Aristotle's on Dialectic*. Oxford, 1968, pp. 103-125.
- PELLETIER, Ivan: "Pour une definition claire et nette du lieu dialectique". *Laval. Theol. Phil.*, 41, pp. 403-415, 1985.

- PELLETIER, Ivan: "Aristote et la découverte oratoire". *Laval. Theol. Phil.*, 37, 1981, pp. 45-68.
- RERELMAN, Chaim; OLBRECHTS-TYTECA, L.: *Traité de L'Argumentation. La nouvelle rhétorique*. Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 5<sup>a</sup> ed., 1988 (Ed. orig. 1958).
- PLATÓN: *Diálogos*. Madrid, Gredos; Vol. II, 2<sup>a</sup> reimpr. 1992 (1<sup>a</sup> ed. 1983); Vol. III, 2<sup>a</sup> reimpr. 1992 (1<sup>a</sup> ed. 1986).
- PLEBE, Armando: "La possibilitâ di una formalizzazione della logica aristotelica degli entimemi". *Revue Internationale de Philosophie*, N° 184, 1993, pp. 70-77.
- PROCLUS: *Commentaire sur la République*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, Tome I, 1970.
- QUIMBY, Rollin W.: "The Growth of Plato's Perception of Rhetoric". *Phil. Rhet.*, vol. 7, N° 2, 1974, pp. 71-79.
- RAPHAEL, Sally: "Rhetoric, Dialectic and Syllogistic Argument: Aristotle's Position in "Rhetoric" I-II". *Phronesis*, vol. XIX, N° 1-2, 1974, pp. 153-167.
- REEVE, C.D.C.: "Philosophy, Politics, and Rhetoric in Aristotle". *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Los Angeles, University of California Press, 1996, pp. 191-205.
- RICOEUR, Paul: *Tiempo y Narración*. Madrid, Ed. Cristiandad, 1987 (Ed. orig.: *Temps et récit*, Éd. du Seuil, 1983).
- RICOEUR, Paul: *La Metáfora Viva*. Madrid, Ed. Cristiandad, 1980, Trad. cast. A. Neira (Ed. orig.: *La Métaphore Vive*. Paris, Éd. du Seuil, 1975).
- RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco: *Fiesta, comedia, tragedia*. Barcelona, Alianza Editorial, 1983.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco: *Democracia y literatura en la Atenas clásica*. Madrid, Alianza Editorial, 1997.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco: *La Democracia Ateniense*. Madrid, Alianza Editorial, 1980 (1<sup>o</sup> ed. 1975).
- ROSENFELD, L.W.: "The Doctrine of the Mean in Aristotle's *Rhetoric*". *Theoria*, 31, 1965, pp. 191-198.
- RYAN, E.E.: "Aristotle's *Rhetoric* and *Ethics* and the Ethos of Society". *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 13, 1972, pp. 291-308.
- SELF, Lois S.: "Rhetoric and "Phronesis": the aristotelian ideal". *Phil. Rhet.*, 12, N° 2, 1979, pp. 130-143.
- SHERMAN, Nancy: "Hamartia and Virtue". *Essays on Aristotle's Poetics*, Oxford, Princeton Univ. Press, 1992, pp. 177-196.
- SÓFOCLES: *Tragedias*. Madrid, Gredos, 2<sup>o</sup> reimpr. 1992 (1<sup>a</sup> ed. 1981); Trad. y notas de A. Alamillo; Intr. de José S. Lasso de la Vega.

- SOLMSEN, Friedrich: "Dialectic without the Forms". *Aristotle on Dialectic*. Oxford, 1968, pp. 49-68.
- SOLMSEN, Friedrich: *Die Entwicklung der Aristotelischen Logik und Rhetorik* (Neue Philologische Untersuchungen). Berlin, Wiedmann, 1929.
- SOLMSEN, Friedrich: "The Aristotelian Tradition in Ancient Rhetoric". *American Journal of Philology*, 62, 1941, pp. 35-50.
- SPRUTE, Jürgen: "Aristotle and the Legitimacy of Rhetoric". *Aristotle's Rhetoric: philosophical essays*. Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 117-128.
- STRIKER, Gisela: "Emotions in Context: Aristotle's Treatment of the Passions in the *Rhetoric* and his Moral Psychology". *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Los Angeles, University of California Press, 1986, pp. 286-302.
- SCHÜTRUMPF, Eckart: "Some Observations on the Introduction to Aristotle's *Rhetoric*". *Aristotle's Rhetoric: philosophical essays*. Princeton, Princeton Univ. Press, 1994, pp. 99-116.
- VALLEJO CAMPOS, Álvaro: "El Fedro y la Retórica de Aristóteles". *Méthexis*, VII, 1994, pp. 83-90.
- VALLEJO CAMPOS, Álvaro: *Mito y Persuasión en Platón*. Sevilla, Er/Suplementos 2, 1993.
- VALLEJO CAMPOS, Álvaro: *Platón: El filósofo de Atenas*. Barcelona, Montecinos, 1996.
- VALLEJO CAMPOS, Álvaro: "El concepto de *téchnē* y la crítica filosófica de la retórica". *Er, Revista de Filosofía*, VII, 1993, pp. 9-42.
- VERDENIUS, W.J.: *Doctrina de Platón sobre la Imitación Artística*. Santiago de Chile, Escritos Filosóficos (trad. X. Ponce de León), 1981 (Ed. orig: *Mimesis: Plato's Doctrine of Artistic Imitation and its Meaning to Us*, Leiden, 1949).
- VERNANT, Jean Pierre: "Myth and Tragedy". *Essays on Aristotle's Poetics*. Oxford, Princeton University Press, 1992, pp. 33-50 (Selección del autor a partir de *Myth and Society* (1980) y de *Myth and Tragedy* (1988)).
- VIANO, Carlo: "Aristotele e la redenzione della retorica". *Rivista di Filosofia*, 58, 1967, pp. 371-425.
- WARDY, Robert: "Mighty Is the Truth and It Shall Prevail?". En *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Ed. A. Oksenberg Rorty; California, University of California Press, 1996, pp. 56-87.
- WEIL, Eric: "La Place de la Logique dans la Pensée Aristotélicienne". *Revue de Métaphysique et de Morale*, año LVI, 3, 1951, pp. 283-315.
- WHITE, Stephen A.: "Aristotle's Favorite Tragedies". *Essays on Aristotle's Poetics*. Oxford, Princeton University Press, 1992, pp. 221-240.
- WHITLOCK BLUNDELL, Mary: "*Ethos* and *Dianoia* Reconsidered". *Essays on Aristotle's Poetics*. Oxford, Princeton University Press, 1992, pp. 155-175.

- WOODRUFF, Paul: "Aristotle on Mimesis", *Essays on Aristotle's Poetics*. Oxford, Princeton University Press, 1992, pp. 73-95.
- YANKO, Richard: "From Catharsis to the Aristotelian Mean". *Essays on Aristotle's Poetics*. Oxford, Princeton University Press, 1992, pp. 341-358.