

EL FEDRO Y LA RETÓRICA DE ARISTÓTELES

ALVARO VALLEJO CAMPOS

En otro lugar hemos defendido la tesis de que Platón nunca pretendió en el *Fedro* la constitución de la retórica como *téchnē*.¹ En el presente artículo queremos examinar la relación de la retórica aristotélica con el pensamiento platónico. De acuerdo con esto, (I) mostraremos que en el *Grilo* Aristóteles debió defender una posición que estaba en perfecta consonancia no sólo con lo que Platón había sostenido en el *Gorgias*, como afirman muchos autores, sino con lo dicho en el *Fedro*, que, para nosotros, no aporta ninguna novedad fundamental en la actitud platónica hacia la retórica. Igualmente (II) veremos que la ruptura con la posición del maestro debió producirse poco tiempo después, en los momentos en que tiene lugar el curso de retórica en la Academia, cuando Aristóteles, al unísono de su alejamiento de Platón en relación a este punto, comienza a distanciarse asimismo de la doctrina de las Ideas. Por último, veremos las profundas diferencias de la *Retórica* aristotélica con el supuesto proyecto de la retórica platónica, examinando primero (III) su carácter de *téchnē* en un nuevo concepto de dialéctica, libre de las implicaciones epistémicas platónicas, y posteriormente (IV) su independencia de valores morales determinados como mero arte instrumental de proporcionar razones.

El Fedro y el Grilo de Aristóteles.

Parece ser que el primer escrito de Aristóteles, el *Grilo*, versaba precisamente acerca de la retórica, como indicaba el mismo subtítulo con que se le conocía en la Antigüedad (*De la retórica*), y más concretamente acerca del carácter de *téchnē* que a ésta se le atribuía. De las escasas noticias que poseemos de esta obra y a pesar de todo lo que se ha dicho, creemos poder deducir que el diálogo de Aristóteles estaba en la misma línea de lo afirmado tanto en el *Gorgias* como en el *Fedro*, entre los que no vemos ruptura

¹ *Lo irracional: mito y persuasión en Platón*, tesis doct. inédita, Granada, 1989; "El concepto de *téchnē* y la crítica filosófica de la retórica", *Er VII* 1993 (Nº 15), 9-42. Agradezco a Q.Racionero y especialmente a T.Calvo Martínez sus observaciones respecto a este artículo fruto de una amable y cuidadosa lectura, aunque no son responsables, claro está, de los errores que puedan subsistir.

alguna. Según D. Laercio (frag. 68 Rose; 1 Ross), Aristóteles habría dicho que multitud de autores escribieron encomios y epitafios de Grilo en parte para "congraciarse (*charizómenoi*) con su padre". Grilo, hijo de Jenofonte, había muerto en la batalla de Mantinea que tuvo lugar el año 362 a. C. En el *Gorgias* (cf. 462c9, 501b8) se acusa a la retórica de ser una práctica adulatoria para "agradar" a los hombres y en el *Fedro* Platón opone a este carácter de la oratoria popular, que ya había ridiculizado en el *Menéxeno*, su propio ideal filosófico de un discurso que "agrade a los dioses" (cf. 273e9) y no a "compañeros de esclavitud". Aristóteles, al denunciar una retórica que se complace en el halago y las prácticas laudatorias, no hace más que coger el testigo que le había entregado su maestro. Este "*charizómenoi*" puede parecer inofensivo, como dijo Solmsen,² pero en los círculos platónicos era verdaderamente "un estigma de las prácticas nocivas y reprobables de la retórica".

Pero la cuestión es saber contra quién se dirige principalmente Aristóteles. Isócrates había defendido el elogio como práctica retórica³ (cf. *Evágoras* 5 y sgs.) y además D. Laercio refiere la noticia, basándose en Hermipo (cf. D.L. II 55), de que éste había escrito también un elogio dedicado a la figura de Grilo. Teniendo en cuenta esto, no es extraño que su nombre se encuentre entre los que escribieron en el 362 un encomio de Grilo.

Aristóteles, que estaba imbuido por el espíritu del maestro, debió reaccionar contra el servilismo de esta clase de oratoria que actuaba, además, sobre los afectos o la parte irracional del alma.⁴ Es muy probable incluso que el *Grilo* constituyera un ataque explícito contra la retórica de Isócrates⁵ que mencionaba a éste o no dejaba duda alguna de que era el blanco principal de sus críticas. Una confirmación de ello podría serlo, sin duda, el *Contra Aristóteles* de Cefisodoro, obra en la que el discípulo de Isócrates defendía a su maestro de las acusaciones de que había sido objeto. Si Aristóteles aludió al pasado de Isócrates como "logógrafo", habría tocado además una de las fibras más sensibles de sus adversarios.

Pero el ataque más importante contra lo que representaba la *paideia* encarnada en la escuela de Isócrates debió ser la descalificación de la retórica que tuvo lugar en el *Grilo*, al negarle Aristóteles, como había hecho Platón,

² F. Solmsen, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Berlín, 1924, pág. 197.

³ Cfr. W. Jaeger, *Paideia*, México, 1971, pág. 860, y C. A. Viano, "Aristotele e la redenzione della Retorica", *Riv. Fil.*, 58, (1967), pág. 375.

⁴ Cfr. F. Solmsen, *opus cit.*, pág. 197-9; E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Padua, 1968, pág. 163; A. H. Chroust, *Aristotle. New light on his life and on some of his lost works*, Londres, 1973, vol. I, pág. 34.

⁵ Cfr. F. Solmsen, *opus cit.*, pág. 198, n. 1; P. Thillet, "Note sur le *Gryllos*, ouvrage de jeunesse d'Aristote", *Revue ph. de la France et de l'étranger*, 82 (1957), pág. 353; E. Berti, *opus cit.*, pág. 164; A. H. Chroust, *opus cit.*, pág. 34.

a ésta el carácter de *téchnē*. Quintiliano (frag. 69 Rose; 2 Ross) no parece dejar lugar a dudas en este sentido.⁶ El contexto en el que hace referencia al *Grilo* es precisamente el estudio de *si la retórica es arte* (an rhetorice ars sit, *Inst.* II 17, 1). Ninguno de los que dieron a conocer reglas del decir lo puso en duda, dice Quintiliano, y los que disputaron en contra de que la retórica fuera arte lo hicieron no tanto porque creyeran lo que decían, sino porque querían ejercitar el ingenio con la dificultad de la materia. Después de ofrecer algunas de estas razones (cf. *Inst.* 5,7,11), afirma que "Aristóteles, como era habitual en él, con afán de indagar, ideó en el *Grilo* algunos argumentos con su sutileza habitual, pero él mismo escribió tres libros acerca del arte de la retórica, y en el primero de éstos no sólo declara que es arte, sino que le atribuye un elemento de la política, así como de la dialéctica". Dichos argumentos, como mostró Solmsen,⁷ "sólo pueden haber probado el carácter *átetnon* de la retórica" y "los tres libros *de arte rhetorica* con este contenido sirvieron como contrapeso de las argumentaciones del diálogo".

Por mucho que la especulación y una errónea interpretación del *Fedro* hagan decir a muchos autores que Aristóteles en el *Grilo* no condenaba toda forma de retórica, sino únicamente la oratoria de los elogios practicada por Isócrates, no hay ninguna prueba de ello.⁸ De otra manera, no se entendería el contraste establecido por Quintiliano en el mencionado pasaje, donde es clarísima la oposición entre la negación del carácter de *téchnē* del *Grilo* y los tres libros escritos posteriormente. Si Aristóteles hubiera defendido la posibilidad de una retórica como *téchnē* en el *Grilo*, es seguro que habría hablado de su subordinación a la dialéctica en el sentido platónico expuesto en el *Fedro* y, en consecuencia, lo dicho posteriormente en la *Retórica* no habría supuesto novedad alguna. Pero Platón, a nuestro juicio, no defendió en el *Fedro* la conversión de la retórica en *téchnē*, sino que se limitó a exponer las condiciones que tenía que satisfacer para aspirar a este título. La posición platónica no consiste en mejorar la retórica, sino en sustituirla por la filosofía. Esta debió ser también la actitud del joven Aristóteles expuesta en el *Grilo*.

Otros autores,⁹ debido al mismo problema suscitado por esa interpretación del *Fedro*, afirman que el *Grilo* seguía sobre todo el modelo del *Gorgias* e

⁶ Cfr., no obstante, W. K. C. Guthrie, *A History of Philosophy*, Cambridge, 1990, vol. VI, pág. 66, n. 4.

⁷ F. Solmsen, *opus cit.*, pág. 196.

⁸ A. H. Chroust, *opus cit.*, pág. 33 y pág. 302, n. 4; cfr. E. Berti, *opus cit.*, pág. 174. Chroust dice que el *Grilo* "al mismo tiempo es probablemente una defensa de la retórica - la auténtica retórica (platónica) tal y como había sido explicada en el *Gorgias* y el *Fedro* - y con toda probabilidad una amplia exposición de lo que constituye la verdadera retórica".

⁹ E incluso el mismo Chroust, *opus cit.*, pág. 30. La influencia del *Fedro* es reconocida con diversa intención por algunos autores. Cfr. F. Solmsen, *opus cit.*, pág. 205-7; E. Berti, *opus cit.*, pág. 174; Q. Racionero, *Aristóteles, Retórica*, Madrid, 1990, pág. 24.

incluso llegan a afirmar que es anterior al *Fedro*.¹⁰ Es altamente improbable que el *Fedro* sea posterior al año 362 en el que se supone que se escribió el *Grilo*,¹¹ pero, si fuera algo posterior, sería muy extraño que un cambio que habría sido de gran envergadura en las posiciones de Platón se produjera de la noche a la mañana y sin el conocimiento de los discípulos de la Academia.

El *Grilo* debió constituir, a juzgar por las reacciones contra Aristóteles que se suscitaron posteriormente, un ataque contra la retórica en general y contra Isócrates en particular, y el sentido de la misma, por lo que sabemos de la obra, debió de ir en la misma dirección que el *Fedro*, es decir, se comprometería su posición moral, por practicar una oratoria de elogios que caía en la adulación, y se le negaría su carácter de *téchnē*. Es probable que la *Antídosis* de Isócrates, escrita al final de su vida, se refiera a los ataques de que había sido objeto por parte de Aristóteles (cf. *Ant.* 258).¹²

Los fundamentos epistémicos de la crítica de la retórica en el *Grilo* debían ir también por las líneas marcadas por Platón. El *Grilo* es muy probablemente el primero de los diálogos juveniles de Aristóteles y, si en el *Eudemo* y el *Protréptico* es prácticamente seguro que Aristóteles sostenía la teoría de las ideas y sus implicaciones epistemológicas, en el tiempo al que pertenece el diálogo que nos ocupa esto debe estar fuera de toda duda. Resulta muy difícil leer los conocidos pasajes del *Protréptico* (frag.13 Ross) de Aristóteles sin tener en cuenta la polémica que venimos estudiando, a la luz de las obras de Platón e Isócrates. ¿Respondía acaso en esta obra Aristóteles a los contra argumentos esgrimidos por Isócrates en la *Antídosis* sobre la imposibilidad de la *epistēmē* y su inutilidad para la alta política? La cronología relativa de ambas obras es en este punto incierta, pero lo más interesante es ver el perfecto alineamiento de Aristóteles con su maestro.¹³

¹⁰ Es el caso de Jaeger, que se ve obligado a ello al sostener la idea de que Platón aceptó en el *Fedro* la posibilidad de convertir la retórica en *téchnē*. Cfr. W.Jaeger, *Aristóteles. Bases para la Historia de su Desarrollo Intelectual*. Madrid, 1983 (1923), págs.41-2 y *Paideia*, pág.939-40, n.108-9

¹¹ Cfr., por ej., L.Robin, *Platon, Oeuvres Complètes, IV, Phèdre*, París, 1961, pág.VIII; R.Hackforth, *Plato's Phaedrus Translated with Introduction and Commentary*, Cambridge, 1952, pág.3-7; L.Gil, *Platón, Fedro*, Madrid, 1970 (1957), pág.XIII; E.Berti, *opus cit.*, pág.173-4.

¹² Cfr. W.Jaeger, *Paideia*, pág.939-40.

¹³ En este fragmento hay una mención de las otras artes (*téchnais*) y una comparación con el político, del que se dice que es preciso que posea algunos criterios fundados en la naturaleza misma y en la verdad (*apò tēs phýseōs autēs kai tēs alētheías*) respecto a los cuales discierna qué es justo, bello y conveniente. El concepto de "*mímēsis*" evidencia el carácter totalmente platónico del fragmento y se descarta ese conocimiento basado en opiniones acreditadas en el que Isócrates quería fundar el éxito de su cultura retórica. Se dice, además, con claras reminiscencias platónicas que, igual que la imitación de lo que no es bello no puede ser bella, la imitación de lo que no es divino ni estable en su naturaleza (*mē theiōu kai bebaíou tēn phýsin*) no puede ser inmortal ni estable. Cfr. W.Jaeger, *Aristóteles*, pág.98 y sgs.; W.K.C.Guthrie, *A History...*, vol.VI, pág.81.

En el *Fedro* la retórica se veía sobrepasada por una "audiencia divina" ante la que resultaba inútil el esfuerzo de convertirla en *téchnē*. Ahora nos parece estar en el mismo plano de consideraciones, porque, aparte de las reminiscencias de lenguaje platónico, el espíritu sigue siendo el mismo: el verdadero artesano del estado es el filósofo. Aristóteles en este tiempo, movido por el entusiasmo de escuela que debió tener en los primeros años, tenía mucho que decir contra la descalificación isocrática de la *epistēmē* platónica. El filósofo (no el orador, ni tampoco el verdadero orador) es el único artesano cuyas leyes son estables y sus acciones rectas y bellas, "porque sólo él vive con sus ojos puestos en la naturaleza y en lo divino". "Esta *epistēmē* es teórica (*theōrētikē*), pero nos permite obrar (*dēmiourgeîn*) en todas las cosas de acuerdo con ella". Aristóteles parece responder a las críticas de Isócrates sobre la inutilidad de las enseñanzas de la Academia (*Ant.* 262-3) cuando en el *Protréptico* afirma que "siendo teórica esta ciencia, de acuerdo con ella hacemos mil cosas, nos ocupamos de unos asuntos y nos alejamos de otros, y en general adquirimos todas las cosas buenas".

En el primer momento del pensamiento aristotélico, cuando éste no había puesto aún en duda la teoría de las Ideas y sus implicaciones más importantes, como la inmortalidad del alma y un concepto de "*phrónēsis*" en el que todavía "se amalgaman el ser y el valor, el conocimiento y la acción",¹⁴ creemos encontrar todos los supuestos básicos que le habían permitido a Platón en el *Fedro* rechazar el carácter de *téchnē* con que se presentaba la retórica y defender un concepto de filosofía basado, como parece estarlo en el *Protréptico*, no en opiniones, sino en "una imitación de realidades exactas" (*ap' autōn tōn akribōn*) y en la condición teórica de una ciencia que sólo el filósofo puede poseer.

El curso de Retórica en la Academia.

En los años posteriores las circunstancias parecen haber cambiado. Antes de entrar en la *Retórica*, debemos hacer una breve referencia al curso que, según parecen indicar algunas fuentes, dio Aristóteles en la Academia. Algunos autores, con la idea del *Fedro* que ya hemos mencionado, han pretendido que el curso de retórica estaba inspirado en el programa supuestamente esbozado por Platón en esta obra,¹⁵ pero lo cierto es que la incertidumbre en la cronología y los contenidos de dicho curso permiten ir muy poco más allá de la mera especulación y cualquier posición al respecto

¹⁴ Cfr. W.Jaeger, *Aristóteles*, pág.102. A pesar de las críticas a Jaeger, nos parece que, en este punto, su interpretación sigue siendo válida en lo esencial.

¹⁵ F.Blass, *Die attische Beredsamkeit*, Leipzig, 1892, vol.II, pág.64-5; cfr. E.Berti, *opus cit.*, pág.175 y n.265, que remite a otros autores.

está inevitablemente influida, como ha visto C.A.Viano,¹⁶ "por el modelo en base al cual reconstruimos la actividad de Aristóteles". En cualquier caso, parece fuera de toda duda que el curso es por lo menos posterior al *Protréptico*.¹⁷

Según Filodemo de Gádara (*De Rhetorica: Volumina Rhetorica*, II, pág.50, S.Sudhaus) y otros autores, que probablemente dependen de la misma fuente, como D.Laercio, Cicerón, Quintiliano o Siriano, Aristóteles dio clases de retórica afirmando en una parodia de un verso de Eurípides (*Filoctetes*, frag. 796 ed.Nauck) que era deplorable (*aischrón*) callar y dejar hablar a Isócrates. Filodemo acusa a Aristóteles de abandonar la filosofía en favor de la retórica para ganar notoriedad y polemizar con Isócrates, con lo que se habría expuesto a las iras de los discípulos de éste. Pero lo importante para nosotros no es rastrear hasta aquellos días una supuesta "Urrhetoric" más o menos alejada, según las diversas opiniones, de la versión definitiva, sino tomar nota del cambio profundo que tuvo lugar en su pensamiento, el cual va unido indisolublemente a los noticias que poseemos sobre el mencionado curso. Cicerón, que interpretó, al contrario que Filodemo, en sentido positivo el cambio de actitud de Aristóteles sobre la retórica, por unir la *eloquentia* con la *doctrina*, dice que éste "*mutavit repente totam formam prope disciplinae suae*", Cic. *De Orat.* III 35, 141). Las noticias de las que disponemos creo que nos autorizan a hablar de una *auténtica ruptura* con la línea platónica del *Fedro* que debió de producirse al unísono con su alejamiento de la doctrina de las Ideas y su consiguiente transformación de la dialéctica platónica. Un conocido fragmento del *Sofista* (65 Rose; 1 Ross), en el que D.Laercio afirma que, según Aristóteles, "Zenón fue el inventor de la dialéctica y Empédocles de la retórica" parece confirmar esto último. A ello hemos de unir la noticia de Siriano (*Schol. in Hermogenem*, IV 297 Walz) según la cual Aristóteles en el curso que daba por las tardes habría enseñado que dialéctica y retórica son dos artes de persuadir que proceden respectivamente por medio del diálogo y los largos discursos. A partir de ambas noticias, como ha visto Viano,¹⁸ parece poder argüirse que Aristóteles "debe haber visto una especie de simetría entre dialéctica y retórica, que tienden a colocarse sobre el mismo plano como técnicas complementarias". Independientemente

¹⁶ C.A.Viano, *opus cit.*, pág.377, n.19.

¹⁷ E.Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Florencia, 1936, I, págs.125-7. *apud* Berti, *opus cit.*, pág.175, n.265. Q.Racionero, en su excelente introducción a la *Retórica* (cfr.pág.59 y sgs.), sitúa el curso en una etapa intermedia entre el *Protréptico* y el *De ideis* y, por tanto, entre los años 353 y 349, fechas más verosímiles de la publicación de estas obras. Isócrates murió en el 338, lo que deja espacio en la ubicación cronológica anterior para comprender tanto el carácter polémico que adoptaba el curso contra Isócrates, como el cambio de posición experimentado por el pensamiento de Aristóteles desde la publicación del *Grilo*, el año 362 o poco después.

¹⁸ C.A.Viano, *opus cit.*, pág.378.

de otras implicaciones,¹⁹ Viano lleva razón cuando afirma que Platón no habría visto en Zenón al inventor de la dialéctica auténtica, ni mucho menos habría colocado a ésta en el mismo plano de la retórica.

Creemos que el Curso de retórica, si tuvo lugar verdaderamente en la Academia, *no podía responder a un programa platónico* y más bien debe ser considerado como una señal del distanciamiento del discípulo, que, al comprobar los tremendos problemas de la teoría de las Ideas, empezó a caminar por sí mismo, viendo la posibilidad de una dialéctica concebida al margen de aquella teoría, que podía proporcionar un nervio argumentativo a la retórica del que ésta carecía todavía, a pesar de las excelencias autoproclamadas en la escuela de Isócrates.²⁰ Posteriormente dirá en la *Retórica* (1354a13 y sgs.) que los que han compuesto *Artes* no han hablado más que de aditamentos y no dicen nada del cuerpo de la persuasión.

La retórica como téchnē: una dialéctica basada en la dóxa.

Debemos detenemos en el alcance del paso dado por el estagirita al atribuirle a la retórica finalmente el carácter de *téchnē* que su maestro tan denodadamente le había negado. Algunos autores han defendido la idea de que Aristóteles sigue en la *Retórica* el esquema básico del *Fedro*.²¹ La constatación de la influencia del diálogo platónico sobre la retórica aristotélica se ha convertido en un lugar común de los comentaristas, aunque no se insista tan a menudo en las diferencias profundas, a nuestro juicio, que separan el esquema platónico de la concepción aristotélica de la *téchnē*.²²

¹⁹ Cfr. C.A. Viano, *opus cit.*, pág.380-1.

²⁰ Estamos de acuerdo con Q.Racionero cuando dice, *opus cit.*, pág. 65, que la equiparación de ambos saberes "sonaría sin duda chocante a los oídos platónicos".

²¹ I.Düring, *Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkes*, Heidelberg, 1966, pág.133, dice que la *Retórica* "está basada en los puntos de vista platónicos sobre la verdadera retórica expuestos en el *Fedro*". J. de Romilly, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Harvard, 1975, pág.59, expone las analogías de la estructura de la obra con las sugerencias del maestro, pero ello no le impide observar que Aristóteles (al colocar la retórica en una posición antitroica de la dialéctica), lleva a cabo una inversión completa de la crítica de Platón en el *Gorgias* (cfr. *opus cit.*, pág.61).

²² Diversos autores han señalado la dependencia de la *Retórica* del esquema platónico. Cfr. M.Dufour, *Rhétorique*, 3 vols. París, 1932, vol.I, pág.11; W.M.A. Grimaldi, "Rhetoric and Truth: A Note on Aristotle. Rhetoric 1355a21-4", *Amer.Journ. of Philol.* 78 (1957), pág.173 y "Rhetoric and the Philosophy of Aristotle", en *The Class.Journ.* 53 (1958), pág.372 y 374; W.W.Fortenbaugh, "Aristotle's Rhetoric on Emotions", *Arch.Gesch.der Philosophie*, 52 (1970), pág.51. E.L.Hunt (cfr."Plato and Aristotle on Rhetoric and Rhetoricians", *Studies in Rhetoric and Public Speaking*, N.York, 1962, págs.44 y sgs.) señala diferencias importantes, "tan manifiestas al menos como las semejanzas". También Dufour, a pesar de constatar la influencia de Platón sobre la *Retórica*, dedica algunas páginas a analizar las diferencias entre ambos. Cfr., *opus cit.*, págs.11-14.

Un buen comienzo podría consistir en contemplar las alusiones a Platón que contiene el texto aristotélico.²³

La primera línea de nuestra obra afirma que la retórica es *antístrofa* de la dialéctica y esto, como ha visto Rhys Roberts, parece una referencia directa al *Gorgias* (465d), donde Sócrates dice que la retórica es, en relación al alma, *antistrófica*, es decir, equivalente, de lo que es la culinaria respecto al cuerpo. A nuestro juicio, un comienzo tan polémico no se entendería bien si Aristóteles tuviera conciencia de estar siguiendo un proyecto platónico. En contra de lo que opina R. Roberts en este punto, si Aristóteles tuviera en mente el *Fedro*, no se explicaría la referencia a un diálogo, como el *Gorgias*, cuyos puntos de vista habrían sido abandonados por el mismo Platón. La primera línea del tratado aristotélico es una reivindicación de la retórica en contra del punto de vista tradicionalmente sostenido por el platonismo. Después de la ridiculización de las "*téchnai*" (*Fedro* 266d) que había hecho el diálogo de Platón, el mismo Aristóteles estaba escribiendo una, por mucho que diga a reglón seguido que sus antecesores no había proporcionado ni siquiera una parte del arte de la palabra. 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.

En los comienzos mismos de la *Retórica* encontramos, pues, a la dialéctica. Pero ésta para Aristóteles no es la culminación de todas las ciencias que en la *República* (534e y sgs.) otorgaba el justo título del poder, ni ese conocimiento de la forma que en el *Fedro* permite pasar "de la multiplicidad de percepciones a una representación única" (*Fedro* 249b), sino un razonamiento construido a partir de premisas meramente plausibles (*ex endóxon syllogizómenos*, *Tóp.* I, 100a30;).²⁴ El dominio de la dialéctica aristotélica no es otro que el de la opinión; la palabra *éndoxa*, con la que Aristóteles, distingue el razonamiento dialéctico de la demostración (*apódeixis*, *Tóp.* I 100a27) y lo verdadero de lo meramente plausible (*Tóp.* I, 100b18-23), está ligada por un lazo lingüístico indisoluble a la *dóxa*,²⁵ que era precisamente

²³ Cfr. Rhys-Roberts, "References to Plato in Aristotle's *Rhetoric*", *Class. Philol.* (1924), 324-6, que cae también en la idea de que Aristóteles sigue el proyecto del *Fedro* (cfr. pág. 346).

²⁴ Cf. J.M., Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote; étude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne*, París, 1970 (1939), pág. 11.

²⁵ Cfr. F. Solmsen, "Dialectic without the Forms", *Aristotle on Dialectic, Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*, ed. G.E.L. Owen, pág. 52. F. Solmsen, observando las "estrechas similitudes entre los *Tópicos* y el núcleo académico de la *Retórica* de Aristóteles", dice que debemos "aceptar la probabilidad de que Aristóteles tuviera ya una idea tan limitada de la dialéctica durante los mismos años y en la misma escuela en la que Platón defendió su supremacía en el reino de las ciencias". Creemos que esta observación de Solmsen es de extrema importancia porque señala el carácter temprano del alejamiento respecto a las posiciones de Platón en lo referente a la dialéctica y, por consiguiente, también en cuestiones de retórica.

para Platón el escollo insalvable que impedía a la retórica convertirse en *téchnē*.

No toda proposición, ni todo problema, dice Aristóteles (*Tóp.* I 10, 104a4-5) tienen carácter dialéctico, "porque nadie en su sano juicio propondría lo que para nadie resulta admisible (*tò medēni dokoûn*), ni pondría en cuestión lo que es manifiesto para todos o para la mayoría". La dialéctica no se mueve, como en Platón en el horizonte de la verdad, que queda reservado a la filosofía, sino en el de la opinión (cfr. *Top.* I 14, 105b30-1). Esto quiere decir que el discurso dialéctico y su "antistrófico", que es el discurso del orador, está situado, como lo estaba para los sofistas, en el espacio de la comunicación y la relación interpersonal. Al situarse la dialéctica con Aristóteles en un plano diferente de la referencia a un mundo de entidades trascendentes y al ser concebida como un arte del diálogo, en el sentido literal de la expresión, no tiene más remedio que tener en consideración las mayorías y el mundo de la *dóxa*, despreciados por Platón, donde se sitúa una vez más, como en la sofística, el horizonte insuperable del universo del discurso.

El plano de referencia de los discursos, como dice Q. Racionero,²⁶ no se sitúa en las cosas, sino en las opiniones (*dóxai*) y el sistema comunitario de creencias (*písteis*). La proposición dialéctica es una pregunta plausible (*erôtēsis éndoxos*, *Top.* I 10, 104a8-11) bien para todos, dice Aristóteles, bien para la mayoría, bien para los sabios... y que no sea paradójica". Pero no hay que ver en estas palabras un intento de sustituir como criterio veritativo el marco platónico de referencia ontológica por un criterio subjetivo fundamentado en la sabiduría de los hombres. El fundamento está en las creencias de la comunidad, porque es ella la que otorga su credibilidad a los "*sophoi*". Estos no están por encima de la *dóxa*, ya que la tesis dialéctica no puede dejar a ésta de lado (no puede ser *parádoxos*). Aristóteles lo expresa con toda claridad cuando dice que cualquiera haría suyo lo que es plausible para los sabios, "siempre que no sea contrario a las opiniones de la mayoría".²⁷

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 ésta última en contra de los ataques del platonismo,²⁸ pero la diferencia más importante con el supuesto proyecto platónico del *Fedro* es que el orador *podrá ejercer su*

²⁶ Q. Racionero, *opus cit.*, pág. 29.

²⁷ Cfr. P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, 1964 (1962), pág. 251: "En el mismo instante en que Aristóteles parece autenticar el consentimiento universal mediante la autoridad del sabio, define la autoridad del sabio mediante el consentimiento universal, sustituyendo así la autoridad de la sabiduría por la sabiduría de la autoridad".

²⁸ Cfr. P. Aubenque, *opus cit.*, pág. 275, que incluye también en esta reivindicación a la sofística, lo que es más discutible. Cfr. *Retórica* 1355b18 y sgs. y *Metafísica* III, 1004b19 y sgs. ("la sofística es sabiduría sólo aparente").

persuasión sin el conocimiento específico de aquello que constituye el objeto del discurso.

Está claro que, al amparo de la concepción aristotélica, volvemos a aquella idea tan criticada en el *Gorgias* de que la retórica, sin poseer conocimientos específicos sobre el objeto de sus discursos, “tiene bajo su dominio la potencia de todas las artes” (*Gorg.*456a). Lo paradójico del caso, contemplado desde un punto de vista platónico, es que ello acontece precisamente por su parentesco con la dialéctica. En este sentido hay que entender la afirmación aristotélica de que “la retórica no tiene como objeto ningún género definido (*henós tinos génous aphōrisménou*, *Ret.* I 1355b9), sino que le sucede como a la dialéctica”. Ella “puede establecer teóricamente, dice Aristóteles (*Ret.* I 1355b 31–4), lo que es convincente en – por así decirlo – cualquier caso que se proponga, razón por la cual afirmamos que lo que a ella concierne como arte (*tò technikón*) no se refiere a ningún género específico”. Esto hubiera sido rechazado totalmente por Platón, porque la posición aristotélica coincide con la de *Gorgias* al menos en que el arte, en cuanto capacidad de teorizar sobre lo persuasivo, es independiente del conocimiento específico sobre la materia acerca de la cual versa el discurso. Esta es una característica que le distingue de las demás artes y ciencias, como la medicina, la geometría o la aritmética (*Ret.* I 1355b28–30), porque estas sólo pueden persuadir en lo concerniente a su materia propia. Es curioso señalar que Aristóteles cita aquí precisamente los ejemplos clásicos que en el *Gorgias* utilizaba Platón para descalificar a la retórica como una falsa *téchnē* que sólo persuade a los ignorantes (cfr. *Gorg.* 450a y 453e) y además no tiene temor alguno de decir que su ámbito como *téchnē* no está en la enseñanza, como le ocurre a las ciencias citadas (que se caracterizan por ser “*didaskalikē kai peistikē*, 1355b28), sino en un terreno donde el discurso científico es imposible (*ho katà tēn epistēmēn lógos*, 1355a26–7).

El paralelismo de la retórica con la dialéctica (cfr. *Ref. Sof.* 172a12–13) en este punto es completo y la relación de ambas con la sofística resulta, a esta luz, innegable. Aristóteles llega a decir que, “debido a su parentesco con la sofística, se le ha de enfocar de modo que no sólo se pueda poner a prueba <al adversario> de modo dialéctico, sino también hacer como si se conociera realmente <el tema> (*hōs eidōs*)” (*Ref. Sof.* 34, 183b1–3). En la *Retórica* se afirma (1359b11), de la misma manera, que el arte de la palabra es análoga (*homoiá*) tanto a la dialéctica como a los razonamientos sofísticos y que, cuánto más se las trate de equiparar no con facultades (*dynámeis*), sino con ciencias (*epistēmas*), tanto más se desfigurará su naturaleza, al pasar con ello a construir ciencias concernientes a determinadas materias establecidas y no sólo (*mónon*) a discursos. La retórica y la dialéctica son capaces de una aplicación universal por este carácter formal que les separa de aquella dialéctica platónica concebida como un saber pleno de contenido, capaz de convertirse en cima de todas de las ciencias. La retórica es un

“esqueje” (*Ret.*1356a26) o “parte” (1356a31) de la dialéctica y ni una ni otra conocen algo determinado, sino que son simplemente facultades de proporcionar razones (*toû porisai lógous*, *Ret.*1355a34).

Aristóteles comparte, pues, con los retóricos su aspiración de hallarse en posesión de un arte que permite hablar persuasivamente de las cosas sin necesidad del conocimiento que el punto de vista excluyente de Platón requería como condición indispensable.²⁹ La semejanza con el supuesto proyecto del *Fedro* es absolutamente superficial. Aristóteles ha encontrado un ámbito propio en el que no puede penetrarse con el discurso científico. Sería igualmente absurdo, nos dice (*E.N.* I 3, 1094b 26–7), aprobar a un matemático que empleara la persuasión como reclamar demostraciones a un retórico. En los textos clásicos de la *Ética a Nicómaco* (VI 3, 1139b15 y sgs.) donde se estudian los elementos de la parte racional del alma, se pone de manifiesto con toda claridad que Aristóteles ha roto la posición monolítica de la *epistēmē* platónica, desgajando de ella un ámbito propio para la razón práctica y los razonamientos en los que ha de adquirir su destreza el retórico.

Objeto de *epistēmē*, en el sentido técnico empleado aquí, es sólo aquello que no puede ser de otra manera y, por ello mismo, es lo necesario, eterno, ingénito e imperecedero (*E.N.* 1139b22–25). Pero en el ámbito de lo humano pocas cosas tienen estas características. La acción (*prāxis*) y la producción (*poiēsis*) versan sobre cosas que pueden ser de otra manera (*állōs échein*). Esto tiene una trascendencia innegable respecto al concepto platónico del saber para el que permanecían unidas *epistēmē*, *phrónēsis* y *téchnē*. Aristóteles las separa y les asigna respectivamente ámbitos específicos en la demostración (*E.N.* 1140a32), la deliberación (*E.N.*1141b8 y sgs.) y la producción (*E.N.* 1140a10 y sgs.).

Con la dialéctica y la retórica aristotélicas entramos, pues, de lleno en un ámbito, como hemos visto, inaccesible al discurso científico. La retórica realiza su tarea (*tò érgon*, *Ret.*1357a2) “sobre aquellas materias sobre las que deliberamos y para las que no disponemos de artes específicas”. Es decir, no hay especialistas, como el aritmético, el geómetra o el médico, que puedan sustituir con una demostración rigurosa la deliberación en cuya determinación se va a aplicar el retórico. “Deliberamos sobre lo que parece que puede resolverse de dos modos” (*Ret.* I 1357a5–6; cfr. 1357a15, a24; a36, 1359a 30 y sgs.). Este es el ámbito de las dos pruebas retóricas por excelencia, el entimema y el ejemplo: aquellas cosas que se sitúan en los dominios de la acción, en el sentido aristotélico del término (*Ret.*1357a25). Con la excepción del signo necesario, que constituye un “argumento concluyente” (*Ret.*1357b17) e irrefutable, las proposiciones propias de los entimemas o silogismos retóricos corresponden a lo que sucede la mayoría de las veces (*epi*

²⁹ Una retórica científica sería una contradicción en los términos, dice Aubenque, *opus cit.*, pág.254. Justamente por eso, añadiríamos nosotros, Platón la juzgaba imposible como arte.

tò poly ,Ret. 1357a31) y, por tanto, a lo probable (*tò eikós*). La probabilidad y el mundo de las opiniones sitúan, pues, a la retórica en un plano propio, ya que ejercerá su acción sobre materias que han sido sustraídas a la *epistēmē* platónica. Todo lo que venimos diciendo haría imposible, desde el punto de vista platónico de la *téchnē* defendido tanto en el *Gorgias* como en el *Fedro*, que la retórica pudiera constituirse como arte. Pero ello no es obstáculo, en el caso de Aristóteles, para que lo sea, porque lo que le hace *téchnē* no es el conocimiento de las materias sobre las que persuade, sino su "facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para persuadir" (Ret. 1355b25-6). Este es el punto fundamental de inflexión por el que puede decirse que Aristóteles vuelve en cierto sentido a la tradición de Gorgias. La *téchnē*, en el caso de la retórica, no exige el conocimiento del objeto sobre el que versa el discurso, sino una teoría sobre los mecanismos discursivos a través de los cuales tiene lugar la persuasión. Aristóteles no desprecia este conocimiento y reconoce que puede ser objeto de una teoría susceptible de llegar al nivel de la *téchnē*. Todo arte comporta un elemento teórico (cfr. *E.N.* VI 4, 1140a11-2) y, en este sentido, es decir, no en lo referente al objeto del discurso, sino en el conocimiento de los mecanismos persuasivos, la *téchnē*, por la presencia de este factor, tiene una innegable proximidad a la *epistēmē*, que le hace susceptible de ser enseñada (cfr. *Metaf.* I 1, 981b8). Las diferencias entre ambas no se borran, porque el arte es una disposición racional para la producción (*héxis metà lógou poiētikē*, *E.N.* VI 4, 1140a7 y sgs.) y la *epistēmē*, como hemos visto, pertenece a un orden diferente, pero también en la *téchnē* hay una comprensión de las causas (*Met.* I 1, 981a28), por lo que "el saber (*eidénaí*) y el entender pertenecen más al arte que a la experiencia (*empeiría*)".

Este conocimiento de las causas y este elemento de teoría, imprescindible en la *téchnē*, se da también en la retórica, contra lo que pensaba Platón, en el plano meramente formal de los recursos persuasivos del discurso. También en retórica "se puede teorizar la causa" (*tēn aitian theōreîn*, Ret. 1354a10) por la que logran su objetivo tanto los que obran al azar como por costumbre y "esta tarea es propia de un arte". Se da en ello, por lo que hay de saber en todo arte, un elemento de universalidad (cfr. *Met.* I 1, 981a16), que le lleva a Aristóteles a corregir la definición de retórica dada por Gorgias en el diálogo de Platón.³⁰ La retórica no consiste en persuadir, sino "en reconocer (*ideîn*, Ret. 1355b11) los medios de convicción más pertinentes en cada caso". A ello le sigue una comparación con la medicina, para mostrar, como explica Cope,³¹ que el arte es independiente del resultado, a menudo "inalcanzable". Lo importante es

³⁰ Cfr. E.M.Cope, *The Rhetoric of Aristotle*, Hildesheim-N.York, 1970 (1877), vol.I, pág.25: "Non dubium est quin verba illa dirigantur adversus id quod apud Platonem ait Gorgias, p.453a..." (Muretus).

³¹ E.M.Cope, *opus cit.*, pág.25.

proceder de acuerdo con "la regla del arte". Lo decisivo no es persuadir, que puede ser resultado del azar o algo que finalmente no se consiga, como le puede suceder al médico con un enfermo, sino "ser capaz de teorizar sobre lo convincente de cada cosa" (*dynámenos tò en hekástōi pithanòn theōreîn*, *Tóp.* VI 12, 149b26-7). El arte de hacer algo se distingue, dice Cope,³² de la mera circunstancia de que se haya hecho (por ejemplo, accidentalmente), por la *intención* del agente con la que éste actúa sistemáticamente, pero no necesariamente con éxito. Ahora bien, esta intención y este proceder sistemático no se explica sin el conocimiento de las causas que pone a la retórica al nivel de la *téchnē*, por lo que la definición de Aristóteles enlaza a la vez "*dýnamis*" y "*theōría*"³³.

El amoralismo de la téchnē.

A esta diferencia importantísima respecto a la concepción platónica de la *téchnē*, que coloca a ésta en un plano independiente de la referencia del discurso, hemos de añadir otra que nos parece tan decisiva como la primera. En el *Grilo*, que debió representar, como hemos visto, la posición más cercana al punto de vista de su maestro, Aristóteles habría rechazado el carácter de *téchnē* en la retórica por su capacidad de argumentar en sentidos contrarios. Si este argumento referido por Quintiliano (*Inst. Orat.* II 17, 30) aparecía verdaderamente en el *Grilo*, Aristóteles habría estado plenamente de acuerdo en ello con su maestro (cfr. *Fedro* 260c y 261c-e), ya que esto constituía para ambos una crítica de los procedimientos logográficos y un signo de inmoralismo. Pues bien, en la *Retórica*, como es sabido, Aristóteles dice explícitamente que "conviene que se sea capaz de persuadir sobre cosas contrarias" (*tanantía peitheîn*, 1355a30) y que "de las otras artes ninguna obtiene conclusiones contrarias por medio de silogismos, sino que sólo hacen esto la dialéctica y la retórica, puesto que ambas se aplican por igual en los casos contrarios".

Estamos, pues, en las antípodas del pensamiento platónico. Para Platón el concepto de *téchnē* iba unido a un *télos*, es decir, a un conocimiento de los fines que, como puede comprobarse en el *Gorgias*, hacía imposible la concepción de la retórica al modo sofístico como un mero instrumento para la argumentación o la persuasión con independencia del conocimiento de los valores morales. La *téchnē*, en el sentido platónico, es inseparable de la *phrónēsis*. Pero, a nuestro juicio, la situación ha cambiado mucho. Probablemente el cambio debió producirse en el momento mismo en que Aristóteles perdía la fe en las ideas y se alteraba, por ello mismo, su concepto

³² *Ibid.*

³³ Cfr. Q.Racionero, *opus cit.*, pág.174, n.30.

platónico de la *phrónēsis*, que todavía parece conservar en el *Protréptico*. En el *Fedro* el "Palamedes de Elea", que se refiere seguramente a Zenón, era capaz (cfr. 261d), de hacer aparecer las mismas cosas como semejantes y desemejantes. Por tanto, el fragmento aristotélico del *Sofista* en el que se dice que Zenón es el inventor de la dialéctica, debe corresponder a un momento en que el cambio al que nos referimos ya se había producido y el discípulo se había apartado de la teoría de las ideas y, en consecuencia, del concepto de dialéctica defendido por su maestro. Ahora, concebida la retórica, igual que la dialéctica, como "simple facultad de proporcionar razones" (*Ret.* 1356a 33-4), puede argumentar en sentidos contrarios porque *se ha convertido en un arte instrumental que puede ejercer su tarea independientemente de los valores morales*.

En el ámbito de la acción humana puede haber una argumentación en dos sentidos opuestos y el retórico, igual que el dialéctico,³⁴ puede defender cualquiera de los dos argumentos sin sentirse él mismo comprometido con ninguno de ellos. Pero esta característica de la retórica, de argumentar en sentidos contrarios, no depende sólo del modo de ser del mundo de la *prâxis*, que es sólo su condición de posibilidad, sino también de haberse liberado del carácter intelectualista que tenía la *téchnē* en Platón, donde no se admite la posibilidad del arte con independencia de la *phrónēsis*. En la *Ética a Nicómaco* Aristóteles distingue perfectamente acción y producción asignando, en consecuencia, la prudencia y el arte a dos esferas distintas (cfr. VI 4, 1140a y sgs.). Ambas pertenecen a la parte racional del alma y, dentro de ésta, a la que tiene por objeto las realidades contingentes, es decir, a la parte calculadora (*tò logistikón*) o deliberativa (*E.N.* VI 1, 1139a6 y sgs.).³⁵ Pero una y otra se diferencian, porque la producción y la acción determinan dos esferas distintas separadas por el carácter meramente instrumental de la primera y la condición de constituir un fin en sí, en el caso de la segunda. La *phrónēsis* es una "disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre" (*E.N.* VI 5, 1140b4-5). El fin de la producción, dice Aristóteles, es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo: la buena actuación misma es un fin. A nuestro juicio, no hay más remedio que aplicar este esquema a la *Retórica*, porque aquí, como hemos visto, se dice que el arte de la palabra es *téchnē*.

En relación con esto y con la posibilidad de argumentar en sentidos opuestos, entramos en la debatida cuestión del moralismo o inmoralismo

³⁴ Cfr. G.E.L. Owen, "Dialectic and Eristic in the Treatment of the Forms", *Aristotle on Dialectic*, pág. 103 y S. Raphael, "Rhetoric, Dialectic and Syllogistic Argument: Aristotle Position in *Rhetoric I-II*", *Phronesis* XIX, 1974, pág. 155.

³⁵ Cfr. D. Ross, *Aristotle*, Londres, 1971 (1923), pág. 216 y sgs.

de la retórica aristotélica. En este punto creo que Kennedy acertó al decir,³⁶ aunque no desarrollara su tesis, que "el arte es en sí mismo amoral, pero su tratamiento del mismo es moral en la intención". Sin embargo, otros autores han defendido el moralismo de la retórica aristotélica, porque han sostenido su relación intrínseca con el ámbito de la *phrónēsis*.³⁷ 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,³⁸ 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. Como dice F. Hill³⁹ con razón, la *phrónēsis* es una disposición intelectual para elegir sabiamente respecto a materias contingentes, mientras que la retórica es una colección de métodos y materiales para argumentar exhaustivamente acerca de tales cuestiones: la primera adopta "un punto de vista moral", mientras la segunda se sitúa en una perspectiva "metodológica".

El objetivo de la retórica no consiste en alcanzar "la excelencia en la deliberación práctica",⁴⁰ sino en considerar los argumentos más persuasivos en cada caso. El objetivo no es deliberar, sino conocer los recursos persuasivos e influir en las deliberaciones de los otros. Hay un texto crucial que puede aclarar lo que venimos diciendo. Aristóteles afirma que la "retórica existe para juzgar" (*hēneka kriseōs*, *Ret.* II, 1377b 22), pero está claro que el juicio al que se refiere es el que emiten los demás, a los que el orador tiene que convencer. "Damos consejo y especulamos sobre lo que implica acción" (*Ret.*

³⁶ G. Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*, N. Jersey, 1964, pág. 123. E.L. Hunt dice (*opus cit.*, pág. 44) en parecidos términos que la *Retórica* "es un análisis amoral y científico sobre los medios de persuasión".

³⁷ L.S. Self, "Rhetoric and Phronesis: the Aristotelian Ideal", *Philos. and Rhet.* 12 (1979), pág. 131, intentó demostrar precisamente que existe "una asociación de persuasión y virtud en la teoría aristotélica de la retórica que deriva de la naturaleza del arte de la retórica en sí mismo". Self afirma incluso que el practicante ideal de retórica sería el *phronimos* descrito en la *Ética a Nicómaco*. En el mismo sentido C.L. Johnstone, "An Aristotelian Trilogy: Ethics, Rhetoric, Politics and the Search for Moral Truth", *Philos. and Rhet.*, 13 (1980), pág. 11, concluía que "la teoría aristotélica de la retórica está fundamentada en y guiada por los principios éticos desarrollados en su teoría moral".

³⁸ Cfr. C.L. Johnstone, *opus cit.*, pág. 6.

³⁹ F. Hill, "The Amoralism of Aristotle's *Rhetoric*", *Greek, Roman and Byzantine Studies*. 22 (1981), pág. 140.

⁴⁰ C.L. Johnstone, *opus cit.*, pág. 11.

1357a24-24). Éste es, efectivamente, el objeto del que tratan generalmente los discursos del orador, pero el juicio debe hacerlo el oyente, no el orador. El discurso consta de tres componentes, dice Aristóteles (1358a39), el que habla, aquello de que habla y aquél a quien habla. "Pero el fin se refiere a este último" (1358b1), es decir, al oyente. La retórica no tiene su finalidad en el discurso mismo (*héneka toû lógou*), como ocurría en el caso de Sócrates (cfr. *Gorgias* 453c2-3), para el esclarecimiento del objeto sobre el que se habla, sino fuera de sí mismo, como en la dialéctica (cfr. *Tóp.* 155b27), en el juicio del oyente.

Precisamente porque la retórica es "*héneka kríseōs*", introduce además del *lógos*, los otros dos factores, que Aristóteles en un principio parece dejar de lado como ajenos al arte (*Ret.* 1354a20-7), es decir, la apelación a las pasiones (*páthos*) y el carácter moral del orador (*êthos*), para finalmente integrarlos en la teoría de la retórica (cfr. *Ret.* 1356a1 y sgs. y libro II cap.1 y sgs.).⁴¹ Todas las pruebas o "*písteis*" operan por medio del discurso, pero la finalidad de éste está en el oyente y el juicio que importa es el suyo. Si el sujeto del juicio fuera el orador, la teoría retórica sería inútil y ésta se confundiría con el ámbito moral de la *phrónēsis*. La retórica es un arte acerca del valor persuasivo de todos los mecanismos de los que dispone el discurso, no un instrumento para adoptar internamente decisiones morales. La *téchnē* es, desde el punto de vista de su carácter instrumental, amoral, porque considera sólo los medios para la persuasión por medio del discurso y no tiene por qué entrar a decidir qué decisión es más justa. Lo escandaloso sería que la retórica quisiera suprimir a la moral, absorbiéndola en sus dominios, o presentarse con los mismos derechos que la política, como ha ocurrido tantas veces en la historia del problema que consideramos. Pero Aristóteles niega esto expresamente. En la *Ética a Nicómaco* (IX 9, 1181a15) dice que, si los sofistas supieran verdaderamente en qué consiste la política, no dirían que es lo mismo que la retórica y al principio de esta obra afirma expresamente que ésta está subordinada a la primera (I 2, 1094b3-4). Lo está porque ella misma no incluye la consideración de fines morales, igual que le ocurre a la estrategia o la economía, que se hallan en la misma relación de subordinación.

Johnstone habla de una especie de "retórica interior", recordando el texto de Sócrates en el que éste defiende la honestidad de la retórica diciendo que los argumentos con que convencemos a otros son los mismos que utilizamos al deliberar (*Nic.*8). Pero esta retórica interior, en la que faltaría el otro como juez susceptible de ser persuadido por argumentos contrarios, según las ocasiones, o por factores extrínsecos al asunto como las pasiones y el talante, sería algo completamente inútil, cuando no carente totalmente de contenidos. La retórica no consiste en un diálogo interior, sino en un uso

⁴¹ Cfr. Q.Racionero, *opus cit.*, notas *ad loc.*, esp. pág.175, n.3 y 308, n.4.

del discurso que hay que saber dominar hasta el punto de poder persuadir sobre posiciones opuestas. Hay intentos de "rehabilitar moralmente" esta capacidad retórica de construir razonamientos contrarios, que, como dice Dufour,⁴² habría indignado a Platón.⁴³ Pero esta capacidad no se debe a la incertidumbre de la vida práctica, sino a las conveniencias del orador en la situación concreta en la que se halla. La elección de uno u otro argumento en una supuesta retórica interior sería efectivamente una deliberación en la que se sopesan pros y contras desde un punto de vista moral. Pero esta no es la situación de la retórica real. Veamos algunos ejemplos.

Entre las pruebas que Aristóteles llama "no propias del arte", por ser anteriores al discurso, están las leyes, los testigos, los contratos, las confesiones bajo tortura y los juramentos. Pues bien, cuando la ley escrita es contraria al caso, nos dice (*Ret.*I 14, 1375a28 y sgs.), hay que interpretar la fórmula de juramento de los jueces "con el mejor espíritu", dándole el sentido de que no hay que servirse con exclusividad de las leyes escritas. Por el contrario, si la ley escrita es favorable al caso (1375b17), hay que decir de esta misma fórmula que no debe emplearse para pronunciar sentencias al margen de la ley. Respecto a los testigos (1376a18 y sgs.), quien no tiene tendrá que decir que es conveniente juzgar sobre la base de probabilidades, pero el que los tiene dirá que las probabilidades carecen de responsabilidad. Los mismos argumentos opuestos los encontramos en el caso de los contratos (cfr. 1376a34-1376b31). Si éstos son favorables, habrá que utilizar la ampliación y hacerlos dignos de crédito y firmes. Si son desfavorables, todo lo contrario. Podríamos citar muchos más ejemplos (cfr.1376b32-1377b11). Nada de esto tiene que ver con una supuesta retórica interior ni con un verdadero dialogo deliberativo y *sí con una técnica meramente instrumental ajena a las consideraciones morales*. La retórica es independiente de la aprehensión de valores característica de la *phrónēsis*.⁴⁴

⁴² M.Dufour, *opus cit.*, pág.13.

⁴³ Cfr., por ej., L.Arnhardt, que niega que esta práctica constituya un ejercicio sofístico, "The Rationality of Political Speech: An Interpretation of Aristotle's *Rhetoric*", *Interpretations* 9 (1981), pág.149. No obstante, líneas más abajo afirma que *el arte retórico es en sí mismo un instrumento moral y epistemológicamente neutro*.

⁴⁴ L.S.Self, *opus cit.*, pág.136 y sgs., argumenta en favor de esta conexión que el dominio de la *phrónēsis* es necesario en los tres géneros de discursos retóricos para encontrar en ellos el justo medio o el bien. La virtud de la *phrónēsis* tiene que permitir a quien la posee reconocer, dice Self (pág.139), y articular los vicios y virtudes de otros. Recordemos, a este efecto, un caso más de argumentos contrarios. Cuando se trate del enjuiciamiento de un crimen, podremos decir que el inductor es la causa (cfr. E.M. Cope, *opus cit.*, pág.128) de todo lo que resultó de su consejo y, entonces, se hará que parezca (*dokēi*) por el argumento más importante que el crimen o resultado de la acción (que no es principio). Pero la conversa también se prueba, porque el crimen (fin de la inducción) es más importante (cfr.1364a16-23), de manera que la retórica nos abre ambas posibilidades de argumentación según la situación del orador. Sobre la supuesta conexión de la *phrónēsis* con el elogio y la censura propios de los discursos epidécticos, podemos

No parece que sean argumentos de un *phrónimos* los que pueden concluir en sentidos contrarios según las conveniencias del momento. Naturalmente el mismo Aristóteles reconoce unas limitaciones morales en el empleo de la retórica. Pero esta explicación parece más bien una especie de autojustificación por el carácter amoral de la retórica. Como dice Tovar,⁴⁵ el texto (*Ret.*I 1, 1355a21 y sgs.) sólo se entiende si se tiene en cuenta que Aristóteles aquí está respondiéndose interiormente a los argumentos platónicos. Él defiende la utilidad de la retórica diciendo que “por naturaleza la verdad y la justicia son más fuertes que sus contrarios, de modo que si los juicios no se establecen como se debe, será forzoso que sean vencidos por dichos contrarios, lo cual es digno de recriminación” (1355a21-24). La justicia puede ser derrotada por la injusticia debido a la falta de pericia del orador. Por ello es necesario el estudio de la retórica. Grimaldi sostiene,⁴⁶ interpretando el sentido de estas líneas, que la retórica nos evita el formular juicios incorrectos y que, al hacerlo, protege a la verdad y a la justicia. Esto es cierto, pero no hay que olvidar, haciendo una lectura moralista de lo que no es más que un instrumento dialéctico, que la retórica también puede favorecer a la injusticia. Hay que conocer la retórica, no porque en ella sea imposible una utilización inmoral de los argumentos, sino por la sencilla razón de que hay que conocer sus armas por si es necesario luchar contra ella misma.

El mismo Aristóteles dice que hay que “ser capaz de persuadir sobre cosas contrarias, no para hacerlas ambas (pues no se debe persuadir de lo malo), sino para que no se nos oculte cómo se hace y para que, si alguien utiliza injustamente los argumentos, nos sea posible refutarlos con sus mismos términos”. Este texto deja, a nuestro juicio, fuera de toda duda que, desde un punto de vista moral, puede haber un uso justo e injusto de las técnicas retóricas. Esta posibilidad quedaba excluida con la concepción intelectualista de la *téchnē* defendida en el *Gorgias*. Aristóteles parece tener en cuenta ahora especialmente este diálogo y toda la introducción gravita en torno a los temas que ya quedaron planteados en aquella obra.⁴⁷ Él sabe que, en realidad, en esta cuestión concreta, está más en la línea de Isócrates que en la de su propio maestro, al lado del cual había combatido anteriormente. Su posición no es

ver un ejemplo más. En estos casos, piensa Aristóteles (1367a33 y sgs.), hay que tener en cuenta las cualidades próximas y así se podrá presentar al precavido como frío y calculador, al simple como honesto o al insensible como pacífico. Para esta inversión del sentido de las cosas no creemos que sea necesaria la labor de la *phrónēsis*. Al iracundo y furioso se le puede presentar como franco (1367a37-b1), “al arrogante como magnífico y digno y a cuantos muestran algún tipo de exceso como si poseyeran las correspondientes virtudes...”. Así, concluye Aristóteles, parecerá (*dóxei*) a la mayoría y al mismo tiempo tendremos “un paralogsimo a partir de la causa”.

⁴⁵ A.Tovar, *opus cit.*, pág.83, n.14.

⁴⁶ W.H.Grimaldi, “A note on Aristotle...”, pág.176.

⁴⁷ Cfr., por ej., F.Hill, *opus cit.*, pág.143.

inmoralista, como lo era la de Calicles o la Polo, y reconoce restricciones morales que no había en éstos. Pero a la hora de defender la respetabilidad de la retórica, no hace más que repetir los argumentos que ya antes habían empleado Gorgias o Isócrates. Si es vergonzoso, nos dice (1355a39-b1), que uno no pueda ayudarse con su propio cuerpo, sería absurdo que no lo fuera también en lo que se refiere a la palabra, cuyo uso es más propio del hombre. Con esta facultad pueden cometerse grandes perjuicios, pero, igual que ya lo hiciera Isócrates, Aristóteles nos recuerda que esto es común a otros grandes bienes, como son la fuerza, la salud, la riqueza o el talento militar,⁴⁸ “a excepción de la virtud”. Efectivamente, por esa razón, Platón no consideraba bienes en sentido absoluto los que Aristóteles ha mencionado. Nada que sea susceptible de un uso bueno o malo es un bien en sentido absoluto, sino meramente un instrumento y, estas cosas, cuando se está privado de razón (cfr. *Gorg.* 467a), se convierten en un mal. Para Platón, o por lo menos para el Platón de los primeros diálogos, la causa de esto radicaba en el hecho de que la virtud va siempre unida a la ciencia (*epistēmē*) o la prudencia (*phrónēsis*). Ésta hace útiles las facultades del hombre y la imprudencia las hace perjudiciales (cfr. *Menón* 88a-e).

La diferencia entre ambos pensadores está muy clara. Para Platón no hay *téchnē* sin razón y la razón incluye siempre una aprehensión de valores morales que es incompatible con el carácter meramente instrumental o inmoral de la retórica. Aristóteles renuncia a este concepto de razón preñado siempre de contenido moral y descubre una razón instrumental, liberada de los esquemas intelectualistas de Platón, que le permite aceptar la *téchnē* como “*hēxis metā lōgou alēthoūs*”, es decir, como una disposición racional que participa del “*theōreîn*” indispensable en el arte, siendo a la vez independiente del mundo de la “*prâxis*” gobernado por la *phrónēsis*. Teniendo en cuenta esto y a pesar de los intentos conciliadores de los primeros párrafos de la *Retórica*, creemos que ésta está sustentada en un marco antiplatónico que impide considerar la teoría retórica de Aristóteles como la continuación del proyecto platónico del *Fedro*. Hemos dicho que Aristóteles en la concepción instrumental de la retórica está en la línea de Gorgias e Isócrates, pero la analogía no debe llamarnos a engaño. Gorgias e Isócrates no creían en un espacio intelectual que no pudiera ser engullido por la retórica. Aristóteles, sin embargo, sabe que hay cuestiones que ésta no puede abarcar, porque hay un arte “de más discernimiento y veracidad” (*Ret.* I 4, 1359b7). En la disputa entre retórica y filosofía Aristóteles ocupa, como en todo, un lugar de privilegio, porque supo tender un nexo entre ambas que no confundía, sin embargo, sus dominios respectivos. La una puede subsistir al lado de la otra, aunque sea al precio de constituir “una retórica vigilada por la filosofía”

⁴⁸ Cf. Isócrates, *Nicoles* III 3, que cita la riqueza, la fuerza y el valor.

en la expresión de P.Ricoeur. Aristóteles supo dotar a la retórica de una sustancia dialéctica que la unía en cierto modo a la filosofía,⁴⁹ pero tuvo la suficiente lucidez para reconocer que está instalada en un uso del discurso independiente y autónomo.⁵⁰

Universidad de Granada

⁴⁹ Cfr. P. Ricoeur, *La Metáfora Viva*, Madrid, 1980, pág.17 y sgs. E.L.Hunt, *opus cit.*, pág.46, afirma que Aristóteles "se pone inconfundiblemente del lado de Gorgias contra Platón prácticamente en todos los puntos controvertidos". Sin embargo, en la versión "retórica" de los argumentos filosóficos dada por Gorgias (cfr. *Enc.Hel.* 13, Untersteiner), éste cae en la tendencia de la retórica a reclamar para sí el espacio epistémico de la filosofía. Esto le separa, claro está, de Aristóteles.

⁵⁰ Hemos citado las siguientes traducciones: Platón: *Gorgias*, J.Calonge Ruiz, en *Platón, Diálogos II*, Madrid, 1983; *Fedro*, L.Gil, *Platón, Fedro*, Madrid, 1970 (1957). Aristóteles: *Retórica*, Q.Racionero, *Aristóteles, Retórica*, Madrid, 1990. *Metafísica*, V.García Yebra, *Metafísica de Aristóteles*, Madrid, 1970. *Tratados de Lógica*, M.Candel Sanmartín, *Aristóteles, Tratados de Lógica*, vol.I, Madrid, 1988. Isócrates: *Discursos*, J.M.Guzmán Hermida, *Isócrates, Discursos*, 2 vols., Madrid, 1979 y 1980.

EVENTO E CAUSA NEGLI ANALITICI POSTERIORI LIBRO B

ANDREA FALCON

Fin dall'inizio il lettore del secondo libro degli *Analitici Posteriori* rimane stupito per il cambiamento di ambiente, se così si può dire, che Aristotele impone. Mentre nel primo libro gli esempi sono tratti soprattutto dalla geometria, improvvisamente ora si passa al mondo fisico e gli esempi favoriti diventano l'eclissi e il tuono. Sfruttando proprio questi due esempi nelle pagine seguenti emergerà una relazione molto stretta tra i concetti di evento, causa e definizione. Attraverso questi esempi e il loro ruolo nella trattazione del rapporto tra definizione e causa si cercherà di evidenziare alcune idee di Aristotele confrontandole con alcune delle discussioni moderne sugli stessi temi. Per fare questo ritengo importante introdurre un concetto, quello di evento, che a prima vista non trova un corrispettivo nel testo aristotelico. Mentre noi infatti non avremmo probabilmente dubbi nel definire il tuono e l'eclissi come dei tipi di eventi, Aristotele non ha un termine che traduca direttamente quello moderno. Questo tuttavia non significa che egli non abbia un'idea di evento che noi possiamo mettere a confronto con la nostra. Il metodo seguito è quello di introdurre prima di tutto il concetto di evento, come oggi viene inteso, per poi confrontarlo direttamente con il testo di Aristotele. L'obiettivo è quello di ricostruire una teoria dell'evento ricavata dal secondo libro degli *Analitici Posteriori* e contemporaneamente attraverso di essa verificare alcuni punti di contatto tra i concetti di causa e definizione.

a) *L'evento: due descrizioni possibili*

La passeggiata di Pietro, la caduta di un sasso, l'incidente stradale hanno in comune il fatto di essere degli eventi e ci sono almeno due modi possibili per descriverli. Un primo modo è quello elaborato fra gli altri da Kim,¹ che interpreta gli eventi come esemplificazioni di determinate proprietà di una sostanza in un determinato tempo; quindi un evento c'è solo nel caso

¹ KIM, "Events as Property Exemplifications" in *Action theory: Proceedings of the Winnipeg Conference on Human Action held at Winnipeg, Canada 11/8/78*, eds. BRANDT and WALTON, pp. 159-178.