

Rodolphe Gasché


Un arte muy frágil
Sobre la retórica de Aristóteles

Edición y prólogo de Pablo Oyarzun R.

ediciones / metales pesados

Rodolphe Gasché

Un arte muy frágil

Sobre la retórica de Aristóteles

Edición y prólogo de Pablo Oyarzun R.

TRADUCCIÓN DE ROGELIO GONZALEZ

ediciones / metales pesados

Agradecemos especialmente a Juan Manuel Garrido

ISBN: 978-956-8415-37-2

Diagramación y corrección de estilo: Antonio Leiva

Impreso por Salesianos Impresores S. A.

© ediciones / metales pesados

ediciones@metalespesados.cl

www.metalespesados.cl

José Miguel de la Barra 460

Teléfono: (56-2) 632 89 26

Santiago de Chile, noviembre 2010

ADVERTENCIA
ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE
EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras".

—Thomas Jefferson



sin egoísmo

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 4322

Prólogo

Dice Rodolphe Gasché en los preliminares de su estudio que éste fue motivado inicialmente por una observación casi marginal, pero no por ello menos grávida, que se puede leer en *Ser y tiempo*, de Heidegger. Según esa observación, la *Retórica* debe ser considerada como la primera hermenéutica de la cotidianidad del ser unos con otros; es decir, de la vida en común. El apunte de Heidegger se movía en contra de una corriente dominante que menospreciaba el valor filosófico de la obra de Aristóteles, anticipando lo que sería más tarde, y hasta hoy mismo, un proceso de revalorización fundamental de esa obra y de la retórica. Por otra parte, en ese mismo apunte asoma la importancia crucial que tuvo para Heidegger, en los trabajos y análisis que en definitiva condujeron a *Ser y tiempo*, el examen de Aristóteles y, ciertamente, a propósito de éste, la depreciada obra sobre la retórica¹.

¹ Abundantemente se ha demostrado que el análisis de la *Befindlichkeit* (la afectividad) y de la cotidianidad y, en general, la hermenéutica de la facticidad deben mucho a la reinterpretación heideggeriana de Aristóteles.

En las dos últimas décadas y un poco más, el conocimiento de esos trabajos preparatorios a través del progreso de la edición de las obras completas de Heidegger y, en particular, de los volúmenes que recogen los textos de los cursos dictados en la década de los veinte, han hecho especialmente evidente aquella gravitación; Gasché remite a las lecciones que dictó Heidegger en el verano de 1924, publicadas bajo el título *Los conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*, que están dedicadas en gran parte al tratado en cuestión.

Así, siguiendo la pista de la observación, y bajo la inspiración del tema general del convivir cotidiano (a la que Heidegger considera estructura originaria del *Dasein*), aquí se trata de averiguar lo que en Aristóteles, y en su *Retórica*, puede hallarse a propósito de ese convivir, de ese estar unos con otros en el mundo de la vida cotidiana en la forma prioritaria y primaria del hablar unos con otros. Precisamente esta forma quedó estipulada como tal en las citadas lecciones, junto a lo que Gasché caracteriza como «el reconocimiento de cierta originariedad de lo público» y, con él, «un tratamiento mucho más favorable de lo público y del ser público», descargado de los acentos de depreciación que son propios de la obra *princeps* de Heidegger. En buena medida, es este reconocimiento lo que orienta el análisis de Gasché y su convencimiento de que la empresa de Aristóteles en este tratado tiene cosas decisivas que decirnos hoy.

Sobre la base de tal convencimiento, la originalidad de la tentativa de Gasché, a mi juicio, tiene que ver con su interrogación acerca de la estructura y eficacia de un discurso que no sólo acontece en un medio público, sino que ante todo contribuye esencialmente a su apertura y constitución, y, por consecuencia, con la ponderación de las implicaciones a la vez epistemológicas, antropológicas y políticas que esa operación trae aparejadas.

Por esa misma razón, porque es algo que está inseparablemente ligado a esa interrogación expresa, creo percibir a través de las páginas de este libro el eco de una pregunta insistente: ¿qué es lo público? Con pleno derecho, Gasché puede contar con que hoy en día esta es una pregunta capital. Las transformaciones de la sociedad contemporánea han traído tales sismos a los ordenamientos sociales e institucionales heredados, pues no sólo no existe consenso sobre el significado de ese término, sino que parece no haber un suelo sobre el cual asentar premisas mínimas para el debate, desde el cual esgrimir criterios de discernimiento que permitan esclarecerlo. Esta carencia de suelo es quizás el síntoma más extendido y subrepticio de una crisis general de lo público y de su sentido.

Si se atiende a los rasgos principales de esta suerte de desfundamiento, todos vinculados a lo que de modo muy general cabría llamar perturbaciones graves de la comunicación, puede decirse que en la crisis juega un papel preponderante precisamente la fragmentación de

los lenguajes concurrentes, dominados por tendencias a la especialización y a la tribalización y, desde luego, condicionados poderosamente por las distorsiones que impone la administración interesada de los circuitos de comunicación.

Es desde este punto de vista que se vuelve particularmente interesante el significado de la retórica, si se la entiende como un proceso de producción racional de sentido en común y no meramente como un procedimiento para allegar voluntades por medios afectivamente coercitivos. Ese significado vincula esencialmente a la retórica y a la praxis del discurso que le es propia con la posibilidad de la comunidad. Y esta, cabe decir, es la cuestión esencial de la política. A mi entender, hacia este asunto central apunta la pesquisa que emprende aquí Rodolphe Gasché.

En este sentido, el presente estudio es un aporte de primera línea a la reconstrucción del significado que dio a la retórica Aristóteles, y al mismo tiempo, en virtud de sus implicaciones, nos pone ante la pregunta por lo que todavía puedan decirnos las viejas lecciones del Estagirita en un asunto que lleva urgencia política, en el más alto sentido de la palabra. Se trata, entonces, de la importancia política de la retórica. Si ésta es función discursiva de la deliberación pública sobre asuntos de importancia vital para el ciudadano (Gasché insiste sobre este punto como *leitmotiv* de su encuesta), y esta función se cumple no

por medio de la captura de las mentes y voluntades de la audiencia a través de la manipulación de las emociones, sino a través del discurso y del suministro de razones para la decisión correspondiente, lo que implica una participación activa de la audiencia, entonces se puede decir que la retórica realiza una *operación constitutiva de comunidad*, y específicamente de comunidad *política*, como si se jugara la determinación de ésta en cada intercambio retórico. (Esto implica también que la retórica puede ser utilizada con fines de manipulación y hasta desmontaje o descomposición de una comunidad política dada).

Bien se sabe cuánto desprestigio acumuló, a manera de pátina sucia, la retórica, particularmente desde el punto de vista de la filosofía, como recetario de maniobras engañosas y como máquina de seducción. Este desprestigio nace de la percepción del peligro que le es indisoluble. Pero cómo se conciba ese peligro, cómo se lo evalúe depende de la idea que uno se haga de ella. Se la puede ver como una instrumentación del discurso para la consecución de los fines que el diestro o maestro orador se proponga. Los resabios de una creencia en el poder mágico de la palabra se dejan advertir en esa idea, y de hecho no fueron ajenos a las primicias del arte en la antigua Grecia. En versión desmitificada, de lo que se trata es de los intereses particulares y de la posibilidad de que éstos encuentren en el juego persuasivo del discurso, por medio de los deslices y paralogismos intencionales, del escamoteo o el

camuflaje de las razones, motivos y propósitos, y de la seducción demagógica, el vehículo eficaz y expedito hacia el logro, que si bien satisface el objetivo del emisor y sus eventuales adherentes, puede acarrear a la vez perjuicio, y grave, para otras personas, acaso para la consistencia misma de lo que llamamos comunidad.

Ciertamente, la discusión pública es una discusión interesada (Aristóteles lo da por sentado, a causa de lo cual tampoco puede dejarse tentar por el idealismo de una comunicación transparente o desencarnada), pero no consiste meramente en la negociación de los intereses individuales o grupales –negociación que siempre está condicionada por las fuerzas que individuos y grupos ponen en juego para imponer sus particulares intereses–, sino en la producción, en cada caso, de un horizonte común, de un interés general. La discusión pública es, si se puede decir así, la generación del interés –del *inter esse*– de los intereses, lo que demanda la relativa suspensión de las particularidades concurrentes mediante la apelación a la racionalidad de los sujetos. Y esta apelación no reclama un ejercicio eminente de la facultad intelectual; quienes concurren a este espacio son seres humanos comunes (concurren, desconsideradas las específicas competencias, a partir de lo común en los seres humanos), que no poseen capacidades excepcionales, y a los que no se exige un ejercicio excepcional de comprensión, sino ante todo una disposición de apertura, una determinada afectividad que

consiste en dejarse afectar por las razones del otro. Este es el punto crítico en que se puede cifrar la determinación aristotélica de la esencia de la retórica.

La presente lectura del tratado aristotélico se organiza ante todo a partir de este punto, de modo que una primera cuestión relevante que plantea concierne al estatuto epistemológico de la retórica. Gasché arguye que Aristóteles se vuelve expresamente en contra de la condena platónica que ve en esta una actividad rutinaria, carente de arte, que se enseñorea de las audiencias y sus voluntades mediante trucos seudológicos y excitación emocional². Como arte, la retórica es parte de la provincia de la verdad, pero no está alojada en aquella región que la ciencia se esfuerza por establecer apodícticamente, sino en la de aquella «verdad que [se] parece [a la] verdad», la región de lo verosímil, que corresponde a la verdad que es conmensurable con la opinión y lo posible. Nada debiera enturbiar, para el análisis, el carácter propio y originario de esta «verdad que parece verdad», sobre todo si se considera que ella es suficiente y, más aun, la única efectivamente posible para los intereses públicos.

Lo que esto trae consigo es, en definitiva, un reconocimiento de la contingencia de la verdad, en la medida en que una semejanza (no un espejismo) de verdad es

² El diálogo *Gorgias*, que presenta la acérrima disputa de Sócrates con tres generaciones de oradores, desde el fundador de la retórica, el gran Gorgias, a su discípulo Polos y al intrigante personaje que es Calicles, contiene precisamente esta evaluación.

lo que regularmente puede obtenerse y lo que regularmente decide en el campo de lo opinable y lo posible, que es constitutivo del dominio público. Y esta contingencia tiene un segundo rasgo esencial: es la condición situada, coyuntural si se quiere, de la operación retórica. Esta condición, en la que se advierte la huella de la concepción kairótica del rendimiento discursivo (el valor supremo de la oportunidad y la ocasión de los viejos retóricos), está en relación indisoluble con lo anterior. La verdad (lo persuasivo) que el orador propone a su auditorio con vistas a una toma de posición o a una decisión no es de carácter apodíctico, ni tiene una validez universal y necesaria para toda situación, sino que se aplica exclusivamente a aquella particular que está circunstancialmente en juego y durante el tiempo que lo está. Esto implica un condicionamiento histórico de la verdad retórica, una historicidad de esta verdad que se asemeja a la verdad, que debe ser formalmente tomada en cuenta. Y ha de considerarse que “histórico” no se refiere aquí únicamente al tiempo del caso, sino también a los antecedentes culturales, las opiniones compartidas por una comunidad (*endoxa*) a partir de largas acreditaciones que aseguran su relativa solvencia (que son de fiar en cuanto probablemente verdaderas), de las que podría decirse que dan textura a esa comunidad en la medida en que puede reconocerse en ellas. Siendo el instrumento esencial del cual se vale la retórica para producir lo verosímil un tipo de inferencia propio de ella, el entimema, esas opiniones

acreditadas son las que, bajo la forma de lugares comunes, constituyen las premisas de tales inferencias³.

La exposición de Gasché es notablemente económica: su foco son los tres primeros capítulos del Libro I de la *Retórica*, y el tratamiento que les da convence al lector, creo yo, de que una exégesis penetrante de los planteamientos allí contenidos, con precisas y puntuales referencias a otros sitios del tratado, nos puede proveer de las bases suficientes de comprensión no sólo de lo que Aristóteles pensó sobre la retórica, sino también de la riqueza de implicaciones epistemológicas, antropológicas, políticas que lleva consigo ese pensamiento. Dicha exégesis, además, no está exenta de novedades y de grávidos aportes. Sin desconsiderar la recuperación de un olvidado E. M. Cope, que en su estudio de la *Retórica*, al fin del segundo tercio del siglo XIX, ofrece análisis señeros que, curiosamente, parecen ser un anticipo de las evaluaciones de Heidegger, estimo que el provecho que se puede extraer de la explicación del entimema, en la segunda parte de este ensayo, y de los lugares comunes, en la tercera, es definitivamente de altísimo valor.

Pero, sin duda, la idea fundamental que guía a este libro está perfectamente enunciada en su título. Desde

³ Enfáticamente advierte Gasché que el entimema no debe ser entendido como un silogismo truncado o incompleto, porque es tarea de la audiencia aportar las premisas que el orador omite, y que omite porque pertenecen al acervo compartido y porque el oyente, a partir de su propia dotación racional, puede suplirla: en todo ello hay activa participación de los destinatarios y, asimismo, mutuo reconocimiento.

allí mismo, Rodolphe Gasché llama insistentemente la atención sobre la fragilidad de la retórica. La explicación formal que se da para este dictamen estriba en indicar las dos tentaciones que la retórica debe resistir a fin de preservar su determinación de arte, y habría que agregar su vinculación esencial con la condición originaria de lo humano: esas dos tentaciones son la charlatanería sofisticada y la ciencia. Pero la retórica es frágil, ante todo, a causa de la contingencia de lo humano, de la íntima fragilidad que somos. Este es el sentido que Gasché atribuye, en mi opinión con toda justicia, al aserto según el cual más vergonzoso que no poder defenderse a sí mismo con el cuerpo es no poder hacerlo con lo más propio del ser humano, la palabra, que es la utilidad esencial de la retórica. La ayuda, el auxilio (*boetheia*) que aquí está en liza es, como bien dice Gasché, una defensa de la humanidad de lo humano. En este sentido, la doble característica de lo humano que establece la *Política*, ser un animal político y ser un viviente que tiene la palabra, encuentra, en cierto modo, el punto de su unidad en la retórica como ejercicio del discurso público. La radical sociabilidad del ser humano se funda, para Aristóteles, en la tenencia del lenguaje en sentido amplio; es decir, no sólo en cuanto a las competencias expresivas que son propias de éste, sino también de las aptitudes de discernimiento y de manifestación de las diferencias que determinan su operación. Si comparte con los animales la capacidad de señalar (*semainein*) a los demás

dolor y placer mediante la voz, tiene como originaria dote la de manifestar (*deloûn*) lo provechoso y lo nocivo, lo justo y lo injusto⁴, «y la comunidad (*koinonía*) en esto es lo que produce la casa y la ciudad»⁵. Esta comunidad es, en verdad, la esencia de lo que llamamos “comunidad”, y la retórica es el arte que le conviene como tal, un arte de la comunidad, abocada a asuntos que son de dominio público y que no requieren otra preparación que las capacidades naturales de deliberación y argumentación que provee la mera razón humana y, desde luego, la experiencia de la vida.

A su vez, sostener que la retórica es un arte frágil resulta ser un buen memento y un buen argumento para un tiempo en que lo público, por lo cual la retórica se responsabiliza esencialmente, ha alcanzado su máxima fragilidad.

Si se admite que lo público, como decía al comienzo, experimenta en la sociedad contemporánea un conjunto de tensiones que amenazan a su propia entidad y consistencia, y que hay una disputa enconada por su determinación (y, más insidiosamente dicho, por su control, por oximorónico que esto suene), ¿cómo podrá resolverse una

⁴ *Política*, 1353 a 9-10.

⁵ *Política*, 1353 a 18. La idea antes mencionada del auxilio tiene un rasgo semántico que quizá es interesante evocar: *boethein*, el verbo que emplea Aristóteles, viene de *boe*, “grito, clamor”; es como si esta capacidad natural, propia del viviente con voz, por la cual se señala el dolor o el placer o su expectativa o inminencia, siempre ligada al presente o a lo que le es inmediato, se desplegara temporalmente hacia el pasado y el futuro, y recogiera, en la *boetheia* como operación primaria del lenguaje, la totalidad de la existencia como existencia humana, en vista de su logro o de su estrago.

disputa que pareciera suponer precisamente el espacio abierto de lo público como condición de posibilidad de su resolución? Pero, ¿acaso no pertenece esto a la esencia misma de lo público? ¿No es quizás lo público precisamente, como espacio de confluencia, de encuentro y de confrontación, aquello que está en todo momento en cuestión y en juego? ¿No es posiblemente lo público la cuestión de lo público, como la pregunta o la demanda que se formula en toda emisión que concurre a dicho espacio?

Esa es, entonces, la inherente fragilidad de lo público, y esa fragilidad exige como tarea primordial la de atender a la necesidad de mantenerlo siempre abierto como espacio de concurrencia. No se puede imponer un determinado formato a lo público sin que deje de ser público (la coacción, el engaño y la ingeniería lo destruyen), y por lo tanto, el esfuerzo esencial de una comunidad política consiste en resguardar esa fragilidad de todo intento por imprimirle una forma que no sea la de la *performance* discursiva que allí mismo, cada vez, acontece, y que allí mismo está sometida a prueba: a la prueba de lo común. El espacio público es el lugar común por excelencia.

El viejo tratado de Aristóteles contiene en su núcleo una lección duradera, vigente. Hay que agradecer a Rodolphe Gasché el delicado trabajo con que nos la ha traído de vuelta.

PABLO OYARZUN R.

Introducción

En el estudio clásico de Aristóteles el *Tratado del Estagirita*, sobre la retórica, ha recibido un tratamiento muy peculiar. Sin duda, no sólo es una de las obras más desatendidas del filósofo, sino que este descuido ha cobrado también formas peculiares. Allí donde llega a ser tomada en serio, la *Retórica* termina siendo considerada sólo después de que todas las demás obras del filósofo han sido tratadas. La incomodidad de los comentaristas con la obra es tan grande, que el lugar usualmente reservado para ella, una vez que se han presentado los debidos respetos a todas las obras mayores de Aristóteles, está al término de sus comentarios, como si se tratara de una nota final, a modo de reconocimiento de que Aristóteles también se dignó a escribir este trabajo.

Mientras que los demás escritos de Aristóteles son aclamados como aquellos que incontestablemente sentaron las bases (junto con los de Platón) del pensamiento filosófico occidental —en particular a través de su invención de la lógica formal, celebrada como la creación de

un genio—, la *Retórica* ha sido juzgada nada más que como una colección de técnicas de manual para oradores. Según la apreciación de un comentarista reciente en relación con su tratamiento, «ha sido descrita como un popurrí de lógica, psicología y ética a media cocción»¹. Comparado con las obras teóricas o científicas indispensables del filósofo, el alcance de este libro, puesto que trata acerca de asuntos prácticos, es visto a menudo como muy limitado. En cuanto a los temas abordados en el tratado, por ejemplo las emociones, se afirma usualmente que su tratamiento carece de toda científicidad y que no es nada más que un mero ensayo de opiniones populares acerca de ellos. De la “psicología” de Aristóteles en la *Retórica* ni siquiera se afirma que sea cuasi científica, sino que carece por completo de cualquier científicidad. Esto ha llevado a Amélie Oksenberg Rorty, por su parte, a comentar que, a causa de tan limitada psicología, «en lugar de asemejarse a un tratado cuasi científico acerca de la crianza de las mejores y más fértiles gallinas, la *Retórica* es como un tratado que cuenta a los granjeros cómo conseguir que las gallinas corrientes pongan huevos buenos»².

¹ William M. A. Grimaldi, *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1972, p. 15.

² Amélie Oksenberg Rorty, «Structuring Rhetoric». En *Essays on Aristotle's Rhetoric*, editado por Amélie Oksenberg Rorty. Berkeley: University of California Press, 1996, p. 11. (Para ser justo debo agregar no sólo que el ensayo de Rorty es una excelente obra de estudio acerca de la *Retórica*, sino que ella es también editora de una de las mejores colecciones de ensayos de filósofos contemporáneos acerca del tratado de Aristóteles).

Ciertamente, el interés del libro por asuntos prácticos ha sido un importante obstáculo para que sea tomado en serio, más aún porque su objeto es la retórica, un arte práctico que, desde que se transformó en una disciplina académica en la época del helenismo y la Edad Media, ha concitado el completo desprecio de la institucionalidad filosófica. Es más, se ha pensado que la obra está mal construida, que es confusa, oscura e incluso inconsistente; que su capítulo introductorio contradice todos los desarrollos posteriores, que está montada de un modo descuidado, que el Libro III le ha sido añadido artificialmente, y también se han expresado dudas acerca de la autenticidad de este último. Asimismo, se ha afirmado que la *Retórica*, tal como ha sido transmitida hasta nosotros, es una fallida combinación de opiniones tempranas y tardías de Aristóteles acerca del arte en cuestión. Otra dificultad con el tratado sería que deja sin resolver la relación de la *Retórica* con todos los demás escritos de Aristóteles. Y en último lugar, pero no menos importante, muchos comentaristas han expresado indignación moral ante lo que interpretan como las opiniones condescendientes de Aristóteles en relación con el hombre común, blanco del arte de la persuasión, y por no haber tomado distancia de la utilización de los medios dudosos propugnados para alcanzar esta meta.

Es en este espíritu que sir David Ross, después de haber examinado todas las obras del filósofo, comenzando

por la *Lógica* y terminando con una brevísima descripción de la *Retórica* y la *Poética*, escribe en su trabajo *Aristóteles*: «La *Retórica* puede parecer a primera vista un curioso revoltijo de crítica literaria con lógica de segunda clase, ética, política y jurisprudencia, mezcladas por la astucia de alguien que sabe bien cómo han de ser manipuladas las debilidades del corazón humano. Al intentar comprender el libro es esencial tener presente su propósito puramente práctico. No es una obra teórica acerca de ninguno de estos temas; es un manual para el orador... Por estas razones nos hemos ocupado muy brevemente de esta obra»³. No sólo Ross pospuso cualquier discusión de la obra hasta el final de su libro sobre Aristóteles; ya los editores de la edición de Aristóteles de 1831 de la Academia de Berlín la habían puesto al final de su versión. Como especula Heidegger: «No sabían qué hacer con ella, así que la pusieron al final»⁴. Heidegger explica que la tradición filosófica ha perdido por completo y desde hace mucho la comprensión del sentido original de la retórica. Teniendo a Aristóteles en tan alta estima, los editores, claramente avergonzados por el hecho de que el filósofo hubiera accedido a escribir una obra que «está en el límite», no tenían entonces otra opción que ubicar esta

³ Sir David Ross, *Aristotle*. Londres: Methuen, 1966, pp. 275-276. En castellano véase Ross, William David, *Aristóteles*. Traducción de Diego F. Pró. Charcas, Buenos Aires, 1981 (N. del T.).

⁴ Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Gesamtausgabe, vol. 18. Fráncfort del Meno: Klostermann, 2002, pp. 109-110.

obra “insostenible” acerca de la retórica, en una edición que para remate buscaba conseguir íntegra totalidad al final mismo de la edición. ¿Pero no es acaso precisamente este lugar en el que la *Retórica* terminó lo que ha determinado su destino?

En *Ser y tiempo*, Heidegger observa, por así decirlo al pasar, que «[c]ontra el concepto tradicional de la retórica» que la caracteriza como algo que «se aprende en la escuela», en breve, «como una especie de “disciplina”, la *Retórica* de Aristóteles debe ser concebida como la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del convivir»; esto es, también de la «publicidad, en cuanto modo de ser del uno»⁵. Esta referencia al tratado de Aristóteles como la «primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del convivir» señala un enfoque y una valoración de la obra en cuestión diferentes de aquellos que hasta ese momento habían prevalecido en el estudio de Aristóteles. Pero hasta la reciente publicación de las lecciones de Heidegger de 1924 *Los conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*, dedicadas en gran parte a un comentario de la *Retórica* de Aristóteles, ha sido difícil, si no imposible, apreciar el sentido de esta observación marginal de Heidegger en *Ser y tiempo*, y particularmente el tipo de nueva interpretación de la *Retórica* que presupone.

⁵ Martin Heidegger, *Being and Time*. Traducción de J. Macquarrie y E. Robinson. Londres: SCM, 1962, p. 178. Cita según la traducción de Jorge Eduardo Rivera, M. Heidegger, *Ser y tiempo*. Santiago: Editorial Universitaria, 1997, p. 163 (p. 138 de la edición alemana).

A partir de estas lecciones de 1924 queda claro que lo que guía el interés de Heidegger por el tratado de Aristóteles es una interpretación novedosa de lo que significa para el ser humano ser un ente dotado de habla. De acuerdo a Heidegger, en el siglo IV los «griegos vivían en el discurso» y «estaban situados completamente bajo el dominio del lenguaje», a un nivel tal que «el *Dasein* estaba tan sobrecargado de parloteo» que fueron necesarios «los esfuerzos totales de ambos [Platón y Aristóteles] para llegar a considerar con seriedad la posibilidad de la ciencia»⁶.

La revalorización de la *Retórica* que sugiere la observación de 1928 presupone, de acuerdo con las lecciones de 1924, un concepto del hablar diferente de aquel que nos es familiar a nosotros, modernos. Definir al ser humano como un ser capaz de discurso presupone la comprensión que el griego tenía del *logos* o del hablar, sostiene Heidegger; es decir, del hablar como primariamente un hablar-unos-con-otros, «un hablar y calcular acerca de aquello que es propicio» para los seres humanos en su mundo⁷. Es más, la comprensión del *logos* específica de los griegos, en primer lugar como un hablar unos con otros, que Heidegger subraya en su comentario acerca de la *Retórica* en las referidas lecciones, implica el reconocimiento de cierta originariedad de lo público (*Öffentlichkeit*) y, de hecho,

⁶ Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, pp. 108-109.

⁷ Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, p. 61.

considerando las observaciones usualmente peyorativas de Heidegger acerca de este tema, es posible encontrar, para nuestra sorpresa, un tratamiento mucho más favorable de lo público y del ser público en dichas lecciones.

Los conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica de Heidegger buscaban arrancar una nueva comprensión de la *Retórica* a los estudios académicos sobre Aristóteles entonces dominantes. Su reinterpretación de la obra en cuestión debe mucho, en mi opinión, a las lecciones tempranas de Nietzsche acerca del arte griego de la oratoria. Sin embargo, Heidegger parece no haber conocido la obra de Cope de 1867 *An Introduction to Aristotle's Rhetoric (Una introducción a la Retórica de Aristóteles)*, cuyo comentario define la meta de la retórica de un modo que respalda la valoración de Heidegger en formas a veces sorprendentes. Permítaseme señalar, además, que durante los últimos cincuenta años ha aparecido una gran variedad de estudios en los cuales los filósofos han comenzado a reclamar la *Retórica* de Aristóteles para la filosofía. Aunque no estén al tanto de las lecciones tempranas de Heidegger acerca de este tema, muchos de los descubrimientos en cuestión confirman en términos generales los análisis de Heidegger.

El objetivo del presente libro, que surgió de tres seminarios que realicé a principios de mayo del año 2008 en la Universidad de Chile⁸, en Santiago, y una lección

⁸ En el Doctorado en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte, en la Facultad de Artes.

separada que di en una mesa en julio del mismo año acerca de *Wort und Schrift* en el Simposio Internacional de Hermenéutica en la Universidad de Friburgo, Alemania, no es explorar la novedosa interpretación de Heidegger del tratado. Sin embargo, si menciono aquí a Heidegger es para indicar que fue su observación en *Ser y tiempo* a propósito de la conexión entre la hermenéutica del *Da-sein* y la comprensión que tuvo Aristóteles de la retórica, lo que me motivó, en primer lugar, a hacerme cargo del tratado de Aristóteles; también es para aclarar que algunos de los énfasis que pongo en ciertos temas en mi interpretación se deben ciertamente a mi lectura de las lecciones de Heidegger de 1924.

En los tres capítulos de este libro busco traer a la luz las piedras angulares teóricas de la *Retórica* de Aristóteles. No asevero que la obra de Aristóteles esté completamente libre de dificultades; pero espero que, una vez que el marco teórico del tratado esté establecido, se hará claro que ningún problema dramático perturba a esta obra al punto de poner su unidad en cuestión.

Las dificultades a que uno puede enfrentarse al leer la *Retórica* no son inextricables, especialmente si se presta cuidadosa atención a la organización de la obra. Por sobre todo, sin embargo, espero que al entrar en detalles acerca de los cimientos teóricos del tratado, en una explicación de texto centrada en los primeros tres capítulos del Libro I, haya contribuido en algo a reubicar a la *Retórica*, desde un

lugar situado en el fin extremo –un lugar que es, sin duda, un callejón sin salida– a un lugar que, filosóficamente hablando, es mucho más central, un lugar, de hecho, que nos concierne hoy a nosotros en particular –y que nos concierne directamente porque concierne al estar unos con otros–. La *Retórica* de Aristóteles es el arte –un arte muy frágil, como veremos– de cómo abordar nuestras preocupaciones más fundamentales en la forma más vívida del estar unos con otros que es la práctica del hablar unos con otros.

1

Una verdad que se asemeja a la verdad

Mientras que en los *Tópicos*, que menciono por su cercana asociación con la *Retórica*, Aristóteles nombra claramente a sus destinatarios, a saber: estudiosos de la filosofía, en el caso de la *Retórica* no especifica a quién va dirigida⁹. Esto por sí solo es ya suficiente razón para no llamar inmediatamente a esta obra un manual técnico para retóricos, como ha sido y aún es llamada por la mayoría de los comentaristas.

No niego que la *Retórica* también contenga consejos para quienes estudian cómo hablar en público; por cierto que lo hace. Pero, puesto que ya desde el comienzo Aristóteles polemiza con los recopiladores precedentes de las “artes” de retórica, quienes, según sostiene, «nos han proporcionado sólo una pequeña porción de este arte», al desarrollar sus ideas sólo en relación con algo que es accesorio al arte de la retórica, también está objetando

⁹ Véase también Glenn W. Most, «The Uses of *Endoxa*: Philosophy and Rhetoric in the *Rhetoric*». En *Aristotle's Rhetoric*. D. J. Furley y A. Nehamas, (eds.). Princeton: Princeton University Press, 1994, pp. 82-186.

una concepción de la retórica como un arte que estaría basado en algo que es ajeno a la retórica. Se debe distinguir, entonces, entre los manuales de retórica hechos por los tecnógrafos, que «más bien se ocupan, las más de las veces, de cuestiones ajenas al asunto» (1354 a 16), y lo que Aristóteles propondrá en términos de un arte de la retórica¹⁰. Pero, incluso si estamos de acuerdo en que la *Retórica* de Aristóteles está dirigida a aspirantes a oradores, y sería entonces una especie de manual técnico sui géneris, la distinción hecha entre lo que está fuera del tema de la retórica y lo que es esencial a éste exige a la *Retórica* de Aristóteles ser doble. Escribe éste «que la retórica se compone, por un lado, de la ciencia analítica y, por otro lado, del “saber” político que se refiere a los caracteres» (1359 b 9 ss.); debe estar compuesta de una parte que trata de la habilidad del ser humano para el razonamiento lógico (silogístico), y otra parte acerca del carácter, la virtud y las emociones (I. 2 7).

Es de esta dimensión analítica de la obra, que atañe al razonamiento, de la que intentaré ocuparme sobre todo, la cual concierne a la dimensión argumentativa de la retórica. Si la *Retórica* de Aristóteles es un arte, no sólo es

¹⁰ Aristotle, *The "Art" of Rhetoric*. Traducción de J. H. Freese. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006. Todas las referencias de páginas en el texto son referencias a esta edición. En castellano se recomiendan las traducciones de Racionero (Aristóteles, *Retórica*. Traducción y comentario de Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 1990), Granero (Aristóteles, *El arte de la retórica*. Traducción, introducción y notas de E. Ignacio Granero. Buenos Aires: Eudeba, 1966) y Bernabé (Aristóteles, *Retórica*. Traducción e introducción de Alberto Bernabé. Madrid: Alianza, 1998). (N. del T.). Las citas que aquí se reproducen corresponden a la versión de Racionero.

un arte completamente diferente de aquel de sus predecesores, quienes se concentraron exclusivamente en las *pathe* (pasiones, emociones), «buscando mover a sospecha, a compasión, a ira y otras pasiones semejantes» (1354 a 17), con la intención principal de influenciar a los jurados, sino que también, puesto que está basada sobre todo en la capacidad humana para el razonamiento lógico, es, por primera vez, un arte del *logos*, un arte del hablar.

Como también queda claro desde el comienzo mismo del tratado, el arte de la retórica que Aristóteles va a proponer no sólo es un arte diferente de todas las previamente llamadas artes de la retórica, ya que está basada en el argumento retórico, sino que asimismo es el único arte de la facultad humana de hablar unos con otros que es apropiado a un estado bien administrado.

En una ciudad como Atenas, que está bien administrada, donde unas leyes rectamente promulgadas procuran definir tanto como sea posible y dejan lo menos que sea posible al arbitrio de los jueces, no queda nada para un retórico cuyo único objetivo sea influir a los jurados. Tales leyes exigen que durante los procesos el litigante atienda sólo al tema en disputa y que únicamente «pruebe que el hecho en cuestión es o no es, que ha sucedido o no», y «prohíben hablar fuera del tema», como por ejemplo cuando se busca mover «a sospecha, a compasión, a ira y otras pasiones semejantes del alma [que] no son propias del asunto presente, sino atinentes al juez»

(1354 a 17 ss.). En un Estado bien administrado, la retórica tendrá que ser un arte en el sentido de Aristóteles, en la medida que en tal Estado su función está limitada a proporcionar pruebas sobre si acaso el tema deliberado en una corte sucedió o no sucedió, va a suceder o no, es o no es verdadero, dejando en manos del jurado mismo la decisión de si esto es así o no. En un Estado bien gobernado, donde los legisladores han definido todos los temas debatibles de manera tan precisa como se pueda, la decisión del juez con respecto a si una cosa ha sucedido o no, va a suceder o no, es o no es así, es lo único que queda a su arbitrio, y la retórica consiste precisamente en, nada más ni nada menos, proporcionar al juez la prueba o las razones que hablan a favor o en contra de lo que está siendo analizado. Para lograr esto, el retórico debe ser «un maestro del argumento retórico»; esto es, debe destacarse en el arte de hablar como arte de la argumentación (1354 a 32 ss.).

Como es bien sabido, Platón comparaba en el *Gorgias* a la retórica con la cocina: «La cosmética es a la gimnástica lo que la sofística a la legislación, y la culinaria es a la medicina lo que la retórica es a la justicia»¹¹. Consecuentemente, cuando Aristóteles abre su tratado con la afirmación de que «la retórica es una *antístrofa* de la dialéctica» (1354 a 1)¹², siendo la dialéctica una disciplina

¹¹ Plato, *The Collected Dialogues*. E. Hamilton y H. Cairns. Princeton: Princeton University Press, 1980, p. 247 (265 c-d). Cf. Platón, *Diálogos II*. Madrid: Gredos, 1987 (la traducción del *Gorgias* es de Julio Calonge Ruiz).

¹² Racionero traduce así: se puede admitir el término “contraparte” para *antistrophos*.

que somete las opiniones acerca de asuntos generales a un examen racional, la retórica no solamente es elevada a un estatus bastante por encima de la cocina, sino también por encima de la acusación que en otros diálogos platónicos se le dirige en cuanto a no ser un arte en absoluto, o en el mejor de los casos ser un arte para engañar a la audiencia. Permítaseme recordar aquí que el término griego *antistrophos*, traducible al castellano como “contraparte”, es un término que designa una relación de analogía¹³. Para entender de un modo más preciso lo que implica la relación de analogía entre retórica y dialéctica seguiré citando el comienzo del tratado. A su observación inicial de que tanto la retórica como la dialéctica son contrapartes, Aristóteles agrega: «Ya que ambas tratan de aquellas cuestiones que permiten tener conocimientos en cierto modo comunes a todos y que no pertenecen a ninguna ciencia determinada. Por ello, todos participan 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 5 ss.).

Aristóteles enfatiza aquí sólo lo que tanto la retórica como la dialéctica tienen en común, aquello que las distingue de las ciencias, las cuales tienen su propio dominio, en el cual sólo los científicos son entendidos, pero nos

¹³ Jacques Brunschwig, «Rhétorique et Dialectique, *Rhétorique et Topiques*». En *Aristotélés Rhétoric*. D. J. Furley y A. Nehamas (eds.). Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 59.

ofrece muy poco sobre la diferencia entre una y otra. Tanto la dialéctica como la retórica tienen en común el que tratan sobre asuntos de los que todos los hombres tienen conocimiento, y así también se ocupan de un conocimiento y de una capacidad que son compartidos por todos los hombres. A diferencia de las ciencias (y de la filosofía), son claramente prácticas de la vida cotidiana. Ahora bien, estas cosas de las que todos los hombres tienen conocimiento son, como veremos, todo aquello sobre lo que puedan tener una opinión, y el modo en que todos los hombres tienen conocimiento de estos asuntos es insinuado cuando Aristóteles señala que todos los hombres, «hasta cierto punto, se empeñan en criticar o sostener un argumento, [y] defenderse o acusar».

Hablar de la retórica como si fuera análoga al examen dialógico de los argumentos, ya sea frente a estudiantes o en una disputa que yo tenga conmigo mismo a propósito de un argumento, planteándome preguntas a las cuales debo responder, es sostener su naturaleza argumentativa y racional contra la acusación de Platón de que no sería mejor que la cocina. También es sugerir desde el comienzo que la retórica atañe la verdad, a una verdad que, a diferencia de los dominios temáticos especiales de las ciencias, se refiere a aquellas cosas de las cuales todos los hombres tienen conocimiento.

Finalmente, aunque Aristóteles no aborda explícitamente las diferencias entre la retórica y la dialéctica, la

verdad de la que se trata, como se hará claro en lo que sigue, es una función de la deliberación pública.

Si, además de tener en común los puntos antes mencionados, la dialéctica y la retórica son también diferentes entre sí, es a causa de una diferencia que concierne a la naturaleza del argumento y a la forma en que ambas disputan acerca de los asuntos involucrados. Los argumentos que son objeto de la disputa dialógica son principalmente argumentos acerca de asuntos generales que sostiene un oponente. Es más, mientras la dialéctica considera cualquier asunto como solamente probable y así abierto a discusión, y la disputa sobre tales asuntos tiene lugar en una suerte de competencia intelectual contra un adversario con el objetivo de derrotar al oponente, la retórica trata de opiniones acerca de cosas que son de interés vital para los ciudadanos en la polis, y que son discutidas en un discurso público. Mientras la argumentación dialéctica podría en última instancia tener lugar, como lo pone Cope, «en el propio cerebro de un hombre y en su propio estudio», esto es, en un modo privado de utilizar el lenguaje, la retórica discute opiniones sobre asuntos vitales para la comunidad y es, desde el comienzo, una forma de discurso público¹⁴.

Se sigue que sostener que la dialéctica y la retórica son *antistrophos* equivale a decir, cito a Brunschwig, «que

¹⁴ Edward Meredith Cope, *An Introduction to Aristotle's Rhetoric with Analysis, Notes, and Appendices*. Londres: Macmillan and Co., 1867, p. 88.

esta última es al discurso público (esto es, a la política en un sentido amplio) lo que la primera es al discurso privado, ya sea conversacional o dialógico».

Brunschwig agrega: «La relación de *antistrophia* significa precisamente que la retórica es al ejercicio espontáneo del discurso de acusación y defensa lo que la dialéctica es al discurso espontáneo de examen y afirmación»¹⁵. A diferencia del examen dialógico (que tiene lugar en un proceso de pregunta y respuesta), para el cual la dialéctica proporciona rigurosas herramientas, el “discurso continuo”, característico de la retórica, proporciona los medios y estándares discursivos para defenderse a sí mismo y acusar a otros, para criticar o sostener un argumento de interés público en el dominio que es la polis¹⁶. Contrariamente a aquel modo de discurso más o menos privado para el que la dialéctica propone reglas, el arte de la retórica es el arte de hablar en público, un arte para lo que me gustaría llamar el “discurso vívido” en la polis, donde, por una parte, uno tiene que defenderse a sí mismo, dar cuenta de sus palabras y acciones ante todos los demás y, por otra, tiene que atacar a otros.

Sobre la base de lo que todos los hombres hacen espontáneamente en la vida cotidiana en la polis, esto es, en la vida política en un sentido amplio, la retórica proporciona un arte, una técnica rigurosa para la conducta

¹⁵ Brunschwig, «Rhétorique et Dialectique, *Rhétorique et Topiques*», pp. 59 y 63.

¹⁶ Cope, *An Introduction to Aristotle's Rhetoric*, p. 68.

relacionada con el discurso dentro de la esfera de la vida práctica.

En su discusión sobre la utilidad de la retórica hay una observación que hace Aristóteles y que me gustaría recalcar desde un comienzo. Él hace notar que «si es vergonzoso que uno mismo no pueda ayudarse con su propio cuerpo, sería absurdo que no lo fuera también en lo que se refiere a la palabra, ya que ésta es más específica del hombre que el uso del cuerpo» (1354 b 40; 1355 b 3). No ser capaz de defenderse a sí mismo por medio del discurso significaría no ser capaz de defenderse a sí mismo por medio de y con respecto a aquello que, según Aristóteles, distingue al ser humano del animal; a saber, el hecho de que él es una cosa viviente que posee discurso. De hecho, la observación acerca de la utilidad de la retórica apunta a la importancia vital de este arte para el ser humano en cuanto ser humano. La retórica es un arte que concierne a la humanidad misma del ser humano; no es tan sólo un arte para aquella habilidad que el ser humano tiene en cuanto ser humano, es decir la habilidad de hablar, sino también la de defender –e incluso proteger– precisamente aquello que hace de él un ser humano. Más adelante, cuando se haga evidente que el hablar para Aristóteles es por definición un hablar con otros, el alcance completo de esta observación acerca de la utilidad de este arte se hará aún más claro: es un arte para el tipo de vida que distingue a los seres humanos de todas las otras cosas, es decir el *bios politikos*.

Si Aristóteles entra en controversia con los tecnógrafos de la retórica sobre la base de que éstos han tratado principalmente asuntos ajenos al tema, y en particular, si no exclusivamente, las formas de «mover a [...] sospecha, a compasión, a ira y a otras pasiones semejantes» (1354 a 17), resumidamente las *pathe*, es porque han descuidado lo único que puede hacer de la retórica un arte.

Escribe: «Sólo las *pruebas por persuasión* (*pisteis*) son propias del arte» (1354 a 13), y sin embargo, los recopiladores previos de las “artes” de la retórica «nada dicen de los entimemas, que son el cuerpo de la persuasión» (1354 a 15). Y agrega: no «muestr[a]n nada acerca de las pruebas por persuasión [artísticas], que es con lo que uno puede llegar a ser hábil en los entimemas» (1354 b 21 ss.), un maestro del argumento retórico o, como traduce George E. Kennedy, un hombre “entimemático”¹⁷.

Al centrarse exclusivamente en las formas emocionales de influir al dicasta –el ciudadano apto para ejercer como juez, el jurado–, los tecnógrafos se han ocupado sólo de una pequeña porción del discurso en la vida pública; a saber, únicamente de la oratoria forense o judicial. Además, han descuidado en su totalidad el carácter argumentativo del discurso cívico, y, en lo que respecta a esta dimensión del discurso, han descuidado lo único sobre cuya base la retórica puede ser transformada en un arte;

¹⁷ Aristotle, *On Rhetoric. A Theory of Civic Discourse*. Traducido por George A. Kennedy. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 33.

esto es, la prueba demostrativa. Si al comienzo del primer capítulo (del Libro I) se dice que la retórica es análoga a la dialéctica, la cual es un arte para examinar la validez lógica de las opiniones sostenidas acerca de asuntos generales (como, por ejemplo, la naturaleza de la justicia), y cuyas pruebas tienen el carácter de silogismos dialécticos, es porque para Aristóteles el arte de la retórica está basado en silogismos específicamente retóricos, llamados entimemas.

Considerando que el silogismo, como la forma de un argumento deductivo válido en lógica, es un descubrimiento propiamente aristotélico, esto también quiere decir que la retórica, más que ser semejante al arte de cocinar, es decir en lugar que no ser en absoluto un arte, es de hecho una disciplina racional, un arte en la medida en que está basada en un modo específico de argumentación racional que es característico del discurso público, del discurso entre unos y otros en la vida cotidiana de la polis.

El énfasis que da Aristóteles a la prueba, en el primer capítulo del Libro I de la *Retórica*, como lo único que importa para que la retórica pueda transformarse en un arte, y asimismo su crítica de las *pathe* como extrañas al arte de la retórica, han llevado a numerosos estudiosos de Aristóteles a cuestionar la consistencia de su tratado (dado que en la obra, más adelante, las *pathe* son discutidas como una parte integral de la retórica); a ese respecto nos podemos permitir un par de breves observaciones.

El rechazo de Aristóteles a sus predecesores por haber prestado atención sólo a las *pathe*, aunque sean asuntos extrínsecos a la retórica, no implica que su énfasis en la prueba y en los entimemas como el cuerpo de la prueba, al comienzo de la *Retórica*, signifique que la prueba en el discurso cotidiano vívido tenga un carácter exclusivamente lógico, y que, como resultado de esto, su posterior discusión de las *pathe* contradeciría lo que él mismo establece en el primer capítulo del tratado.

De igual modo que el silogismo dialéctico, al cual le es análogo el silogismo retórico, este último es también sólo «una especie del “silogismo” en general»¹⁸, y en manera alguna idéntico con el silogismo lógico; esto es, con el silogismo del pensamiento especulativo y de las ciencias. De hecho, el entimema, como el instrumento para la prueba retórica, según ha sostenido William M. A. Grimaldi, no es una estructura exclusivamente racional, sino que incluye a las *pathe* de un modo tan primordial como a la razón, y es indisociable, en lo que atañe a su capacidad de persuasión, del *ethos* del hablante. Precisamente porque la retórica concierne a la vida del hombre con los otros, a su hablar con otros acerca de toda clase de cosas que son vitales para él, es decir porque concierne no sólo a su vida en cuanto buscador de la verdad absoluta, sino a la del “hombre completo”, es que la prueba

¹⁸ Jacques Brunschwig, «Introduction», Aristote, *Tópiques*, vol. I. París: Les Belles Lettres, 1967, p. XXXI.

retórica o «entimema emplea tanto la razón como las emociones y el *ethos*, y se dirige en su argumentación al hombre completo»¹⁹.

Como había observado Aristóteles en la *Ética nicomaquea*, «el intelecto mismo [...] no mueve nada»²⁰. De hecho, en el pensamiento práctico, que es el dominio de la retórica, y donde siempre se trata de hacer elecciones deliberadas, o de tomar decisiones (*prohairesis*), algo más que la sola razón está involucrado. Las emociones y el carácter están también fundamentalmente implicados en todo lo que lleva a la acción. Pero si Aristóteles objeta el interés exclusivo de los tecnógrafos en las emociones por estar éstas fuera del tema de la retórica, ¿no podría ser también porque los sentimientos sobre los que aquellos han trabajado no son, según Aristóteles, los *pathe* que tienen que combinarse con la razón y con el *ethos* para formar el tipo particular de silogismo que es el entimema? ¿Podría ser que los *pathe* en los que ellos se han concentrado exclusivamente no son los *pathe* a favor de los cuales Aristóteles argumentará en el resto del tratado?

En lugar de ser un arte de la persuasión por medio de todo tipo de engaños, como sostuvo Platón en el *Gorgias*, sino siendo más bien un arte de la argumentación y de aportar pruebas, no por eso es el arte filosófico de la

¹⁹ William M. A. Grimaldi, *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1972, p. 144.

²⁰ *The Complete Works of Aristotle*. J. Barnes (ed.). Princeton: Princeton University Press, 1985, vol. I, p. 1798 (1139 b 35-36).

retórica que proponía Platón en el *Fedro*. Y aun así, a pesar de que la forma específica de prueba que distingue a la retórica no es idéntica a la proporcionada por los silogismos de la filosofía y las ciencias, no es menos importante. Es más, el entimema contribuye decisivamente a la conducción de discusiones en la vida práctica, en la que la argumentación científica no convencerá a nadie, no sólo en términos de eficiencia, sino también, como veremos, en términos de verdad.

El silogismo retórico es el único tipo de prueba que pertenece propiamente al dominio del discurso cívico, y como resultado de esto vamos a tener que prestarle particular atención de aquí en adelante.

Después de decir que el entimema es el cuerpo de la prueba en el arte de la retórica, Aristóteles agrega: «Es palmario que el método propio del arte es el que se refiere a las pruebas por persuasión y que la persuasión es una especie de demostración (*apodeixis*) (puesto que nos persuadimos sobre todo cuando pensamos que algo está demostrado); [...] por otra parte, la demostración retórica es el entimema, y éste es, hablando en absoluto, la más firme de las pruebas por persuasión; y [...] el entimema, en fin, es un silogismo (*sylllogismos tis*)» (1355 a 4 ss.).

Más que un método demagógico para manipular la opinión, la retórica como arte proporciona las reglas para probar algo, para argumentar a favor de algo, para defender una opinión acerca de un asunto específico, y en

cuanto tal es una disciplina racional. La prueba retórica se ofrece en la discusión pública, y si la prueba que se ofrece nos convence, no es sólo porque la prueba se reduzca a una especie de demostración, sino también porque ha sido comunicada públicamente.

En el discurso público es el entimema el que proporciona la prueba retórica más fuerte. Ahora, como es sabido, un silogismo es la forma de un argumento deductivo válido por el cual, sobre la base de la inferencia razonada a partir de dos premisas –una premisa mayor y una menor en la forma atómica del silogismo– se produce un conocimiento; es decir, algo cognitivamente nuevo es deducido.

Consecuentemente, cuando Aristóteles afirma que el entimema es un *tipo* de silogismo, está diciendo que del mismo modo que el silogismo lógico, que concierne a la manera en que un argumento deductivo es producido en las ciencias, también el entimema está vinculado con la producción de conocimiento. De igual manera que el silogismo lógico, el entimema y la demostración que ofrece arrancan de un conocimiento preexistente (las premisas) e infieren a partir de éstas un conocimiento nuevo.

En resumen, por causa de su estructura entimemática, la retórica, así como el pensamiento especulativo y las ciencias, está inextricablemente vinculada a la demostración de la verdad. Qué tipo de verdad sea ésta, a partir de qué clase de conocimiento se la infiera y, ya que

el entimema es un tipo de silogismo, cómo será administrada la prueba, aún está por verse.

Tomemos en primer lugar el problema de la verdad. Con qué clase de verdad está tratando el retórico en el discurso público es algo que se aclara a partir de un pasaje en el que Aristóteles concede al retórico experto habilidades que Platón le había negado: «Como corresponde a la dialéctica, sea a toda ella, sea a una de sus partes, resulta evidente que el que mejor pueda teorizar a partir de qué y cómo se produce el silogismo, ese será también el más experto en entimemas, con tal de que llegue a comprender sobre qué “materias” versa el entimema y qué diferencias tiene respecto de los silogismos lógicos. Porque corresponde a una misma facultad reconocer lo *verdadero* y lo *verosímil* [lo que se parece a lo verdadero] y, por lo demás, los hombres tienden por naturaleza de un modo suficiente a la verdad, y la mayor parte de las veces la alcanzan. De modo que estar en disposición de discernir sobre lo *plausible* es propio de quien está en la misma disposición con respecto a la *verdad*» (1355 a 10 ss.).

Puesto que el arte de la retórica se aplica a todas las posibles opiniones que los hombres tengan, Platón, además de estimar defectuoso el razonamiento del retórico, también lo acusó de no saber nada en particular; o sea, de no tener un conocimiento concreto de lo que declara enseñar. Pero, tal como Aristóteles claramente sostiene en el pasaje en cuestión —que, al considerar a la retórica como

una parte de la dialéctica, también subraya la necesidad de que el retórico sea versado en la mecánica de la demostración silogística—, para ser un maestro en el arte del discurso el retórico no sólo debe ser entendido acerca de las diferencias entre el silogismo lógico y el entimemático, sino asimismo acerca de la diferencia entre sus respectivos temas de incumbencia. Y evidentemente esto significa que debe estar profundamente familiarizado con los materiales para los cuales se han de construir argumentos persuasivos.

En conclusión, para ser un verdadero maestro de su arte, el retórico debe comprender claramente la diferencia entre el tipo de verdad involucrada en el silogismo lógico y en el retórico. De acuerdo a Aristóteles, esta no es una diferencia entre verdad y falsedad, sino entre la verdad y lo que se le asemeja (*to homoion to alethei*); esto es, lo probable o las opiniones comúnmente sostenidas (*endoxa*). A diferencia de Platón, Aristóteles tiene un lugar para algo que “sólo” se asemeja a la verdad, y en vez de rechazarlo por completo reconoce su importancia crucial para la inteligibilidad filosófica de todo un dominio de fenómenos que hasta entonces habían sido considerados insignificantes; es decir, el dominio de la opinión pública y del debate público.

Es más, lo que se asemeja a la verdad —la verdad probable— se origina en la misma capacidad natural (*dynamis*) del hombre para la verdad (*alethes*), que culmina en

la verdad apodíctica del pensamiento especulativo y de las ciencias, y debido a este venerable origen no sólo no debería ser rechazada, sino que requiere ser reconocida como el tipo de verdad que es peculiar a la vida cotidiana o práctica.

La retórica, en la medida en que es un arte del *logos*, entendido como un hablar unos con otros acerca de asuntos de vital importancia en la polis, está enraizada en la misma *dynamis* de la cual brotan la verdad filosófica y la científica. La retórica, como la filosofía y las ciencias, está en busca de la verdad, y encuentra la verdad que es apropiada a su temática –la verdad probable– por medio del silogismo retórico o entimema, que procede sobre la base de creencias y principios comúnmente aceptados.

La verdad producida por los entimemas, para ponerlo de un modo un poco distinto, es una verdad que no sólo es completamente adecuada, sino también suficientemente apropiada para abordar los problemas enfrentados en la vida de la polis y para las preocupaciones cotidianas de sus ciudadanos.

Permítaseme regresar en este punto a la defensa que hace Aristóteles de la utilidad de la retórica. Escribe: «La retórica es útil porque 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» (1355 a 22 ss.).

Si la retórica, como el arte de hablar en público acerca de asuntos de interés vital para la polis, es por naturaleza argumentativa y tiene lugar dentro de un horizonte de verdad, aun si esta verdad sólo es semejante a la verdad, no es únicamente una forma de asegurarse de que la verdad derrote a su opuesto, sino también de que lo justo tenga ventaja sobre lo que es injusto. A la retórica se le da entonces una dimensión claramente ética²¹. En la medida en que descansa, como veremos en un momento, en la habilidad del discurso para probar contrarios —en lo que la traducción francesa vierte como la «ambigua facultad del discurso [*te toiaute dynamei ton logon*]²²—, sin duda que la retórica, como Aristóteles de buena gana admite, y al igual que todas las otras cosas útiles, con la excepción de la virtud (*arete*), también puede ser utilizada para propósitos contrarios y resultar del mayor perjuicio (1355 b 4 ss.). Del mismo modo como ocurre con la dialéctica, la cual, cuando es usada en conformidad con la facultad, sirve para «reconocer el silogismo real y el aparente», pero que se transforma en sofistería cuando es usada deliberadamente para producir argumentos falaces, en la retórica uno puede actuar «de acuerdo con el argumento legítimo» o «de acuerdo con el propósito moral» de un

²¹ En su discusión acerca de la utilidad de las máximas en el discurso retórico, Aristóteles explícitamente enfatiza el hecho de que ellas «hacen que los discursos expresen el talento. Por su lado, tienen este carácter aquellos discursos en los que la intención está clara. Y todas las máximas consiguen este resultado» (1395 b 13 ss.).

²² Aristote, *Rhétorique*. Traducción de M. Dufour. París: Les Belles Lettres, 1960, vol. I, p. 75.

modo semejante; en otras palabras, con la intención de usar argumentos falsos.

Según sugiere la observación de Aristóteles acerca de la utilidad de la retórica, el uso injusto de este útil arte, que puede ser del mayor beneficio, puede también «causar mucho daño» (1355 b 8) cuando el retórico defiende decisiones que no están acordes con la propensión natural (*phyei*) del ser humano para la verdad y la justicia. Pero agreguemos que es precisamente porque este arte puede ser mal utilizado que es también un arte propiamente humano.

Comparado con lo que parecieran ser los intereses de la retórica —las verdades prácticas de la vida cotidiana en la polis; esto es, siguiendo a Aristóteles en la *Ética nicomaquea*, las verdades de un dominio de cosas cuya propia naturaleza no permite el mismo grado de precisión que aquel que es posible en las ciencias, pero que sin embargo son verdades—, los manuales previos acerca del arte de la retórica han tratado sólo asuntos que están fuera de su tema²³. La meta del arte del discurso, según es definido por estos manuales, consiste meramente en buscar influir a los jurados, apelando a sus pasiones y sentimientos. Si estaba primariamente inclinado hacia la rama forense o judicial de la oratoria, era porque la práctica de las cortes atenienses, que se refería a disputas mezquinas

²³ *The Complete Works of Aristotle*, vol. I, p. 1730 (1094 b 12-28).

y privadas entre hombre y hombre, y en las cuales los jurados usualmente no tenían un interés directo o real, «permite más espacio para la introducción de este asunto ajeno y para el uso del ardid y el engaño, que la de la asamblea pública, que es *koinoteron*; es decir, una en la cual los intereses y temas que son tomados en consideración son más amplios y más generales»²⁴.

Pero aparte del género forense de la oratoria, hay otros dos géneros principales: el epidíctico o ceremonial de la oratoria, en el cual se atribuye culpa o fama a alguien o algo, y sobre todo el deliberativo, asociado con la asamblea pública, y en el cual se discuten asuntos que son vitales para la polis como un todo, tales como las finanzas, la guerra y la paz, la defensa nacional, el comercio y la legislación. Es este último género el que privilegia la *Retórica* de Aristóteles, pero no simplemente porque él esperara, como ha conjeturado Glenn W. Most, que «cualquiera que tuviera la inteligencia, la ambición y el carácter moral para estudiar con él no se contentaría con ser un abogado, sino que pondría sus aspiraciones más alto»²⁵.

Considerando la estructura argumentativa de este género, es más acertado sostener, con Amélie Oksenberg Rorty, que si «Aristóteles hace de la retórica deliberativa el centro de su análisis, esto revela del modo más claro la importancia primordial de la verdad tal como ella funciona *al*

²⁴ Cope, *An Introduction to Aristotle's Rhetoric*, pp. 141-142.

²⁵ Most, «The Uses of *Endoxa*», p. 183.

interior del arte de la retórica misma»²⁶. Pero hay otras razones para la importancia que Aristóteles atribuye al género deliberativo de la retórica. La deliberación concierne a asuntos prácticos de vital importancia para los ciudadanos, asuntos, más precisamente, que están dentro de su alcance o poder. No todo requiere de deliberación.

Aristóteles escribe: «Sobre lo que sabemos y hemos juzgado ya no hace falta ningún discurso» (1391 b 8). De manera más importante, sólo en relación con aquellas cosas que está en nuestro poder cambiar buscamos consejo. Cope lo describe bien cuando dice que todas las cosas para las que buscamos consejo «son en su totalidad tales que pueden ser referidas a nosotros mismos como sus autores y agentes, o son unas “de las cuales el origen de su generación (es decir, de su ser producidas o devenir efectivas) está en nuestro poder”. Pues al deliberar o aconsejar, siempre retrotraemos nuestras indagaciones hasta llegar a este punto; es decir, hasta establecer si está en nuestro poder hacer o no hacer aquello sobre lo que estamos consultando»²⁷.

Si la deliberación es crucial para la comprensión de Aristóteles del arte de la oratoria, es porque concierne a asuntos prácticos, asuntos que no sólo son de vital importancia para la vida en el Estado, sino que también están dentro del dominio de las cosas de que son capaces los

²⁶ Amélie Oksenberg Rorty, «Structuring Rhetoric». En *Aristotle's Rhetoric*. Amélie Oksenberg Rorty (ed.). Berkeley: University of California Press, 1966, p. 6.

²⁷ Cope, *An Introduction to Aristotle's Rhetoric*, p. 173.

seres humanos; en resumen, cosas que son posibles desde un punto de vista práctico. La deliberación se predica enteramente de aquello que es posible desde un punto de vista práctico.

Aristóteles enfatiza una y otra vez que la deliberación no es simplemente acerca de cualquier cosa, como por ejemplo cuando escribe: «Ante todo, se ha de establecer sobre qué bienes o males delibera el que hace un discurso deliberativo, puesto que no cabe deliberar sobre cualquier cosa, sino sólo sobre lo que puede suceder o no, habida cuenta de que no es posible ninguna deliberación sobre lo que necesariamente es o será o sobre lo que es imposible que exista o llegue a acontecer» (1359 a 30 ss.).

Pero ni siquiera todo lo que es posible es objeto de deliberación pública: «Incluso no cabe deliberar acerca de todos los posibles. Porque, de entre los bienes que pueden suceder o no, hay algunos que acaecen o por naturaleza o por suerte, respecto de los cuales en nada aprovecha la deliberación. Resulta evidente, en cambio, sobre qué cosas es posible deliberar. Estas son las que se relacionan propiamente con nosotros y cuyo principio de producción está en nuestras manos» (1359 a 34 ss.).

Si Aristóteles privilegia este género particular de la retórica es porque concierne a la dimensión de lo que está en nuestro poder y cuyo comienzo está en nosotros. Más aún, la deliberación es del orden del ser unos con otros, en cuanto que requiere un juicio. El auditor de un

discurso está por definición en la posición de un juez, de uno que juzga y toma una decisión después de haber recibido consejo.

Aristóteles escribe: «[c]omo quiera que el uso de los discursos convincentes tiene por objeto formar un juicio (puesto que sobre lo que sabemos y hemos juzgado ya no hace falta ningún discurso); como también se usa del discurso aun si se dirige a una sola persona, para aconsejarla o disuadirla, tal como, por ejemplo, hacen los que reprenden o los que tratan de persuadir, porque no por ser uno solo se es menos juez, dado que aquel a quien se pretende persuadir, ese es, hablando absolutamente, juez» (1391 b 7 ss.).

En la medida en que la forma deliberativa de hablar unos con otros invita a un juicio y a una decisión de parte de la audiencia, que culminará en la acción (o en la abstención de ella), este género está en el centro del arte de la retórica como un arte de hablar unos con otros acerca de asuntos apremiantes.

Aunque en la sociedad griega el género deliberativo se aplicaba en primer lugar a la deliberación en la asamblea pública y concernía a asuntos de interés nacional, tal como observa Cope, «sin embargo, teóricamente hablando, esto no es necesariamente así, aunque en la práctica está limitado de este modo»²⁸. De hecho, la deliberación,

²⁸ Cope, *An Introduction to Aristotle's Rhetoric*, p. 120.

que por sobre todo concierne al consejo, puede ocurrir en primer lugar privadamente.

Como lo hace notar Aristóteles, la naturaleza persuasiva o disuasiva de este tipo de discurso caracteriza a todo aconsejar, ya sea que tenga lugar privada o públicamente (1358 b 9). Si entonces la deliberación es un género señalado, se debe a que es de mucho mayor alcance que los otros dos géneros: incluye, en principio, todas las formas de deliberación y de buscar consejo en la vida cotidiana.

Decir que el género deliberativo es lo que define a la retórica es, por supuesto, sostener que la retórica, en cuanto arte, descansa sobre un contenido bien específico, y que su forma argumentativa está determinada por el objeto de deliberación. Este es entonces también el momento para comenzar a abordar la pregunta por los *endoxa* y la naturaleza del silogismo retórico; vale decir, el entimema, y quién sería su destinatario. Esta será, además, la ocasión para comenzar a explorar qué es exactamente lo que consigue la retórica y qué no.

Recordemos de nuevo que, del mismo modo que la dialéctica, la retórica no pertenece a una clase de cosas única y determinada. A diferencia de las ciencias, ambas son de aplicación general. Uno podría decir que en principio la retórica trata acerca de todos los asuntos posibles, y más precisamente acerca de las opiniones generalmente aceptadas dentro de la polis que versan sobre estos asuntos. Hablar de “opiniones” es hablar de las creencias

que se tienen acerca de diversos temas, no de conocimiento en sentido estricto, claro está, pero sí de algo que se asemeja al conocimiento. Ahora, de hecho, no todas las “cosas dichas” por el hombre son objeto de discurso cívico ni dignas de examen filosófico. A diferencia de las opiniones emitidas por los niños, los enfermos, los dementes y en ciertos casos incluso la muchedumbre, quienes a menudo se extravían, sólo las *endoxa* son propiamente asunto de la deliberación retórica. Según son definidas por los *Tópicos*, las *endoxa* son «opiniones reconocidas»; esto es, opiniones «que son aceptadas por todos, o por la mayoría, o por los sabios; es decir, por todos, o por la mayoría, o por los más insignes y reconocidos entre ellos»²⁹. Lo que distingue a las *endoxa* de todas las demás opiniones es que «las *endoxa* son probablemente verdaderas»³⁰. En resumen, entonces, no cualesquiera opiniones, sino sólo aquellas que se asemejan a la verdad y son probablemente verdaderas representan el objeto de deliberación.

En el contexto de sus reflexiones acerca de la utilidad de la retórica, Aristóteles observa que «conviene que [el orador] sea capaz de persuadir sobre cosas contrarias, como también sucede en los silogismos, no para hacerlas

²⁹ *The Complete Works of Aristotle*, vol. I, p. 167 (100 b 21-23).

³⁰ Glenn W. Most, «The Uses of *Endoxa*», p. 176. Most agrega: «Deberíamos notar que la *endoxa*, así definida, incluye un amplio espectro de opiniones, que van desde las intuiciones morales en las cuales todos o la mayoría creen, hasta doctrinas filosóficas específicas (y no necesariamente las populares o intuitivas)» (176).

ambas cosas (pues no se debe persuadir de hacer lo que es 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. De las otras artes, en efecto, ninguna obtiene conclusiones sobre contrarios 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. Pero los asuntos pertinentes no se presentan de la misma manera, sino que siempre, hablando en absoluto, lo verdadero y lo mejor por naturaleza son más aptos para los silogismos y para las pruebas por persuasión» (1355 a 29 ss.).

Quisiera enfatizar, en primer lugar, que el carácter distintivo de la dialéctica y la retórica, a saber: que, al contrario de otras artes, ellas pueden razonar en direcciones opuestas, se debe a la naturaleza misma de su objeto: opiniones populares, creencias comúnmente sostenidas, o lo probable. Las opiniones, que son también el objeto que caracteriza a ambas disciplinas, por mucho que puedan asemejarse a la verdad, están, en cuanto opiniones, abiertas a cuestionamiento. Por definición, se supone que las opiniones pueden ser de otro modo, que pueden ser incluso lo opuesto de lo que aseveran. En segundo lugar, quisiera subrayar la diferencia en el modo en que son tratadas las cadenas opuestas de argumentos en la dialéctica y en la retórica. El objeto de la dialéctica, que procede por naturaleza como un interrogatorio y para la cual todo es

indistintamente esto o lo otro, necesariamente se enfrenta a alternativas.

Como ha observado Cope, la dialéctica es indiferente a la verdad, y «concluye con igual facilidad lo negativo como lo afirmativo». «Para ella, la forma o método lo es todo, la verdad de la conclusión es nada, excepto en la medida en que se sigue legítimamente de la precisa observación de las reglas del silogismo, que es su instrumento»³¹. Es más, puesto que el razonamiento dialéctico es dialógico, los argumentos opuestos son distribuidos entre el interrogador y su oponente. Este no es el caso de la retórica, en la que la meta es proporcionar razones para realizar acciones específicas.

Como señala Kennedy, «en la retórica el hablante usualmente ha tratado de elaborar los argumentos opuestos antes de hablar, a fin de ser capaz de darles respuesta si surgiera la necesidad»³². Y si lo hace así es precisamente por su interés en la verdad. De hecho, al ser hábil como el dialéctico en argumentar a favor de ambos lados de un asunto en cuestión, el retórico, en la medida que tiene en cuanto ser humano una propensión natural por lo verdadero y lo bueno, no defenderá solamente aquello que es verdadero y justo, refutará también los falsos argumentos si llegaran a surgir en el discurso público. A diferencia de la dialéctica, la retórica no es indiferente a la verdad y, es

³¹ Cope, *An Introduction to Aristotle's Rhetoric*, p. 88.

³² Aristotle, *On Rhetoric*, p. 35.

más, procede a partir de la asunción de que lo que es naturalmente verdadero y por naturaleza mejor no sólo es defendido con mayor facilidad, sino que también es más persuasivo.

El objetivo de la retórica es, entonces, promover en un argumento público continuo una opinión acerca de algún tema vital para la comunidad, una opinión que tiene mayor probabilidad de ser verdadera y justa que otra. Pero su propósito no es persuadir a la audiencia. Hacia el final del primer capítulo del Libro I de la *Retórica*, Aristóteles describe claramente los límites de lo que la retórica busca conseguir. Cito: «Su tarea [*ergon*] 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» (1355 b 10 ss.). Como todas las demás artes, como la medicina, por ejemplo, que no restablece la salud misma, sino que la promueve ayudando al paciente a devenir saludable, el arte del discurso no consiste en inducir la persuasión, sino en proporcionar a su audiencia los medios para tomar una decisión.

A diferencia de un arte de la persuasión, la retórica no apunta a convencer exitosamente a su audiencia, su objetivo es mucho más modesto. En cuanto facultad de descubrir y mostrar los posibles medios de persuasión, la función de la retórica es sólo ofrecer a su audiencia una prueba persuasiva, o las razones que hablan a favor de algo, de manera que la audiencia misma pueda tomar una

decisión. La retórica no decide por la audiencia persuadiéndola, le proporciona las razones que hablan a favor de algo, de manera que pueda libremente hacer las elecciones que son apropiadas en cada situación.

Como ya hemos visto, la audiencia de un discurso está, por definición, en la posición de un juez. Es tan sólo la audiencia la que, después de escuchar al orador, toma una decisión acerca de la virtud persuasiva de las pruebas del retórico y de qué acción emprender. Se sigue de esto, además, que también pertenece a la retórica el «reconocer lo convincente y lo que parece ser convincente, del mismo modo que “corresponde” a la dialéctica reconocer el silogismo y el silogismo aparente» (1355 b 17 s.). Proporciona a la audiencia los medios para distinguir entre un retórico que usa el discurso para elaborar argumentativamente acerca de lo que habla a favor de un tema determinado, y uno que deliberadamente nutre a su audiencia con argumentos aparentes.

Entre las razones que Aristóteles evoca a favor de la retórica he dejado una en suspenso; es la que dice relación con su audiencia. Escribe: «En lo que toca a algunas gentes, ni aun si dispusiéramos de la ciencia más exacta resultaría fácil, argumentando sólo con ella, lograr persuadirlos, pues el discurso científico es propio de la docencia, lo que es imposible en nuestro caso, y más bien se necesita que las pruebas por persuasión y los razonamientos se compongan por medio de nociones comunes,

como señalábamos ya en los *Tópicos*, a propósito de la controversia ante el pueblo» (1355 a 23 ss.).

La retórica es el medio para conversar con los ciudadanos corrientes en la polis; ellos constituyen su destinatario. Y es capaz de hablar con ellos, de hacerlos conscientes de lo que habla a favor de algo, no por medio del argumento científico, para el cual son sordos, sino por medio de pruebas (*pisteis*) que descansan en creencias comunes o en «principios generalmente aceptados», principios que son *koinon*. La retórica no sólo es útil porque permite que uno se comuniqué con las multitudes, es además el único medio apropiado de hacerlo, es el arte de conducir el discurso cívico. Es un arte para hablar a la muchedumbre precisamente porque no está basado en la persuasión, sino que proporciona a la audiencia razones convincentes para determinados asuntos dentro del horizonte de una verdad que se asemeja a la verdad, de manera que la audiencia misma pueda tomar las decisiones necesarias.

2

Necesidad y probabilidad

Después de haber entrado en controversia con los recopiladores anteriores de las “artes” de la retórica y de haberlos criticado por tratar sólo sobre asuntos externos a este arte, en el capítulo 2 del Libro I de su tratado, Aristóteles se propone emprender un nuevo comienzo, y lo hace entregando la siguiente definición de lo que constituye la retórica. La retórica, en cuanto arte del logos, dice, es «la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer [*theoresai to endechomenon pithanon*]» (1355 b 25). Es, de acuerdo a la traducción más literal de Kennedy, «la habilidad en cada caso [particular] [*peri hekaston*] de ver los medios disponibles de persuasión»³³.

Como ya hemos visto, la retórica no tiene como objetivo la persuasión, sino mostrar o dejar ver lo que de modo inherente habla a favor de algo. Aquí, Aristóteles agrega que la retórica es esta habilidad no sólo con respecto a cualquier tema contingente en absoluto, y que en

³³ Aristotle, *On Rhetoric*, p. 37.

esto es distinta de todas las demás artes (excepto la dialéctica), sino también que es esta habilidad siempre en relación con las circunstancias específicas y el tiempo específico en que el tema está en debate. La retórica es la capacidad de presentar un argumento que es inherentemente persuasivo, no una vez y para siempre, sino en y para una situación particular. Esta característica distintiva de la retórica de hablar acerca de todo asunto posible, y de argumentar persuasivamente a favor de aquellos argumentos que son concluyentes en una circunstancia particular, se basa en que ella es la forma hábil del discurso público, el arte del discurso cotidiano como un hablar unos con otros; un hablar que por definición es, en principio, acerca de cualquier tema en absoluto.

Como vimos anteriormente, el entimema, esto es, el silogismo retórico, es el cuerpo de prueba sobre el que descansa la retórica en cuanto arte. Aristóteles caracterizó al entimema como un *tipo* de silogismo (*sylllogismos tis*). Como ya he señalado, el entimema no es un silogismo propiamente dicho, esto es, un silogismo lógico (ni tampoco es lo mismo que el silogismo dialéctico). Más bien, como observa Cope, el entimema es una forma de demostración que «está en la misma relación con las pruebas probables de la retórica que la que tiene la demostración con la ciencia, como su principal instrumento de prueba»³⁴.

³⁴ Cope, *An Introduction to Aristotle's Rhetoric*, p. 102.

La referencia de Aristóteles al entimema como un tipo de silogismo ha llevado desde tiempos antiguos a la suposición de que se trata de un silogismo lógico truncado; o sea, un silogismo en el que falta cualquiera de las premisas o incluso la conclusión. Las observaciones de Aristóteles acerca de la brevedad del entimema han fomentado esta opinión de larga data.

No reanudaré este debate, puesto que estoy inclinado a sostener, junto con M. F. Burnyeat, que más que un silogismo “lógico” truncado, el entimema es una forma específica de silogismo peculiar a la retórica; vale decir, al arte del discurso que busca una verdad que se asemeja a la verdad, pero que no por ello es menos importante³⁵. Dicho sea de paso, una verdad que se asemeja a la verdad no es una semiverdad. Si Aristóteles concede a las probabilidades y a las verdades que se asemejan a la verdad un lugar en su *Retórica*, no es sólo porque estaba consciente del hecho de que no todo el conocimiento que merezca ser llamado así es verdadero en un sentido lógico estricto, sino también porque sabía que incluso el conocimiento apodíctico sigue siendo un conocimiento humano; esto es, un conocimiento que tan sólo se asemeja al de los dioses.

Por lo tanto, entender al entimema como un silogismo lógico meramente truncado es no tomar en serio por

³⁵ M. F. Burnyeat, «Enthymeme. Aristotle on the Logic of Persuasion». En *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*. D. J. Furley y A. Nehamas (eds.). Princeton: Princeton University Press, 1994, pp. 3-55.

derecho propio la noción de Aristóteles de una verdad que se asemeja a la verdad.

Ahora bien, con la distinción entre pruebas ajenas al arte y propias del arte, a través de las cuales algo se hace convincente, Aristóteles comienza un proceso de distinciones que progresivamente limitan lo que constituye propiamente la prueba retórica y, al mismo tiempo, el entimema. Por supuesto, para lograr una comprensión cabal del concepto de retórica de Aristóteles tenemos que seguirlo a través de estas distinciones técnicas. Pero mientras revisamos estas distinciones, que son parte de un proceso que nos llevará a una definición estricta de lo que constituye el arte de la retórica, al menos tan estricta como lo permite este arte, ganaremos también una intrigante visión acerca de éste en sí mismo. En cualquier caso, la primera distinción concierne a las *pisteis* o pruebas *atécnicas* (ajenas al arte) y las *técnicas*. Las pruebas *atécnicas* o ajenas al arte son aquellas que «no se obtienen por nosotros, sino que existían de antemano, como los testigos, las confesiones bajo suplicio, los documentos y otras semejantes», mientras que las pruebas *técnicas* o propias del arte son «las que pueden prepararse con método y por nosotros mismos, de modo que las primeras hay que utilizarlas y las segundas inventarlas [*heurein*, o sea encontrarlas]» (1355 a 36 ss.).

Obviamente, son las pruebas *técnicas* las que son del dominio de la retórica, y entonces no sorprende que a las

pruebas *atécnicas* sólo se les preste escasa atención. Todas las restantes distinciones que Aristóteles hará tendrán que ver únicamente con las *pisteis técnicas*, es decir las *pisteis* hábiles, que muestran lo que habla a favor de tal o cual punto en discusión en una situación particular, y que es públicamente debatido entre los hombres en la asamblea.

De acuerdo con Aristóteles, el discurso hecho con habilidad proporciona tres tipos diferentes de prueba *técnica*, dependiendo del origen de su carácter de prueba, ya sea en el *ethos*, el *pathos* o el *logos*. Escribe: «Unas residen en el talante del que habla; otras, en predisponer al oyente de alguna manera, y las últimas, en el discurso mismo, merced a lo que éste demuestra o parece demostrar» (1356 a 2 ss.).

Recordemos brevemente la aseveración de Aristóteles de que los tecnógrafos de la retórica sólo trataron cosas externas a la retórica, a saber: las *pathe*, e ignoraron el entimema que, como cuerpo de la persuasión, es esencial a la retórica como un arte del discurso. ¿Se contradice a sí mismo cuando en el proceso de plantear un nuevo comienzo para la retórica distingue estas tres formas hábiles de mostrar lo que es persuasivo acerca de un tema dado? ¿Reconoce, junto a la prueba entimemática, la prueba basada en lo que primeramente había calificado como algo extraño a la retórica, vale decir, en particular, las *pathe*? El *ethos* o carácter moral no ha sido punto de interés de los teóricos de la retórica antes de Aristóteles; por el contrario, de

acuerdo con ellos, «la valía del que habla no incorpor[a] nada en orden a lo convincente» (1356 a 11). Contrastando con esto, Aristóteles afirma que, «por así decirlo, es el talante personal quien constituye el más firme “medio” de persuasión» (1356 a 13). Sin embargo, al subrayar que el carácter moral tiene un valor probatorio y que es entonces persuasivo sólo a condición de que la credibilidad que trae consigo sea «por obra del discurso y no poder tener prejuzgado cómo es el que habla» (17 1356 a 10), el carácter moral, en la medida en que es relevante para el arte en cuestión, se revela como una función del discurso hecho con habilidad. En otras palabras, más que algo externo al arte de la retórica, el carácter está íntimamente ligado a lo que constituye el cuerpo de la persuasión, es decir su naturaleza silogística, o sea argumentativa.

Aristóteles escribe que el orador persuade «por el talante, cuando el discurso es dicho de tal forma que hace al orador digno de crédito» (1356 a 5 s.). Sólo el modo en que conduce su discurso argumentativo puede dar prueba de que es digno de crédito y de confianza. Al lograr dar de sí mismo la impresión de ser confiable y honesto mediante el modo en que conduce su discurso, el retórico involucra, además, a la audiencia en la construcción del argumento, del que entonces puede decirse que en cierto modo interpreta su carácter.

Donde este es el caso, el carácter, como escriben otros traductores, es «casi, por decirlo así, la forma más

perentoria de persuasión»³⁶. No sólo Aristóteles no se contradice a sí mismo al hacer que el carácter moral tenga peso en la prueba retórica, puesto que son más bien los recopiladores de manuales quienes han sido responsables de su exclusión de lo que ellos consideraban un arte, sino que más bien el carácter moral, antes que distinto y externo a la índole probatoria del arte del discurso, pareciera de hecho estar intrínsecamente conectado con él.

Tengamos presente que, hablando en rigor, el entimema no es un silogismo ni lógico ni dialéctico. Estos últimos no inducen a nada, como había observado Aristóteles en la *Ética nicomaquea*. Para que la prueba retórica sea persuasiva debe ser conducida de modo que la credibilidad del orador surja de ella como un efecto del discurso mismo, un efecto que no sólo realza la eficacia persuasiva del argumento que se presenta, sino que constituye *casi* por completo esta eficacia. Esto no quiere decir en modo alguno que el carácter reemplace a la razón entimemática; esta última debe ser tan rigurosa como sea posible para que el carácter dé el toque final a su eficacia persuasiva.

Ahora, para que un entimema sea completamente convincente también debe ser capaz de poner a la audiencia en la disposición de ánimo correcta. Es aquí donde

³⁶ Aristotle, *On Rhetoric*, p. 39; Aristote, *Rhétorique*, vol. I, p. 77.

entran en juego las *pathe*. Con respecto al segundo tipo de prueba técnica, Aristóteles observa que el orador persuade por la disposición «de los oyentes, cuando éstos son movidos a una pasión por medio del discurso. Pues no hacemos los mismos juicios estando tristes que estando alegres, o bien cuando amamos que cuando odiamos» (1356 a 13 ss.).

En un pasaje (1357 a 7 ss.) que sólo examinaré en detalle más adelante y que tiene relación con el modo específico de inferencia del entimema, Aristóteles anota que a diferencia del razonamiento silogístico, el entimema requiere a veces menos premisas que, incluso, el silogismo atómico. De hecho, cuando Aristóteles asevera que «si alguna de estas premisas es bien conocida, no hace falta enunciarla», no es para sugerir que el entimema es un silogismo truncado. De hecho, puesto que «el propio oyente la suple» (1357 a 18 s.), el entimema no está en absoluto truncado. No es sólo que, al completar lo que el orador ha dejado fuera, la audiencia se transforma en un participante activo en el caso que se plantea. De hecho, más de un agente está involucrado en el entimema. Es precisamente esta participación por parte de la audiencia lo que se requiere para que el entimema esté completo, y es también lo que el retórico debe buscar para ser persuasivo, y lo debe hacer suscitando emoción en la audiencia a través de su discurso; es decir, a través del modo en que construye su argumento.

Aquí nos podemos permitir unas palabras acerca de las *pathe*. Si Aristóteles las caracterizó en el capítulo 1 del Libro I de la *Retórica* como externas al arte del discurso y ahora muestra que son una parte integral de la retórica, esto no es por falta de consistencia. Como ya hemos sugerido, las *pathe* de las que se trata son emociones que el discurso del orador debe producir para ser persuasivo, y puesto que su discurso, si ha de ser hecho con habilidad, debe ser argumentativo, estas emociones deben surgir a partir de la prueba entimemática. Se sigue de esto que las mencionadas emociones no pueden ser emociones cualesquiera, y también que deben diferir de aquellas que Aristóteles, primero, había calificado como accesorias al arte de la retórica. No pueden ser del orden de los impulsos del cuerpo, como el hambre, la sed o los deseos sexuales, que no pueden ser provocados ni apaciguados por argumento alguno, ni pueden ser hechizos ni encantamientos que, de acuerdo con ese artífice de la persuasión que es Gorgias, doblagan al oyente y actúan sobre él a la manera de la droga. Al servicio de una persuasión embargadora, la interpelación emocional de hechizos y encantamientos no sólo es distinta, sino incluso hostil a la argumentación razonada que Aristóteles espera del arte del discurso.

Como ha sostenido William W. Fortenbaugh, los análisis aristotélicos de las emociones individuales en la *Retórica*, claramente demuestran que para el filósofo las

emociones no son impulsos ciegos³⁷. Las *pathe* que Aristóteles selecciona para un análisis en la *Retórica*, y que están interconectadas con la persuasión por medio de la demostración, son todas emociones que muestran una íntima relación con la cognición. A la luz del *Filebo* de Platón, Aristóteles en la *Retórica* «considera a la cognición como un elemento esencial en la emoción» y deja en claro que «las emociones pueden ser razonables y que el recurso a las emociones no es necesariamente un asunto de hechizos y encantamientos»³⁸. Consecuentemente, las *pathe* que son parte integral de la demostración entimemática y que el orador tiene que incitar en su audiencia para que su prueba sea convincente –*pathe* que, por así decirlo, son la contribución de la audiencia al argumento– deben ser emociones en las que algún tipo de cognición es esencial y es a la vez causa eficiente de ellas. Deben ser emociones razonables, abiertas a la razón y que toleren ser objeto de razonamiento.

Finalmente, después de la prueba basada en el *ethos* y en las *pathe* viene la prueba que descansa en el discurso (*logoi*) mismo, «cuando les mostramos la verdad o lo que parece serlo, a partir de lo que es convincente en cada caso» (1356 a 18). Este último tipo de prueba “técnica” está

³⁷ El análisis de Fortenbaugh de la definición de Aristóteles de ira –«Digamos que la ira es un apetito de venganza por causa de un insulto aparente» (1378 a 30-31)– destaca el hecho de que el pensamiento de la ofensa es esencial a la ira, y que es este pensamiento lo que representa su causa eficiente. (William W. Fortenbaugh, «Aristotle's Rhetoric on Emotions». *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 52, 1970, pp. 59-60).

³⁸ Fortenbaugh, «Aristotle's Rhetoric on Emotions», p. 42.

basado sólo en el discurso y en el razonamiento persuasivo. Por el momento, simplemente quisiera subrayar (puesto que regresaremos a este tipo de prueba con mayor detalle) que una tal prueba establece lo (lógica o científicamente) verdadero o, sobre todo, lo aparentemente verdadero (puesto que es sólo probable) a partir de lo que sea persuasivo en cada caso particular.

En resumen, para mostrar lo que habla a favor de algo, o lo que es persuasivo en un contexto y tiempo particulares acerca de un asunto particular en discusión, se necesitan no menos de tres especies de pruebas, todas las cuales están íntimamente entrelazadas y son interdependientes. Con mayor precisión, ellas son parte integral del silogismo retórico en la medida en que éste es argumentativo y acontece en el discurso mismo. Esto es enfatizado más aún cuando en la lista de las habilidades necesarias para un retórico, Aristóteles menciona en primer lugar la habilidad para el razonamiento lógico. El retórico no puede ser un charlatán, como lo caracterizaba Platón, debe ser versado en esas tres áreas, lo cual «es propio de quien tiene la capacidad de razonar mediante silogismos y de poseer un conocimiento teórico sobre los caracteres, sobre las virtudes y, en tercer lugar, sobre las pasiones (o sea, sobre cuáles son cada una de tales pasiones, qué cualidad tienen y a partir de qué y cómo se producen)» (1356 a 22 ss.). Aristóteles agrega: «De manera que acontece a la retórica ser como un esqueje [*paraphyes*], un brote, un

vástago de la dialéctica y de aquel saber práctico sobre los caracteres al que es justo denominar política» (1356 a 26 s.). Puesto que el retórico debe ser hábil en un tipo de razonamiento lógico que, a diferencia de las ciencias, no dice relación con ninguna clase de tema en particular, puede parecer que este razonamiento brotara de la dialéctica o estuviese injertado en ella. Sin embargo, puesto que las cosas sobre las que se delibera en la vida cívica también son en su mayor parte acciones humanas o bien cosas que dependen de ellas, el retórico también debe ser entendido en todo lo que, como el carácter o la virtud, tiene peso en la conducta del individuo al interior de la polis.

Por lo tanto, se puede decir que la retórica es un vástago de la política o de la filosofía práctica, puesto que la ética, que analiza la naturaleza humana en el individuo, es parte de esta última³⁹. Se sigue de esto que la retórica es un arte al servicio del ciudadano individual en su vida cotidiana en el Estado. Esta, entonces, es también la razón por la cual Aristóteles puede decir que «la retórica se revist[e] también con la forma de la política» (1356 a 28); en una traducción más literal: que la retórica se introduce en el atuendo de la política, o se pone su máscara, lo cual también es indicativo del hecho de que este arte tan humano, además de entrenar al hombre para sus deberes civiles, puede prestarse también para propósitos reprensibles.

³⁹ Cope, *An Introduction to Aristotle's Rhetoric*, pp. 68, 123, 152-153.

En cualquier caso, para resumir esta discusión sobre las relaciones de la retórica con otras artes, Aristóteles sostiene que «es, sin duda, una parte de la dialéctica y su semejante [es en parte (*morion*) dialéctica y se le parece], como hemos dicho al principio, puesto que ni una ni otra constituyen ciencias acerca de cómo es algo determinado, sino simples [*tines*] facultades [*dynameis*] de proporcionar razones» (1356 a 31 ss.). Además de lo que Aristóteles estableció en el primer capítulo acerca del hecho de que, al contrario de todas las otras artes, la retórica y la dialéctica no son identificables con el conocimiento de un asunto específico, el énfasis está ahora en su naturaleza de ser “mera” o “solamente” facultades diferentes para proporcionar argumentos: en el caso de la retórica, la facultad de lo que habla a favor o en contra de algo que es de vital importancia para los ciudadanos en la polis. (La retórica y la dialéctica son facultades o, como traduce Heidegger, *dynameis*, posibilidades *libres*, libres porque no están ligadas a ningún ámbito específico de cosas, o al conocimiento de ellas; son facultades para construir argumentos y para juzgar. Es como si sólo tales facultades libres pudieran ser adecuadas a las exigencias específicas que vienen con el dominio mismo de los asuntos humanos en cuanto dominio de probabilidades. Es imposible evitar preguntarse si acaso el concepto de Kant del juego libre de las facultades en un argumento reflexivo no está también en deuda con el análisis de Aristóteles sobre la

dialéctica y la retórica como artes que no están ligadas a materias específicas).

Recordemos que el tercer tipo de prueba técnica consistía en la basada sólo en el discurso. En lo que sigue, la distinción entre dialéctica y retórica servirá a Aristóteles para hilar más fino en relación con este tercer modo de prueba artificial. Escribe: «En lo que toca a la demostración y a la demostración aparente, de igual manera que en la dialéctica se dan la inducción [*epagoge*], el silogismo y el silogismo aparente, aquí acontece también de modo similar. Pues, en efecto, por una parte, el *ejemplo* [*paradeigma*] 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» (1356 a 35; b 5). Tal como en la dialéctica hay dos y sólo dos modos de prueba lógica –inducción y silogismo–, del mismo modo también en la retórica sólo existen el ejemplo y el entimema que puedan servir como modos de demostración, todos los cuales contemplan pruebas reales y aparentes.

En este punto podemos permitirnos una breve reflexión acerca del paralelismo de la inducción y el silogismo, por una parte, y, por otra, el ejemplo y el entimema. De hecho, cuando Aristóteles asevera que todos los oradores producen persuasión lógica, ya sea a través del ejemplo o del entimema, y que éstas son idénticas con la inducción y el silogismo en la dialéctica, puesto que «en términos

generales» (1356 b 7) toda prueba tiene lugar ya sea por inducción o por silogismo, da la impresión de que no hubiera una diferencia significativa entre la retórica y la dialéctica (o, de modo más general, que no la hubiese respecto de la lógica de Aristóteles, especialmente como ha sido desarrollada en los *Primeros analíticos*) en lo que respecta a proporcionar pruebas o a demostración. Aristóteles refuerza esta postura cuando llama silogismo retórico al entimema.

Numerosos comentaristas han concluido, entonces, que en la *Retórica*, Aristóteles no sólo trae «su sistema lógico de razonamiento deductivo e inductivo, que para él es absolutamente necesario para toda *apodeixis*»; esto es, para toda demostración por silogismo, desde el exterior «hacia el interior de la retórica», por así decirlo, sino que también adapta y relaja las estrictas exigencias de su teoría lógica del método inferencial de deducción e inducción desarrollado en los *Primeros analíticos* cuando se trata de dar cuenta de la argumentación en la vida cotidiana⁴⁰.

Como he señalado anteriormente, la comparación de la retórica con la dialéctica en el primer capítulo del Libro I tiene claramente el propósito antiplatónico de elevar la valoración del arte de la retórica. Sin embargo, si la retórica solamente debiera importar y adaptar una teoría lógica del razonamiento inductivo y deductivo desarrollada

⁴⁰ Grimaldi, *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, p. 67. Burnyeat, «Enthymeme. Aristotle on the Logic of Persuasion», pp. 30-31.

en otra parte, con el objeto de que encaje en el dominio del discurso cotidiano, entonces, además de ser sólo una modalidad diluida de esa teoría, no habría, en principio, ninguna diferencia esencial entre la inducción y el ejemplo, por un lado, y, por el otro, entre el silogismo y el entimema.

Me pregunto si esto es efectivamente así, y si acaso, a pesar de algunas formulaciones de Aristóteles, la diferencia no es más sustancial. Mis observaciones críticas acerca del entimema como un “silogismo truncado” ya apuntaban en esta dirección. (Si efectivamente hablar unos con otros acerca del mundo en la vida cotidiana es, como sostiene Heidegger en sus lecciones de 1924 acerca de *Los conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*, el fundamento de toda teoría y de toda lógica como una posibilidad humana, entonces se debe demostrar que la lógica, más que ser previa a la evaluación de los tipos de demostración que ocurren en el discurso cotidiano y servir como modelo para ella, deriva de las estructuras fundamentales que constituyen la argumentación en el discurso cotidiano. Por muy amplias o limitadas que puedan ser estas estructuras comparadas con aquellas del silogismo lógico, se les deberá conceder una consistencia y un rigor propios, para los cuales toda mención de una relación de los estándares lógicos es insuficiente).

De todos modos, de acuerdo con la *Retórica*, la prueba basada exclusivamente en el discurso es de dos tipos;

a saber, mediante ejemplo o mediante entimema. Para establecer su diferencia, Aristóteles refiere a los *Tópicos*, según los cuales está claro «[pues allí se ha tratado ya del silogismo y de la inducción] que demostrar a base de muchos casos semejantes es allí [en la dialéctica] inducción y aquí [en la retórica] un ejemplo; mientras que obtener, dadas ciertas premisas, algo diferente de ellas, por ser “tales premisas”, universalmente o la mayor parte de las veces, tal como son, eso se llama allí silogismo y aquí entimema» (1356 b 14 ss.).

El modo de inferencia a partir de ejemplos es el mismo que el de la inducción: a partir de casos similares se induce algo general; el modo de inferencia por medio del entimema es el mismo que el de los silogismos: sobre la base de premisas verdaderas (en el caso de la dialéctica), o premisas que son verdaderas en su mayor parte (en la retórica), se deduce una nueva verdad general o, respectivamente, una que es verdadera en su mayor parte. Hablando formalmente, entonces, la inducción y el ejemplo, y el silogismo y el entimema parecen ser lo mismo. Sin embargo, el hecho de que el entimema produce una conclusión que sólo es probablemente verdadera y que el ejemplo «hace su inducción de lo particular a lo particular, o es una inferencia por semejanza», y así no hace más que poner un caso particular bajo una luz más favorable, ¿no sugiere todo esto una diferencia más profunda entre estos modos de demostración en la retórica y la dialéctica,

que quizá también afecta la naturaleza formal de los métodos en cuestión?⁴¹.

Ambos tipos de prueba retórica tienen sus propios méritos. Pero aunque «no son [...] menos convincentes los discursos basados en ejemplos [...] logran mayor aplauso los que se basan en entimemas» (1356 b 24), afirma Aristóteles. Estos últimos despiertan una respuesta más favorable de la audiencia.

A partir de este pasaje ya es claro que en el proceso de delimitar progresivamente lo que constituye, propiamente hablando, la argumentación retórica, Aristóteles prioriza el modo deductivo de la argumentación retórica, aunque el ejemplo sea parte integral de la prueba retórica. De hecho, aunque Aristóteles le dedica algunas páginas en el Libro II de la *Retórica*, el ejemplo no recibe desarrollo extensivo alguno. Y sin embargo, cuando pospone para más adelante (1358 a 1-35) una discusión sobre «la causa de ello [esto es, sobre las fuentes de ambos, el ejemplo y el entimema] y de cómo debe usarse cada uno de tales “procedimientos”» (1356 b 26), Aristóteles se detiene por un momento en estos tipos de prueba, buscando definirlos con mayor claridad. Escribe: «Lo convincente lo es en relación con alguien y, o bien es convincente y persuasivo inmediatamente y por sí, o bien parece serlo porque

⁴¹ Grimaldi, *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, p. 89. Acerca del modo en que el ejemplo sigue siendo, a pesar de todo, «un instrumento coordinado con el entimema para la demostración retórica», ver pp. 104-105.

puede ser demostrado mediante “argumentaciones” de esta naturaleza» (1356 b 27 ss.).

A diferencia del destinatario de la argumentación lógica corriente, la cual apela en principio a cualquier receptor posible, la prueba retórica está dirigida a una audiencia; esto es, por definición, a un receptor concreto, un receptor en un tiempo y situación particulares. Más que un objeto de manipulación demagógica, la presencia de la audiencia, como ya hemos visto, es esencial para la demostración retórica. Contrariamente al argumento lógico, ella no es ni puramente formal ni transitiva. Un argumento retórico requiere de un juicio acerca de su propia plausibilidad por parte de la audiencia, la cual de este modo participa en la confección del argumento mismo⁴². Este es el caso, ya sea que el argumento retórico sea entimemático o paradigmático. Pero, a diferencia del argumento basado en ejemplos, el cual persuade directamente y de una vez, el entimema descansa sobre verdades previamente aceptadas, o en algo que se le asemeja, y así requiere de mucho más arte que el ejemplo para ser construido. Esta es, por cierto, otra razón por la cual Aristóteles privilegia al entimema por sobre el ejemplo. «[A]demás, ningún arte se ocupa de lo singular –la medicina, por ejemplo, no “considera” qué es saludable para Sócrates o para

⁴² Véase Mary Margaret McCabe, «Arguments in Context: Aristotle’s of Rhetoric». En *Aristotle’s Rhetoric. Philosophical Essays*. D. J. Furley y A. Nehamas (eds.). Princeton: Princeton University Press, 1994, pp. 152-158.

Callias, sino que lo es para tal o tales clases de hombres (pues esto es lo propio del arte, mientras que lo singular es ilimitado y no objeto de ciencia)–; de igual manera, tampoco la retórica aporta un conocimiento teórico sobre lo que es plausible de un modo singular –por ejemplo, respecto de Sócrates o Hippias–, sino sobre lo que lo es respecto de una clase» (1356 b 30-35).

Como cualquier arte, el arte de la retórica busca reglas generales, y de este modo se aplica solamente a cosas que parecen verdaderas, o que son probablemente verdaderas, no a las opiniones de este o aquel individuo, o del hombre demente, a quien Aristóteles mencionará en lo que sigue, sino a las opiniones públicamente compartidas por un grupo de personas acerca de algún asunto en particular. Una vez más, el ejemplo y el entimema comparten este interés por una probabilidad que trasciende las creencias individuales. Sin embargo, también aquí se percibe una diferencia entre ellos, habida cuenta que el carácter probatorio del ejemplo, a pesar de su evidencia inmediata, es quizá más restringido que el del entimema, el cual se basa en verdades aceptadas y da origen a una conclusión que puede reclamar universalidad probable.

Cuando Aristóteles escribe que sucede lo mismo con la dialéctica, la cual «no concluye silogismos a partir de premisas tomadas al azar (algunas cosas, en efecto, sólo son evidentes para los que hablan a tontas y a locas),

sino a partir de lo que requiere razonamiento, y la retórica a partir de lo que ya se tiene costumbre de deliberar [*bouleuesthai*]» (1356 b 36; 1357 a 1), parecería que, aunque en la dialéctica la inducción a partir de hechos lleva a verdades generales (si bien no universales), en la retórica, por el contrario, el ejemplo sólo sirve para realzar otro hecho, y para darle un cierto valor general. Pero sólo la recomendación de Aristóteles en el Libro II de que «cuando no se tienen entimemas conviene usar los ejemplos como demostración (puesto que la persuasión “ha de basarse” en ellos), y cuando sí se tienen, como testimonio, utilizándolos en ese caso como epílogo de los entimemas» (1394 a 9 ss.), viene a poner de manifiesto con toda la claridad deseable el verdadero estatus del ejemplo dentro del arte de la retórica. Los ejemplos, así, son claramente recursos provisorios y subordinados al entimema.

En la retórica, como ya hemos dicho, todo concierne a la deliberación. A diferencia de los asuntos privados, que son objeto de las cortes de derecho, y en relación con los cuales los jurados usualmente eran indiferentes, los asuntos discutidos en la asamblea pública son asuntos de la audiencia misma (*peri oikeion*), en los cuales, de este modo, toman vivo interés. Como observa Cope, «consecuentemente, todo lo que quieren es la *prueba* de que el rumbo propuesto les traerá provecho, y todo lo que esté más allá o fuera de esto, probablemente será censurado y

rechazado como innecesario y fuera de lugar»⁴³. Lo que implica el énfasis de Aristóteles en el carácter primariamente deliberativo de la retórica, y cómo éste le da forma, comienza a hacerse patente cuando afirma que «[l]a tarea de [la retórica] versa, por lo tanto, sobre aquellas materias sobre las que deliberamos y para las que no disponemos de artes específicas, y ello en relación con oyentes de tal clase que ni pueden comprender sintéticamente en presencia de muchos elementos ni razonar mucho rato seguido [Kennedy: “Tales que no son capaces de ver muchas cosas todas juntas o de razonar desde un punto de partida distante”⁴⁴]]» (1357 a 1 ss.).

La función de la retórica es proporcionar una técnica para el debate público, la deliberación y el consejo acerca de asuntos en los cuales la audiencia tiene un profundo interés. Es una técnica que toma en cuenta el hecho de que la audiencia no está hecha de científicos, sino de gente común; en breve, de gente cuyas habilidades intelectuales son limitadas. Ahora, ¿cuáles son estos asuntos que aparecen en la asamblea pública y que requieren deliberación? Aristóteles nos da un primer indicio cuando dice que sólo «deliberamos sobre lo que parece que puede resolverse de dos modos, ya que nadie da consejo sobre lo que él mismo considera que es imposible que haya sido o vaya a ser o sea de un modo diferente, pues nada cabe

⁴³ Cope, *An Introduction to Aristotle's Rhetoric*, p. 141.

⁴⁴ Aristotle, *On Rhetoric*, p. 41.

hacer en esos casos» (1357 a 5 s.). La deliberación es fútil en el caso de cosas que no pueden ser de otro modo, que son *aion*, eternamente las mismas. A menos que sean vistas no como hechos científicos inamovibles, sino como meras opiniones, no hay nada que deliberar, considerar o sopesar acerca de ellas en la mente. Sin embargo, en relación con cosas que pueden ser de otro modo, que parecen tener la propiedad de admitir dos posibilidades, tal como son todas las opiniones, la deliberación es esencial, y es aún más esencial si estas opiniones conciernen a asuntos que son de importancia crucial para la audiencia. La deliberación es esencial en esta situación porque es el prelude necesario para la elección, la decisión y la acción deliberadas. Más aún, las reglas que proporciona la retórica para deliberar sobre tales asuntos no son reglas formales para la gimnasia mental, sino reglas cuyo propósito es exponer un argumento en pro de lo que es la solución correcta en una situación particular y en un momento particular, una solución en la que prevalezca la verdad o lo que se asemeja a la verdad.

Aristóteles escribe: «Por lo demás, es desde luego concluir silogismos y proceder por deducción en aquellas cuestiones que, o bien han sido ya antes establecidas a partir de silogismos, o bien no proceden de silogismos, pero requieren de ellos por no ser de opinión común; pero, a propósito de estos razonamientos, resulta forzoso que el uno no pueda seguirse bien a causa de su longitud

(pues se supone que el que juzga es un hombre sencillo) y el otro no sea convincente por no proceder de premisas ya reconocidas o plausibles, de modo que es necesario 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 silogismo de la primera figura. Porque si alguna de estas premisas es bien conocida, no hace falta enunciarla: el propio oyente la suple» (1357 a 7 ss.).

Los dos modos de inferencia que Aristóteles distingue al comienzo del pasaje sirven aquí de contraste precisamente para aquello en lo que consisten la prueba entimemática y la paradigmática. El primer modo es el del razonamiento científico, en el cual se extrae una conclusión a partir de proposiciones que han sido ellas mismas previamente demostradas de acuerdo al método silogístico. Puesto que involucra una cadena de silogismos, es demasiado complejo y extenso para ser de relevancia para el hombre común. El segundo modo de inferencia parte de proposiciones que no son comúnmente admitidas como probables y que, entonces, requerirían ser razonadas por medio de la demostración silogística para ser aceptadas. Si el primer modo de inferencia es demasiado complicado como para que lo siga el ciudadano corriente, la conclusión del segundo no es persuasiva, puesto que la validez de sus premisas no es algo sobre lo que haya acuerdo

común previo. El entimema y el paradigma representan un tercer modo de inferencia (una especie de punto intermedio entre los otros dos). Aparte del hecho de que la cadena de razonamiento requiere de menos premisas que en la argumentación científica (por razones que ya hemos visto), la inferencia retórica, a diferencia del segundo modo en el cual las premisas no son creencias aceptadas comúnmente, está basada en «cosas que, hablando en general, pueden ser distintas de como son»; es decir, verdades probables, opiniones generalmente admitidas que, por cierto, en cuanto opiniones, pueden ser también de otro modo.

Recapitulo brevemente: como un tercer modo de inferir, la prueba retórica es diferente de la prueba lógica o científica porque la verdad de sus premisas no es el resultado de demostraciones previas obtenidas por medio de silogismos; es diferente, además, de los modos de inferencia que se basan en supuestos que no son probables, que no corresponden a opiniones generalmente aceptadas. También hemos visto que entre los dos tipos de prueba que se consiguen únicamente a través del discurso —el entimema y el ejemplo—, Aristóteles prioriza el silogismo retórico, el cual se basa en premisas que son verdades comúnmente creídas.

En lo que queda del capítulo 2, una discusión acerca del contenido, esto es acerca de las premisas sobre cuyas bases procede la argumentación retórica, nos llevará a

nuevas distinciones, por medio de las cuales aquello que es estrictamente entimemático será delimitado con mayor precisión. La primera de estas distinciones es aquella entre los entimemas que se basan en premisas necesarias y aquellos cuyas proposiciones son sólo probables. En términos técnicos, esta es la distinción entre *eikota* y *semeia*, o sea entre posibilidades –o probabilidades– y signos.

Aristóteles escribe: «Ahora bien, como son pocas las “proposiciones” necesarias a partir de las cuales se componen los silogismos retóricos (en efecto, la mayor parte de los asuntos sobre los que se requieren juicios y especulaciones podrían también ser de otra manera, ya que, por una parte, damos consejo y especulamos sobre lo que implica acción y las acciones son todas de este género, de modo que ninguna de ellas procede, por así decirlo, de algo necesario) y como, por otra parte, es forzoso que lo que acontece frecuentemente y es sólo posible sea concluido mediante silogismos a partir de premisas semejantes, igual que lo necesario “se concluye” de premisas necesarias, cosa esta que ya sabemos desde los *Analíticos*, resulta así manifiesto que de las “proposiciones” de que hablan los entimemas, algunas son necesarias, pero la mayor parte sólo frecuentes, y, asimismo, que los entimemas se dicen de *probabilidades* [*eikota*] y de *signos* [*semeia*], de modo que es necesario que cada una de estas dos clases de cosas se corresponda con un tipo de entimema» (1357 a 22 ss.).

Las premisas necesarias son tales que su material es necesariamente verdadero, y como resultado de esto, todo lo que puede ser concluido a partir de ellas también se sigue con necesidad. Ahora, si en general sólo pocas proposiciones cumplen con este criterio en la demostración retórica, es porque su contenido son las acciones humanas (lo que debería ser hecho y lo que no), y ninguna de ellas es estrictamente necesaria. Toda acción humana, recalca Aristóteles, es de este tipo. Todo lo que es examinado y deliberado en la vida cotidiana en la polis puede ser de otro modo que como es. A diferencia de las ciencias, donde no se plantea el problema de elegir entre verdades alternativas, en la vida cotidiana las cosas no son así de claras y las opiniones y acciones alternativas son siempre posibilidades reales. Diferentes soluciones, tipos opuestos de acciones frente a asuntos candentes tienen que ser consideradas y deben ser debatidas. Ahora bien, mientras que las acciones necesarias pueden ser deducidas a partir de necesidades, las cosas que suceden sólo la mayor parte de las veces o que son únicamente posibilidades, como es el caso de la vida práctica en la polis, sólo pueden ser razonadas sobre la base de otras cosas similares, que sean igualmente no-necesarias. Es claro, por lo tanto, que las premisas de los silogismos retóricos, aunque no excluyen del todo a las necesarias, comienzan principalmente a partir de premisas que son sólo la mayoría de las veces verdaderas; es decir, de premisas no-necesarias. Todo lo que

es necesario sólo jugará un rol marginal en la deliberación (y en la posterior toma de decisiones). Las probabilidades y los signos son los materiales para los silogismos retóricos o entimemas. Y, sin embargo, mientras que las probabilidades o posibilidades (*eikota*) son, como indica su nombre, materiales que son verdaderos la mayoría de las veces, los signos (*semeia*) pueden implicar necesidad. Así, estos últimos no jugarían, en principio, un rol decisivo en el entimema. En referencia a las probabilidades, Aristóteles observa: «Porque lo *probable* es lo que sucede la mayoría de las veces, 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» (1357 a 34 ss.).

Dentro del dominio de lo práctico, lo probable es, como indica su nombre, no lo que ocurre siempre necesariamente, sino sólo generalmente. Los *eikota* nunca se prestan a necesidad. Pero eso no quiere decir en modo alguno que estas premisas de entimemas sean meramente supuestos caprichosos. Por el contrario, son supuestos razonables respecto del orden real de la vida práctica, supuestos, es más, que son aceptados como verdaderos por la mayoría de los hombres. Tienen el estatus de las verdades que son verdaderas en promedio, y, por lo tanto, Aristóteles puede sostener que, entre las cosas que pueden ser de otro modo, estos supuestos están relacionados

con ellas del mismo modo en que lo universal lo está con lo particular.

En cuanto al otro tipo de premisa para los entimemas, o sea los signos, Aristóteles escribe: «Y en cuanto a los *signos*, unos guardan una relación como la de lo individual a lo universal, y otros como la de lo universal respecto de lo particular. De los signos, los necesarios se denominan *argumento concluyente* (*tekmerion*), 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 lógico. 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» (1357 b 1 ss.).

Dentro del orden real de las cosas, el signo, como observa Grimaldi, «es una relación entre dos realidades, que tiene su fundamento en la naturaleza de estas realidades y existe objetivamente tan pronto como una de estas realidades exista. La relación entre el signo y lo señalado lleva a la mente desde lo conocido a lo desconocido en virtud de esta correspondencia uno a uno». En palabras de Grimaldi, el signo «lleva por sí mismo a lo probable o a la verdad necesaria de la cosa significada, y de este modo posee una fuerza peculiar para la demostración de lo señalado». Es más, como señala, en cuanto premisas

para los entimemas, los signos poseen una fuerza demostrativa superior a los *eikota*, precisamente en virtud de su relación formal con algo diferente. Grimaldi agrega que «el signo presenta casi inmediata y directamente argumentos para lo señalado»⁴⁵. De hecho, un signo, dentro del orden real de las cosas, es algo que, ya sea de modo necesario o con la mayor probabilidad, indica la existencia objetiva de algo señalado. Ahora bien, allí donde un signo necesariamente prueba algo, es llamado un *tekmerion*; allí donde la relación con lo señalado es sólo general y no constante, no tiene nombre especial alguno, es un *semeion anonymon*.

Por todo lo que hemos visto hasta ahora, sólo los *semeia anonyma*, signos que no son estrictamente apodícticos, son verdaderamente relevantes para el dominio de la argumentación retórica, mientras que los *tekmeria* ya son del orden de la prueba científica, un dominio en el cual no hay lugar para la deliberación.

¿Pero qué hay de la analogía que Aristóteles estableció, por una parte, entre lo probable y las cosas que pueden ser de otro modo y, por otra, entre lo universal y lo particular? Señala: «Entre los signos, los que guardan una relación como la de lo individual a lo universal son del tipo, por ejemplo, de cuando se afirma que es un signo de

⁴⁵ Grimaldi, *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, pp. 111-112. La fuerza demostrativa casi inmediata de los signos como fuentes de entimemas hace que ellos se asemejen al ejemplo; esto es, al segundo tipo de prueba retórica.

que los sabios son justos el que Sócrates era efectivamente sabio y justo» (1357 b 11 ss.). El hecho de que Sócrates sea sabio y justo puede ser tomado como un signo y utilizado como una proposición en un entimema. Sin embargo, sobre la base de esta premisa, que sin duda es verdadera, no puedo concluir de modo apodíctico que todos los hombres sabios son necesariamente justos. La conclusión que puede ser obtenida a partir de esta verdad particular no puede ser universal, sino sólo una de probabilidad. «[...] si alguno dijese que es un signo de que alguien está enfermo el que tiene fiebre, [...] esa clase “de signos” sí es necesaria. Y este es el único signo que constituye un argumento concluyente, pues sólo él, si es verdadero, es irrefutable» (1357 b 15 ss.).

Tal verdad, no obstante, hace del argumento uno silogístico, más que un entimema estrictamente hablando. Aristóteles continúa: «[e]n cuanto a los signos que guardan una relación como de lo universal a lo particular, “son del tipo”, por ejemplo, de si alguno dijera que es un signo de que alguien tiene fiebre el hecho de que respira agitadamente. Pero esto es también refutable, aunque fuera verdadero, puesto que también es posible que respire con agitación el que no tiene fiebre» (1357 b 17 ss.). En este punto, el respirar con dificultad está en la posición de un universal a partir del cual es concluido el hecho particular de que este hombre está enfermo. Pero, obviamente, una conclusión como esta sólo puede ser probable, pues

el respirar con dificultad puede ser signo de muchas otras cosas también.

Resumiendo, los entimemas que utilizan signos como proposiciones cuyas son entimemas propiamente dichos si la conclusión, ya sea que el signo esté en una posición de universalidad o de particularidad, es no-necesaria, y sin embargo probable. Tan pronto como la relación del signo con su signado es necesaria, ya no es entimemática, sino silogística.

Retornando al tema del ejemplo, que además del entimema es la única otra forma de demostración retórica, Aristóteles aborda los modos a través de los cuales este tipo de inducción alcanza sus conclusiones. Escribe: «[p]ero no hay “aquí una relación” de la parte con el todo, ni del todo con la parte, ni del todo con el todo, sino de la parte con la parte, de lo semejante con lo semejante, cuando se dan dos “proposiciones” del mismo género, pero una es más conocida que la otra» (1357 b 27 ss.).

Ya que Cope entrega un excelente comentario sobre estas líneas, me limito aquí a citarlo: «El ejemplo no se encuentra ni en la relación de la parte con el todo (como en la inducción, a través de la cual lo universal es colegido a partir de lo particular e individual), ni en aquella del todo con la parte (como en el proceso opuesto de deducción o silogismo, el cual concluye a partir de lo universal a lo particular), ni tampoco como el todo con el todo (la conclusión de lo universal a lo universal, igualmente realizada a

través del silogismo), sino en la relación de lo particular con lo particular, o de lo similar con lo similar, cuando tanto el ejemplo como el hecho análogo que ha de ser inferido a partir de él están bajo el mismo género (esto es, son especies del mismo género), pero uno es mejor conocido que el otro»⁴⁶.

A diferencia del tipo de inferencia característico del entimema (y del silogismo), que es modelada según las relaciones entre lo universal y lo particular, o entre universales, el ejemplo en cuanto relación entre partes opera “dentro” de un mismo género o universal, y concluye a partir de uno de sus particulares más conocidos a uno menos conocido. El ejemplo de la petición de Dionisio de un guardia privado, dado por Aristóteles para ilustrar el modo de inferencia en cuestión, opera dentro de la regla general o universal: «Quienquiera que pida algo tal tiene la mira puesta en la tiranía»; una regla que es demostrada por los particulares que son Pisístrato y Teágenes en Megara.

En resumen, el material de un ejemplo, para que sea demostrativo, debe ser una parte de un todo bien establecida y bien conocida, a partir de la cual se puede demostrar que otra parte de este todo obedece la misma regla.

Con esta discusión sobre probabilidades y signos, por una parte, y, por otra, hechos conocidos que pertenecen a un mismo género, «queda señalado de qué elementos cabe

⁴⁶ Cope, *An Introduction to Aristotle's Rhetoric*, p. 165.

afirmar que constan las pruebas por persuasión que parecen ser demostrativas». Pero, continúa Aristóteles, «[e]n cuanto a los entimemas, la mayor diferencia que existe y también la que más inadvertida ha pasado para casi todos, es la misma que existe entre los silogismos dentro del método dialéctico» (1358 a 1 ss.).

La relevancia completa de esta distinción crucial se aclarará sólo cuando Aristóteles, un poco más adelante en el capítulo, discuta la diferencia entre los *topoi* como lugares comunes y los *topoi* que son “lugares” específicos; esto es, peculiares a un dominio específico. Pero, en anticipación de estos desarrollos, está claro que esta es una distinción que deriva del hecho de que, si bien algunos entimemas se forman de acuerdo con el método de la retórica (del mismo modo en que los silogismos dialécticos se forman de acuerdo con la dialéctica), otros se forman de acuerdo con el contenido de otras artes, incluyendo artes que aún no están establecidas. La diferencia es, en primer lugar, una que concierne al método formal a través del cual se forman los entimemas —entre algunos que son formados bajo estricta observancia de las reglas de la retórica y otros bajo observancia de las reglas de otras artes—. Ahora, cuanto más confían los oradores en los métodos formales y en los contenidos de estas otras artes (tales como la ética, la política u otras materias) para construir sus pruebas, tanto más abandonan el dominio de lo probable que es peculiar a la retórica y depositan su confianza en asuntos que desafían

toda deliberación. En relación con los oradores que «tratan [los entimemas] en un sentido particularizado [especializado]», Aristóteles sostiene que «se apartan con ello de la <retórica y la dialéctica>» (1358 a 8 s.).

En algún momento mencioné que el progresivo refinamiento que lleva a cabo Aristóteles de aquello en que consiste la prueba retórica, refinamiento que exigía un proceso en el cual lo que no le es específico o es sólo marginal a sus intereses es cercenado, separado de ella, revela algo significativo acerca de la retórica como el arte de hablar en público unos con otros acerca de asuntos que son vitales para todos. A medida que Aristóteles continúa este proceso, realizando distinción tras distinción, y delimitando de este modo cada vez más lo que de hecho es un entimema, el peculiar estatus del arte de hablar comienza a cobrar forma.

Para hilar más fino en relación con la distinción “muy grande” que ha introducido entre los entimemas, Aristóteles retoma la cuestión de qué es lo que pone a la retórica y la dialéctica aparte de todas las otras artes. Escribe: «[d]igo, pues, que los silogismos dialécticos y retóricos son aquellos a propósito de los cuales decimos los *lugares comunes* [“tópicos”]. Y que éstos son los que se refieren en común lo mismo a cuestiones de justicia que de física, de política o de otras muchas materias que difieren por la especie» (1358 a 11 ss.). “Tópicos” es aquí, por supuesto, el término clave. Lo que separa a la retórica y la

dialéctica de todas las demás artes es que sus formas de demostración hacen uso de *topoi* que pueden ser aplicados indiscriminadamente a cualquier tipo de material. Aristóteles se refiere a ellos simplemente como *koina* o *koinoi topoi*; esto es, lugares comunes. La pregunta de si acaso será necesario hacer a la vez una distinción entre *koina* y *topoi* nos ocupará recién más adelante, así como la pregunta en relación con la importancia del hecho de que el primer ejemplo de un lugar común que se le viene a la mente a Aristóteles cuando tiene que decir lo que es un *topos*, es «el lugar común del más y el menos [*tou mallon kai etthon topos*]» (1358 a 13). Ni en los *Tópicos* ni en la *Retórica* propone Aristóteles una definición clara de lo que constituye un *topos*, lo que podría querer decir que da por sentado que la audiencia de sus lecciones vespertinas sobre retórica estaba familiarizada con esta noción, que Aristóteles, dicho sea de paso, no inventó y que puede ser encontrada, en particular, en el tratado de Isócrates *Encomio de Helena*.

Tal como lo demuestra su concentración en los entimemas que se forman de acuerdo con el método de la retórica, a diferencia de aquellos que se forman de acuerdo a los métodos de las diversas ciencias, otra razón para la omisión de una definición del recientemente introducido término de “tópicos”, es que Aristóteles aún está en proceso de separar lo que pertenece a la retórica desde el punto de vista de su esencia.

Ahora bien, incluso si se asume que Aristóteles no estaba obligado a interesarse en definir la noción de tópicos porque todos en el liceo estaban familiarizados con ella, la falta de definición no implica que el uso que hace de la noción sea el mismo que aquel de sus predecesores. De hecho, como veremos, al distinguir dentro de los *topoi* entre los *koinoi topoi*, por una parte, y, por otra, *ta idia* o *eide*, o sea entre *topoi* comunes y *topoi* especiales, Aristóteles redefine en cierto modo la noción al separar una parte de ella que no pertenece esencialmente al entimema y, por lo tanto, al debate retórico, aunque en la práctica la mayoría de las premisas de los entimemas pueden apoyarse en ella.

Antes de continuar comentando estos últimos párrafos del capítulo 2 quisiera dar la definición de Cope de lo que es un *topos*: «Un *topos* [...] es un “lugar” o “región”, “el” lugar donde se puede buscar algo que se desea con la certeza de encontrarlo, o una reserva de la cual se puede echar mano para cumplir con alguna exigencia ocasional, y en su aplicación al arte de la retórica quiere decir un “encabezado” (*capita*, Cic. de Orat. II. 34.146) o “género” o concepto general que incluye bajo su dominio una vasta reserva de argumentos especiales del mismo tipo»⁴⁷.

A lo largo de la tradición, y Cope no es una excepción, muchas metáforas han sido utilizadas para describir

⁴⁷ Cope, *An Introduction to Aristotle's Rhetoric*, p. 125.

o definir lo que es un *topos*. Por ejemplo, ha sido llamado una fuente, un molde, una matriz, un arsenal, incluso un palomar (Ross). En la Introducción de su traducción al francés de los *Tópicos*, Jacques Brunschwig, al hablar acerca del *topos*, utiliza una metáfora distinta, la de máquina. Dado el rol que el *topos* juega en la dialéctica, consistente en proporcionar soluciones metódicas a los problemas en discusión en el debate entre un interrogador y un interrogado, Brunschwig lo compara a «una máquina que sirve para producir premisas para la conclusión a la que el interrogador quiere llegar, una conclusión que el dialéctico ya tiene por adelantado, pero a la que quiere llegar basándose en opiniones a las que su adversario no podrá no asentir». Agrega que «en el caso del retórico, las cosas pueden ser un poco diferentes, pero la noción de tópico como una máquina para producir premisas no es mala»⁴⁸. Sin embargo, una vez que hayamos aclarado algo más lo que consiguen los *topoi* en la argumentación retórica, es posible que nos veamos forzados a agregar otra metáfora a esta lista, una que está más a tono con el desempeño real de los *topoi* en los entimemas.

Ahora bien, aparte de los *topoi* que son *koinoi* y que son aplicables al objeto de todas las artes y ciencias, hay también lugares comunes «*propi[os]* [...] derivad[os] de enunciados que se refieren a cada una de las especies y

⁴⁸ Aristote, *Topiques*, I-IV, p. XXXIX.

géneros» (1358 a 17). Éstos son los *idia* –término que deriva de *eidos*–, literalmente aquello que es específico o particular a algo. Aristóteles continúa diciendo que hay, «por ejemplo, los enunciados sobre cuestiones físicas, de los cuales no es posible concluir un entimema ni un silogismo sobre cuestiones morales, igual que de los que tratan de estas últimas no “puede concluirse nada” acerca de las cuestiones de la física. Y lo mismo ocurre con todas las demás disciplinas» (1358 a 18 ss.).

Si bien los lugares comunes «no harán a nadie especialista en ningún género, puesto que no versan sobre ninguna materia determinada», los *topoi* específicos, por el contrario, especialmente si son bien elegidos, llevarán al orador que hace uso de ellos a producir, «sin advertirlo, una ciencia distinta de la dialéctica y la retórica, y si, en efecto, vuelve casualmente a sus principios [*arkhai*], no tendrá ya dialéctica ni retórica, sino la ciencia de la que ha tomado esos principios» (1358 a 22 ss.). En otras palabras, un orador que selecciona sus premisas de tales tópicos especiales más que de los *topoi* comunes, o sea de aquellos *topoi* que todos comparten, «será llevado imperceptiblemente más allá de los límites de su propio arte hacia una ciencia ajena y especial»⁴⁹. Sin embargo, de acuerdo con Aristóteles, «la mayor parte de los entime-mas se dicen, no obstante, de estas especies particulares y

⁴⁹ Cope, *An Introduction to Aristotle's Rhetoric*, p. 93.

propias, y son pocas las que se dicen de los lugares comunes» (1358 a 27 s.).

Como quedará claro pronto, basarse en tópicos especiales para argumentar a favor de algo, aunque resulte inevitable en la práctica, es también lo que me inclino a llamar la gran tentación de la retórica. Si Aristóteles dedica tanto tiempo a separar la retórica de toda clase de cosas, no es porque se pueda hacer de este discurso algo absolutamente puro y libre de contaminación por entimemas que extraen su material de tópicos especiales. Sin embargo, lo que se hace evidente aquí es que el peligro que confronta la retórica como arte humanísimo —un arte de hablar unos con otros acerca de cosas que son más o menos lo que aparentan ser, pero que son de vital importancia— no es sólo la tentación de ser utilizada para propósitos reprensibles, tales como la sofistería y la demagogia, sino la tentación que sobre ella ejerce la ciencia también.

Como señala Aristóteles, «cuanto más se trate de equiparar a la dialéctica o a la propia “retórica”, no con facultades, 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» (1359 b 13 ss.).

Al basar sus argumentos en tópicos especiales, la retórica proporciona pruebas que son necesarias y que amenazan aquello a lo que quisiera referirme como el frágil

tejido del hablar unos con otros acerca de temas de relevancia en la vida cotidiana, temas que por su propia naturaleza son contingentes y toleran respuestas contrarias. Puesto que «la mayor parte de los asuntos sobre los que se requieren juicios y especulaciones podrían también ser de otra manera, ya que, por una parte, damos consejo y especulamos sobre lo que implica acción y las acciones son todas de este género, de modo que ninguna de ellas procede, por así decirlo, de algo necesario» (1357 a 22 ss.), lo necesario no debería jugar un rol importante en la argumentación retórica. Toda necesidad, en la medida en que entra en la argumentación pública, obstaculiza también la participación de la audiencia en la construcción del argumento, sin la cual no puede haber deliberación alguna digna de ese nombre.

Como ha demostrado todo el proceso de diferenciación, la retórica, si ha de ser un método para exponer en la deliberación pública aquello que habla a favor de una estrategia de acción que ha de ser adoptada y lo que habla en contra de ella y, consecuentemente, un método para proporcionar a los ciudadanos la oportunidad de decidir sobre la base de la prueba que se ha ofrecido, es un asunto muy frágil. El hablar unos con otros está marcado por la precariedad. Si ha de consistir en dar consejo, tal consejo, para ser susceptible de ser recibido, no debe estar basado en la necesidad. Si el consejo que se da está determinado por la necesidad, el individuo o la audiencia

a la cual le es dado no tiene nada que decidir. Le es impuesto. La retórica, en cuanto arte de hablar unos con otros, debe navegar entre dos extremos: la tentación de la charlatanería y la de la ciencia. Sólo bajo esta condición, que hace de ella una empresa muy frágil, es deliberación entre ciudadanos.

3

Discurso, lugares comunes, elementos

Al final del capítulo 2 del Libro I de la *Retórica*, Aristóteles hace una distinción entre elementos y proposiciones, *stoikheia* y *protaseis*. Sin lugar a dudas, a partir del contexto es claro que esta distinción concierne primariamente a los géneros de la retórica –los tipos deliberativo, judicial y epidíctico de la oratoria– que son los temas del siguiente capítulo. De hecho, habiendo recién discutido los tópicos *koinoi* o “universales”, Aristóteles escribe en su conclusión al capítulo 2 que, antes de continuar con la discusión de los tópicos específicos, será necesario «tratar [...] antes de los géneros de la retórica, de cómo se dividen y de cuántos son, estableciendo por separado sus elementos [*stoikheia*] y sus enunciados [*protaseis*]» (1358 a 34 s.). Los elementos y premisas que han de ser tratados, entonces, son aquellos que conciernen a cada uno de los tres géneros del arte del discurso. Pero, puesto que la misma distinción entre tópicos universales y tópicos especiales –como aquellos tópicos que forman «los enunciados particulares a cada clase de cosas»– enmarca la distinción

entre los elementos y las proposiciones propias de cada género de la retórica, ¿no es también claro que, mientras las proposiciones características de cada género pueden ser diferentes, sus elementos son siempre del orden de lo universal? Si esto es correcto, entonces al menos cierta universalidad debe ser la marca distintiva de los elementos de la argumentación retórica, sin importar qué género asuma.

En cualquier caso, la intención del capítulo 3 del Libro I de la *Retórica* es clarificar en primer lugar los géneros de la retórica, de manera que, una vez establecido su número, esta cuestión de qué sean los elementos (*stoiceia*) y qué las proposiciones (*protaseis*) dentro de los diversos géneros de la retórica pueda ser resuelta. Pero, además, recién entonces será retomada la cuestión de los *topoi* específicos. Los tres tipos diferentes de retórica que Aristóteles distingue —la deliberativa, la forense y la epídctica— son una función de los correspondientes tres tipos de oyentes; esto es, del específico «aquel a quien habla» el discurso, cuyo «fin se refiere [...] al oyente» (1358 b 1). Escribe: «Ahora bien, el oyente es, por fuerza, o un espectador [*theoros*] o uno que juzga [*krites*], y, en este último caso, o uno que juzga sobre cosas pasadas o sobre cosas futuras. Hay, en efecto, quien juzga sobre lo futuro, como, por ejemplo, un miembro de una asamblea, y quien juzga sobre sucesos pasados, como hace el juez; el espectador, por su parte, juzga sobre la capacidad del orador. De

modo que es preciso que existan tres géneros de discursos retóricos: el deliberativo, el judicial y el epidíctico» (1358 b 2 ss.). Los tres géneros, entonces, son una función de los tres tipos de oyente, en la medida en que los tres se ocupan del tiempo, si bien de maneras diferentes. La oratoria deliberativa en la asamblea pública, la cual, como hemos visto, versa sobre asuntos vitales para los ciudadanos, está orientada hacia la acción que ha de ser ejecutada. El tiempo al que se hace referencia, entonces, es el futuro. El discurso forense, por otro lado, concierne actos que ya han sido realizados; su tiempo, en consecuencia, es el pasado. Finalmente, en los discursos epidícticos (más adelante también llamados panegíricos), los cuales otorgan alabanza o inculpan a algo o alguien, y en los cuales el oyente observa y juzga el desempeño del orador, la forma de tiempo dominante es el presente.

Un par de cosas requieren ser destacadas en la explicación aristotélica de los tres géneros. Puesto que estoy interesado sobre todo en el género deliberativo (*symbolleutikon*) del discurso público, quisiera hacer notar en primer lugar que, de acuerdo a Aristóteles, este género es ya sea protréptico (*protrope*) o apotréptico (*apotrope*); esto es, ya sea exhortativo o disuasivo. Recalca, además, la temporalidad peculiar a cada género, y en particular aquella del deliberativo, cuando escribe que «los tiempos de cada uno de estos géneros son, para la deliberación, el futuro (pues se delibera sobre lo que sucederá, sea

aconsejándolo, sea disuadiendo de ello) [...]» (1358 b 14 s.). Puesto que este género concierne a cosas que están por venir y a las acciones que se han de tomar, y, de este modo, exhorta o disuade de hacer esto o aquello, el género deliberativo se ocupa de lo posible. Y, puesto que cualquier posibilidad de esta clase es una preocupación de la vida práctica, este posible es necesariamente un posible dividido, en cuanto se fundamenta en alternativas entre las cuales se debe escoger o decidir. Más aún, cada uno de estos tres tipos de discurso público tiene «una finalidad [*telos*] particular diferente» (1358 b 21). Para el discurso deliberativo, esta finalidad es «lo conveniente [*sympheron*, lo ventajoso] y lo perjudicial. Pues, en efecto, el que aconseja recomienda lo que le parece lo mejor, mientras que el que disuade aparta de esto mismo tomándolo por lo peor, y todo lo demás —como lo justo o lo injusto, lo bello o lo vergonzoso— lo añaden como complemento» (1358 b 22 ss.).

En general, el hablar unos con otros en la vida cotidiana, ya sea que tenga relación con asuntos de interés nacional o con el bienestar privado de los ciudadanos, está orientado hacia la consecución de lo que es ventajoso y se aleja de aquello que no lo es o de lo que es incluso dañino. Lo que sea ventajoso debe ser el criterio que cualquier orador, o cualquiera que dé consejo, debe tener presente de manera prioritaria y principal.

Con esto retorno a la cuestión que quedó en suspenso al final del capítulo 2; vale decir, la cuestión que

conciene a los elementos (*stoikheia*) y proposiciones o premisas (*protaseis*) de los géneros de la retórica, cuya clarificación ha de preceder a la discusión de los *topoi* específicos en lo que queda del Libro I. Aristóteles asevera:

«De lo dicho se sigue con toda evidencia que, por lo que toca a estas cuestiones [características de los tres géneros: lo ventajoso, lo justo, lo honorable y sus opuestos], es necesario ante todo disponer de los correspondientes enunciados [*protaseis*]. Y que, en efecto, las pruebas concluyentes, las probabilidades y los signos son los enunciados propios de la retórica. Porque, en general, todo silogismo se construye a partir de enunciados [“es enteramente a partir de proposiciones”, traduce Kennedy] y el entimema no es más que un silogismo que se compone de los enunciados dichos. Y puesto que no cabe hacer o que se haga en el futuro lo que es imposible, y como tampoco cabe que lo que no ha sucedido o lo que ya no podrá ser se haya realizado o vaya a realizarse, resulta necesario que tanto el que da consejos como el que participa en una acción judicial y el que desarrolla un discurso epidíctico adopten enunciados concernientes a lo posible y a lo imposible, a si sucedió o no sucedió y a si tendrá o no lugar» (1359 a 6 ss.).

El entimema en cuanto silogismo retórico debe, entonces, estar compuesto de proposiciones que, con respecto a los tres géneros de la oratoria, estén orientadas hacia lo ventajoso, lo justo o lo honorable. Estas proposiciones son del orden de las *tekmeria*, las probabilidades

y los signos anónimos. Pero, considerando que la argumentación retórica versa sobre todo acerca de lo que también puede ser de otro modo, más bien que acerca de lo necesario o lo imposible –vano es deliberar acerca de esto último–, todas estas proposiciones no deben versar simplemente acerca de lo posible y lo imposible en términos de su contenido, sino que deben estar enmarcadas, estructuradas e informadas en profundidad por estas categorías de lo posible y lo imposible. En el caso del género deliberativo, las proposiciones deben ser acerca de posibilidades que puedan ser realizadas en el futuro, mientras que en el caso del género judicial deben tener relación con lo que ya ha sucedido. Todas las premisas de los entimemas deben estar modeladas categorialmente por esta cuestión de lo posible y lo imposible. Aristóteles continúa:

«Y además, puesto que todos sin excepción –los que elogian y censuran, los que aconsejan y disuaden, y los que acusan y defienden– no sólo tratan de mostrar cuanto se ha dicho, sino también qué es grande o pequeño, ya sea el bien o el mal, ya sea lo bello o lo vergonzoso, ya sea, en fin, lo justo o lo injusto, y “todo ello” considerándolo en sí mismo o bien comparándolo con otras cosas, se hace entonces evidente que sería preciso disponer de enunciados acerca de lo grande y lo pequeño y de lo mayor y lo menor, tanto en general como en particular. Sea, por ejemplo: qué bien es mayor o menor, o qué delito o qué acción justa. Y lo mismo ocurre con todo lo demás» (1359 a 17 ss.).

Además de proposiciones acerca de lo posible y lo imposible, el retórico también necesita de proposiciones acerca de lo grande y lo pequeño, así como de lo mayor y lo menor, tanto en general como específicamente (al pasar, observemos que estas proposiciones que tienen que ver con la amplificación no deben ser confundidas con las proposiciones acerca de “lo más y lo menos”, puesto que esto último siempre involucra algún tipo de contraste, mientras que las proposiciones que se refieren a la amplificación tienen que ver con grados de magnitud o con la importancia de algo)⁵⁰.

Lo que se sigue de esto es que las proposiciones para los entimemas en los tres tipos de oratoria deben concernir esencialmente, ya sea a lo posible y lo imposible, lo mayor y lo menor o lo más y lo menos, tanto de modo *general* como *específico*, según agrega Aristóteles. Al sostener que todas las proposiciones para los entimemas deben ocuparse de estos tres asuntos, tanto de modo general como específico, Aristóteles sólo puede querer decir dos cosas, a mi modo de ver: 1) Los temas de las proposiciones que han de proporcionar las premisas para los entimemas deben concernir específicamente a asuntos fácticos que son posibles o imposibles, que son pasados o futuros y que están marcados por un grado de magnitud o importancia. 2) Las proposiciones mismas deben ser tales que

⁵⁰ Ver las observaciones de Kennedy en Aristotle, *On Rhetoric*, p. 50.

todas ellas (de modo general o universal) estén conformadas; esto es, categorialmente estructuradas por estos asuntos que son comunes a todos los géneros de la retórica. Recordemos aquí que el primer ejemplo de *topos* dado en la *Retórica* era el *topos* de “lo más y lo menos”. Del mismo modo, entonces, “lo pasado y lo futuro”, “lo posible y lo imposible”, “lo mayor y lo menor”, todos parecerían ser *topoi* o incluso *koinoi topoi*. En resumen, todas las proposiciones en los tres géneros de la retórica, formalmente hablando, tendrían que conformarse a estos tres, o tal vez cuatro, *topoi*. Recordemos que al final del capítulo 2, Aristóteles afirmó que pretendía tratar de modo separado los elementos y proposiciones de los distintos tipos de retórica. Qué sean precisamente estas proposiciones es algo que ya debería estar claro, pero la pregunta por la identidad de los elementos, los *stoikheia*, permanece abierta.

En conformidad con todas las distinciones que, con la intención de circunscribir el alcance de la retórica, han sido hechas en el capítulo 2, una distinción adicional, ahora entre *stoikheia* y *protaseis*, busca delimitar más aún la verdadera esencia de la retórica. Aunque el tipo de proposición que servirá como premisa de un entimema cambiará de acuerdo a qué clase específica de cosas esté en juego; es decir, de acuerdo a cuál de los diferentes géneros de la retórica esté operando, los elementos del entimema, en cuanto silogismo peculiar a la retórica, permanecerán

iguales. Estos elementos, entonces, son algo que es esencial a la retórica como tal. Ahora bien, al menos en dos ocasiones Aristóteles señala que «[ll]amo elemento y lugar común a lo mismo» (1396 b 20), y agrega que «elemento y lugar común son “nociones” en donde quedan comprendidos muchos entimemas» (1403 a 16).

Los elementos y los tópicos, *stoikheia* y *topoi*, deberían de este modo ser idénticos. Varias preguntas se plantean de inmediato. En primer lugar, ¿cuáles son los *topoi* que Aristóteles declara ser lo mismo que los elementos? Pues sucede que él distingue entre varios tipos de *topoi*, una distinción que, como señala Cope, «en lo que incumbe a la retórica es peculiar al sistema de Aristóteles»⁵¹. De hecho, además de los numerosos *topoi* especiales, o *eide*, están no sólo los *koinoi topoi*, sus tópicos subordinados (discutidos en II, 19), sino también los 28 *topoi enthymematon* o *phainomenon enthymemathon* enumerados en II, 23. Una dificultad adicional surge del hecho de que, aunque se puede querer identificar los elementos con los *koinoi topoi*—o simplemente *koina*—, estos últimos también pueden ser entendidos en un sentido muy amplio, de manera que incluyan las *koinoi pisteis* además de los *koinoi topoi* propiamente dichos⁵². La clarificación de esta problemática adicional, particularmente a través de distinguir ahora con exactitud los *topoi* coincidentes con

⁵¹ Cope, *An Introduction to Aristotle's Rhetoric*, p. 126.

⁵² Grimaldi, *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, p. 35.

los elementos que son, por su parte, universales, completará el andamiaje de lo que hasta aquí he llamado un arte muy frágil. La segunda pregunta que plantea la identificación de Aristóteles de los *topoi* con los *stoikheia* reza: ¿qué se quiere decir y qué se gana a través de tal identificación?

Antes de intentar aclarar qué tipo de *topoi* son, estrictamente hablando, los *stoikheia*, y qué, de hecho, es lo que Aristóteles quiere decir (ya que no lo desarrolla) cuando simplemente observa que para él *topoi* y *stoikheia* significan lo mismo, diré primero algunas palabras sobre los *stoikheia* mismos. El uso documentado más temprano del término en sentido filosófico de que se tiene noticia se encuentra en el *Teeteto* de Platón, donde algunas de sus tempranas connotaciones prefilosóficas todavía permanecen manifiestas. Es generalmente aceptado que la palabra *stoikheion* deriva de *stoikhos*, una “fila en una serie ascendente”, y que su significado más básico es el de ser “un miembro de una serie”. Sin embargo, como demuestra una rápida mirada a los diccionarios relevantes, las significaciones originales del término son consideradas primariamente las de una “letra del alfabeto” (ya sea un sonido simple o una seña escrita), las de un elemento en el cual algo es divisible primordialmente (cuando se trata de la materia, los elementos singularizados en la venerable búsqueda de la escuela de Mileto del *arche* del cual está hecho el mundo, y cuando se trata del logos, el *on* de Parménides, por el cual esta búsqueda llega a su fin, y al

cual F. E. Peters caracteriza como «el *stoikheion* radical absoluto»), y, finalmente, las significaciones de un elemento de prueba tal como, por ejemplo, una proposición matemática básica o una proposición fundamental en la teoría de la música⁵³.

Aunque Hermann Diels dedicó un tratado completo a la palabra griega *stoikheion* y a su equivalente latino *elementum*, la relación del significado original de la claramente documentada raíz *steikho* o *stoikhos* con los varios significados del término *stoikheion*, como ha señalado Walter Burkert, sigue siendo poco clara. Para la mayoría de los estudiosos, el significado de *stoikheion* como elemento se apoya en la comprensión de la raíz de la noción –*steikho* o *stoikhos*– en términos de la serie formada por las letras del alfabeto. Sin embargo, al proporcionar respaldo adicional para una tesis ya adelantada por Otto Lagerkranz, Burkert, en mi opinión, ha argumentado de manera convincente que el significado “letra” ya presupone un significado de “elemento”⁵⁴. De acuerdo a Burkert, *stoikheion* ha significado desde el comienzo “elemento”, adelantándose a sus múltiples significados, incluyendo aquel de una letra del alfabeto.

⁵³ H. G. Liddell y R. Scott, *A Greek English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1968, pp. 1647-1648. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. J. Ritter y K. Gründer (eds.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, vol. 10, pp. 197-198. *Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon*. F. E. Peters (ed.). Nueva York: New York University Press, 1967, pp. 180-182.

⁵⁴ Walter Burkert, «STOIKHEION. Eine semasiologische Studie». *Philologus*, vol. 103, 1959, p. 169.

Pero antes de continuar con esta línea de pensamiento y de llevarla, tal vez, un poco más allá, quisiera detenerme por un momento en el uso filosófico del término en la antigüedad. Los *stoikheia*, en Platón y Aristóteles, están predominantemente asociados con la noción de elementos primordiales. Como es especialmente evidente en el *Teeteto*, Platón utiliza el término más frecuentemente en el contexto del análisis y explicación de temas complejos y sugiere que pueden ser reducidos a, y derivados de, un número limitado de elementos básicos en el mismo modo en que es posible demostrar que las sílabas están hechas de letras o sonidos individuales.

De acuerdo con la definición que da Aristóteles de *stoikheion* en la *Metafísica* (V, 3, 1014 a), este es un ingrediente básico de un compuesto que ya no es divisible. Aquí también son ignoradas, en gran parte, sus significaciones más tempranas, tales como, por ejemplo, su significado como *arche*⁵⁵. (Sin embargo, aún queda pendiente establecer si todas las referencias más tempranas al término se han hecho irrelevantes en el uso filosófico aristotélico del término, y si, en particular, su significado de ser un ingrediente elemental de un compuesto es su único significado

⁵⁵ Es, ciertamente, el caso que en cuanto elemento de un compuesto el *stoikheion* es a partir de ahora completamente diferente de un *arche*, dado que esta última también puede existir independientemente de lo que genere o explique. Ver, en particular, *Metafísica*, 1070 b 23, donde Aristóteles, sin lugar a dudas, distingue entre elemento y principio cuando escribe que «no sólo los elementos [están] presentes en una cosa, sino también algo externo; esto es, la causa que los mueve, mientras que principio y elemento claramente son diferentes, ambos son causas, y el principio está dividido en estos dos tipos». Ver también 1014 a 19-21.

filosófico aquí). Cuando Aristóteles llama *stoikheia* a los *topoi* pareciera, entonces, que ello es primariamente en el sentido de “elementos” primordiales. Pero, ¿qué son los elementos? ¿Son meramente elementos irreducibles, tales como los átomos de un compuesto, o bien semejantes a las letras que conforman una sílaba o palabra? ¿O podría ser que, además de ser elementos de un compuesto, su función global sea “hacer algo”, incluso siendo distintos de los principios?

Como sostiene Cope en su *Introduction to Aristotle's Rhetoric*, las razones de Aristóteles para llamar *stoikheia* a los *koinoi topoi* pueden ser encontradas en el Libro V de la *Metafísica*, en la sección dedicada al *stoikheion*:

stoikheion es un “elemento primordial”, algo ya sea del todo indivisible o divisible sólo en *partes similares*. El término puede ser aplicado de modos diversos, como en el lenguaje a sus últimas divisiones o letras, sus partes constituyentes indivisibles, o átomos; en geometría a los puntos, *stigmai*, los elementos primordiales del espacio; en el razonamiento o prueba a la forma más simple y normal del silogismo [...] Un *topos*, por lo tanto, el género o encabezado de una multitud de *topoi similares* e individuales de un mismo tipo, puede ser llamado un *stoikheion* o “elemento” del razonamiento entimemático porque es divisible sólo en partes *similares*, y de este modo corresponde con la definición de este último⁵⁶.

⁵⁶ Cope, *An Introduction to Aristotle's Rhetoric*, pp. 127-128.

De acuerdo a Cope, al llamar *stoikheia* a los *topoi*, Aristóteles no sólo subraya su naturaleza como elementos básicos para el razonamiento entimemático, sino que también llama la atención sobre el hecho de que son tales elementos básicos en virtud de ser géneros o encabezados que se prestan a una multitud de *topoi* similares, esto es a *topoi* del mismo tipo. Cope repara en la aseveración de Aristóteles en la *Retórica* de que «llamo aquí elemento a lo mismo que lugar común, porque elemento y lugar común son “nociones” en donde quedan comprendidos muchos entimemas» (1403 a 16 s.) como respaldo a su propia interpretación.

En *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, Grimaldi llega a una conclusión similar cuando sostiene que los tópicos son elementos porque ofrecen formas para la inferencia en diversos temas⁵⁷. Los *stoikheia*, entonces, serían los elementos primordiales del razonamiento entimemático, cuya generalidad es de una naturaleza tal que, mientras permite que un *topos* se multiplique al ser dividido en partes que son sólo variantes del mismo *topos*, también les impide desviarse del género y de este modo ser adulterados, incluso del modo más ínfimo. Aquí llegamos a las condiciones que permiten que los *topoi* sean ilustrados por medio de las metáforas de arsenal, depósito, contenedor, reserva e incluso máquina. ¿Pero son estas

⁵⁷ Grimaldi, *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, pp. 131-132.

condiciones suficientes para explicar el rol que de hecho tienen los *topoi* en el razonamiento entimemático? No es necesario decirlo, una respuesta a esta pregunta depende, en primer lugar, de cuáles *topoi* son exactamente los que sirven como *stoikheia*.

Recordemos la aseveración al final del capítulo 2 del Libro I, relativa a que, antes de hablar acerca de los tópicos específicos, los diferentes tipos de retórica deben ser determinados, de manera que podamos establecer «por separado sus elementos y sus enunciados» (1358 a 35).

Como ya he señalado, las proposiciones son una función del material específico (y de las finalidades específicas) de las tres especies de discurso de la oratoria, mientras que los elementos deben ser lo que las tres tienen en común. Tengamos también presente que, en el mismo capítulo, Aristóteles llama la atención sobre «una diferencia muy grande» que ha pasado inadvertida para casi todos y que concierne a los materiales de prueba que en retórica son considerados como demostrativos; a saber, la distinción entre tópicos especiales y generales –entre los tópicos que pertenecen a un dominio específico y los que son comunes a todos los dominios–. Aunque Aristóteles se refiere a las proposiciones que son peculiares a una clase específica de cosas en discusión dentro del discurso público como *eide* o *idia*, es también claro a partir de la obra que, en cuanto fuentes de entimemas, estas proposiciones son también tópicos del mismo modo en que lo son los

koinoi topoi; esto es, los “lugares” comunes a todas las clases de cosas⁵⁸. Cuando Aristóteles declara que, antes de extenderse en relación con los tópicos específicos, los diferentes tipos de retórica deben ser elucidados de manera que podamos establecer «por separado sus elementos y sus enunciados», la noción de *koinoi topoi* ya ha sido establecida, al menos en términos generales. Los *koinoi topoi*, tópicos generales o universales, son las fuentes de entimemas en el sentido de que proporcionan a toda argumentación retórica sus premisas o proposiciones (*protaseis*). Ellos mismos hacen uso de opiniones sostenidas por la mayoría de los ciudadanos, o por personajes respetados —una vez más, opiniones más que verdades ya probadas, como sería el caso de la *apodeixis* científica—, opiniones que, o bien se asemejan a la verdad, o son la mayoría de las veces verdaderas o pueden serlo con la mayor de las probabilidades. Estas *endoxai* son los *koinoi topoi* que constituyen el contenido de las premisas del silogismo retórico. Pero es necesario hacer aquí una sutil distinción: los *koinoi topoi* no son estas opiniones mismas, sino las formas que este material asume cuando se transforma en parte de un entimema. Los *koinoi topoi* son *endoxai* que están conformadas de manera tal que tienen la forma de premisas. Sólo en este sentido pueden las *endoxai* ser clasificadas como fuentes de entimemas.

⁵⁸ Véase Grimaldi, *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, pp. 124-126.

Pero, ¿qué sucede con los tópicos especiales o *eide*? Al hacer la distinción entre tópicos generales y específicos, Aristóteles apenas había señalado que, mientras los primeros verdaderamente pertenecen a la retórica, en cuanto arte de hablar que sobrepasa los límites de diversas disciplinas, los últimos, que son «derivados de enunciados que se refieren a cada una de las especies y géneros» (1358 a 17), tienden a «aparta[rse] con ello de la “retórica y la dialéctica”» (1358 a 6 s.), puesto que, al proporcionar verdades apodícticas, no están dentro del dominio de aquello que requiere de deliberación. De hecho, al final del capítulo 2, la meta de Aristóteles es llamar la atención sobre el hecho de que los tópicos específicos ponen en peligro a la empresa retórica. Sin embargo, en los capítulos 4-15, Aristóteles toma un camino diferente y reconoce su real importancia para la argumentación retórica. Argumenta que los tópicos específicos no sólo constituyen la abrumadora fuente material de los silogismos retóricos, sino también que superan en número a los *koinoi topoi*. No obstante, se sigue de esto que para poder recurrir a proposiciones tomadas de clases específicas de cosas con el objeto de dar forma a argumentos que sigan teniendo la generalidad de la retórica (antes que aquella de la ciencia), las proposiciones en cuestión, más que ser conocimientos apodícticos, deben ser consideradas como *opinioniones* acerca de sus respectivas temáticas. Más aún, estas proposiciones constituidas por un tema específico a un

dominio dado, deben también asumir una forma que les permita figurar en un silogismo *retórico*. El aplazamiento de una discusión sobre los tópicos específicos al final del capítulo 2 del Libro I aparece así bajo una luz más clara.

Para mostrar el sentido en que los tópicos específicos pueden servir como fuentes materiales para los argumentos retóricos es necesario, en primer lugar, distinguir entre los géneros de la retórica y, luego, entre las finalidades específicas que cada uno persigue, de manera que el tema claramente definido que ha de ser susceptible de deliberación, de juicio, de alabanza o inculpación en cada uno de los respectivos géneros, pueda salir claramente a la luz. Los tópicos específicos son temas peculiares a un dominio específico que permiten una discusión informada, ya sea en el modo deliberativo, judicial o epidíctico.

Como señala Grimaldi, «el propósito de los tópicos particulares que encontramos es posibilitar el hablar inteligente, pero no científicamente, sobre el tema en discusión»⁵⁹. Sin embargo, ser capaz de hablar inteligentemente acerca del tema en cuestión, claramente implica que las *eide* deben presentar el tema no como hechos bien probados, sino en la forma de opiniones, si es que tal discusión no ha de moverse en dirección a primeros principios y con esto hacerse científica. Entonces, también aquí es necesario hacer notar una sutil distinción: los tópicos

⁵⁹ Grimaldi, *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, p. 129.

específicos que son tomados del tema de un dominio específico deben expresar sólo opiniones acerca de este asunto, si es que aún han de ser utilizados en el razonamiento entimemático. Deben tener la forma de lo que puede entrar en un silogismo retórico, pero aun así deben seguir estando estrechamente relacionados con este dominio particular. Diferentes a los tópicos generales, que sobrepasan los límites de todos los dominios, los tópicos específicos están restringidos al asunto en discusión. Más aún, su número es infinito, mientras que el número de los tópicos generales enumerados en II, 23 es un número finito, veintiocho.

Antes de continuar avanzando tengamos presente que todo lo que ha sido establecido en relación con los tópicos generales y específicos después del capítulo 2 del Libro I, concierne a los tópicos ya no en general, sino en la medida en que están en funcionamiento dentro de las tres especies de retórica. Esto tiene relación con lo que se dice tanto acerca de los tópicos universales como de los específicos. Lo mismo es verdadero acerca de la distinción entre *stoikheia* y *protaseis*, con la cual termina el capítulo 2. Esta distinción, además, sólo concierne a la estructura de los entimemas en relación con los distintos tipos de oratoria.

¿Cuál, entonces, es la relación entre los tópicos especiales y generales así definidos? Como observa Grimaldi, si los «“tópicos particulares” (*eide*) [son] fuentes de información sobre los temas que han de ser discutidos»,

entonces los «tópicos generales» (*koinoi topoi*) [son] fuentes para los modos de razonamiento por medio de entimema: las formas de inferencia más apropiadas para el entimema»⁶⁰. Los veintiocho tópicos generales que Aristóteles distingue en el Libro II, capítulo 23, y que Grimaldi, siguiendo el estudio de Spengel *Über das Studium der Rhetorik bei den Alten* (Múnich, 1842), llama *tópicos formales*, porque proporcionan formas de razonamiento diferentes a las de los tópicos especiales —que, por su parte, son los *tópicos materiales*—, son formas lógicas universales de inferencia que recurren a la materia de los tópicos materiales o especiales cuando condicionan una inferencia⁶¹.

Como ha demostrado Grimaldi, todas estas formas de razonamiento, que pueden ser clasificadas de acuerdo con los tres patrones lógicos de causa/efecto, lo más/lo menos y otras formas de relación, equivalen de un modo u otro a la forma proposicional: «Si el uno, entonces también otro»⁶². Estas veintiocho formas de inferencia que pueden ser aplicadas al material que proviene de las áreas especiales y que en el entimema cobran la forma de los *eide*, esto es, de los tópicos especiales, son, de acuerdo a Grimaldi, los *koinoi topoi*. Y son estos tópicos, como lo sugiere su nombre, los que hacen posible la argumentación retórica en los tres tipos de retórica.

⁶⁰ Grimaldi, *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, p. 129.

⁶¹ Grimaldi, *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, pp. 125-126.

⁶² Grimaldi, *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, p. 131.

Ahora bien, cuando Aristóteles señala que, una vez que los diferentes tipos de retórica han sido establecidos, debería ser posible establecer «por separado sus elementos y sus enunciados», pareciera seguirse que los elementos en cuestión corresponden a los *koinoi topoi* así entendidos. Los *topoi*, ya sean universales o particulares, son siempre, como hemos visto, “lugares” desde los cuales proviene la argumentación retórica. Si estos “lugares” son válidos indistintamente para todo tipo de temáticas y son exigidos por los tres géneros del arte de hablar, entonces deben tener un carácter elemental.

Al citar esta afirmación de Aristóteles en la transición al capítulo 23 del Libro II: «Pero ahora vamos a hablar de los elementos de los entimemas. Llamo elemento y lugar común a lo mismo» (1396 b 20), Grimaldi forzosamente llega a esta conclusión en sus *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*. Basándose en un pasaje del capítulo 26, que cierra el Libro II, en el cual Aristóteles considera elemento y lugar común como idénticos, «porque elemento y lugar común son “nociones” en donde quedan comprendidos muchos entimemas» (1403 a 16), Grimaldi busca responder la pregunta por «lo que se quiere decir al llamar [a los *koinoi topoi*] *stoikheia*». La aplicación del término *stoikheia* a los *koinoi topoi* nos revela, argumenta, que estos tópicos son «una categoría más amplia que contiene a muchos entimemas», en el sentido de que ofrecen «una forma de inferencia acerca de diversos

objetos»⁶³. Los *koinoi topoi* son elementos universales en la medida en que sus formas de inferencia son lo suficientemente generales como para permitirles ser aplicadas, en diversos entimemas, a toda posible temática (en la medida en que a esta temática se le ha dado la forma de *eide*, las que, junto con las opiniones, son las únicas cosas acerca de las cuales la retórica propone argumentos). Su identificación con los elementos sugeriría que, aunque representen a una categoría o género más amplio, ellos mismos ya no son divisibles en componentes heterogéneos. Más bien, simplemente se prestan a ser divididos en partes similares; a saber, en los entimemas particulares a los cuales dan origen al ser aplicados a una temática específica.

Pero, pregunto, ¿puede ser esto todo lo que un *stokheion* representa, o tan siquiera la más importante de sus funciones? ¿No es el caso que los *koinoi topoi*, que sirven para debatir inteligentemente acerca de diversas temáticas, deben haber sido formados, configurados o estructurados anteriormente, de manera que ante todo tengan la capacidad de cumplir esta tarea? Pero si esto es así, ¿no son también estos mismos elementos, que llevan a efecto esta estructuración de los *topoi* para dicha tarea, los que verdaderamente merecerían ser llamados *koinon*

⁶³ Grimaldi, *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, p. 132. Por el contrario, en su traducción de la *Retórica*, George A. Kennedy parece igualar las *stokheia* y las *idia*. Ver Aristotle, *On Rhetoric*, p. 52.

y, por extensión, *stoikheia*, más bien que los veintiocho *topoi enthymemathon*?

En esta coyuntura puede ser apropiado mirar brevemente la definición del término que da Aristóteles mismo en la *Metafísica*. En el Libro III, 3, Aristóteles pregunta «acerca de los principios [*arkhai*], si es preciso tomar los géneros [*gene*] como elementos [*stoikheia*] y principios, o más bien las primeras partes constitutivas de cada individuo, del mismo modo que los elementos y principios de la voz parecen ser aquellas primeras partes de las que se componen las voces, pero no lo común, es decir la voz» (998 a 20 ss.)⁶⁴. En este pasaje, al cual ya me he referido, Aristóteles busca distinguir los primeros principios de los elementos como partes primordiales de un todo. Sin embargo, como lo sugieren Liddell y Scott, quienes, con una clara inclinación fonocéntrica, agregan que «los *stoikheia*, por lo tanto, eran estrictamente diferentes de las letras [*grammata*]», la referencia a los elementos del sonido articulado no se limita a establecer el significado original del término *stoikheion* como algo relacionado primariamente con los *phones stoikheia*, puesto que, obviamente, la referencia en cuestión es sólo un ejemplo (si bien el primero) en una serie de otros ejemplos. De hecho, Aristóteles de inmediato continúa mencionando ejemplos, diciendo: «Llamamos elementos a aquellas “proposiciones

⁶⁴ Seguimos la traducción de Valentín García Yebra, *Aristóteles*. Edición trilingüe. Madrid: Gredos, 1970.

geométricas” cuyas demostraciones están en las demostraciones de las otras, de todas o de la mayoría» (998 b 26 s.). Entonces, para concluir su lista, da dos nuevos ejemplos de *stoikheia*: los cuatro elementos de Empédocles y también las partes de las que está hecha una cosa, como una cama, y que ayudan a explicar la naturaleza de esa cosa⁶⁵.

Como es evidente también a partir de la sección 3 del Libro V, dedicada al término *stoikheion*, donde llama «*elemento* lo primero, inmanente y específicamente indivisible en otra especie, de lo que algo está compuesto» (1014 a 26; b 15), la referencia a los elementos del lenguaje es sólo un ejemplo que sirve para ilustrar, más que para saturar, lo que se quiere decir con el término.

En resumen, lo que demuestran estas discusiones del término es que tiene una generalidad propia y que no debería ser pensado a la luz de un tipo particular de elemento, tal como, por ejemplo, las letras del alfabeto.

Como ha demostrado convincentemente Burkert, si se asume que *stoikheion* significa en primer lugar “letra” (ya sea en el sentido de sonido o de letra escrita), entonces es difícil ver cómo podría derivar de él el significado que el término tiene en geometría; a saber, el de “elementos” en el sentido de proposiciones fundamentales, supuestos y axiomas. Como ya he señalado, en Platón y Aristóteles el término siempre es invocado en el contexto

⁶⁵ *The Complete Works of Aristotle*, p. 1577.

del análisis racional. En el siglo V, el término posee claramente, como dice Burkert, «un aura de análisis racional»⁶⁶. Puesto que el modelo de tal análisis es la matemática griega, Burkert no sólo destaca el hecho de que el término ha sido acuñado por la matemática griega —un hecho que, por lo menos filológicamente, ha sido rara vez reconocido—, sino que también sostiene el argumento de que el significado general del término *stoikheion* como elemento, un significado que subtiende todas sus diversas acepciones, se encuentra localizado precisamente en su sentido matemático de elemento como fundamento.

Escribe: «Las proposiciones matemáticas que se complementan unas a otras de manera que formen un sistema, y que están lógicamente orientadas unas a otras, son los *stoikheia*»⁶⁷. Y agrega que, aunque la imagen de la serie de letras puede haber contribuido a explicar la difusión a otras empresas de esta «palabra de moda [*Modewort*] tomada de las matemáticas», tales como el intento de los sofistas de hacer entrar la métrica griega en un sistema *more geometrico*, lo que en realidad explica el recurso a este término es, en última instancia, la exigencia de análisis exacto que está asociada a él⁶⁸. En otras palabras, si la derivación de Burkert es correcta, y si *stoikheion* significa desde un comienzo algo más que “letra”, entonces esta es

⁶⁶ Burkert, «STOIKHEION», p. 178.

⁶⁷ Burkert, «STOIKHEION», p. 193.

⁶⁸ Burkert, «STOIKHEION», p. 196.

una evidencia más de la necesidad de entender *stoikheia* en el sentido general de proposiciones fundamentales a partir de las cuales debe trabajar el análisis científico, en lugar de entenderlo ante todo en el sentido de un ingrediente primordial de un compuesto, como son las letras en las sílabas o las palabras⁶⁹.

Quisiera agregar que, en cuanto proposición fundamental, “elemento” tiene, desde un comienzo, un significado que concierne a las condiciones a partir de las cuales se derivan las proposiciones; en otras palabras, un significado que concierne al propio carácter silogístico para el cual proporciona el fundamento. Poner el énfasis en el sentido “general” del término es asimismo subrayar su significado de elemento en un análisis racional sin prejuzgar su naturaleza, pero también destacar el hecho de que el número de elementos, de hecho, está limitado a unos pocos⁷⁰. Haríamos bien en tener presente esta generalidad del término para lo que intentaré decir en lo que sigue acerca de los *stoikheia* en la *Retórica* de Aristóteles.

Hasta aquí he seguido el razonamiento de Grimaldi para identificar los *stoikheia* con los *koinoi topoi* que Aristóteles distingue hacia el final del Libro II de la *Retórica*. Sin embargo, antes de intentar identificar otro candidato como referente para el término *stoikheia*, otro que, desde

⁶⁹ Burkert, «STOIKHEION», p. 170.

⁷⁰ Como dice Platón en *República* (402a), comparados con las *grammata*, entendidas ya sea como “letras” o como “señas escritas”, los *stoikheia* son finitos. Ver Burkert, «STOIKHEION», p. 172.

mi punto de vista, es más fundamental –porque es más general y menos numeroso–, quisiera detenerme brevemente en las razones adicionales que Grimaldi ha dado para su identificación de los *stoikheia* con los *koinoi topoi*, entendidos aquí como los *topoi entymematon*. Recurriré, entonces, a su *Aristotle, Rhetoric I. A Commentary*, en el cual se refiere con algún detalle al término *stoikheia*, tal como éste aparece en la afirmación de Aristóteles según la cual su deseo es establecer por separado los elementos y proposiciones de los diferentes tipos de retórica.

Grimaldi llama nuevamente nuestra atención hacia el hecho de que Aristóteles identifica los elementos y los tópicos sólo después de una discusión de «los tópicos particulares de *razón, ethos, pathos*, que proporcionan el material para las aseveraciones; esto es, las *protaseis*», lo cual es seguido, entonces, por un «estudio de los tópicos generales (o sea, nuestros *stoikheia*), que permiten que las afirmaciones sean formuladas en la forma de inferencias simples». En mi análisis de la explicación que da Grimaldi acerca de la diferencia entre *eide* y *koinoi topoi*, estos últimos han sido caracterizados como algo que proporciona formas de inferencia acerca de diversos tópicos. Cuando Grimaldi escribe: «Los tópicos son el método que Aristóteles inventó: a) a fin de entregarnos el contenido para un análisis inteligente del objeto del discurso, y b) para mostrarnos modos en los cuales expresar este contenido a través de formas de razonamiento deductivo», está hablando

sobre los tópicos de un modo general. El método de los tópicos sirve, por una parte, para proporcionar el material necesario en orden a discutir una temática particular en el discurso público: estos son los *eide* o tópicos especiales, y, por otra parte, para suministrar lugares comunes que son las formas del razonamiento inferencial, cuya función consiste en aportar «las formas de inferencia en las cuales presentar este material».

Quisiera hacer un intento por comprender tan claramente como sea posible esta función de los *koinoi topoi*. En el proceso de hablar con la gente acerca de una temática, y con el objeto de darles razones que hablan a favor o en contra de ella, el orador debe apoyarse en tópicos especiales, los cuales, como sabemos por la *Retórica*, no sólo deben concernir a la temática en cuestión, sino también a la audiencia (*pathos*) y al orador (*ethos*); es más, el orador debe moldear este material por medio de formas de inferencia públicamente reconocidas, si es que la discusión de este material entre unos y otros ha de ser convincente, en otras palabras, si ha de ser argumentativa; esto es, silogística en el modo específicamente retórico del razonamiento entimemático, y tener así el carácter de prueba. Estas formas de inferencia generalmente aceptadas son los *topoi enthymematon*; o sea, las veintiocho formas de patrones lógicos discernidas en el capítulo 23 del Libro II, que Grimaldi considera como *koinoi topoi*. Los tópicos especiales, agrega Grimaldi, proporcionan «el elemento

material para el discurso» de unos con otros, mientras que los tópicos generales «otorgan al orador el elemento formal para el discurso, los modos en los cuales expresar el material en las formas de inferencia». Por lo tanto, «la labor de los tópicos generales, los cuales proporcionan formas inferenciales para estructurar el material», permite, entonces —así lo sostengo—, la convincente presentación en el discurso público de un tema que es vital para la comunidad, precisamente modelando este material de acuerdo con formas argumentativas aceptadas por la audiencia, que son percibidas como persuasivas. Sólo bajo esta condición puede ser escuchado el consejo que se busca y se entrega en la deliberación pública acerca de asuntos de vital importancia para los ciudadanos de la polis.

Si Grimaldi concluye su comentario señalando que, aunque la *Retórica* de Aristóteles deba recurrir a ambas clases de tópicos característicos del arte del discurso en cuanto arte del hablar unos con otros, pero que, a pesar de ello, «los tópicos generales son más “apropiados” a ella en cuanto arte que, al igual que la dialéctica, trasciende todas las disciplinas específicas y puede ser utilizado en todas ellas», entonces estos últimos también merecen el estatus de elementos⁷¹.

Aquí, entonces, está el punto en el que una vez más debemos recordar que en la *Retórica* el término *topos* es un

⁷¹ William M. A. Grimaldi, *Aristotle, Rhetoric I. A Commentary*. Nueva York: Fordham University Press, 1980, p. 77.

término general que, de acuerdo a la explicación de Cope, está dividido en tres tipos. Aparte de los *topoi* específicos (aunque las *eide* nunca son específicamente designadas como *topoi*) y de los *topoi* generales o *koinoi topoi*, están también los *topoi enthymematon* mencionados en el Libro II, 23.1. Estos, de hecho, son los tópicos que Grimaldi distinguió al discutir los *koinoi topoi*, los únicos *topoi* que, de acuerdo a él, verdaderamente merecen el título de “elementos”. Sin embargo, en *An Introduction to Aristotle’s Rhetoric*, Cope había separado estos *topoi*; esto es, los *topoi enthymematon* de los cuales pueden ser derivados los entimemas (o que son acerca de entimemas), de los *koinoi topoi* propiamente dichos. Pero, entonces, ¿qué son estos últimos?

Comenzaré recordando que, después de haber determinado en el Libro II los tópicos específicos a partir de los cuales los oradores derivan pruebas en los tres tipos de oratoria (y a partir de los cuales es posible conferir carácter ético a los discursos), y antes de pasar a una discusión en el capítulo 23 de los *topoi* desde los cuales pueden ser construidos los entimemas, Aristóteles señala en el capítulo 18 que sólo «nos queda por tratar de los lugares comunes [*koinon*] “a todos los discursos” [a los tres géneros de retórica]» (1391 b 27). Aristóteles no habla aquí de tópicos, sino de *koina*, omitiendo así el sustantivo al cual se aplica. Grimaldi llega a afirmar que el adjetivo *koina* ni siquiera se refiere a los tópicos según han sido definidos

en la *Retórica*; vale decir, como «aquello a partir de lo cual siempre se deriva la argumentación retórica: *tous topous hex on*»⁷². *Koina* no puede querer decir *topoi* o *koinoi topoi*, sostiene Grimaldi.

Entonces, antes de continuar profundizando en esto, quisiera primero establecer qué son los *koina* a los que todos los oradores deben recurrir, ya sea que estén dedicados a discursos deliberativos, judiciales o epidícticos. Aristóteles dice: «Porque, en efecto, a todos “los oradores” les es forzoso servirse en sus discursos de lo “posible” y lo “imposible”, así como esforzarse en demostrar, unos, que será así y, otros, que así ha sido. Además, también es común, en todos los discursos, el lugar relativo a la magnitud, dado que todos hacen uso de la disminución y de la amplificación, sea en sus deliberaciones y elogios, sea cuando censuran y acusan, sea en sus discursos de defensa» (1391 b 27 ss.). De estos *koina*, a los que en el original griego se hace referencia no como tópicos, tal como sugiere la traducción, sino como premisas y características comunes (esto es, precisamente como *koina*), existen sólo tres, o tal vez cuatro: lo posible y lo imposible (*dynamaton kai adynamaton*), lo pasado y lo futuro (*to gegonos kai to mellon*), lo más o lo menos (*to mallon kai etton*) y, posiblemente, si seguimos a Cope y Kennedy, la amplificación y la depreciación (*to auxein kai meioun*), que, en

⁷² Grimaldi, *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, p. 36.

cuanto distinción que involucra un grado de magnitud o importancia, podría ser distinto del tópico de “lo más o lo menos”, que más bien se refiere a un contraste⁷³. Aristóteles continúa diciendo que, una vez que todos estos *koina* «estén definid[o]s [...], intentaremos hablar en común, si ello es posible en alguna medida, de los entimemas y de los ejemplos, a fin de que, incorporando lo que falta, concluyamos la exposición propuesta desde el principio» (1392 a 1 ss.).

Estos tres, o tal vez cuatro, *koina* –dejo abierta esta cuestión– son comunes a las tres clases de retórica, aunque, como señala Aristóteles al final del capítulo 18, «[e]ntre los lugares comunes [*koinon*], con todo, el de amplificar es el más apropiado a los discursos epidícticos, como ya se ha dicho; el de remitir a los hechos lo es a los discursos judiciales (pues el acto de juzgar “versa” sobre ellos); y el de lo posible y lo futuro, a los discursos deliberativos» (1392 a 4 ss.). De este modo, como ha subrayado Grimaldi –para quien éstos no representan tópicos, según hemos visto–, los *koina* están íntimamente vinculados con las tres finalidades, o *idia tele*, de los tres tipos de retórica –esto es, lo conveniente, lo justo y lo honroso– y son necesarios para que el orador logre el

⁷³ Si bien, por un lado, admite que se podría hacer de ellos cinco o incluso seis, puesto que el lenguaje de Aristóteles parece variar, Cope asevera que el autor, «de hecho, los considera como cuatro, ni más ni menos». (Cope, *An Introduction to Aristotle's Rhetoric*, pp. 252-253). Pero quisiera también señalar que en II, 26, Aristóteles observa que la ampliación y la depreciación no es un *stokheion*.

objetivo particular de cada tipo de discurso. De acuerdo con este autor, los *koina* conciernen exclusivamente a las finalidades de los géneros retóricos, en el sentido de que cada finalidad especial de la retórica puede ser lograda sólo a través del uso de uno o de los tres aspectos comunes mencionados. Mientras que los tópicos, para Grimaldi, «son siempre aquello *a partir de lo cual* la argumentación retórica se deriva», los *koina* «son aquellos aspectos de un tema de los cuales se ocupa la argumentación retórica»⁷⁴.

Como ya he indicado en la discusión acerca de lo posible y lo imposible, el discurso deliberativo es desde un comienzo acerca de cosas que son posibles, mientras que todo lo que manifiestamente es imposible no puede ni siquiera llegar a ser objeto de deliberación (1388 b). Pero lo que se hizo patente, además, es que tal importancia material de lo posible en la oratoria deliberativa, así como la de lo futuro, no está limitada a ser sólo aquello *de lo cual* la argumentación retórica se ocupa. Es más, tengamos presente que, aunque en la práctica los tres o cuatro *koina* corresponden del modo más apropiado, como lo indica su nombre “*koina*”, a los respectivos *tele* de los tres géneros de la oratoria, ellos al mismo tiempo constituyen los tres géneros. Ninguno de los tres géneros es concebible sin estos tres o cuatro *koina*.

⁷⁴ Grimaldi, *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, pp. 36-37.

De este modo, parece necesario intentar el trazado de claros límites alrededor de estos *koina*, incluso más claros que los que ha demarcado Grimaldi, quien se vio obligado a reconocer el «carácter y lugar peculiares que ellos ocupan en el análisis retórico de Aristóteles»⁷⁵.

Como hemos visto, para Grimaldi no pueden ser tópicos, y especialmente no *koinoi topoi*, mientras que para Cope los *koina* «son los tópicos, *topoi* o *koinoi topoi*, tópicos “universales” [...] aplicables de igual modo a todos los materiales de las diversas ciencias a partir de las cuales son derivadas las *eide*, y son, de este modo, “comunes” a todas»⁷⁶.

¿Será necesario, entonces, elegir entre una interpretación o la otra? Por el momento pospondré una decisión, pero comenzaré intentando dilucidar qué es lo que está en juego aquí.

Recuerdo nuevamente las palabras de Aristóteles hacia el final del capítulo 18 en relación a que, una vez que los *koina* hayan sido determinados, hablará acerca de los dos tipos de prueba retórica propiamente dichos –esto es, los entimemas y los ejemplos–, «a fin de que, incorporando lo que falta, concluyamos la exposición propuesta desde el principio» (1392 a 1 ss.). Dicho en otras palabras, ahora que los *koina* han sido definidos, Aristóteles puede avanzar desde aquello que hasta ahora había sido

⁷⁵ Grimaldi, *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, p. 37.

⁷⁶ Cope, *An Introduction to Aristotle's Rhetoric*, p. 126.

establecido solamente de un modo general acerca de la prueba retórica, hacia una interpretación más concreta, examinando cómo se suministra la prueba, en la práctica, en cada uno de los tres géneros de la retórica, completando de este modo el programa tal como había sido presentado originalmente. Este programa fue anunciado al final del capítulo 2 del Libro I, después de que todas las grandes distinciones acerca de la retórica habían sido puestas en su debido sitio; es decir, con el fin de determinar los respectivos elementos y proposiciones de los tres tipos de retórica una vez que estos géneros han sido establecidos.

Aristóteles hace un buen uso de este programa en los últimos capítulos del Libro II, ofreciendo en primer lugar, en el capítulo 19, en palabras de Cope, un «análisis de estos cuatro *koinoi topoi* en sus tópicos subordinados» y haciendo una lista de todos los «modos de su aplicación». En segundo lugar –a continuación de un retorno al entimema y al paradigma como las dos únicas *koinoi pisteis* de la retórica (capítulo 20), así como también de una discusión sobre los *gnomai*, que son presentados como una subespecie del entimema (capítulo 21), y finalmente de una profundización de la distinción entre los entimemas demostrativo y refutativo o destructivo (capítulo 22)–, en el capítulo 23, Aristóteles entrega un análisis y clasificación de los principales modelos de los dos tipos de entimemas y una ilustración detallada de los mismos mediante los

veintiocho tópicos que enseguida son catalogados. Por muy importantes que sean estos veintiocho tópicos para la formación de los entimemas en los tres géneros de la retórica, son de naturaleza meramente subordinada si se los compara con los tres o cuatro *koina* (o *koinoi topoi*, según Cope) cuyas definiciones Aristóteles considera como parte principal del marco teórico de la *Retórica*.

Ya he aludido brevemente a la primera evocación del término *topos* en la *Retórica*. Sucede en el Libro I, capítulo 2, donde Aristóteles escribe: «[d]igo, pues, que los silogismos dialécticos y retóricos son aquellos a propósito de los cuales decimos los *lugares comunes [topous]*. Y que éstos son los que se refieren en común [*eisin oi koinoi*] lo mismo a cuestiones de justicia que de física, de política o de muchas otras materias que difieren por la especie, como ocurre, por ejemplo, con el lugar común [*topos*] del más y el menos. Pues de este “lugar común” no será más posible concluir un silogismo que enunciar un entimema sobre cuestiones que tocan a la justicia, la física o cualquier otra disciplina, pese a que todas ellas difieren por la especie» (1358 a 11 ss.).

El primer ejemplo que da de un *topos* que es común por el hecho de que puede ser aplicado a todas las ciencias, es el tópico de lo más y lo menos, el cual, como hemos visto, es uno de los tres o cuatro *koina* cuyo número limitado subraya Aristóteles de inmediato. Entonces, no parece correcto sostener, como hace Grimaldi, que Aristóteles niega

el título de tópicos a los *koina*. Tomemos nota también del hecho de que, al introducir el concepto de tópico queriendo decir, de hecho, *koinon*, Aristóteles no está aún interesado en las diferencias entre géneros de la retórica, sino sólo precisamente en aquello *a partir de lo cual* son construidos los entimemas para cualquier tema en absoluto.

En su revisión de los *koina*, que está completamente orientada por lo que Aristóteles dice acerca de los tres géneros y sus respectivas finalidades (en I, 3, 1359 a 14 y II, 18, 1391 b 30), Grimaldi afirma que, una vez establecido el hecho de que hay tres géneros, cada uno con su finalidad particular y cada uno requiriendo de deliberación y juicio, Aristóteles

procede a hacer una determinación final con respecto a la naturaleza general de la retórica. Esta última determinación pone de manifiesto aquellos elementos que son exigidos como primordiales antes de que todo el proceso pueda comenzar. Estos elementos son los *koina*, los cuales, en pocas palabras, representan los requisitos comunes y básicos que son postulados con respecto a cualquier tema para que pueda llegar a ser un objeto de la *techné* retórica. Ellos representan categorías dentro de las cuales un tema debe ser clasificado antes de que pueda ser utilizado por el orador. Antes del intento de demostrar cualquiera de las tres finalidades particulares para cualquier tema, el orador debe saber y ser capaz de demostrar para ese tema su posibilidad (o imposibilidad), su actualidad (presente-

pasado) o actualidad potencial (futuro) y su importancia general (grande-pequeño). Esto es claramente expuesto [...] en la *Retórica* antes de que Aristóteles avance hacia su discusión de los *koinoi topoí*⁷⁷.

Sin lugar a dudas, Grimaldi reconoce la función fundamental de los *koina* para la retórica en cuanto arte de hablar en público acerca de asuntos que son de vital importancia para la audiencia. Es una función que concierne a la naturaleza misma de la temática que ha de ser deliberada, acerca de la cual se ha de dar consejo y que ha de ser juzgada en el discurso público. El tema debe encajar en las categorías que son los *koina*, como las categorías de lo posible y lo imposible, lo pasado y lo futuro, lo más y lo menos y lo grande y lo pequeño, antes de que pueda ser considerado como algo que cae dentro de las finalidades que determinan un tipo particular de retórica. De acuerdo a Grimaldi, los *koina* son categorías fundamentales para la retórica en la medida en que deben haberse formado con anterioridad a todos los asuntos que pueden ser objeto del discurso de la oratoria. Sin embargo, en contraste con los *koinoi topoí*, a partir de los cuales se construyen los silogismos retóricos, los *koina* se referirían,

⁷⁷ Grimaldi, *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, p. 38. Grimaldi agrega: «Los *koina* son en muchas maneras análogos al concepto de los *organa* en los *Tópicos* (I, capítulos 13-18), pero están más claramente delineados y explicados. Los *koina* son tan cruciales para el proceso del discurso retórico como los *organa* lo son para la metodología tópica, pues sin cada uno de ellos probablemente no pueda haber ni discurso retórico ni investigación tópica. Sería satisfactorio determinar más definitivamente estos *koina* teniendo a mano el sustantivo al que se aplican, pero Aristóteles, aparentemente, no sintió la necesidad de suplir uno, ya que jamás sugiere uno» (pp. 38-39).

de este modo, sólo a aquello *de lo cual* se ocupa la argumentación retórica.

La razón profunda por la que Grimaldi reserva la designación de *stoikheia* para aquello que él considera los *koinoi topoi*; a saber, los veintiocho *topoi enthymematon*, es que ellos deben ser elementos de la prueba retórica. A pesar de esto, si el término *stoikheia* se refiere, como lo ha demostrado Burkert, a proposiciones fundamentales y de este modo anteriores a los elementos de la prueba, entonces los *koina* son *stoikheia* por excelencia.

Como ya he sugerido, los tres o cuatro *koina* no sólo conciernen a la temática de cada uno de los tres tipos de oratoria, sino más bien a las proposiciones mismas que cada orador debe tener a su disposición, independientemente de las finalidades buscadas por cada tipo de retórica.

Recapitulemos. Después de haber demostrado que el orador debe tener preparadas las proposiciones acerca de lo conveniente, lo justo, lo honorable (y sus contrarios), las cuales corresponden a las tres finalidades del arte de la oratoria, y que estas proposiciones son signos necesarios, probabilidades o signos anónimos (*tekmeria, eikota o semeia anonyma*), Aristóteles, regresando una vez más a la distinción entre lo que es y lo que no es objeto de la retórica, escribe en el Libro I, capítulo 3, que, «puesto que no cabe hacer o que se haga en el futuro lo que es imposible, sino sólo lo que es posible, y como tampoco cabe que lo que no ha sucedido o lo que ya no podrá ser

se haya realizado o vaya a realizarse, resulta necesario que tanto el que da consejos como el que participa de una acción judicial y el que desarrolla un discurso epidíctico adopten enunciados concernientes a lo posible y a lo imposible, a si sucedió o no sucedió y a si tendrá o no lugar» (1359 a 12 ss.). Y continúa con esta línea de pensamiento al decir que el orador debe «disponer de enunciados acerca de lo grande y lo pequeño y de lo mayor y lo menor, tanto en general como en particular» (1359 a 23). Lo que Aristóteles adelanta aquí, ¿no indica claramente que todas las proposiciones del orador, ya se trate de *tekmeria*, *eikota* o *semeia anonyma*, deben ocuparse de lo posible y lo imposible, lo pasado y lo futuro, lo más y lo menos y así sucesivamente, no sólo en el sentido de que tratan de esos puntos, sino en el sentido de que están conformadas por ellos?

Entendidos de este modo, los tres o cuatro *koina* en cuestión serían verdaderamente fundamentales, pues determinarían aquello de que se ocupa la argumentación retórica, así como también modelarían el modo mismo en que el arte de la retórica habla acerca de sus asuntos, independientemente de la finalidad particular buscada por cada tipo particular de oratoria.

Si mi interpretación es correcta, ¿no tendría, entonces, que estar de acuerdo con Cope, quien sostiene que sólo los *koina* son verdaderamente los *koinoi topoi* y al mismo tiempo los *stoikheia*? Sin duda, pero también es

preciso dejar estampada una advertencia. Recordemos la definición de *topos* de Cope, que, por lo demás, comparte con muchos otros comentaristas, incluyendo a Grimaldi; a saber, que un *topos* es un *género* o encabezado de una multitud de *topoi* similares e individuales del mismo tipo. La metáfora tradicional para este concepto del *topos* es la de un contenedor, un arsenal, un almacén o incluso una máquina. Sin embargo, si los *koina* son los *koinoi topoi*, y si de hecho no sólo conciernen a la temática debatida en la oratoria pública, sino también al modo mismo en que acontece la argumentación, entonces tal vez otro término sea más apropiado para referirse a ellos como elementos primordiales. Acaso ya no es tan sólo asunto de reemplazar una metáfora por otra. Huelga decirlo, todas las metáforas que hasta ahora han sido propuestas para explicar lo que es un *topos* no son simplemente soluciones improvisadas. Pero el término que propondré para circunscribir el significado y función de los tópicos, si incluso fuera una metáfora, tal vez permite *pensar* lo que cumple un *topos* con vista al razonamiento entimemático.

Si es el caso que los tres o cuatro *koina* deben dar forma a todas las proposiciones del orador acerca de la temática en cuestión en la deliberación pública, ¿no se podría entonces hablar de ellos, como ya lo hizo Grimaldi, si bien al pasar, como “categorías”? ¿No son ellos las formas básicas que permiten al orador estructurar el material endóxico, que es la fuente de proposiciones acerca de las

cosas en deliberación, de modo tal que ese material pueda llegar a ser, ante todo, la proposición de un entimema? Los *koina*, ¿no son acaso *schemata*, en el sentido de formas, que moldean el material temático endóxico, dándole la forma requerida para las proposiciones acerca de las cosas que son discutidas en el discurso continuo de la retórica, que debe ocuparse de cosas que son posibles o imposibles, grandes o pequeñas, que pertenecen al pasado o al futuro y deben ser calificadas en términos de la distinción “más y menos”?

Recordemos lo que se ha dicho acerca del alcance de la retórica aristotélica: a diferencia de la dialéctica, que tiene lugar entre un interrogador y un interrogado, la retórica es un discurso continuo en el cual los hombres hablan en público unos con otros acerca de asuntos apremiantes, deliberando y buscando consejo sobre lo que se ha de hacer a continuación. Tal discurso es un discurso vivo, un discurso que se ocupa de asuntos vitales para la comunidad, y que, tal como Aristóteles no se cansa de recordar, es acerca de cosas que deben ser posibles o imposibles, del pasado o el futuro, grandes o pequeñas, más o menos. Las cosas que tienen esta cualidad son todas del dominio sublunar de aquello de que los humanos son capaces: lo posible y lo imposible concierne exclusivamente a posibilidades que son del orden de lo que puede ser hecho o no, mientras que los valores relativos de grande y pequeño, o de más y menos, son valores que tienen sentido

sólo en el dominio de la cantidad finita y propia del modo relativo de ser que es aquel del ser unos con otros, y el pasado y el futuro se refieren solamente a cosas en el dominio práctico que ya han ocurrido o que aún han de ser emprendidas.

En contraste con las cosas de las que se ocupa la retórica, los *koina* son las formas que permiten hablar en un intercambio vívido acerca de estos asuntos en un modo argumentativo, en el único modo argumentativo que es apropiado en este caso; vale decir, en el razonar acerca de lo probable y acerca de aquello que se asemeja a la verdad por medio de entimemas que presentan a la audiencia evidencia sobre cuya base pueda ésta adoptar sus decisiones.

Los *koina*, entonces, son los elementos, los *stoikheia* del discurso vívido de unos con otros acerca de asuntos prácticos dentro de la *koinonía* (la comunidad) de la polis. Esto, sin embargo, no en el sentido de que serían los ingredientes básicos indivisibles de un discurso compuesto, ni tampoco ha de entenderse en el sentido de *grammata*, de letras (orales o escritas). Sin intentar presentar aquí en detalle la historia de la distinción entre *stoikheia* y *grammata*, que Burkert ha entregado de modo ejemplar en su ensayo «STOIKHEION», me limito a una cita de Lagercrantz que guía el análisis de Burkert. Lagercrantz escribe: «Las letras son *stoikheia* en la medida en que son formas fundamentales o alfabéticas; las letras

son *grammata* en la medida en que son las formas reales de fragmentos interconectados de escritura»⁷⁸. Como resultado, las *grammata* son *stoikheia* sólo en la medida en que son formas o elementos fundamentales, distintos de las letras de las que está hecho un fragmento real de escritura. Fenomenológicamente hablando, se podría decir que los *stoikheia* son, con respecto a las *grammata*, el ser-letra o el ser-escrito de la letra, y que las *grammata* pueden ser llamadas *stoikheia* sólo cuando significan elementos en el sentido de formas fundamentales de signos de escritura reales. Si los *koina*, entonces, son los *stoikheia* del discurso vívido de unos con otros en la vida práctica, acerca de asuntos de importancia para todos, entonces esto sólo puede querer decir que son las formas que hacen posible que tal discurso sea un discurso razonado, un discurso que proporciona pruebas en la única manera que es apropiada en este dominio; esto es, por medio de entimemas estructurados en conformidad con lugares comunes.

Los *koina*, en cuanto *stoikheia* del *logos*, entendido éste aquí como un hablar unos con otros acerca del mundo práctico, son las formas elementales o *schemata* que, en lugar de sofocar al discurso –de lo cual la filosofía ha acusado a los tópicos retóricos desde la Ilustración y que, consecuentemente, representaría un obstáculo entorpecedor en el discurso, impidiéndole estar presente ante sí

⁷⁸ Burkert, «STOIKHEION», p. 174.

mismo—, son marcas “escriturales” que ante todo hacen del hablar unos con otros un discurso vívido; o sea, un discurso capaz de mostrar la verdad que se asemeja a la verdad, la única verdad que es relevante para aquellos que deben decidir en la vida cotidiana.

En cuanto elementos, los *koina* que dan forma al hablar unos con otros de manera tal que este hablar llegue a ser deliberativo, y esto de modo que el entimema llegue a ser el núcleo de la prueba que proporciona tal hablar, son elementos en el sentido de presupuestos fundamentales. Son estructuras fundamentales o esquemas para la retórica en cuanto arte del discurso. Así, tienen una inconfundible generalidad o idealidad. Pero Aristóteles no habla de los *koina* como *eide* (paradojalmente, en la *Retórica* este término está reservado para los tópicos especiales que son cualquier cosa antes que estructuras ideales). Recordemos aquí la afirmación espuria que se atribuye a Lucrece, según la cual los cuerpos elementales e indivisibles que conforman todo en el universo, si bien son inmortales, son por naturaleza muy frágiles⁷⁹. ¡Cuánto más frágiles han de ser los elementos ideales y formales que constituyen el frágil arte de hablar unos con otros! Sin duda, del mismo modo que las *eide* del discurso filosófico, los *koina* son *eide* de alguna clase. Pero la suya es una idealidad que está determinada por la situación particular en la

⁷⁹ Lucrece, *De la nature*. Trad. H. Clouard. París: Garnier Flammarion, 1964, p. 35.

cual acontece el discurso vívido, la audiencia particular a la cual está dirigido y los asuntos particulares que están siendo deliberados. Los *koina* no son estructuras puramente ideales, sino que, aunque se trate de formas generales, son al mismo tiempo estructuras formales contingentes de la relación entre el *logos* siempre contingente y el mundo. Tal como los objetos que son discutidos en el discurso público sólo son objetos que, desde un punto de vista práctico, son posibles o imposibles, pertenecen al pasado o al futuro, son grandes o pequeños, o más o menos, del mismo modo los *koina* son la traducción a estructuras proposicionales de estas cualidades finitas de la vida práctica. Su universalidad e idealidad es, de este modo, de tal clase que concuerda con el frágil arte de hablar unos con otros, que, como hemos visto, debe navegar entre el discurso del impostor y el del hombre de ciencia.

Desde la antigüedad, con la excepción de Aristóteles, la filosofía ha caracterizado a la retórica como algo que no es arte, o en el mejor de los casos como un arte abyecto. La retórica ha sido consistentemente asociada por la institucionalidad filosófica con el fraude y, más generalmente, con la caída desde un elevado sitio. ¿Cuáles podrían ser las razones primordiales por las que la retórica ha merecido tal reputación? ¿Podría ser porque ella descansa en *koina* que son elementos primordiales, porque descansa en *stoikheia*? Es bien sabido que los *stoikheia*, al menos entendidos como las partículas primordiales, están

íntimamente ligados a un movimiento descendente. De acuerdo con los atomistas, caen en una línea vertical a través del vacío del universo antes de que se desvíen de su ruta rectilínea para formar mundos. Movimiento descendente y desvío, y por lo tanto también aberración, son partes integrantes de los elementos primordiales. El arte del logos, en cuanto está basado en *koina*, es decir en lugares comunes que son elementos primordiales, es así la difícil tarea de una práctica de la deliberación que está por naturaleza atrapada en un movimiento descendente, en el cual debe esforzarse por evitar las tentaciones características de la retórica: la charlatanería y la ciencia. Pero este movimiento descendente puede también ser su oportunidad primordial⁸⁰.

⁸⁰ Véase Jacques Derrida, «My Chances/Mes chances: A Rendezvous with Some Epicurean Stereophonies». En *Psyche. Inventions of the Other*, vol. I. P. Kamuf y E. Rottenberg (eds.). Stanford: Stanford University Press, 2007, pp. 348-349.

Índice

Prólogo.....	5
Introducción	17
1. Una verdad que se asemeja a la verdad	27
2. Necesidad y probabilidad	59
3. Discurso, lugares comunes, elementos	101

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.


Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 4322



Rodolphe Gasché es profesor de la cátedra Eugenio Donato de Literatura Comparada en la Universidad de Nueva York en Buffalo y uno de los intelectuales más relevantes de la escena filosófica contemporánea. Entre sus libros se cuentan: *Die hybride Wissenschaft* (1973), *System und Metaphorik in der Philosophie von Georges Bataille* (1978), *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection* (1986), *Inventions of Difference: On Jacques Derrida* (1994), *The Wild Card of Reading: On Paul de Man* (1998), *Of Minimal Things: Studies on the Notion of Relation* (1999), *The Idea of Form: Rethinking Kant's Aesthetics* (2003), *The Honor of Thinking: Critique, Theory, Philosophy* (2006), *Views and Interviews: On "Deconstruction" in America* (2007), *Europe, or the Infinite Task* (2009).



El presente estudio es un aporte de primera línea a la reconstrucción del significado que dio a la retórica Aristóteles, y al mismo tiempo, a la comprensión de la vigencia de ese significado. Se trata de la importancia política de la retórica. Para Aristóteles, la retórica es función discursiva de la deliberación pública sobre asuntos de importancia vital para el ciudadano, y esta función se cumple no por medio de la captura de las mentes y voluntades de la audiencia a través de la manipulación de las emociones, sino a través del discurso y del suministro de razones para la decisión correspondiente, lo que implica una participación activa de la audiencia. En esta misma medida, se puede decir que la retórica realiza una operación constitutiva de comunidad, y específicamente de comunidad política, como si se jugara la determinación de ésta en cada intercambio retórico, en cada intervención discursiva en el espacio público.

ISBN 978-956-8415-37-2



9 789568 415372