



Praxis Filosófica

ISSN: 0120-4688

[praxis@univalle.edu.co](mailto:praxis@univalle.edu.co)

Universidad del Valle

Colombia

Aguirre Román, Javier Orlando

LA TECHNÉ RETÓRICA: LAS RESPUESTAS DE ARISTÓTELES A LAS OBJECIONES DEL  
GORGIAS

Praxis Filosófica, núm. 29, julio-diciembre, 2009, pp. 17-39

Universidad del Valle

Cali, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209020352002>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# LA TECHNÉ RETÓRICA: LAS RESPUESTAS DE ARISTÓTELES A LAS OBJECIONES DEL *GORGIAS*<sup>\*†</sup>

**On rhetoric as a *techné*:  
Aristotle's responses to the Gorgias' objections**

**Javier Orlando Aguirre Román**

Universidad Industrial de Santander

## **RESUMEN**

En el *Gorgias*, Platón distingue el modo de ser y actuar propio del filósofo frente al modo de ser y actuar propio del retórico. Para esto, usa como criterio a la misma retórica a partir de la distinción retórica aduladora – retórica científica. Frente a esto, Aristóteles realiza una toma de posición que reformula las críticas platónicas referentes a la posibilidad de una *techné* retórica. El presente texto confrontara las condiciones que según el *Gorgias* debe cumplir la retórica para llegar a ser *techné* con las características que, según Aristóteles, tiene la retórica a partir de su relación con la dialéctica.

**Palabras clave:** retórica, dialéctica, antistrofa, *techné*, discursos, lugar común.

## **ABSTRACT**

In the *Gorgias*, Plato distinguishes the way of being and acting proper of the philosopher as opposed to the way of being and acting proper of the rhetorician. For this, Plato uses as criteria the rhetoric itself insofar as he distinguishes between the flattering rhetoric and the scientific rhetoric. As opposed to this, Aristotle reformulates the referring Platonic critics to the possibility of developing a rhetorical *techné*. The present text will confront the conditions that according to the *Gorgias* must fulfill the rhetoric to get to be a *techné* with the characteristics that, according to Aristotle, the rhetoric has based on its relation with the dialectic.

**Key words:** rhetoric, dialectic, antistrophe, *techné*, speeches, common place.

<sup>\*</sup> Recibido Marzo de 2009; aprobado Junio de 2009.

<sup>†</sup> El presente texto es resultado del proyecto de investigación No. 5231 adelantado por el Grupo Politeia adscrito a la Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander. La investigación lleva por título “Sobre la argumentación jurídica. Un estudio teórico y casuístico desde Chaïm Perelman” y es financiada por la Vicerrectoría de Investigación y Extensión de la Universidad Industrial de Santander. El presente resultado hace parte del marco teórico e histórico del proyecto.

## 1. Introducción

El tema es recurrente en la filosofía de Platón: ¿Quién es el Filósofo? ¿Quién es el Poeta? ¿Quién es el Retórico? ¿Qué los hace diferentes, irreducibles, antagónicos? Las respuestas, a simple vista, y desde la obra de Platón, parecen ser claras. Sócrates es el Filósofo; Homero es el Poeta y Gorgias, Calicles y Polo son los Retóricos. Pero no hay que olvidar que para Aristófanes, por ejemplo, Sócrates era otro sofista. Y, de igual forma, Isócrates, personaje griego que pasó a la historia como orador, retórico y político, no vacilaba en calificar como “filosofía” la actividad por él desarrollada.

En el diálogo que lleva como título *Gorgias*, Platón, una vez más, desea distinguir el modo de ser y actuar propio del filósofo frente al modo de ser y actuar propio del retórico. Sólo que esta vez el criterio de distinción es la retórica misma.

La lectura del mencionado diálogo deja la siguiente sensación: la retórica, en manos del retórico, es un mísero instrumento con el que se busca la adulación de las masas, sin ninguna base teórica, que jamás podrá ser considerada como un arte o ciencia. En cambio, la retórica verdadera, es decir, la que se encuentra en manos del filósofo, sí puede llegar a ser considerada como una auténtica *technē*. Esta distinción es posible a partir de una serie de críticas que Platón le formula a la, llamada por él, “retórica aduladora”, y que pueden leerse, a la vez, como condiciones que debe cumplir la retórica para poder adquirir el estatuto de arte. Por lo tanto, mientras que el retórico es el simple adulador, el filósofo es, por su parte, el auténtico científico.

Frente a estas distinciones, Aristóteles, el amigo de Platón, pero también de la verdad, realiza una toma de posición que asume, critica y reformula cada una de las críticas platónicas referentes a la posibilidad de una *technē* retórica. Toma de posición con la que, además, Aristóteles, el padre de la lógica, será también el padre de la retórica o, para usar una terminología contemporánea, el padre de la teoría de la argumentación.

En el presente texto se confrontarán las condiciones que según el *Gorgias* debe cumplir la retórica para poder ser considerada como una auténtica *technē* con las características que, según Aristóteles, tiene la retórica a partir de sus similitudes con la dialéctica.

La retórica es una *antistrofa* (*antistrophos*) de la dialéctica<sup>1</sup>, señala el Estagirita. En otro apartado dirá que la retórica es como un *esqueje* (*paraphues ti*) de la dialéctica<sup>2</sup>, para, concluir, pocas líneas adelante que, sin duda la retórica es una *parte* de la dialéctica y su semejante (*morion ti* o *homoioma*)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1354a. Trad. Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1990.

<sup>2</sup> *Ibid.* 1356a25.

<sup>3</sup> *Ibid.* 1356a30.

De todas estas comparaciones entre dialéctica y retórica, lo que capta el interés del presente texto es justamente esto último, es decir, lo que la retórica tiene de semejante con la dialéctica. Esto por la sencilla razón de que lo anterior es la base para la toma de posición de Aristóteles frente a la concepción de la retórica aduladora presentada por Platón en el *Gorgias*. Por lo tanto, son las semejanzas más que las diferencias entre uno y otro arte lo que determinará el desarrollo del texto.

## **2. El *Gorgias*: de la retórica aduladora a la verdadera retórica**

Es común leer, entre los diversos comentaristas del *Gorgias*, que este es un diálogo que no trata de un solo tema, sino que, a lo largo de él, se discuten muy intensamente una gran variedad de asuntos. Según Javier Martínez García, por ejemplo, “Esta diversidad temática del *Gorgias* se refleja en los varios epítetos que ha recibido el diálogo desde la Antigüedad, donde se decía que el tema era la retórica, la justicia y algunos otros más”<sup>4</sup>.

Ahora bien, la unidad temática del *Gorgias* se encuentra si se le valora como un diálogo en el que se discuten las condiciones de posibilidad de la *technē* retórica. Es claro que, a lo largo del diálogo, Platón señala una gran variedad de críticas por las que la retórica no podría ser considerada como un auténtico saber teórico. Pero, de igual forma, por intermedio de las argumentaciones de Sócrates, quedan señaladas cuáles de estas críticas son insalvables y cuáles no. Y, así, quedan determinadas las condiciones que tendría que cumplir la retórica para constituirse en una auténtica *technē*.

Estas críticas pueden dividirse en tres clases. Las primeras están relacionadas con los procedimientos que comúnmente usan los retóricos. La segunda se refiere al objeto mismo del que trata o debería tratar la retórica. Y, finalmente, la tercera clase tiene que ver con la finalidad de la misma.

### **2.1. Los procedimientos retóricos**

Desde el *Gorgias* se puede afirmar que los procedimientos que caracterizan a la actividad retórica son los siguientes: a) apelar a las pasiones y a las emociones de los oyentes, b) valerse de la opinión de las mayorías y c) usar largos discursos en vez de recurrir al método del diálogo mediante preguntas y respuestas.

#### **2.1.1. Apelar a las pasiones**

En el *Gorgias* este señalamiento se encuentra en una de las intervenciones de Polo. Para rebatir la tesis de Sócrates según la cual los cometen

---

<sup>4</sup> Martínez García Javier, *Introducción*, en: Platón, *Protágoras, Gorgias, Carta Séptima*, Madrid, Alianza Editorial p. 25.

20

### 2.1.2. Apelar a las mayorías

Un segundo elemento señalado como propio del retórico es el preocupaarse, en sus discursos, porque su argumentación coincida con las opiniones de la mayoría, en vez de que coincida con la verdad.

Esto puede verse en la discusión que sostienen Sócrates y Polo acerca de la tesis socrática según la cual es mejor recibir injusticia que cometerla. Según Sócrates “el hombre o la mujer cabal y bueno es feliz, mientras que el injusto y malvado es desgraciado”<sup>5</sup>.

Polo intenta rebatir la tesis con un ejemplo: el caso de Arquelao quien llegó al poder de forma ilegítima en virtud de la serie de injusticias que cometió<sup>6</sup>. Según Polo, ironizando la tesis de Sócrates, Arquelao “habiendo cometido las mayores injusticias de entre los de Macedonia, es el más desgraciado de todos los macedones, nunca el más feliz, y puede que haya algún ateniense, comenzando por ti, que preferiría ser cualquier otro macedonio antes que Arquelao”<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Platón, *Gorgias*, 473c. Trad. Javier Martínez García, Madrid, Alianza Editorial, 1998. Subrayado fuera de texto.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 473d.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 470e.

<sup>8</sup> En efecto, Arquelao nunca hubiera podido ser rey de Macedonia porque, a pesar de ser hijo del rey Pérdicas II, su madre era una esclava. Por esta razón, para llegar al trono, Arquelao tuvo que asesinar a su tío, a su primo y a su hermano, un niño de siete años, hijo legítimo de Perdicas y, por lo tanto, legítimo sucesor de este último (470 e y ss).

<sup>9</sup> Platón, *Op. Cit.*, 471c.

injusticia y no pagan su pena son más desgraciados que los que la cometan y sí son castigados, Polo recurre a las siguientes palabras: “¿Qué dices? Si un hombre que comete injusticia es apresado, al intentar hacerse con una tiranía, y tras ser apresado recibe tortura, se le mutila, se le queman los ojos y sufre muchos otros grandes ultrajes de todo tipo, y los reciben también sus hijos y su mujer, y finalmente es empalado o untado de brea y quemado, ¿será éste más feliz que si escapándose se establece como tirano y gobernando en la ciudad pasa la vida haciendo lo que quiera, envidiado y considerado feliz por los ciudadanos y demás extranjeros?”<sup>5</sup>.

Las palabras de Polo fácilmente recrean en su interlocutor una imagen aterradora que lo llevaría a asociar con el mal todos aquellos horribles eventos descritos en que cae el injusto que es castigado, y, de esa forma, lo llevarían a la persuasión de que es mucho mejor, para quien ha cometido injusticia, no ser sancionado.

A estas amenazadoras palabras, Sócrates les da una clara respuesta: “Y ahora recurrés a la tarasca, noble Polo, y tampoco me rebates”<sup>6</sup>. Y así, queda evidenciado que la argumentación de Polo no busca refutar en el terreno de las razones, sino más bien, aterrorizar en el de las emociones.

Ante esto, Sócrates le recrimina el que esté intentando rebatirlo de un modo retórico, como suele hacerse en los tribunales. Según Sócrates “allí también unos creen que rebaten a los otros cuando presentan muchos testigos fidedignos que afirman lo que dicen, mientras que el que afirma lo contrario presenta uno solo o ninguno”<sup>10</sup>. Pero, continua Sócrates, “esta prueba no es válida frente a la verdad, pues algunas veces también a uno le pueden presentar muchos falsos testimonios, y que parecen ser algo”<sup>11</sup>.

A diferencia del Retórico, al Filósofo no le interesa apelar a una gran cantidad de testigos para fortalecer su argumento. Según Sócrates, Polo puede traer la opinión de una gran cantidad de hombres como Nicias, Aristócrates, Pericles, etc., y nada de eso serviría para hacerle cambiar de parecer pues es plenamente posible que todos esos testigos sean falsos. A Sócrates, por el contrario, sólo le interesa la opinión de un testigo: la de su interlocutor. Sólo le interesa que él reconozca la verdad de su razonamiento, sin importar lo que la mayoría pueda pensar. Por consiguiente, afirma Sócrates, “hay un modo de rebatir en el que tu crees, y todo el resto, pero también hay a su vez otro en el que creo yo”<sup>12</sup>.

### 2.1.3. Los largos discursos

Desde el inicio del diálogo, Platón quiere distinguir entre el discurso exhibicionista del retórico y la discusión que se desarrolla mediante preguntas y respuestas del filósofo. En efecto, después de enterarse de la exhibición que está realizando Gorgias, Sócrates le manifiesta a Calicles su deseo, no de escuchar una “exhibición de cosas bonitas”, sino, por el contrario, de mantener una discusión que le permita conocer la naturaleza del arte que Gorgias dice enseñar: “Perfecto, Calicles. Sin embargo, ¿va a querer discutir con nosotros? Pues deseo enterarme por él mismo de cuál es la facultad del arte de este hombre y qué es lo que profesa y enseña, y que haga una exhibición de lo demás en otro momento”.<sup>13</sup>

De igual forma, antes de empezar el diálogo de Sócrates con Gorgias, aquel insta al segundo a que desarrollem su comunicación no mediante largos discursos, sino mediante el método de preguntas y respuestas: “Entonces, Gorgias, ¿querrías proseguir del modo que ahora estamos discutiendo, preguntando y respondiendo, y dejar para otra ocasión esta largura de razonamientos tal como Polo ha emprendido? Y no defraudes con lo que prometes, sino que disponte a responder brevemente a lo que se pregunta<sup>14</sup>.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, 471e.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.* 472c.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 447c.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 449b.

Esta sugerencia, es puesta en forma de regla en la medida en que el diálogo avanza y el interlocutor de Sócrates pasa a ser Polo<sup>15</sup>.

Ahora bien, a pesar de que estos tres procedimientos retóricos son criticados por Sócrates durante el diálogo, Platón nos hace entender que éstas no constituyen por sí solas sus verdaderas críticas a la posibilidad de una *techné* retórica. En efecto, es innegable que a lo largo del diálogo Sócrates aparece haciendo uso de los mismos procedimientos critica<sup>16</sup>. Lo que de ninguna forma puede servir para acusar a Platón de sostener una actitud incoherente pues lo que esto implica es que las críticas a los procedimientos retóricos se fundamentan en distanciamientos más profundos que tienen que ver con aspectos filosóficos y no meramente metodológicos. Aspectos que serán desarrollados a continuación.

## 2.2. El objeto de la retórica

La forma como Platón presenta el diálogo entre Sócrates y Gorgias evidencia que una de sus críticas hacia la posibilidad de una *techné* retórica tiene que ver con la falta de determinación de objeto de estudio y, por consiguiente, de enseñanza de la misma.

- 22 De hecho, el querer conocer el objeto del arte de Gorgias es lo que motiva a Sócrates a ir a la casa de Calicles<sup>17</sup>. Una vez se inicia la discusión con Gorgias, queda evidenciada la dificultad de definir claramente la naturaleza del arte de Gorgias. ¿De qué cosas se ocupa la retórica? Indaga Sócrates, pues así como la tejeduría se ocupa de la confección de vestidos, y la música de la composición de canciones, la retórica, para ser un arte, debe ocuparse de algo. Por lo tanto, le pregunta Sócrates a Gorgias, ¿a qué cosas concierne el conocimiento retórico?<sup>18</sup>

La respuesta de Gorgias, esto es, que el conocimiento retórico se refiere a los discursos, deja insatisfecho a Sócrates, pues existen otras artes que también usan discursos, como la medicina, que se vale de ellos para mostrar a los enfermos la mejor forma de sanarse. O la gimnasia, a la cual le conciernen los discursos que tratan del buen o mal estado de los cuerpos. Es necesario entonces una nueva delimitación.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 461e. Es de recordar que esta distinción entre diálogo y discurso aparece en otros textos de Platón que, como el *Protágoras*, pretenden caracterizar y diferenciar la actividad propia del Filósofo. En dicho diálogo afirma Sócrates: “Yo, al menos, creía que eran dos cosas muy diferentes el dialogar uno con otro y el hacer discursos en la asamblea” (236b).

<sup>16</sup> Para un desarrollo de esta idea: Roxana, G., “Socratic Rhetoric in the Gorgias” en: *Canadian Journal of Philosophy*. Edmonton: Jun 2005. Vol.35, Iss. 2; p. 221y ss.

<sup>17</sup> Las palabras del Filósofo son: “(...) deseo enterarme por él mismo de cuál es la facultad del arte de este hombre y qué es lo que profesa y enseña...” (447c).

<sup>18</sup> Platón, *Gorgias*, 449d.

Según Gorgias, la retórica, a diferencia de otras artes, procede exclusivamente mediante palabras, sin que haya algún tipo de trabajo manual, como lo hay en la medicina y en la gimnasia<sup>19</sup>. Pero, si esto es así, pregunta Sócrates, ¿cómo diferenciar al arte retórico de otras artes que también realizan todo mediante la palabra? Por ejemplo, la aritmética, el cálculo y la geometría.

Gorgias responde que las palabras de la retórica, a diferencia de otras, se refieren a los asuntos humanos más importantes y mejores. Pero con esto, señala Sócrates, la diferencia entre la retórica y otras artes como la gimnasia o la medicina se disuelve, pues si se le preguntara a un médico, o a un profesor de gimnasia, o incluso a un negociante, es seguro que también dirían que su arte se refiere a los más importantes y mejores asuntos humanos: la salud, la fortaleza y belleza del cuerpo y la riqueza respectivamente. Por lo tanto, otra delimitación es necesaria.

Ésta llegará por la explicación que da Gorgias sobre por qué su arte se refiere al mayor bien para las personas. Gorgias se precia de ser capaz de persuadir, con las palabras de su arte, tanto a los jueces de los tribunales, como a los miembros de los consejos, y en general, a todas las personas que se encuentren en una reunión relativa a los asuntos públicos. Así, quien posea el arte retórico pondrá a su servicio al médico, al profesor de gimnasia, al negociante y a cualquier otro profesional<sup>20</sup>. Con esto, Gorgias pretende señalar que, a diferencia de las demás artes referidas a los asuntos humanos, la retórica, con las palabras, es decir, con el discurso, es artífice de persuasión.

Y sin embargo, esto no es suficiente para Sócrates, pues así como la retórica produce cierta clase de persuasión, lo mismo se podría decir de cualquier arte ya que el que enseña una cosa cualquiera también persuade<sup>21</sup>. La aritmética, por ejemplo, también es artífice de persuasión cuando enseña acerca de los números. De manera que, pregunta Sócrates, ¿qué tipo de persuasión produce la retórica y a qué concierne? A lo que Gorgias responde: “Pues bien, Sócrates, me refiero justo a la persuasión que se encuentra en los tribunales y en otros sitios con mucho público (...) y que concierne a las cosas que son justas e injustas”<sup>22</sup>.

A partir de acá se inicia la crítica más fuerte de Platón a la Retórica, la cual se basa en dos distinciones hechas por el Filósofo: a) la distinción entre saber algo por haberlo aprendido y simplemente creer algo; y b) la distinción entre un buen estado real del alma y del cuerpo, un mal estado

<sup>19</sup> *Ibid.* 450b.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 452e.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 453d.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 454b.

del alma y del cuerpo, y un buen estado sólo aparente del alma y del cuerpo que oculta un mal estado real.

En virtud de la primera distinción, Gorgias es llevado a admitir dos clases diferentes de persuasión: una producida por la creencia, sin el saber, y otra producida por la ciencia. Con base en esto Sócrates desarrolla su argumentación: “Sócrates: Entonces, ¿cuál es la persuasión que produce la retórica en los tribunales y en otros sitios con mucho público con respecto a lo justo y lo injusto? ¿Aquella de la que surge la creencia sin el saber o de la que surge el saber? Gorgias: Sócrates, es evidente, sin lugar a dudas, que de la que surge la creencia. Sócrates: ¿Así que, según parece la retórica es artífice de la persuasión propia de la creencia, pero no de la que instruye sobre lo justo y lo injusto? Gorgias: Sí”<sup>23</sup>.

Por esto, para Platón la retórica es una simple habilidad de producir agrado y placer; lo cual se entiende mejor a partir de la segunda distinción mencionada anteriormente, es decir, la distinción de los posibles estados del alma y el cuerpo.

En este caso, el argumento a partir del cual Platón niega la posibilidad de la *techné* retórica se fundamenta en la siguiente premisa concedida por 24 Gorgias tras una corta serie de preguntas: “Sócrates: ¿Hay algo a lo que llamas cuerpo? ¿Y alma? Gorgias: ¿Pues cómo no? Sócrates: ¿Y entonces crees que para cada uno de ellos existe un buen estado? Gorgias: Pues sí”<sup>24</sup>.

La posibilidad de que exista algo así como “el buen estado” del cuerpo o del alma implica dos nuevas posibilidades: a) la posibilidad de un “mal estado” real, y también aparente, y b) la posibilidad de un “buen estado” sólo aparente que en el fondo oculta un “mal estado” real<sup>25</sup>.

Como se señaló, la retórica sólo produce persuasión a partir de la creencia, más no del saber. Por esto, la retórica, por sí sola, no puede hablar de lo verdaderamente conveniente para el ser humano, sino a lo sumo de lo agradable y placentero. De forma similar a la culinaria, la cual, por carecer del saber, no se puede referir a los alimentos más provechosos para el ser humano, es decir aquellos que más le convendrían a una persona para desarrollar un buen estado del cuerpo; lo cual sólo lo hace la medicina. Por este motivo, ni la retórica ni la culinaria son auténticas profesiones científicas,

<sup>23</sup> *Ibid.*, 454 - 455a. A partir de esta crítica, adquieren su verdadero significado las críticas procedimentales señaladas anteriormente. “Así que el orador tampoco instruye sobre lo justo y lo injusto en los tribunales y en otros sitios con mucho público, sino que sólo persuade, pues, desde luego, no sería capaz de instruir en poco tiempo a tal multitud en asuntos de tamaña importancia”. Por esta razón, es decir, por esta carencia de conocimiento, el retórico acude a las pasiones, a los largos discursos y a las opiniones que acepta comúnmente la mayoría.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 464a.

<sup>25</sup> *Ibid.*

a pesar de requerir un espíritu sagaz, así como cierto valor y cierta destreza natural<sup>26</sup>. Lo mismo ocurre con la cosmética en relación con la gimnasia. Es la gimnasia la que se interesa por los ejercicios correctos para conseguir un buen estado físico; pero la cosmética, mediante sus estratagemas, puede desarrollar una belleza impropia que hace descuidar la propia.

En síntesis, hay ciertas artes que se preocupan por el buen estado del alma y del cuerpo, pues tienen el saber para indicar lo que es bueno en cada caso. Estas artes son la medicina y la gimnasia con respecto al cuerpo, y la política (legislación y justicia) con respecto al alma. Ahora bien, de forma opuesta, existen también ciertas habilidades que, por carecer del saber, jamás podrán indicar lo que es bueno para el alma o para el cuerpo. Estas habilidades, sin embargo, suelen tener éxito con los seres humanos porque basan sus efectos, no en el conocimiento de lo que es mejor, sino en la creencia de lo que es más agradable. Estas habilidades son la cosmética, la culinaria, la sofística y la retórica<sup>27</sup>.

Por esta razón, ni la cosmética ni la retórica podrían ser llamadas artes, pues ninguna de ellas se preocupa por desarrollar un razonamiento teórico acerca de lo que prescriben, ni se preocupan por la naturaleza de las cosas que prescriben, de modo que no pueden decir la causa de ninguna de ellas<sup>28</sup>. Así, ni la culinaria, ni la cosmética, ni la retórica son capaces de distinguir qué placeres son buenos y qué placeres son malos para el cuerpo o para el alma. En su conversación con Calicles, Sócrates reafirmará esta posición: “(...) Venía a decir que la culinaria no era a mi entender un arte, sino una habilidad, mientras que la medicina sí lo era, pues explicaba que ésta examinaba tanto la naturaleza de lo que cura como la causa de lo que hace, y puede dar razón de cada una de estas cosas. Eso la medicina, mientras que la otra, que pertenece al placer, hacia el que dispone toda su atención, se dirige hacia éste de un modo absolutamente acientífico, sin examinar la naturaleza del placer ni su causa, totalmente irracional y – por decirlo en una palabra –, no tiene nada en cuenta, sólo guarda memoria, por práctica y por habilidad, de lo que sucede habitualmente, y precisamente gracias a ésta suministra los placeres”<sup>29</sup>.

Ahora bien, ¿qué pasa si el retórico sí desea, además de complacer a sus oyentes, cultivar en ellos el buen estado de su alma? Pues bien, esta pregunta nos lleva a la tercera clase de críticas de Platón a la retórica.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 463a.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 465a.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*, 501a.

### 2.3. La finalidad de la retórica

Como se señaló, en la conversación que sostuvo Sócrates con Gorgias, con miras a delimitar el objeto de la retórica y diferenciarlo de otras artes, se llegó a la conclusión de que la retórica era “artífice de persuasión”, siendo ésta su meta exclusiva<sup>30</sup>.

En efecto, es en virtud de lo anterior, por lo que Gorgias encuentra que su “arte” es tan poderoso ya que se puede decir que posee todas las facultades abarcándolas por sí misma. Es decir, el buen retórico, por el simple hecho de serlo, podría ser, ante las multitudes, mucho más persuasivo que cualquier otro profesional. Al respecto, Gorgias se pone a sí mismo de ejemplo, al narrar cómo, más de una vez, ha sido él y no su hermano, un médico, quien ha hecho, sólo con su arte retórico, que más de un enfermo acceda a tomarse las medicinas o a llevar a cabo un determinado tratamiento<sup>31</sup>.

Pues bien, en este caso, la crítica de Platón se deriva de la anterior. En efecto, sin el adecuado conocimiento que permita distinguir entre aquellos placeres buenos y aquellos placeres malos para el alma de los ciudadanos, la retórica jamás podrá ser considerada como algo más que una simple habilidad adulatoria. En palabras de Sócrates “Bien, ¿y qué hay de la retórica dirigida a la asamblea de los atenienses y a las demás asambleas de cada ciudad, a la de hombres libres? ¿Qué viene a ser ésta para nosotros? ¿Te parece que los oradores hablan siempre en pro de lo mejor, poniendo la mira en que mediante sus palabras los ciudadanos pasen a ser los mejores, o bien que también éstos se inclinan por agradar a los ciudadanos, descuidando lo común por causa de lo privado de ellos, y se relacionan con las asambleas como con los niños: intentando sólo agradarlos, sin más consideraciones de si debido a esto pasan a ser mejores o peores?”<sup>32</sup>

Si la retórica quisiera constituirse en una *techné*, no debería tener como única meta la persuasión, sino, más bien, lograr, a través de ella, que los ciudadanos se hagan mejores cada día. Para lo que se necesita no sólo creencia sino conocimiento.

Con esto queda evidenciado que Platón sí admite la posibilidad de que la retórica se constituya en un arte. En el Gorgias explícitamente se mencionan dos tipos de retórica: la “aduladora” y la “verdadera”. Al finalizar el diálogo, Platón admite que aquellos “pseudoartes” que redujo a habilidades aduladoras (la culinaria, la cosmética, etc.), pueden convertirse en artes bajo una condición: que se pongan al servicio de aquellos artes que sí tienen conocimientos verdaderos sobre lo mejor y lo peor. En el caso de la culinaria, debe ponerse al servicio de la medicina y, en el caso de la

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, 453a.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 456b.

<sup>32</sup> *Ibid.* 503a.

cosmética, de la gimnasia<sup>33</sup>. Lo mismo tendría que hacer la retórica, la cual podría ser considerada como una *technē* si y sólo sí se coloca al servicio de la Filosofía. Asunto que, como se sabe, será desarrollado por Platón con mayor amplitud en el *Fedro*.

En lo que sigue, se mostrará la toma de posición frente a lo anterior de Aristóteles, especialmente a partir de las semejanzas que, según el Estagirita, ostenta esta *technē* con la dialéctica.

### 3. La *technē* retórica de Aristóteles

La afirmación con la que se inicia la *Retórica* de Aristóteles es contundente y reveladora: “La retórica es una antistrofa de la dialéctica”<sup>34</sup>. El término griego usado por el Estagirita es *antístrophos*, que ha sido traducido como “analogía”, “correspondiente” “correlativo”, “contraparte”, etc.

Con dicho término, Aristóteles crea una metáfora que resalta las relaciones de identidad y de oposición entre la retórica y la dialéctica. El término *antístrophos* proviene de la poesía griega. En ella, la primera parte del canto lírico es la estrofa, y la segunda, la antistrofa. Ambas partes poseían la misma estructura métrica. Sin embargo, en el momento de la estrofa, los componentes del coro danzaban hacia un lado; mientras que, en el de la antistrofa, danzaban hacia el lado contrario, quedando como estaban al principio. Por esta razón, Quintín Racionero respeta, en su traducción, el sentido originario del término, ya que las palabras españolas “analogía”, “correspondencia”, “correlación”, y otras similares, connotan excesivamente la identidad, sin evidenciar la diferencia.

Considero que, además, existe otra razón para mantener el término originario de *antístrophos*: el ver más fácilmente la conexión existente entre la *Retórica* de Aristóteles y el *Gorgias* de Platón. En efecto, como se señaló, Platón comparó a la retórica con la culinaria: “Con que ya tienes oído lo que es a mi entender la retórica: el equivalente a la culinaria en el alma, justo como la retórica lo sería en el cuerpo”<sup>35</sup>. Pues bien, el término griego usado por Platón, y traducido como “equivalente”, es justamente *antistrophon*. Es decir que, según Platón, la retórica es una antistrofa de la culinaria.

Como se recordará, esta era una de las razones más fuertes por las que Platón no creía en la posibilidad de una *technē* retórica. En su concepción de la retórica como una antistrofa de la culinaria, la retórica jamás podría cumplir con las cuatro condiciones señaladas por Sócrates a lo largo del diálogo.

<sup>33</sup> *Ibid.* 518a.

<sup>34</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1354a.

<sup>35</sup> Platón, *Gorgias*, 465e.

Sin embargo, y esto es lo que mostrará, al ser concebida la retórica como una antistrofa, ya no de la culinaria sino de la dialéctica, las críticas platónicas son superadas, y la retórica como *technē* se convierte en algo posible sin necesidad de subordinarse a la filosofía.

En lo que sigue se explorará el desarrollo aristotélico de la retórica como una auténtica *technē* a partir de su relación con la dialéctica. Sin embargo, el presente texto únicamente se interesará por las relaciones de semejanza que existen entre ambas. Se dejará sin mencionar la relación de oposición que existe entre ellas, y que en últimas es la que impide reducir la retórica a la dialéctica. Al respecto, basta con decir que este alejamiento de la retórica con respecto a la dialéctica le permite a aquella acercarse a la política sin que, ahora por la relación de semejanza con la dialéctica, sea reducible a ella<sup>36</sup>.

### 3.1. Enseñanza, conocimiento y objeto de la retórica

Para Aristóteles, toda ciencia o arte tiene, al igual que para Platón, la característica de ser enseñable. Esto es justamente lo que diferencia al hombre de experiencia del hombre de ciencia. En palabras del Estagirita “En general, el ser capaz de enseñar es una señal distintiva del que sabe frente al que no sabe, por lo cual pensamos que el arte es más ciencia que la experiencia: los que poseen aquél son capaces, mientras que los otros no son capaces de enseñar”<sup>37</sup>.

Como es sabido, Aristóteles no concibe una total contradicción entre tener experiencia y saber un arte. De hecho, lo primero, esto es, tener experiencia, es, para el Estagirita, condición de posibilidad de lo segundo: saber un arte. Aquel que posee experiencia posee una multitud de recuerdos sobre asuntos particulares, por ejemplo, saber a partir del recuerdo de que siempre se ha sentido alivio al ingerir abundantes líquidos cuando se tiene fiebre, que es recomendable consumir grandes cantidades de agua en caso de encontrarse en dicho estado.

La experiencia permite, así, actuar de modo semejante ante situaciones particulares semejantes. Pero, lo anterior se diferencia de la capacidad de afirmar que, efectivamente es recomendable ingerir abundante líquido en caso de fiebre, por razones médicas relacionadas con la deshidratación, la sudoración, la temperatura interna, etc. En este último caso, en la medida

<sup>36</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1356a25. Acerca de la relación Retórica – Política en Aristóteles pueden consultarse los artículos de Brunschwig, J. “Aristotle’s Rhetoric as a “Counterpart” to Dialectic, y Reeve, C. “Philosophy, Politics and Rhetoric in Aristotle”, en: Oksenberg, Amelia (ed.): *Essays on Aristotle’s Rhetoric*, University of California Press, London, 1996. Igualmente Silva, Alonso, “Acción política y discurso en Aristóteles”, en: *Revista de Filosofía UIS* No. 6, Bucaramanga, enero – junio de 2005.

<sup>37</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 981b5-10 Trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1998.

en que se va más allá de las situaciones particulares y se es capaz de explicar las causas de la bondad de la ingestión de líquido en caso de fiebre, para todo ser humano, es posible afirmar que se posee el “arte” médico. Arte que, sin embargo, no es completamente ajeno a la experiencia, pues, según Aristóteles, “el arte, a su vez, se genera cuando a partir de múltiples percepciones de la experiencia resulta una única idea general de los casos semejantes”<sup>38</sup>.

Por esta razón, es común que en la práctica y en cuestiones de resultados, la experiencia pueda confundirse con el arte, y que incluso, una persona con experiencia pueda ser mucho más exitosa que una persona que sólo posea la teoría más no la experiencia. Piénsese por ejemplo en un joven recién egresado de una Facultad de medicina y un viejo y experimentado boticario.

A pesar de esto, parece valorarse más los conocimientos del joven médico, y se espera que, con el tiempo, supere absolutamente al boticario. Y la razón de esto es, según Aristóteles, porque el joven médico, el hombre de arte, conoce la causa de las enfermedades, así como de los tratamientos médicos para impedirlas y combatirlas. En palabras del Filósofo “Efectivamente, los hombres de experiencia saben el hecho, pero no el porqué, mientras que los otros conocen el porqué, la causa. Por ello, en cada caso consideramos que los que dirigen la obra son más dignos de estima, y saben más, y son más sabios que los obreros manuales: porque saben las causas de lo que se está haciendo. (...) Con que no se considera que aquellos son más sabios por su capacidad práctica sino porque poseen la teoría y conocen las causas”<sup>39</sup>.

Por esto, quienes saben un arte son capaces de enseñarlo; lo que implica poder explicar las causas de los hechos o de los asuntos relacionados con su arte. Jacques Brunschwig lo explica en los siguientes términos “In Aristotelian terms, a *techné*, *qua* productive disposition supported by rational and true foundations (NE 6.4.1140a1.1.), could be taught in various ways. By its nature, a *techné* is a rational, discursive, and universal body of knowledge and skills. But it has not appeared ex nihilo: the specific needs a *techné* satisfies in a rational and methodical way existed and were satisfied in a rudimentary way, through lucky guesses, trials, and errors, before it appeared. Such procedures were eventually capitalized into an “experience” (*empeiria*), and this experience is the raw material on which the inventor of the *techné* works (...) Once these causes are identified and known, the technician can produce, in a rational and methodical way, the same effects

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, 981a5.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 981a25.

that the experienced man produced without method or rationality; hence, he can now teach how to produce them in a methodical way”<sup>40</sup>.

Esto es justamente lo que pretende hacer Aristóteles en su Retórica. En efecto, el Estagirita constata que es común en todos los humanos el ejercicio de argumentar, defenderse y acusar. Por esto, todos participan de alguna forma tanto de la dialéctica como de la retórica, las cuales son vistas por Aristóteles como “facultades de proporcionar razones”<sup>41</sup>. Ahora bien, hay quienes argumentan exitosamente sin darse cuenta, y hay quienes lo hacen muy bien pero son incapaces de dar razón de las causas por las cuales sus argumentos son persuasivos. Lo primero es propio de alguien presa del azar; lo segundo, de un orador con experiencia<sup>42</sup>. Pero es claro que aquel que quiera saber la *technē* retórica deberá ser capaz de discernir las causas por las cuales un discurso es persuasivo.

En esto consiste entonces el arte retórico de Aristóteles, el cual explica de qué forma un discurso lograría convencer al auditorio al que se dirige. Asunto que es dilucidado a partir de la naturaleza misma de todo discurso, el cual, consta de tres aspectos: un orador que realiza el discurso, un asunto del que versa y un interlocutor al que se dirige. Por esta razón, son tres los medios en que se construye un discurso persuasivo: unos que tienen que ver con el talante del orador, otros que tienen que ver con la disposición emocional del auditorio y otros que se refieren al tema mismo del discurso.

Explicar las causas que hacen posible lo anterior se constituye entonces en la tarea de la *technē* retórica, la cual mostrará tres grandes aspectos : 1) cómo y por qué la persuasión se logra por el talante del orador cuando el discurso es realizado de forma tal que haga aparecer al orador como digno de credibilidad<sup>43</sup>, 2) cómo y por qué la persuasión se logra por las pasiones del auditorio cuando el discurso presenta elementos que llevan a los oyentes a sentirse de determinada forma y a emitir, en virtud de ello, el juicio que le interesa al orador<sup>44</sup> y 3) cómo y por qué se puede persuadir a partir del discurso mismo.

Ahora bien, explicar lo anterior es justamente el objeto de estudio de la Retórica sin necesidad de alguna especificación adicional. En el *Gorgias*, el retórico le señaló a Sócrates que el objeto de su arte eran los discursos; sin embargo, ante la exigencia de una mayor especificación Gorgias tuvo

<sup>40</sup> Brunschwig, J. “Aristotle’s Rhetoric as a “Counterpart” to Dialectic”, en: Oksenberg, Amelie (ed.): *Essays on Aristotle’s Rhetoric*, University of California Press, London, 1996, pp. 38-39.

<sup>41</sup> Aristóteles, *Retórica* 1356a35.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 1354a.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 1378a y ss.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 1378a20 y ss.

que admitir que el objeto de la retórica eran aquellos discursos que versaban sobre lo justo y lo injusto. Pues bien, en la medida en que, para Aristóteles, la retórica es una antistrofa de la dialéctica, su objeto no necesita de dicha especificación. “La retórica es una antistrofa de la dialéctica ya que ambas tratan de aquellas cuestiones que permiten tener conocimientos en ciertos modo comunes a todos y que no pertenecen a ninguna ciencia determinada”<sup>45</sup>. Y más adelante: “Entendamos por retórica la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer. Esta no es ciertamente tarea de ningún otro arte, puesto que cada uno de los otros versa sobre la enseñanza y persuasión concernientes a su materia propia; como, por ejemplo, la medicina sobre la salud y lo que causa enfermedad, la geometría sobre las alteraciones que afectan a las magnitudes, la aritmética sobre los números y lo mismo las demás artes y ciencias. La retórica, sin embargo, parece que puede establecer teóricamente lo que es convincente en – por así decirlo – cualquier caso que se proponga, razón por la cual afirmamos que lo que a ella concierne como arte no se aplica sobre ningún género específico”<sup>46</sup>.

Se evidencia así la semejanza entre la retórica y la dialéctica. Esta última, como es sabido y aceptado, no se refiere a ningún asunto determinado. El razonamiento dialéctico se caracteriza por construirse, no a partir de premisas necesarias o verdaderas, sino a partir de “cosas plausibles”, es decir a partir de premisas que les parecen aceptables a la mayoría o a más los sabios<sup>47</sup>. Y estas “cosas plausibles” pueden provenir de todos los ámbitos del saber.

Aristóteles menciona en los *Tópicos* tres clases de proposiciones y problemas dialécticos: éticos, lógicos y físicos. Los éticos tienen que ver, por ejemplo, con asuntos similares al dilema acerca de si hay que obedecer más a los padres o a las leyes en caso de que exista desacuerdo entre ellos. Los lógicos se refieren a asuntos como, por ejemplo, si el conocimiento de los contrarios es el mismo o no. Finalmente, los físicos tienen que ver con problemas tales como lo sería el caso de la pregunta por si el mundo es eterno o no<sup>48</sup>.

Incluso el razonamiento dialéctico puede llegar al terreno de los primeros principios de cada ciencia. En palabras de Aristóteles “(...) a partir de lo exclusivo de los principios internos al conocimiento en cuestión, es imposible decir nada sobre ellos mismos, puesto que los principios son primeros con respecto a todas las cosas, y por ello es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles concernientes a cada uno de ellos. Ahora bien, esto es propio o exclusivo de la dialéctica: en efecto, al

<sup>45</sup> *Ibid.*, 1354a.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 1355b25.

<sup>47</sup> Aristóteles, *Tópicos* 100b. Trad. Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1988.

<sup>48</sup> *Ibid.* 105b.

ser adecuada para examinar cualquier cosa, abre camino a los principios de todos los métodos”<sup>49</sup>.

Pues bien, el que la retórica, como la dialéctica, no pertenezca a ningún género de conocimiento determinado, se constituye en la piedra angular de la toma de posición de Aristóteles frente a la posibilidad de una *technē* retórica. En efecto, en virtud de lo anterior no es necesario relacionar a la retórica con algún otro asunto humano (por ejemplo la política, la ética, el derecho, o la justicia, como en Platón) para que ésta pueda constituirse en una *technē*. Esto pues existen una serie de causas o principios que hacen que un argumento o discurso sea persuasivo independientemente del objeto del que trata dicho discurso; causas que se relacionan con el concepto aristotélico de los “lugares comunes”.

El mismo Aristóteles nos indica que esta es la gran diferencia que existe entre su retórica y los textos de otros autores que han tratado sobre el tema. Según el Estagirita, estos autores dedicaron enteramente su atención a asuntos que no se referían propiamente al objeto propio de la *technē* retórica, pues se preocuparon únicamente por enseñar cómo manipular las emociones del auditorio y cómo distraer la atención del mismo con respecto al tema de la discusión<sup>50</sup>. Sin embargo, nada dijeron sobre el “cuerpo de la persuasión”: los entimemas y su relación con los lugares comunes.

Para Aristóteles, el “lugar común” es el elemento con el que se construyen los entimemas, los cuales, dicho sea de paso, son los esquemas de argumentación usados en los discursos retóricos. El concepto de “lugar común” debe pensarse a partir de la generalidad que, como se vio, le es absolutamente esencial a la *technē* retórica. En efecto, de forma general, un lugar común puede concebirse como un esquema argumentativo que posibilita a un dialéctico o a un retórico el construir un argumento para sustentar una conclusión determinada.

El concepto de “lugar común” no es nuevo en la historia de la retórica. Protágoras, Gorgias e Isócrates ya hacían referencia a él. Sin embargo, era entendido como fórmulas concretas que podían mencionarse en cierto momento del discurso (en el proemio, en la narración, en la discusión, en la refutación o en el epílogo) para producir determinados efectos. Dichas fórmulas deberían ser sencillamente memorizadas por el aprendiz de retórica. Una idea que Aristóteles no podía aceptar pues a partir de ella es imposible que la retórica se constituya en una *technē*, ya que no superaría el ámbito de la memoria. Al final de *Refutaciones Sofísticas* Aristóteles critica explícitamente dicho proceder: “En efecto, la educación impartida

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, 101a35.

<sup>50</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1354a15.

por los que trabajan a sueldo en torno a los argumentos erísticos sería más o menos semejante al estudio de Gorgias: pues daban a aprender de memoria, los unos, enunciados retóricos y, los otros, enunciados interrogativos, en los que creían respectivamente, unos y otros, que acostumbran a caer la mayoría de argumentos. Por ello la enseñanza, para los que aprendían de ellos, era rápida, pero sin técnica: pues dando, no la técnica, sino lo que se deriva de la técnica, creían estar educando, como si uno, declarando que va a transmitir el conocimiento de cómo no hacerse daño en los pies, no enseñara, ni la técnica de hacer zapatos, ni de dónde procurárselos, sino que se diera muchos tipos de calzados de todas clases: pues éste contribuiría a una cosa útil, pero no transmitiría una técnica”<sup>51</sup>.

En el caso de Aristóteles, la noción de “lugar común” se mantiene en el terreno de lo formal, de manera tal que se trata de instrucciones generales que se limitan a indicar que una conclusión de cierta clase puede ser derivada de premisas de cierta clase. Por este nivel de generalidad o formalidad, los lugares comunes de Aristóteles pueden ser usados para construir diversos argumentos sin importar el asunto del discurso.

Quintín Racionero señala dos sentidos que deben ser tenidos en cuenta para comprender la noción aristotélica de “lugar común”. Según él, los lugares comunes son “nociones generales – del tipo más, menos, principio, causa, relación, etc.- que ubican los espacios lógicos en que se produce el uso común (persuasivo) de los enunciados y que, desde este punto de vista, sirven, como ya sabemos, para seleccionar y catalogar premisas de razonamientos probables (...). Ahora bien, desde el segundo sentido, los lugares comunes son también leyes de inferencia y funcionan como lugares de la argumentación”<sup>52</sup>.

Un ejemplo de un lugar común, que se encuentra en el libro II de *Tópicos*, es el siguiente: “Además, si hay algún contrario del accidente, mirar si se da en aquello en que dicen que se da el accidente: en efecto, si se da esto, aquello no se dará, pues es imposible que los contrarios se den a la vez en la misma cosa”<sup>53</sup>. Este lugar común, como la mayoría de ellos, contiene tres elementos: a) una instrucción general (mirar si se da en aquello en que dicen que se da el accidente), b) un esquema argumentativo (Si el predicado accidental *p* pertenece al sujeto *s*, entonces lo opuesto a *p* no puede pertenecer

<sup>51</sup> Aristóteles, *Refutaciones Sofísticas* 184a. Trad. Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gedatos, 1988.

<sup>52</sup> Racionero, Quintín, *Introducción a la Retórica de Aristóteles*, en: Aristóteles, *Retórica*, *op. cit.*, p. 53 - 54.

<sup>53</sup> Aristóteles, *Topicos* 113a20.

también a *s*), y c) una regla general (es imposible que los contrarios se den a la vez en la misma cosa)<sup>54</sup>.

Así, los lugares comunes son auténticas reglas de inferencia retórica que funcionan como las reglas de inferencia o de equivalencia en una demostración lógica. En esta última, como es sabido, las reglas de inferencia o de equivalencia, que son tautologías y argumentos válidos elementales, permiten, al ser aplicadas a las premisas de las que se parte, demostrar la validez lógica de nuestro argumento.

Por ejemplo, analicemos el argumento “O el gerente no notó el cambio o lo aprobó. Él notó el cambio, por lo tanto, debe haberlo aprobado”, que puede ser simbolizado de la siguiente manera ( $N =$  El gerente notó el cambio, y  $A =$  El gerente aprobó el cambio):

$$\begin{array}{c} \sim N \vee A \\ \hline N \\ \hline A \end{array}$$

Además, tengamos en mente las siguientes reglas lógicas:

- Implicación material:  $(p \rightarrow q) \equiv (\sim p \vee q)$
- <sup>34</sup>
- Modus Ponens:  $\frac{p}{q}$

Al aplicar tales reglas lógicas al anterior argumento, se tiene lo siguiente:

1.  $\sim N \vee A$
2.  $N$   
/  $A$
3.  $N \rightarrow A$  Impl. 1.
4.  $A$  M.P. 3, 2.

Con esto, queda demostrado que el argumento es válido.

En gran medida, la concepción de la retórica aristotélica como una *technē* se basa en que al dejar a la retórica en el mismo nivel de generalidad de la dialéctica, el Estagirita está abogando por la existencia de unas reglas de inferencia retórica que permitirían al orador, al ser aplicadas, ya no demostrar la conclusión de su razonamiento, sino lograr la adherencia del auditorio a las tesis que le presenta en su discurso. Esto pues, no se trata ahora de construir un razonamiento válido sino un discurso persuasivo.

---

<sup>54</sup> Cf. Rapp, Christof, “Aristotle's Rhetoric”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, disponible en: <http://plato.stanford.edu/cite.html>. Acceso el 18 de diciembre de 2007.

Este nivel de generalidad en que se mantiene la retórica, al igual que la dialéctica, es confirmado por Aristóteles con las siguientes palabras: “Digo, pues, que los silogismos dialécticos y retóricos son aquellos a propósito de los cuales decimos los lugares comunes, 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”<sup>55</sup>.

Uno de estos lugares comunes es el que, según Aristóteles, se obtiene de la división: “Por ejemplo: todos los hombres cometan injusticia por tres razones (por ésta, por aquélla y por la de más allá); y como por dos de ellas ha sido imposible, ni que decir tiene que ha sido por la tercera”<sup>56</sup>. Mucho tiempo después, Chaim Perelman llamará a este lugar común “argumento de división o de partición”; uno de los argumentos quasi lógicos que se caracterizan por derivar su fuerza de su parecido a los razonamientos formales, lógicos o matemáticos.

Este lugar común o técnica argumentativa, en el lenguaje de Perelman, puede aplicarse en el ámbito del Derecho, la Política, la Ética, la Física, la Biología, etc. Y es el descubrimiento de este tipo de esquemas de argumentación, con dicho nivel de generalidad, el que permite a la retórica exigir su estatuto de auténtico arte<sup>57</sup>.

Sócrates, como se vio, le exigía a Gorgias que determinara el objeto de su arte en la medida en que éste no podía tratar sólo de los discursos y de la persuasión que con ellos se realizaba pues se confundiría con otras artes. Sin embargo, esto no es, para Aristóteles, ningún problema en virtud de la noción de los lugares comunes. Por esta razón, la *technē* retórica de Aristóteles es concebida como el arte que puede establecer teóricamente lo que es convincente en cualquier caso que se proponga<sup>58</sup>.

Ahora bien, es evidente que estas reglas de inferencia retórica no tienen la misma naturaleza de las reglas lógicas. Estas últimas, por ser tautologías, se mueven en el terreno de la certeza; las otras, en cambio, jamás podrán

---

<sup>55</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1358a10.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 1397a30.

<sup>57</sup> Al respecto, Christof Rapp afirma lo siguiente: “The analogy to dialectic has important implications for the status of rhetoric. Plato argued in his *Gorgias* that rhetoric cannot be an art (*technē*), since it is not related to a definite subject, while real arts are defined by their specific subjects, as e.g. medicine or shoemaking are defined by their products, i.e. health and shoes. However, though dialectic has no definite subject, it is easy to see that it nevertheless rests on a method, because dialectic has to grasp the reason why some arguments are valid and others are not. Now, if rhetoric is nothing but the counterpart to dialectic in the domain of public speech, it must be grounded on an investigation of what is persuasive and what is not, and this, in turn, qualifies rhetoric as an art”. Rapp, Christof, “Aristotle’s Rhetoric”, *Op. cit.*

<sup>58</sup> 1655b25.

aspirar a habitar tal terreno. El suyo es el terreno de lo probable. Pero esto no quiere decir que no existan, ni que no se pueda teorizar acerca de ellas. Y, como es sabido, es esto justamente lo que intenta hacer Aristóteles con su dialéctica, así como con su retórica: “(...) encontrar un método a partir del cual podamos razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de cosas plausibles, y gracias al cual, si nosotros mismos sostenemos un enunciado, no digamos nada que le sea contrario”<sup>59</sup>.

Con esto, la *techné* retórica de Aristóteles se fundamenta en una clase especial de conocimiento que, no por no ser un conocimiento absoluto de las primeras causas y de los primeros principios, deja de ser cierto conocimiento. El que no se pueda tener un conocimiento objetivo y universal sobre algún asunto determinado no quiere decir que no se pueda tener algún tipo de conocimiento; ya se sabe muy bien que la inexistencia de certezas absolutas en los razonamientos políticos, éticos, filosóficos, etc., no quiere decir que en política, ética, filosofía, etc., se pueda afirmar cualquier cosa.

### 3.2. La finalidad moral de la retórica

Las relaciones entre ética y retórica, tal como las concibe Aristóteles,  
36 son realmente complejas. En gran medida, tienen mucho que ver con la relación entre la retórica y la política. En efecto, en la Ética Nicomáquea, Aristóteles ha declarado que, al parecer, todos los artes y todas las acciones y libre elecciones tienden a algún bien<sup>60</sup>. Y, de la misma forma, el Estagirita ha señalado que la retórica se encuentra subordinada a la política, tal como lo está la estrategia y la economía, y ha definido a la política como la ciencia que tiene como fin determinar las reglas generales de la acción que garanticen el bienestar de los ciudadanos y de la ciudad. Desde esta subordinación parece claro que la retórica sí tendría una finalidad moral consustancial; tal como lo entendía Platón.

Ahora bien, como se señaló, en este texto se pretendió dejar de lado las relaciones entre la retórica y la política para concentrarse especialmente en las implicaciones de la relación de semejanza entre la retórica y la dialéctica, en lo referente a su constitución como *techné* retórica. Por lo tanto, es en esta perspectiva desde donde se abordará brevemente el problema de la finalidad moral de la retórica para señalar que, en Aristóteles, a diferencia de Platón, dicha finalidad no es una condición necesaria para la existencia de la retórica como arte.

En efecto, el nivel de generalidad que posee la retórica, al ser una antítesis de la dialéctica, le permite a Aristóteles superar las objeciones éticas y

---

<sup>59</sup> Aristóteles, *Tópicos*, 100a.

<sup>60</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea* 1094a. Trad. Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos , 1985.

epistemológicas que Sócrates le planteó a Gorgias, a Polo y a Calicles, según las cuales la retórica, para poder constituirse en una *techen*, debe conocer la naturaleza de lo justo, y además, siempre debe usar sus procedimientos con miras a la justicia.

Como se recordará, en la discusión sostenida entre Sócrates y Gorgias, este último admitió que la retórica trataba de la persuasión en los discursos que versaban sobre lo justo y lo injusto. En esa misma discusión, Gorgias señaló que, a pesar de lo poderoso que era el arte retórico, no se debía hacer uso de él de cualquier forma, tal como ocurre con quien aprende una habilidad marcial en donde el hecho de haber aprendido a dar golpes no justificaba el uso de tal habilidad contra los amigos, o con algún fin ilícito o inmoral. Pues bien, continúa Gorgias, así como cuando un discípulo de gimnasia hace mal uso de las técnicas aprendidas no se persigue ni culpa a su maestro o a su disciplina, de igual forma tampoco se debería culpar a los que enseñan retórica, ni a la retórica misma, cuando un astuto orador la utiliza para engañar y manipular. En esta eventualidad tan sólo se debería reprochar a quien hace un uso incorrecto del arte retórico<sup>61</sup>.

Sin embargo, esto, para Sócrates, no es posible por el siguiente razonamiento: en la medida en que la retórica trata de los discursos que versan sobre lo justo y lo injusto, quien desee hacerse orador debe saber qué es lo justo y lo injusto con anterioridad, o aprenderlo de su maestro de retórica. Pero, así como es músico el que sabe de música, y constructor el que sabe de construcción, también el que tiene aprendidas las cosas justas debe ser una persona justo. Por lo tanto, el orador, si aprendió bien retórica, jamás podría desear hacer uso de sus conocimientos de manera injusta, ya que es forzoso que el orador sea justo y que el justo quiera realizar cosas justas.

No se pretende afirmar que el anterior argumento sea el argumento platónico más fuerte y mejor fundamentado para sostener su tesis de que la retórica sólo puede ser considerada como *technē* si hace suya la finalidad, no de adular a los ciudadanos, sino de hacerlos mejores. Seguramente se podrían encontrar mejores argumentos a lo largo de toda la obra platónica. Sin embargo, traer a colación tal argumentación es útil para entender por qué razón la retórica, al ser, como la dialéctica, un saber de orden lógico-formal que “permite tener conocimientos en cierto modo comunes a todos y que no pertenecen a ninguna ciencia determinada”<sup>62</sup>, es un saber independiente de la ética.

En efecto, como se vio, al dejar de circunscribir el objeto de la retórica únicamente al ámbito de los discursos que versan sobre la justicia, tal como

---

<sup>61</sup> Platón, *Gorgias*, 457b-c.

<sup>62</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1354a.

lo hace Aristóteles, las objeciones de Sócrates quedan totalmente “fuera de lugar”. Lo que no quiere decir que, para Aristóteles, no deba existir algún tipo de relación entre la ética, el bienestar de la ciudad y de los ciudadanos, su mejoría moral, y la retórica. Es claro que todas las utilidades que Aristóteles le señala a la *techné* retórica tienen que ver con dichos asuntos: “(...) la retórica es útil porque por naturaleza la verdad y la justicia son más fuertes que sus contrarios, de modo que si los juicios no se establecen como se debe, será forzoso que sean vencidos por dichos contrarios, lo cual es digno de recriminación (...) Por lo demás, conviene que se sea capaz de persuadir sobre cosas contrarias, como también sucede en los silogismos, no para hacerlas ambas (pues no se debe persuadir de lo malo) sino para que no se nos oculte cómo se hace y para que, si alguien utiliza injustamente los argumentos, nos sea posible refutarlos con sus mismos términos”<sup>63</sup>.

Sin embargo, la subordinación de la retórica a la moral es, en Aristóteles, simplemente un asunto de utilidad ética y política que no define el componente técnico de la misma. De ahí que Aristóteles pueda realizar la siguiente afirmación que evoca en grado sumo la posición de Gorgias: “Y si alguien sostiene que el que usa injustamente de esta facultad de la palabra puede cometer grandes perjuicios se deberá contestar que, excepción hecha de la virtud, ello es común a todos los bienes y principalmente a los más útiles, como son la fuerza, la salud, la riqueza y el talento estratégico; pues con tales bienes puede uno llegar a ser de gran provecho, si es que los usa con justicia y causar mucho daño, si lo hace con injusticia”<sup>64</sup>.

De esta manera, así como en el terreno del arte de la dialéctica hay que distinguir al sofista del dialéctico en la medida en que el primero es quien usa la dialéctica con intenciones moralmente reprochables, en el terreno de la retórica también es necesario realizar una distinción similar. En palabras del Estagirita: “Y, por lo tanto, en nuestro tema, uno será retórico por ciencia y otro por intención, mientras que, en el otro caso, uno será sofista por intención y otro dialéctico, no por intención, sino por facultad”<sup>65</sup>.

En todo caso, el asunto es claro: los posibles perjuicios derivados de la retórica no se encuentran ligados a su constitución como *techné* sino a las intenciones morales de los oradores que usan las pruebas por persuasión.

#### 4. A manera de conclusión

Como se vio, del *Gorgias* de Platón se puede inferir que son cuatro las características que debería ostentar la retórica para aspirar a constituirse en una *techné*, a saber:

<sup>63</sup> *Ibid.*, 1355a20.

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> *Ibid.*, 1355b10.

- a) debe tener un campo específico al que se refiere (lo justo);
- b) debe basarse en conocimientos (sobre los anteriores asuntos);
- c) su finalidad debe estar dirigida a algún bien (hacer mejores a los ciudadanos)
- d) debe poder enseñarse y aprenderse<sup>66</sup>.

En relación con estas cuatro condiciones, la relación de semejanza de la retórica con la dialéctica permite, para Aristóteles, considerarlas cumplidas de la siguiente manera:

- a) El campo de la retórica no necesita especificarse como en las otras *technés*.
- b) La retórica sí se basa en conocimientos.
- c) La finalidad moral de la retórica es independiente de su constitución como *technē*.
- d) La retórica es susceptible de enseñarse y aprenderse.

Esto muestra que, a pesar de las evidentes diferencias, existe cierta línea de continuidad entre la concepción de la retórica de Platón y la de Aristóteles. No es insignificante que la relación entre la retórica y la dialéctica señalada por Aristóteles y que, como se mostró, fundamenta la posición aristotélica, haya sido descritas por el Estagirita con un término usado por su maestro: la palabra griega *antistrophos*.

Finalmente, hay que reconocer que el “debate” sostenido entre Platón y Aristóteles sobre la posibilidad de una *techné* retórica se desarrolla con base en textos que no se trabajaron en el presente artículo, como por ejemplo el *Fedro*. Diálogo que explícitamente aborda el tema de la relación entre la Retórica y la Dialéctica, tal como las entiende Platón. De igual forma, describir la perspectiva de Aristóteles sobre la Retórica exige desarrollar también la relación que ésta tiene con la Política. Asunto que seguramente llevará a conclusiones más sólidas acerca de la relación entre la Retórica y la Ética.

---

<sup>66</sup> En el mismo sentido Cf. Schmidt, O. Ute, *Platón como pensador político*, en: Gual, Carlos García (ed.): *Historia de la Filosofía Antigua*, Madrid, Editorial Trotta, 2004, p. 162.

