

LA PERSUASIÓN DE LAS MAYORÍAS SEGÚN ARISTÓTELES*

Andrés Covarrubias Correa

Instituto de Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Chile

Resumen

En la *Retórica*, Aristóteles ha desarrollado los fundamentos de la retórica deliberativa o política desde el punto de vista de una argumentación eficaz. En este sentido, el orador debe ser capaz de encontrar los medios más adecuados, en cada caso, para persuadir a las mayorías. Sin embargo, Aristóteles no explica el modo como la oratoria ha de funcionar de facto en el seno de la comunidad política. Este estudio, pues, intenta determinar el lugar que ha de ocupar la retórica deliberativa en la *pólis* y, para esto, es preciso considerar la concepción aristotélica de las mayorías en la *Retórica*, *Ética a Nicómaco* y *Política*, y ponerla en relación con las estrategias que permiten su persuasión en contextos en los que confluyen razones y pasiones.

Abstract

(Aristotle has developed in Rhetoric the basis for deliberative rhetoric or politics from the standpoint of efficient argumentation. In this perspective, the orator must be able to find the means most suitable to every situation in order to persuade the majorities. However, Aristotle does not explain the way in which oratory must function within the political community. This study seeks to determine the place of deliberative rhetoric in the polis. For doing so, it is necessary to consider the Aristotelian concept of the majorities in Rhetoric, Ethics to Nicomachus and Politics, and align it in relation to the strategies that permit its persuasion in contexts where reason and passion merge.)

En este trabajo analizaré ciertos aspectos de la *Retórica*, la *Ética a Nicómaco* y la *Política*, que se relacionan con la concepción aristotélica de la persuasión de las mayorías, haciendo hincapié en el

* Este artículo forma parte de la investigación FONDECYT N° 1000595.

modo como los estados emocionales y pasionales pueden ser influidos e incluso modificados mediante una técnica persuasiva. Tal contexto emotivo cobra aquí mucha importancia debido a que la retórica –a diferencia de la dialéctica, que remite a un interlocutor atento y preparado para seguir complicadas argumentaciones, mediante un diálogo dirigido metódicamente, y de la ciencia, que exige la comparecencia de un discípulo bien formado, que sea capaz de comprender y aplicar las enseñanzas de su maestro– se orienta a la persuasión de una mayoría no cultivada, que ha de juzgar rápidamente sobre materias que pueden ser de dos maneras, y que casi siempre se deja influir fuertemente por sus emociones. Esto exige, pues, una técnica argumentativa acorde con la situación, lo que implica la aceptación de una clara distinción entre quienes poseen una experiencia general de lo que se acostumbra deliberar, por un lado, y aquellos que pueden enfrentarse individualmente a una compleja decisión de carácter político o moral y resolverla teniéndose a sí mismos como medida, por otro¹.

1. LA RETÓRICA Y LAS MAYORÍAS

En la *Retórica*, Aristóteles manifiesta su confianza en las leyes bien establecidas, en el sentido de que ellas deben determinar por sí mismas todo, hasta donde se pueda, dejando la menor cantidad de cosas al arbitrio de los que juzgan, ante todo porque “es más fácil encontrar uno o unos pocos, más bien que muchos, que tengan buen sentido y sean capaces de legislar y juzgar”. Luego, porque, a diferencia de las leyes promulgadas –que surgen después de una larga deliberación–, los juicios se dan de una manera imprevista, lo que dificulta determinar lo justo y lo conveniente, y, lo que es más importante, mientras el juicio del legislador trata sobre lo futuro y universal, el que participa en una asamblea y el juez deben juzgar de inmediato sobre casos determinados. De ahí que, muchas veces, los juicios sean influidos por la simpatía, el odio y la propia conveniencia, de manera que ya no resulta posible fijar suficientemente la verdad y el juicio termina oscureciéndose por causa del placer o del dolor (cfr. *Ret.*, 1354 a, 31-b, 11). Con todo, si algo sucedió o no, si acontecerá o no, o si existe o no existe, sobre esto no se pueden pronunciar las leyes, y queda en manos de los que juzgan.

¹ Esta diferencia está presente, a mi entender, en los versos de Hesíodo (*Trabajos y días*, 291 ss.), citados por Aristóteles en la *Ét. Nic.*, 1095 b, 10 ss.: “Es el mejor de todos (*πανάριστος*) el que por sí solo comprende todas las cosas / es noble asimismo el que obedece al que aconseja bien (*εὐπόντι πίθηται*)”.

Lo anterior se refiere al contexto de los discursos judiciales. Sin embargo, el mismo método es el que se aplica a los discursos políticos, aunque, según Aristóteles, estos últimos –a diferencia de los primeros– se caracterizan por ser menos engañosos, ya que la oratoria política es más propia de la comunidad (cfr. *Ret.*, 1354 b, 28-29), y en esto los auditores tienden de modo suficiente a la verdad². Esta suficiencia, empero, no es la verdad precisa que permite dar en un punto exacto del blanco, pero sí posibilita acertar de un modo general. Tal tendencia a la verdad permite integrar al oyente descrito en la *Retórica* dentro de la esfera de lo razonable, aunque su inclinación más fuerte sea el placer y la satisfacción de sus propios deseos.

En efecto, la retórica concluye sus silogismos desde lo que se tiene costumbre de deliberar, en aquellas materias sobre las que no poseemos artes específicas y en relación con oyentes “de tal clase que ni pueden comprender sintéticamente en presencia de muchos elementos ni razonar mucho tiempo seguido” (*Ret.*, 1357 a, 1-4). Lo esencial, pues, es que el auditor –que es quien ha de emitir un juicio– es un hombre sencillo (*ὁ γὰρ κριτῆς ὑπόκειται εἶναι ἄπλος*; *Ret.*, 1357 a, 11-12), y que las especies de oratoria se distinguen por las diversas clases de oyentes, refiriéndose el fin del discurso a estos últimos (cfr. *Ret.*, 1358 b, 1).

Ahora bien, los bienes que más estiman la mayor parte de los hombres son el placer³ y la vida (cfr. *Ret.*, 1362 b, 17-18). Además, la mayoría de las veces son amantes de los honores (cfr. *Ret.*, 1371 b, 28-29) y de sí mismos, no como el hombre virtuoso, sino que su egoísmo es causa de injusticia. Así, forzosamente, les son a todos placenteras sus propias cosas, tanto obras como palabras, y, por tal razón, frecuentemente el hombre es amigo de aduladores e intenta parecer sabio⁴ (cfr. *Ret.*, 1371 b, 21 ss.). En este sentido Aristóteles,

² En efecto, al estar los auditores más próximos al asunto político que expone el orador (p.e. guerra, paz, defensa del territorio, comercio, legislación), los que juzgan están en condiciones de vigilar que no se hable de cosas ajenas al asunto (cfr. *Ret.*, 1355 a, 2-3). Esto tiene, además, otra fuente de sustentación, que radica en que los hombres tienden por naturaleza de un modo suficiente a la verdad –ya que corresponde a una misma facultad reconocer lo verdadero y lo verosímil– y la mayor parte de las veces la alcanzan (cfr. *Ret.*, 1355 a, 14-17). Evidentemente, no se trata del discurso científico ni de la verdad epistémica (puesto que aquí no cabe la docencia), sino de controversias ante el pueblo, lo que implica que las pruebas por persuasión (i.e. *λόγος (πρᾶγμα), ἦθος, πάθος*) han de componerse por medio de nociones comunes (cfr. *Ret.*, 1355 a, 26-29).

³ En cuanto a ciertos placeres, Aristóteles afirma: “En medio se encuentra la disposición propia de la mayoría de los hombres (*πλείστον*), aun cuando se inclinan más bien a las peores” (*Ét. Nic.*, 1150 a, 14-16). Vemos, pues, que la tendencia general a la verdad tiene su contraparte en la común orientación hacia lo peor, en lo que respecta al placer.

⁴ Los sabios sólo en apariencia (*δοξόσοφοι*) son envidiosos por su ambición (cfr. *Ret.*, 1387 b, 31-32).

al referirse al temor, incluye el *τόπος* que afirma que la mayoría de los hombres son malos⁵, que están dominados por el afán de lucro y son cobardes frente a los peligros, para mostrar lo temible que es estar a merced de otro (cfr. *Ret.*, 1382 b, 3 ss.).

Así, pues, desde la perspectiva del establecimiento de una teoría de la argumentación que busca teorizar sobre los medios más adecuados, en cada caso, para persuadir, es muy importante determinar las condiciones en que el destinatario puede ser efectivamente convencido. En esta armonización entre medios y fines se juega en gran medida la posibilidad de acceder al horizonte de lo razonable, incluso partiendo de la base de que los receptores se encuentran fuertemente dominados por sus pasiones, deseos y emociones. Se ha de buscar, por tanto, producir los medios persuasivos tomando muy en cuenta la alta capacidad de los auditores para ser influenciados desde un discurso que integre fantasía, percepciones y emociones, en vistas de la construcción y aplicación de argumentos bien pertrechados, que permitan influir en ambientes con una fuerte sobrecarga emocional. En este sentido, Aristóteles no desecha la posibilidad de argumentar con las multitudes poco preparadas, sino que, por el contrario, construye una teoría argumentativa de acuerdo con estas difíciles circunstancias.

Los deseos, pasiones y emociones pueden ser utilizados por el orador a su favor, pero esto implica abandonar un ideal unilateral de exactitud y precisión, propio del contexto epistémico, para descubrir otro uso posible de la razón, que permite, entre otras cosas, la producción técnica de argumentos convincentes, sobre todo tomando en cuenta la realidad política en la que se desenvuelve la retórica deliberativa⁶. Ésta tiene que vérselas, en efecto, con la tensión per-

⁵ En la *Ética a Nicómaco*, 1166 b, 1-3, Aristóteles dice que las condiciones para la amistad, aunque las cumple cabalmente el hombre bueno, se dan también en la mayor parte de los hombres, “aun cuando éstos son malos” (*καίπερ οὖσι φαύλοις*).

⁶ T. Engberg-Pedersen, en “Is There an Ethical Dimension to Aristotelian Rhetoric?” (*Essays on Aristotle's Rhetoric*, London, 1996, pp. 116-141), p. 123 ss., llama la atención sobre la distinción que se puede establecer entre una situación ideal de la retórica (I, 1.1), que conduce al austero *autoís toís prágmasin agonízesthai*; y una concepción más realista de ella, que pasa por la inclusión del *ἦθος* y el *πάθος* como *éntechnoi písteis* (I, 1.2) —en respuesta a la solución cronológica de Solmsen en *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetoric*, 1929, pp. 223, 225—. En lo que respecta a la *léxis*, Aristóteles afirma: “Pero como todas las materias que se refieren a la retórica se relacionan con la opinión, se ha de poner también cuidado <en este punto>, no por su rectitud, sino por su necesidad. Porque lo justo y nada más que ello <es> lo que hay que buscar con el discurso, antes que el no disgustar o el regocijar <al auditorio>, y lo justo es ciertamente debatir acerca de los hechos mismos, de suerte que todo lo que queda fuera de la demostración es superfluo. Con todo, al mismo tiempo es potencialmente importante, como ya hemos dicho, a causa de los vicios del auditorio” (*Ret.*, 1404 a, 1-8). Asimismo, un poco antes, el Estagirita ha recalcado la influencia del tono, la armonía y el ritmo en los oyentes, aspectos que ganan terreno por los vicios de las formas de gobierno (cfr. *Ret.*, 1403 b, 34-35).

manente entre fuerzas racionales e irracionales y, más concretamente, con la posibilidad de persuadir aquella parte de lo irracional que puede oír a la razón, por medio de argumentos adecuadamente elaborados. Esto requiere de un gran trabajo por parte del *τεχνίτης*, ya que su “fin” (i.e. el auditor) no se destaca por su finura, sino que más bien lo hace por su rudeza (*Ret.*, 1395 b, 1-2). En este proceso de búsqueda de los medios persuasivos más apropiados, juega un papel central la fantasía del oyente –a diferencia, por ejemplo, de lo que ocurre en la enseñanza de la geometría– y, por ello, la representación oratoria llega a tener en la práctica los mismos efectos que la representación teatral (cfr. *Ret.*, 1404 a, 9 ss.). A mi juicio, se da entre ambas *téchnai* una identidad de efectos, porque los receptores son semejantes.

Además, la “expresión” refleja las pasiones, de modo que ella, cuando es apropiada, “hace convincente el hecho, porque, por paralogismo, el estado de ánimo <del que escucha> es el de que, quien así le habla, le está diciendo la verdad. En asuntos de esta clase, en efecto, <los hombres> están dispuestos de tal modo que tienden a creer, incluso si el orador no se halla en esa misma disposición <al hablar>, que los hechos son como él se los dice; y, así, el que escucha comparte siempre con el que habla las mismas pasiones que éste expresa, aunque en realidad no diga nada. Este es el motivo por el que muchos arrebatan al auditorio hablando a voces”. Lo más relevante es que esta exposición fundada en signos es también expresiva del *ἦθος* (cfr. *Ret.*, 1408 a, 16-27), lo que potencia la producción de ciertas pasiones, debido a una identificación de los oyentes con el orador.

A partir de lo anterior, podemos decir que la *τέχνη ῥητορική* busca suscitar el juicio del auditor por medio de una argumentación clara, efectiva, rápida y directa, pero también incluyendo en este proceso persuasivo los aspectos irracionales, que pueden ser modificados creativamente por medio de un discurso convincente. La esfera de lo irracional, en este sentido, forma parte de la experiencia comunicativa, sobre todo en aquellos contextos sobrecargados emocionalmente. Aristóteles entiende que es imprescindible, en tales circunstancias, ganarle la partida al azar y, sobre todo, a quienes se aprovechan de medios no técnicos para manipular las emociones del auditorio y así poder provocar su asentimiento.

Para conducir a los ciudadanos hacia las mejores decisiones, sin duda que no se puede prescindir de las mayorías, por muy mal dispuestas que se encuentren frente a lo que el orador quiere persuadir como lo más conveniente o perjudicial en ese momento y circunstancias. Atendiendo a esto, Aristóteles ha desarrollado para la orato-

ría un modelo argumentativo que es capaz de integrar armónicamente tanto las demostraciones por vía racional como los medios propicios para producir un cambio en las emociones, ya sea exaltándolas o apaciguándolas, según sea el caso, amparado en una novedosa concepción de lo irracional, que incluye una parte que puede ser persuadida por la razón. A partir de aquí, el Estagirita ha propuesto una teoría argumentativa específicamente diseñada para hablar con provecho y efectividad a las mayorías, ocupando de esta manera un territorio que parecía ya definitivamente ganado tanto por los sofistas⁷ como por la escuela de Isócrates.

La *τέχνη ῥητορική*, pues, amplía la experiencia de lo racional, eso sí que a costa de abandonar las estrictas exigencias epistémicas de precisión y búsqueda exclusiva, absoluta e irrenunciable de la verdad. Para esto, Aristóteles ha moderado los criterios platónicos que debía cumplir la dialéctica, ha elevado los requisitos técnicos de la retórica frente a los intentos de las *τέχναι* anteriores, y ha rescatado la amplia experiencia persuasiva del arte teatral, el que a su vez se beneficia del nuevo estatuto argumentativo de la oratoria, sobre todo por la integración de la *διάνοια* retórica en los parlamentos de los personajes.

2. LA ÉTICA A NICÓMACO DE CARA A LAS MAYORÍAS: LA PREEMINENCIA DEL *φρόνιμος*

La retórica se dirige, mediante la implementación de una teoría de la argumentación específica y técnica, a un auditorio que, al menos desde una perspectiva realista, no está en situación de juzgar a partir de argumentos que manifiesten una alta complejidad, y que además no tiene conocimientos profundos sobre la materia propuesta. Aristóteles, en este sentido, está dispuesto a hablar con las mayorías

⁷ Esto no significa, empero, el planteamiento de una identidad total en lo que respecta a la posición de cada uno de los sofistas. Por ejemplo, Tomás Calvo Martínez, en *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*, 1995, p. 96, afirma: “Lo que a Gorgias interesa del lenguaje es, por tanto, su capacidad para influir en el alma provocando *sentimientos* y haciendo cambiar las *opiniones*. La palabra es capaz de persuadir y de engañar. Y si Protágoras contraponía aún la persuasión a la violencia, Gorgias *interpreta el poder de la palabra como una forma de violencia* ante la cual están indefensos quienes son arrebatados por ella”. Y un poco más adelante, el autor señala otra diferencia sustancial entre ambos: “Protágoras pretendía enseñar no solamente el dominio de la palabra sino *también su uso correcto*: la palabra había de promover el bien de los individuos y de la *polis*” (...) “A Protágoras le interesan los *efectos saludables* del fármaco sobre el organismo (y de la palabra sobre el alma): el cambio hacia un estado mejor. A Gorgias le interesa más bien *el poder* del fármaco y el *poder* de la palabra como tal” (cursivas del autor).

poco cultivadas y, para esto, se necesita ampliar los alcances de la razón hasta conquistar la esfera de lo razonable, posibilitando así el establecimiento de una vasta teoría de la comunicación. Para lograrlo, sin embargo, es necesario descartar en ciertos contextos argumentativos el paradigma epistémico de la precisión, sobre todo cuando se trata de abordar razonablemente las fuerzas irracionales, como lo son algunas emociones.

En este esfuerzo tendiente a la consolidación de una retórica “realista”, trabajan a la par las *koinaî písteis* (i.e. entimema y ejemplo); y las *éntechnoi písteis* (i.e. *prâgma* o asunto del discurso, *ῆθος*, *πάθος*) –partiendo siempre de los *éndoxa* y, en fin, basándose en la efectividad de los *tópoi*–. Si bien es cierto que la dialéctica se presenta como el principal modelo argumentativo de la oratoria, sin embargo las aportaciones de la poética –que afectan sobre todo al *ῆθος* y al *πάθος*– son necesarias frente al auditorio que se puede esperar como receptor del discurso, dadas las características que Aristóteles atribuye a las mayorías y su función deliberativa en ciertos asuntos que incumben a la ciudad.

Por otra parte, en el caso de la *Ética a Nicómaco* es posible advertir, casi desde el inicio, una cierta gradación en lo que respecta a la precisión, ya que no se ha de pretender la misma *akríbeia* en todos los razonamientos, y esto se aplica también a las materias políticas (cfr. *Ét. Nic.*, 1094 b, 13). De manera que lo propio del hombre instruido (*πεπαιδευμένου*) es buscar la exactitud en cada género de conocimiento en la medida en que lo admite la naturaleza del asunto; así –ejemplifica Aristóteles– “tan absurdo sería aprobar a un matemático que empleara la persuasión, como reclamar demostraciones a un retórico” (*Ét. Nic.*, 1094 b, 24-27)⁸. Creo que la elección de este ejemplo no es casual, sino que explicita los extremos en lo que respecta a la precisión, donde la ética ocuparía más bien un lugar intermedio entre la ciencia estricta y la persuasión. En efecto, en el caso de la retórica se da una tensión radical entre persuasión y verdad; las opiniones comunes y la precisión; las mayorías y los que dominan un saber; la posibilidad de argumentar los contrarios y la demostración estricta de la verdad⁹.

⁸ Asimismo, en la *Ética a Nicómaco*, 1098 a, 26 ss., Aristóteles sostiene: “Pero es menester también recordar lo que llevamos dicho y no buscar el rigor del mismo modo en todas las cuestiones, sino en cada una según la materia propuesta y en la medida propia de aquella investigación. En efecto, el carpintero y el geómetra buscan de distinta manera el ángulo recto; el uno en la medida en que es útil para su obra; el otro busca qué es o qué propiedades tiene, pues es contemplador de la verdad”. Ahora bien, no debemos olvidar que lo que busca la ética no es el conocimiento sino la acción y, en este sentido, las actividades virtuosas “parecen incluso más firmes que las ciencias” (*Ét. Nic.*, 1106 a, 20 ss.).

⁹ T. Engberg-Pedersen, en *art. cit.*, pp. 120-123, desarrolla de una manera sugerente estas características tensionales entre retórica y *ἐπιστήμη*.

Asumiendo como base estos elementos, es posible avanzar otro paso, en el sentido de exponer las diferencias entre las mayorías, por una parte, y los que saben y entienden por sí mismos, por otra. En efecto, Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco* I, 4, a propósito de lo que se entiende por *eudaimonía* –donde casi todos están de acuerdo con este nombre, y aceptan, además, que vivir y obrar bien se identifica con ser feliz– contrapone la opinión de las mayorías (*hoi polloi*), a la de los refinados (*hoi charíentes*) y los sabios (*sophoîs*) (cfr. *Ibíd.*, 1095 a, 18-21). El Estagirita –a diferencia de lo que hace en la *Retórica*, donde no somete las opiniones a discusión– se pone a la tarea de examinar las opiniones predominantes o que parecen tener alguna razón. La mayoría, en efecto, identifica el bien y la felicidad con el placer, y por eso aman la vida voluptuosa (cfr. *Ét. Nic.*, 1095 b, 16-17)¹⁰. Sus placeres, además, están continuamente en pugna porque –a diferencia de quienes se inclinan por las cosas nobles– no lo son por naturaleza (cfr. *Ét. Nic.*, 1099, a, 12 ss.). Vistas las cosas desde esta perspectiva, percibimos la distancia radical que existe entre las mayorías y el hombre bueno. Así, pues, mientras que este último juzga bien sobre todas las cosas, y en ellas se le muestra la verdad –siendo él la medida de ellas–, en la mayoría el engaño parece producirse por el placer, pues sin ser un bien lo parece (*fai'netai*), y así eligen lo agradable como un bien y rehúyen el dolor como un mal (cfr. *Ét. Nic.*, 1113 a, 32 ss.)¹¹. Esta distancia entre el hombre bueno y la mayoría se profundiza todavía más cuando Aristóteles considera la posibilidad de que la aspiración al fin no sea producto de una elección propia, sino que se necesite “nacer con vista para juzgar rectamente y elegir el bien verdadero”, siendo esto lo más grande y hermoso, y “algo que no se puede adquirir ni aprender de otro, sino que tal como se recibió al nacer, así se conservará, y el estar bien y espléndidamente dotado en este sentido constituiría la índole perfecta y verdaderamente buena” (*Ét. Nic.*, 1114 b, 6 ss.)¹².

¹⁰ Según Aristóteles, la mayor parte de los hombres ambicionan la riqueza, los honores y los placeres corporales, y buscan tales cosas considerándolas las mejores. Así, pues, los codiciosos de todo esto procuran satisfacer sus deseos, las pasiones y la parte irracional de su alma (cfr. *Ét. Nic.*, 1168 b, 17 ss.). Esto determina, a su vez, dos maneras de entender el amor a sí mismo, una adecuada (viviendo conforme a la razón y aspirando a lo que es noble), y otra inadecuada y reprehensible, viviendo según las pasiones y buscando la utilidad, y tal cosa, en fin, es lo que hace el común de los hombres (*Ibíd.*, 1169 b, 1).

¹¹ En este sentido, la mayoría de los hombres parecen preferir, por su ambición, ser queridos a querer, y además les agrada la adulación: “(...) el adúlador es una especie de amigo inferior, o se finge tal y finge querer más de lo que es querido, y ser querido parece semejante a ser honrado, a lo que aspiran la mayoría de los hombres” (*Ét. Nic.*, 1159 a, 12-17).

¹² En todo caso, tanto la virtud como el vicio son voluntarios, en cuanto somos concausa (*συναίτιοί*) de nuestros hábitos (cfr. *Ét. Nic.*, 1114 b, 22 ss.).

Esto se vincula de modo directo con el horizonte de la *προαίρεσις*, del estilo de decisión que involucra nuestra elección desde un punto de vista moral. Así, es posible diferenciar la destreza (*δεινότης*), que nos permite realizar los actos que apuntan al blanco propuesto y alcanzarlo (si el objetivo es bueno, tal aptitud es digna de elogio; y si es malo, es simplemente habilidad); de aquello que ha de realizar el hombre bueno, pues sólo a éste el fin se le aparece claro, de donde es imposible ser prudente sin ser a la vez bueno (cfr. *Ét. Nic.*, 1144 a, 23 ss.). Pero nada impide la coexistencia de la incontinencia y la habilidad, puesto que esta última y la prudencia están próximas en su modo de razonar, aunque se diferencian en la *προαίρεσις* (cfr. *Ét. Nic.*, 1152 a, 12-15). Esto responde al hecho de que hay dos formas en la parte del alma que razona a base de opiniones: la destreza (*δεινότης*) y la prudencia (*φρόνησις*) (cfr. *Ét. Nic.*, 1144 b, 14-15).

De manera que las mayorías —a pesar de su bajo temple moral— pueden poseer destrezas y ejercerlas. A su vez, un orador puede tener destreza sin ser bueno ni prudente, e influenciar a tales mayorías para que utilicen bien o mal esas destrezas. Pero unos pocos pueden llegar a ser verdaderamente buenos y comprender de modo cabal el placer y el dolor, que son, por lo demás, los indicadores de las emociones. Esto último no es función del orador en cuanto *τεχνίτης*, ni de la retórica en tanto *τέχνη*, porque el rétor ha de vérselas con las mayorías, y la mayor parte de los hombres (*hoi polloi*) quieren “que se les trate bien, pero rehúyen hacer bien, considerándolo improductivo” (*Ét. Nic.*, 1163 b, 25-27)¹³. Además, la mayoría de los hombres son olvidadizos, y desean más recibir favores que hacerlos (1167 b, 26-27), dado que, en general, persiguen lo agradable y evitan lo molesto (cfr. *Ibid.*, 1172 a, 25-26).

Por lo tanto, de cara a las mayorías, las pasiones han de verse más bien como materiales privilegiados para la producción de persuasión y, para esto, es imprescindible salvar la independencia de la *τέχνη ῥητορική* y sus propios criterios para construir y orientar las argumentaciones que buscan persuadir. La retórica deliberativa, a mi juicio, no es una especie de ética diluida o de segundo orden (precisamente en virtud de que la ética aristotélica propone exigencias que no permiten tal cosa), sino que es una teoría de la argumentación específicamente diseñada para teorizar sobre los medios de persuasión, en contextos en los que priman las opiniones y juicios de las mayorías no preparadas, ni ética ni intelectualmente.

¹³ Es así como el estudio del placer y del dolor corresponde al filósofo político (*τὸν πολιτικὸν φιλοσοφοῦντος*), ya que es él, en efecto, el arquitecto del fin (*τοῦ τέλους ἀρχιτέκτων*), “mirando al cual decimos de cada cosa que es buena o mala en sentido absoluto” (*Ét. Nic.*, 1152 a, 39-b, 3).

3. LA *POLÍTICA* FRENTE A LAS MAYORÍAS: ¿ES LA RETÓRICA DELIBERATIVA UN FÁRMACO SOCIAL?

Aristóteles sostiene en la *Retórica* I, 8, que de todo aquello que hace posible persuadir y aconsejar bien, “lo mejor y más importante es conocer todas las formas de gobierno y distinguir sus caracteres, sus usos legales y lo que es conveniente para cada una de ellas. Porque lo que persuade a todos sin excepción es la conveniencia y, por su parte, es conveniente aquello que salvaguarda la ciudad” (1365 b, 21-25). Luego de describir sumariamente las formas de gobierno (i.e. democracia, oligarquía, aristocracia, monarquía y tiranía) –que a su vez reflejan formas de soberanía–, el Estagirita afirma que no conviene ignorar el fin de cada una de ellas (i.e. democracia = libertad, oligarquía = riqueza, aristocracia = educación y leyes, y tiranía = defensa de la ciudad¹⁴), puesto que se elige en vistas a él. Así, pues, es conveniente dominar el *ἦθος* de cada una de estas formas de gobierno, “dado que dicho carácter ha de ser forzosamente el elemento de mayor persuasión para los <ciudadanos> de cada una de ellas” (cfr. *Ibid.*, 1366 a, 13-14). Aristóteles, en fin, dice que es suficiente con esta visión general, ya que todo esto ya ha sido discutido con mayor exactitud en la *Política*.

En virtud de lo anterior, creo oportuno considerar ciertos aspectos concernientes a la idea del hombre que se ha de persuadir, tomando como referente los desarrollos de la *Política*, ya que, en esta obra, Aristóteles explicita muchos elementos relacionados con la deliberación, sobre todo desde el punto de vista de las atribuciones y límites de las mayorías en las decisiones políticas, y atiende especialmente a las circunstancias reales en las que se desenvuelven los sistemas de gobierno.

En la *Política*, Aristóteles afirma que el hombre es el único animal que tiene palabra, la que manifiesta lo conveniente y lo perjudicial, lo justo y lo injusto. Así, pues, a diferencia de los demás animales, el hombre posee el sentido del bien y del mal, de los valores, “y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad” (cfr. *Ibid.*, 1253 a, 9-18). En un diagnóstico muy

¹⁴ Aristóteles omite el fin de la monarquía. Q. Racionero, en *Retórica*, Gredos, 1990, p. 239, n. 213, dice: “La caracterización es análoga (i.e. a *Política* IV, 6, 1294 a, 8-30, salvo que habla de definiciones (*hóroi*) y no de fines) para todas las formas de gobierno, excepto para la aristocracia, que es definida por la *ἀρετή* o virtud (Cfr. igualmente *Pol.* III, 7, 1283 b, 21). Falta, en cambio, aquí la mención correspondiente al fin de la monarquía, lo que parece apuntar a la existencia de una laguna. Aunque tampoco puede descartarse –como Tovar sugiere entre interrogantes– que Aristóteles callase sobre este punto en vista de las tensas relaciones entre Atenas y la monarquía macedónica”.

semejante al de la *Retórica*, en lo que respecta a las posibilidades humanas, el Estagirita muestra la polaridad en la que está inserta la naturaleza del hombre, en el sentido de que incluso sus atributos más admirables pueden ser utilizados para causar mucho daño: “Pues así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, así también, apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos. La injusticia más insoportable es la que posee armas, y el hombre está naturalmente provisto de armas al servicio de la prudencia (*φρονήσει*) y de la virtud, pero puede utilizarlas para las cosas más opuestas (*τάναντία*). Por eso, sin virtud, es el ser más impío y feroz y el peor en su lascivia y voracidad” (*Pol.*, 1253 a, 31-37).

Hablado en absoluto, hay una radical primacía de la prudencia y la virtud, de lo verdadero y lo mejor. Sin embargo, suele ocurrir que triunfan los malintencionados, y que se prefieren las decisiones incorrectas, sobre todo tratándose de asuntos controvertidos y en los que juegan un papel fundamental las emociones. Esto adquiere mayor dramatismo a causa del establecimiento definitivo de la democracia en Atenas y por el avance de posiciones como las de Calicles o Trasímaco, en las que la fuerza parece quebrar los frágiles márgenes de la racionalidad y de lo que se pueda considerar o no como razonable. Aristóteles, en este sentido, busca la forma de relacionar adecuadamente los aspectos racionales y los irracionales y, para esto, aplica el modelo jerarquizado de las partes del alma al ámbito propio de las virtudes morales.

Nos parece que un texto decisivo en este sentido, y que se relaciona estrechamente con la deliberación, es el siguiente: “Y en general hay que examinar esto (i.e. la posesión de las virtudes) respecto del que obedece por naturaleza y del que manda, y si su virtud es una misma o es otra diferente. Porque si ambos deben participar de la perfección humana (*καλοκάγαθίας*)¹⁵, ¿por qué uno debe mandar siempre y el otro obedecer?” Planteada esta pregunta, Aristóteles distingue diversas formas de participar de la virtud, donde se establece además una gradación semejante a la que se da en el alma: “(...) en ésta –i.e. en el alma, dice el Estagirita– existe por naturaleza lo que dirige y lo dirigido. De los cuales afirmamos que tienen una virtud diferente, como de lo dotado de razón y de lo irracional. Es evidente, por tanto, que ocurre también lo mismo en los demás casos. De modo que por naturaleza la mayoría de las cosas tienen elementos regentes

¹⁵ Como señala M. García Valdés en su traducción de la *Política* (Gredos, 1988), la palabra *kalokagathía* (belleza y bondad) es literalmente intraducible, y el término abarca cualidades espirituales y físicas (p. 81, n. 114). Tal vez una traducción más exacta, aunque no exhaustiva, implicaría la confluencia de más términos: p.e. ‘bondad bella de ser contemplada’.

y elementos regidos. De diversa manera manda el libre al esclavo, y el varón a la mujer, y el hombre al niño. Y en todos ellos existen las partes del alma, pero existen de diferente manera: el esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa; la mujer la tiene, pero sin autoridad; y el niño la tiene, pero imperfecta. Así, pues, hay que suponer que necesariamente ocurre algo semejante con las virtudes morales: todos deben participar de ellas, pero no de la misma manera, sino sólo en la medida en que es preciso para su función. Por eso el que manda debe poseer perfecta la virtud ética (...)” (*Pol.*, 1260 a, 4 ss.).

El horizonte donde se despliega la retórica deliberativa viene determinado por esta concepción aristotélica, donde los grados de capacidad de deliberación dependen de las partes del alma, según se guíen por los factores racionales o por los irracionales que, de alguna manera, se dejan persuadir por la razón. Asimismo, en la organización de la ciudad se da esta jerarquización, donde la retórica deliberativa se manifiesta como una *τέχνη* capacitada para producir medios persuasivos tendientes a influir en aquellos que no están en condiciones de razonar profundamente y con conocimientos suficientes sobre ciertos asuntos que tienen importancia social. Mientras Sócrates creía que la virtud moral es siempre la misma¹⁶ y que responde a una determinada definición, Aristóteles se aproxima, en este sentido, a Gorgias, que enumeraba las virtudes, haciendo hincapié en los elementos distintivos¹⁷, pues el Estagirita distingue aquel aspecto de la virtud que sirve para mandar, de aquel que es útil por su capacidad de obedecer.

La retórica deliberativa, a mi juicio, cumple esta función restauradora de la relación entre lo racional y lo irracional, y en este sentido actúa como un fármaco social. Pero en esto Aristóteles no sigue a Gorgias en su defensa de una exaltación del poder irrestricto del lenguaje, sino más bien a Protágoras, en el sentido de que, en último término, la palabra debe promover el bien del individuo y de la *pólis*¹⁸, aunque la *τέχνη ῥητορική*, en cuanto tal, pueda ser usada con una recta intención o, por el contrario, con una *proairesis* desviada.

En mi opinión, Aristóteles entiende que para el adecuado funcionamiento de la retórica deliberativa –que debe habérselas con ciudadanos y circunstancias políticas muy reales y bastante alejadas de un Estado ideal–, es necesario, tal como se debe diferenciar entre las diversas partes del alma, las distintas partes de la casa y, en fin,

¹⁶ Cfr. Platón: *Menón*, 71-73.

¹⁷ Cfr. Platón: *Ibid.* 71 d-e.

¹⁸ Cfr. Tomás Calvo Martínez: *Op. cit.*, p. 97.

los diversos estratos de la comunidad, crear teorías de la argumentación que puedan cumplir, en cada situación, con el fin propuesto. En el caso de la retórica, su fin se orienta a las mayorías. En efecto, se buscan modos de persuasión acordes con el receptor del discurso, que, en definitiva, es el que tiene que emitir su juicio. Sin embargo, no se requiere para la aplicación de la *τέχνη* que el orador sea el *phrónimos*, sino que sólo debe cumplir con la imagen de un hombre benevolente y virtuoso, y esto ha de lograrlo por el discurso mismo, ya que así aumentan las probabilidades de que el argumento sea bien recibido.

En virtud de lo anterior, el entimema (i.e. el silogismo retórico) y el *παράδειγμα* (i.e. la inducción retórica) cumplen bien esta función frente a un auditorio con muchas limitaciones, por ser directos, hacer que se involucren los oyentes sin complicaciones, y partir de los *éndoxa* de la comunidad; también la cumple el *ἦθος* que apela a la fantasía de los oyentes, lo que permite imaginar que estamos frente a un hombre éticamente correcto; y lo hace el *πάθος*, que asume las pasiones de los oyentes (moldeándolas, modificándolas, al exaltarlas o apaciguarlas) en favor de lo que se quiere hacer aceptar. En fin, como el uso de estos medios argumentativos es éticamente neutro (pues, en efecto, se pueden demostrar los contrarios), y dependen de la *proairesis* del orador (la que a su vez no depende de la *τέχνη*), Aristóteles apela a la sujeción no técnica de la retórica a un saber de más discernimiento y veracidad. Así, pues, en una comunidad sana y bien establecida, el rétor aparece como un intermediario entre un auditorio poco cultivado (en el que se puede razonablemente esperar maldad y egoísmo), y la clara visión de los fines buenos, lo que ya no es tarea del *τεχνίτης*, sino del que posee cabalmente la virtud política.

Conviene ver esto último más de cerca. Frente a aquellos que piensan que los “males actuales” de los regímenes se han producido por no haber comunidad de bienes, Aristóteles responde que esto no ocurre por tal razón, sino “por la maldad de los hombres (*διὰ τὴν μοχθηρίαν*)” (*Pol.*, 1263 b, 23)¹⁹. Así, la ambición de los hombres es insaciable, “porque la naturaleza del deseo no conoce límites, y la mayor parte de los hombres viven para colmarla” (*Ibid.* 1267 a, 41 ss.). La solución de Aristóteles es radical: propone no igualar las

¹⁹ Para la crítica del Estagirita a la democracia de su tiempo, cfr. *Política*, 1273 b, 41 ss. Sobre la aceptación por parte del pueblo de los demagogos, a pesar de la oposición de las gentes de bien, cfr. *Ibid.*, 1274 a, 11 ss. Por lo demás –dice Aristóteles– los que sobresalen por su virtud no dan casi nunca lugar a revueltas, “pues son unos pocos frente a muchos” (*Ibid.* 1304 b, 4-5).

haciendas, sino “formar a los ciudadanos naturalmente superiores (*ἐπιεικεῖς τῇ φύσει*), de tal modo que no quieran obtener más, y a las clases bajas (*φάλους*) para que no puedan; es decir, que sean inferiores pero sin injusticia” (*Ibid.*, 1267 b, 5-9).

Aristóteles critica la democracia extrema de su tiempo, que asume a sus ojos las características de una tiranía, y culpa a los demagogos de haberla conducido hasta esa situación. En efecto, la demagogia potencia los aspectos negativos de la naturaleza humana y sus pasiones. Algo análogo se produce con la adulación en el caso de la tiranía. El Estagirita, consciente de estas circunstancias, desarrolla una teoría de la argumentación retórica que, por una parte, pueda asumir las pasiones humanas y conducir las de manera razonable en ambientes sobrecargados emocionalmente, y que, por otra parte, posea una sustancia argumentativa sólida y de expedito acceso a las mayorías, con el fin de que no sea derrotada por la mera charlatanería.

Si hasta ahora he considerado la visión que Aristóteles tiene de las mayorías, creo oportuno referirme a su situación como ciudadanos corrientes de la *πόλις*. ¿Qué significa ser un ciudadano? ¿Cuáles son, propiamente, sus atribuciones? El rasgo que mejor define al ciudadano –sobre todo en una democracia– es su participación en las funciones judiciales y en el gobierno (*Pol.*, 1275 a, 22-23)²⁰. Esta última función se refiere al poder deliberativo, que es el poder soberano de la constitución (cfr. *Pol.*, 1299 a, 1; 1316 b, 31 ss.)²¹. En este contexto judicial y deliberativo cumple una labor central la actividad del orador, y éste, por tanto, para producir los medios adecuados para persuadir, debe atender especialmente a las características de los ciudadanos que, en cada caso, deben ejercer tales funciones. Pero, ¿en qué consiste ser un buen ciudadano? ¿Debe ser el buen ciudadano un hombre de bien? ¿En qué casos aquél se diferencia de este último? Estas preguntas son importantes cuando se busca dimensionar los alcances y limitaciones de la actividad retórica, no en abstracto, sino que considerada esta *τέχνη* en el seno de una comunidad real y

²⁰ Tomás Calvo Martínez, en *Op. cit.*, p. 35, afirma: “Hemos de reconocer que el concepto de *ciudadanía* no es ni uniforme ni claro en Grecia, ni siquiera para los pensadores políticos de la época clásica, incluido Aristóteles. En todo caso, puede decirse que la ciudadanía, *en su sentido más pleno*, no es meramente la inscripción en un registro (aunque implique este y otros requisitos legales) sino *el status caracterizado y definido por la participación en el gobierno*” (cursivas del autor).

²¹ En efecto, Aristóteles afirma en la *Política*, 1275 b, 18-21, que “a quien tiene la posibilidad de participar en la función deliberativa o judicial, a éste llamamos ciudadano de esa ciudad; y llamamos ciudad, por decirlo brevemente, al conjunto de tales ciudadanos suficiente para vivir con autarquía”.

determinada. ¿Tiene la retórica deliberativa, en cuanto arte, una función intrínsecamente ética o no la tiene, limitándose, por tanto, sólo a la producción técnica de argumentos altamente persuasivos?

Pienso que no la tiene. En la *Política* III, 4, Aristóteles trata acerca de la virtud o excelencia que le corresponde tanto al ciudadano como al hombre de bien. Al ser la tarea de los ciudadanos la seguridad de la comunidad –y siendo esta última el régimen–, la virtud del ciudadano “está forzosamente en relación con el régimen” (*Pol.*, 1276 b, 31). Esto significa, pues, que no puede haber una única virtud perfecta del buen ciudadano, y esto lo diferencia del hombre de bien. Aristóteles concluye: “Se puede ser buen ciudadano sin poseer la virtud por la cual el hombre es bueno” (*Pol.*, 1276 b, 34-35)²². En el caso del gobernante, en cambio, han de darse ambas virtudes juntas. La ciudad está compuesta por elementos diferentes como el ser vivo, de alma (razón y apetito) y de cuerpo, de modo que “necesariamente no es única la virtud de todos los ciudadanos, como no lo es la del corifeo de los coreutas, y la del simple coreuta” (*Pol.*, 1277 a, 10-12). Así, pues, la retórica ejerce su producción artística en los ciudadanos que, como en el caso del alma, no se identifican con la razón sino que con el apetito, y de este modo se puede entender mejor la necesidad de persuadir la parte irracional que, sin embargo, tiene la capacidad de escuchar a la razón. En este sentido, lo que diferencia al que manda es la prudencia (*φρόνησις*): “Pero en el gobernado no es virtud la prudencia, sino la opinión verdadera (*ἀλλὰ δόξα ἀληθής*), pues el gobernado es como un fabricante de flautas y el gobernante como el flautista que las usa” (*Pol.*, 1277 b, 25 ss.).

En conclusión, el rétor debe aparecer ante el auditorio, mediante la articulación de su discurso, como poseyendo el máximo de virtudes, lo que le permite presentarse como un mediador entre el verdadero político y la mayoría que participa en las funciones deliberativas. De manera que mientras más se corrompa una comunidad política, más posibilidades hay de que el orador usurpe ciertas atribuciones que no le corresponden en cuanto *τεχνίτης*, convirtiendo el fármaco de la persuasión en un veneno: la demagogia.

²² Sin embargo, en la mejor ciudad la virtud del hombre de bien y del buen ciudadano son necesariamente la misma (cfr. *Pol.*, 1288 a, 38-39). La aristocracia es el régimen en el que, en términos absolutos, el mismo individuo es, a la vez, ambas cosas, mientras que en los demás regímenes los ciudadanos son buenos respecto a su propio régimen (cfr. *Pol.*, 1293 b, 1 ss.). Ahora bien, frente a esta situación ideal, Aristóteles considera que principalmente existen dos regímenes, democracia y oligarquía, “porque nobleza y virtud se encuentran en pocos, pero los atributos de estos dos (i.e. riqueza y pobreza) en más. En efecto, nobles y buenos en ninguna parte existen cien, pero ricos hay en muchos lugares” (*Pol.*, 1301 b, 39-1302 a, 2).

Ahora bien, si el orador se acompaña de una buena elección (*proairesis*), lo cual no cae bajo el campo del cuidado técnico de la retórica ni del orador en cuanto orador, este puede conducir las deliberaciones hacia un fin saludable, llevando a los ciudadanos hacia el establecimiento de una opinión verdadera. Sin embargo, en este ámbito, el orador en cuanto artista del discurso no tiene para Aristóteles la última palabra.