

# ÉTICA Y PERSUASIÓN EN LA RETÓRICA ESTOICA: SOBRE LA INFLUENCIA ARISTOTÉLICA

Natacha Bustos

Universidad Nacional de Rosario (Argentina) – CONICET  
natachabustos@conicet.gov.ar

## Abstract

The present paper intends to show that, despite the existence of a strong socratic-platonic stamp, the ancient *Stoa* appropriates and resignifies some Aristotelian rhetoric key concepts, allowing in this way the configuration of a rhetorical theory that owns its proper identity. This new approach defines rhetoric as *epistéme* (relating it to truth and virtue) and at the same time resignifies the place of persuasion.

*Key words:* *Stoa*; rhetoric; Aristotle; *epistéme*; persuasion.

## Resumen

El presente trabajo se propone demostrar que, a pesar de la existencia de una fuerte impronta socrático-platónica, la *Estoa* antigua se apropiá y resignifica ciertos conceptos

---

Recibido: 01-08-2011 . Aceptado: 11-09-2011.

Tópicos 42 (2012), 145-171

clave de la retórica aristotélica, permitiendo así la configuración de una teoría retórica que posee su propia identidad. Este nuevo enfoque define a la retórica como *epistéme* (vinculándola con la verdad y la virtud), al tiempo que resignifica el lugar de la persuasión.

*Palabras clave:* Estoa; retórica; Aristóteles; *epistéme*; persuasión.

## I Introducción

La retórica estoica no es un lugar demasiado frecuentado por la crítica especializada. Esto se debe a problemáticas que pertenecen a distintos órdenes; por un lado, existe una primera dificultad respecto de las definiciones que pueden hallarse en las fuentes primarias, las cuales no brindan el auxilio suficiente para permitir una reconstrucción coherente y articulada de la teoría retórica estoica<sup>1</sup>. Por otra parte, ciertas interpretaciones sostienen que la Estoa (en contraste con las innovaciones que ha generado en la disciplina dialéctica) no ha presentado contribuciones significativas en el campo retórico<sup>2</sup>. Por último, los escasos análisis que atienden la vinculación del estoicismo con la retórica aristotélica (y que, en general, advierten también la influencia socrático-platónica), eluden o minimizan la problemática en torno a la persuasión<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup>Para un análisis sobre las dificultades respecto de las fuentes estoicas en general, véase J. Mansfeld: “Sources”, en: K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.): *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 2008, pp. 3-30.

<sup>2</sup>Cf. A. A. Long, D. Sedley: *The Hellenistic philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press 1987, [vol. 1] p. 189; D. M. Schenkeveld, J. Barnes: “Language”, en: Algra, Barnes, Mansfeld, Schofield(eds.): *The Cambridge History...*, pp. 177-225; J. Vanderspoel: “Hellenistic Rhetoric in Theory and Practice”, en: I. Worthington (ed): *A Companion to Greek Rhetoric*, Oxford: Blackwell Publishing 2007, pp. 124-138.

<sup>3</sup>Cf. G. Kennedy: *A New History of Classical Rethoric*, Princeton: Princeton University Press 1994; G. Kennedy: *The Art of Persuasion in Greece*, London: Routledge and Kegan Paul 1963; D. M. Schenkeveld: “Studies in the History of

Si bien tales razones son legítimas, consideramos lo siguiente: en relación a las dificultades que presentan las fuentes primarias, creemos que a través de las diversas argumentaciones que la Estoa ha desarrollado con el propósito de refutar una serie de cuestionamientos provenientes de otras escuelas filosóficas, es posible advertir cierta uniformidad en la construcción de su teoría retórica<sup>4</sup>. En segundo lugar, respecto de las interpretaciones que señalan la ausencia de innovaciones por parte del estoicismo, será nuestro propósito destacar (en mayor medida, en la primera sección) el modo en el cual la retórica estoica asimila los elementos socráticos-platónicos (enfatizando el ‘rescate’ del intelectualismo ético), pero también señalaremos las reelaboraciones perceptibles en torno a los elementos en cuestión. Asimismo, cobrará relevancia la retórica aristotélica, de la cual los estoicos heredan una serie de inquietudes y concepciones, que se ven resignificadas con el propósito de configurar una teoría retórica con identidad propia; en efecto, observaremos (en la segunda parte de nuestra investigación) cómo el concepto de persuasión asume un rol decisivo, en tanto no sólo actúa en el lenguaje y en sus representaciones, sino (fundamentalmente) en el sujeto empírico que emite el discurso.

---

Ancients Linguistics: II. Stoic and Peripatetic Kinds of Speech Act and the Distinction of Grammatical Moods”, *Mnemosyne* III-IV-37 (1984), pp. 291-353. Cf. asimismo C. Atherton: “Hand over Fist: The Failure of Stoic Rhetoric”, *The Classical Quarterly* II-38 (1988), pp. 392-427; quien realiza un exhaustivo estudio sobre la retórica estoica, pero afirma que la Estoa no ha recibido influencia aristotélica en este ámbito.

<sup>4</sup>Cf. L. T. Pearcy: “Galen and Stoic Rhetoric”, *Greek, Roman and Byzantine Studies* III-24 (1983), pp. 259-272.

## 2 Consecuencias ético-epistemológicas de la distinción entre ciencia y método

Los estoicos dividen la filosofía en tres grandes ramas: la lógica, la ética y la física<sup>5</sup>. El ámbito lógico está compuesto por la retórica y la dialéctica, cuyas particularidades son las siguientes: “la retórica es la ciencia del bien hablar (*eû légein*) en lo relativo a las enunciaciones pertenecientes a la exposición, y la dialéctica es la ciencia del recto exponer en lo relativo a las enunciaciones de la pregunta y la respuesta, por ello también la definen como la ciencia de lo que es verdadero (*alethôن*) y falso (*pseudôن*) y ni uno ni otro”<sup>6</sup>. Por tanto, el discurso expositivo pertenece con exclusividad al ámbito retórico, en el cual son distinguidas las características que producen el “bien hablar”, mientras que la dialéctica se relaciona con la demarcación entre verdad y falsedad, respecto de los enunciados relativos a la pregunta y la respuesta<sup>7</sup>.

Teniendo en cuenta el carácter sistemático de la filosofía estoica, Long señala que la Estoa ubica a la lógica como parte integral de su sis-

<sup>5</sup>Cleantes afirma que la filosofía se divide en seis partes. Una interpretación posible es que el filósofo realiza una subdivisión de cada una de las áreas. De este modo, subdividiría la lógica en dialéctica y retórica; la ética en ética y política; la física en física y teología.

<sup>6</sup>Diógenes Laercio, *Vitae VII* 42. Seguimos la traducción de Á. J. Cappelletti: Los estoicos antiguos, Madrid: Gredos 1964; aunque la modificamos eventualmente. Asimismo, utilizamos el original griego editado por J. Von Arnim: (SVF) *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig: Teubner 1903-1905 [4 vols].

<sup>7</sup>No obstante, según el testimonio de Alejandro de Afrodisia, los estoicos definieron no a la retórica, sino a la dialéctica como la ciencia del “bien hablar”. Al respecto, creemos que se trata de una confusión de funciones entre las disciplinas en cuestión; o bien, que el autor, mediante tal afirmación, se propuso expresar una práctica común a ambas ciencias en tanto pertenecientes al área lógica (Cf. Alejandro de Afrodisia, *In Arist. Topica I* 8; SVF II 124). Esta problemática será retomada con posterioridad, a la luz de los desarrollos conceptuales que permitan advertir los posibles motivos que desdibujan los límites entre dialéctica y retórica. Respecto de la afirmación de Alejandro de Afrodisia, coincidimos con la lectura de A. A. Long: *Stoic Studies*, Berkeley: University of California Press 1996, pp. 86-97.

tema filosófico, ya que el *lógos* (objeto de esta ciencia), es tanto el *lógos* universal y divino, como el particular de cada hombre. De allí que no sea posible que la lógica posea una simple función ‘instrumental’ (como la que le asigna el pensamiento aristotélico)<sup>8</sup>. Por el contrario, las ciencias que conforman el campo lógico deben permitir establecer ciertos modos legítimos de ‘decir el *lógos* verdaderamente’; esto es, no sólo decirlo, sino decirlo con certeza. En este sentido, Crisipo afirma que la facultad (*dyná-meī*) de la razón debe ser utilizada para descubrir (*eúresin*) las verdades, y de ningún modo debe usarse en sentido contrario<sup>9</sup>. Por otra parte, Zenón (a través de un gesto) asigna a cada una de estas ciencias una característica determinada: “la retórica se parece a la palma de la mano; la dialéctica al puño, porque los retóricos hablan con mayor amplitud, los dialécticos con mayor concisión”<sup>10</sup>. Tal como Sexto Empírico interpreta la didáctica explicación de Zenón, la apertura y el despliegue de los dedos refieren al extenso poder (*dynámeos*) de la retórica<sup>11</sup>, la cual es capaz de ampliar lo que la dialéctica expresa en forma sintética. Por tanto, la diferencia entre retórica y dialéctica radica, fundamentalmente, en la forma de exponer un tema o asunto, pero no en el asunto mismo. Coinciendo con el análisis que realiza Atherton, si la dialéctica y la retórica sólo difieren en sus estilos discursivos (es decir, si cada una constituye un tipo de discurso particular) no debemos suponer que el trabajo retórico sea inferior a la actividad dialéctica<sup>12</sup>.

Confrontando las concepciones recientemente mencionadas con las propuestas por Aristóteles, se observa que la retórica es caracterizada por

<sup>8</sup>Cf. Long, Sedley: *The Hellenistic...*, p. 188.

<sup>9</sup>Cf. Plutarco, *De Stoicorum repugnantis* 1047 B (SVF II 129).

<sup>10</sup>Cicerón, *De finibus bonorum et malorum* II 17 (SVF I 75).

<sup>11</sup>Cf. Sexto Empírico, *Adversus mathematicos* II 7 (SVF I 75).

<sup>12</sup>Cf. Atherton, “Hand over...”, p. 400. La autora señala que la expresión de Zenón se propone defender una concepción de la retórica ligada al *lógoi* como ‘argumento’, pero comprendiendo éste como un ‘argumento racional de intercambio público’. Es decir, la afirmación del filósofo intenta incomodar al *establishment* retórico, quitándole relevancia (científica) a lo puramente argumentativo.

el Estagirita como *antístrofa*<sup>13</sup> de la dialéctica, “ya que ambas tratan de aquellas cuestiones que permiten tener conocimientos en cierto modo comunes a todos y que no pertenecen a ninguna ciencia determinada”<sup>14</sup>. Posteriormente, la retórica es definida como la capacidad (*dýnamis*) de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer (*pithanón*); en cambio, la dialéctica se ocupa de distinguir entre el silogismo y el silogismo aparente<sup>15</sup>. Por tanto, Aristóteles define a la retórica en términos de persuasión y así establece su especificidad respecto de la dialéctica. Desde esta perspectiva, la retórica constituye una *téchne*, un método; se trata de un camino que permite la construcción de argumentos a partir de conocimientos no científicos, cuya ‘materia prima’ son las opiniones comunes a todos, o las opiniones de la mayoría<sup>16</sup>. De esta manera, en la propuesta aristotélica la *dóxa* cobra un protagonismo que ni el pensamiento socrático-platónico (donde la *dóxa* constituye un estado intermedio entre la ignorancia y la ciencia<sup>17</sup>), ni el estoicismo (que identifica la *dóxa* con la ignorancia) le han asignado. En este sentido, la Estoa sostiene que la opinión o los conocimientos “comunes a todos” no forman parte de la disciplina retórica. Los filósofos del Pórtico definen la retórica como *epistéme*, como conocimiento científico (un tipo de conocimiento que carece de margen de error); quien legitima la ciencia es el sabio: “el sabio nada opina (*sapientem nihil opinari*), de nada se arrepiente, en nada se

<sup>13</sup>Es acertada la interpretación de Fortenbaugh, quien entiende el término *antístrophos* como ‘contraparte’, noción que implica simultáneamente identidad y oposición. El autor afirma que Aristóteles resignifica el uso de esta noción, cuyo origen es platónico. Cf. W. W. Fortenbaugh: “Aristotle’s Art of Rhetoric”, en: I. Worthington (ed): *A Companion...*, pp. 107-123. Cf. asimismo Platón, *Gorgias* 464b-465d. Utilizamos la traducción de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Oliveri y J. L. Calvo: *Diálogos II*, Madrid: Gredos 2007.

<sup>14</sup>*Retórica* I, 1, 1354a 2-4. Seguimos la traducción de Q. Racionero: *Retórica*, Madrid: Gredos 1990.

<sup>15</sup>Cf. *Ret.* I, 1, 1355b 10-15.

<sup>16</sup>Cf. *Tópicos* 100 b 22-23. Utilizamos la traducción de M. Candel Sanmartín: *Tratados de Lógica*, Madrid: Gredos 2007.

<sup>17</sup>Cf. *República* 477b-478d. Utilizamos la traducción de A. Camarero: *República*, Buenos Aires: EUDEBA 1998.

equivoca, nunca cambia de idea”<sup>18</sup>. El sabio es el representante por excelencia y el único portador de la *epistéme*; por consiguiente, las figuras del sabio y del retórico comienzan a identificarse<sup>19</sup>. En consecuencia, el estoicismo, tomando distancia de la tradición socrática-platónica<sup>20</sup>, define a la retórica como ciencia<sup>21</sup> y la ubica como parte integral de su filosofía.

Tal como se ha señalado con anterioridad, el sistema filosófico estoico postula una fuerte cohesión entre todas las nociones que lo componen; por tanto, la idea de *epistéme* debe ligarse íntimamente con otros planos filosóficos: esto es, se relaciona con la idea de ‘verdad’ en el ámbito epistemológico, y con el concepto de ‘virtud’ en el terreno moral. Teniendo presentes estas articulaciones, es importante señalar la distinción que la Estoa establece entre *téchne* y *epistéme*, afirmando que la primera se caracteriza por tener un fin (*télos*), y la segunda por carecer del mismo. Es decir, la *téchne* se define en términos de utilidad; como un conjunto de ‘saberes útiles’ para la vida<sup>22</sup>. Por el contrario, la *epistéme* no es concebida como un medio a partir del cual pueda obtenerse alguna ‘otra’ finalidad (aunque esto no implica que no sea ‘útil’); la ciencia, al ser equivalente a la virtud, es enteramente suficiente (*autárke*) para la felicidad. Esto es, la ciencia y la virtud se distinguen de cualquier tipo de arte al no admitir grados, y sólo pertenecer al sabio<sup>23</sup>. Según Estobeo, la ciencia es “un sistema constituido de conocimientos técnicos que por sí

<sup>18</sup>Cicerón, *Pro Murena* 61 (SVF I 54).

<sup>19</sup>Cf. DL VII 121; 162. Cf. asimismo Estobeo, *Ecologiae* II 67 (SVF III 654).

<sup>20</sup>Aunque Platón no conciba a la retórica como *téchne*, creemos que existe un planteamiento parcialmente conciliador respecto de esta disciplina en *Fedro* 271a-274a. Cf. asimismo *Gorgias* 527b-e.

<sup>21</sup>Cf. Plutarco, *De Stoic. repugn.* 1047 A (SVF II 297). De acuerdo con el reporte de Plutarco, Crisipo define a la retórica como *téchne*. Sin embargo, acordamos con Atherton en señalar que, al parecer, Plutarco intenta poner de manifiesto la inconsistencia del filósofo estoico respecto de su perspectiva sobre la disciplina retórica. Cf. Atherton, “Hand over...”, p. 420.

<sup>22</sup>Cf. Sexto Empírico, *Adv. math.* II 10; Quintiliano, *Institutio oratoria* II 17, 41.

<sup>23</sup>Cf. DL VII 127 (SVF I 187).

mismo es firme (*échousin*), tal como lo son las virtudes”<sup>24</sup>. Ahora bien, si la ciencia es ‘autosuficiente’ y no busca otro fin en tanto la virtud es ‘su propia recompensa’, es legítimo el interrogante respecto del rol que desempeñaría la persuasión en la retórica estoica. Fundamentalmente, deberíamos confrontar la propuesta aristotélica, donde la retórica (como *téchne*) tiene por objetivo hallar los medios que permitan persuadir, con la perspectiva estoica, donde, al parecer, la persuasión no se correspondería con la finalidad de la *epistéme*. Con posterioridad nos ocuparemos de dicha problemática.

Retomando la posición de Aristóteles, el filósofo afirma que ni la dialéctica, ni la retórica constituyen ciencias acerca de cómo algo es<sup>25</sup>, sino que se caracterizan por ser facultades (*dynámeis*) de proporcionar razones (*porísai lógos*)<sup>26</sup>. En el caso de la retórica, la meta no consiste en la persuasión en sí misma, sino en la capacidad de identificar los medios que resulten adecuados para convencer en cada caso; a cuyo fin son distinguidas las pruebas por persuasión<sup>27</sup>. Asimismo, es importante señalar que el filósofo realiza una salvedad al afirmar que “por naturaleza la verdad (*alethè*) y la justicia (*díkaia*) son más fuertes que sus contrarios”<sup>28</sup>. Por tanto, más allá de que la retórica brinde los instrumentos para que un argumento sea persuasivo, éste de ningún modo podrá ser ‘más fuerte’ que la verdad. Es decir, quien se proponga convencer por medio del discurso (a los oyentes, al auditorio) de algo que es completamente falso e injusto, tendrá serias dificultades para lograrlo, ya que lo que está en juego es la

<sup>24</sup>Estobeo, *Ecologiae* II 74 (SVF III 112). Seguimos la traducción de V. Juliá, M. D. Boeri y L. Corso: *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, Buenos Aires: EUDEBA 1998; no obstante, la modificamos eventualmente.

<sup>25</sup>Por el contrario, desde la perspectiva platónica la dialéctica es definida como el único método que permite hallar la esencia de cada cosa en sí. Cf. *Rep.* 533b. Cf. asimismo *DL* VII 83 (SVF II 130).

<sup>26</sup>Cf. *Ret.* I, 2, 1356a 33-34. Esta definición se opone decididamente a la sostenida por Platón, quien argumenta la incapacidad de la retórica de ser una *téchne* en tanto no puede brindar razones. Cf. *Gorgias* 465a.

<sup>27</sup>Tópico que será retomado de manera más específica en la siguiente sección.

<sup>28</sup>*Ret.* I, 1, 1355a 22.

posibilidad de que la propia fuerza de la naturaleza —que porta la verdad y la justicia— sea doblegada.

Por su parte, el estoicismo coincide con el enfoque aristotélico cuando involucra el término *dynamis* en la definición de la retórica; sin embargo, en el caso de Aristóteles, aquella noción es interpretada a modo de una ‘disposición para’ (hallar los medios de persuasión sobre un tema o asunto). Esto es, el filósofo no comprende el término *dynamis* desde una valoración ética, sino como una potencialidad; *i. e.*, como la ‘capacidad’ de llevar a cabo una acción que, como tal, será juzgada moralmente una vez que haya sido realizada<sup>29</sup>. En cambio, el estoicismo al afirmar que la retórica es ‘poderosa’, en tanto es capaz de ampliar una exposición o un tema, vincula directamente la *dynamis* con la virtud, ya que señala la ‘disposición psíquica’ del retórico quien, sistemáticamente, realiza acciones virtuosas. Según Plutarco: “sostienen que la virtud es cierta disposición permanente (*diáthesín*) de la parte principal del alma (*hegemonikou*) y una fuerza (*dynamis*) generada por la razón...”<sup>30</sup> Ahora bien, si la *dynamis* se articula con la virtud y ésta (tal como se ha señalado con anterioridad) se identifica con la *epistéme*, nuevamente se advierte una relación de identidad entre el sabio y el retórico. De esta manera, la Estoa elimina del ámbito de la sabiduría la potencialidad tanto de una ‘mala’ ac-

---

<sup>29</sup>Cf. *Ética Nicomaquea* VI 4, 1140a 10-20; donde Aristóteles define la *téchne* como una aptitud para producir. Utilizo la traducción de J. Pallí Bonet: *Ética Nicomáquea*, Buenos Aires: Del Nuevo Extremo 2008. Para un análisis detallado respecto de las articulaciones entre *dynamis*, política y retórica, véase: M. E. Díaz, P. Spangerberg: “La confrontación entre sofística y filosofía en torno a la noción de *dynamis*”, *Deus Mortalis* 3 (2004), pp. 9-46.

<sup>30</sup>Plutarco, *De virtute morali* 3, 441c (SVF I 202; III 459). Al respecto, es válido resaltar el modo sistemático de actuar del agente virtuoso ya que, si bien el ignorante-vicioso puede cometer eventualmente un acto bueno, esa acción aislada no lo convierte inmediatamente en un ser virtuoso; es decir, dicho acto no expresa aún su disposición psíquica (producto de cierta estabilidad y firmeza).

ción como de un ‘discurso erróneo’. En suma, la *dynamis* se conecta con la noción de *héxis* para describir el carácter moral del sabio-retórico<sup>31</sup>.

En consecuencia, los estoicos toman distancia de la posición aristotélica en tanto interpretan el problema de la argumentación persuasiva en otros términos. Tal como se ha mencionado al comienzo del presente trabajo, la retórica es definida por la Estoa como el “bien hablar”, lo que en términos griegos es *eû légein*; si el retórico es el sabio, es él quien ‘habla bien’<sup>32</sup>. El testimonio de Sexto Empírico indica que el término *légein* es definido por los estoicos como “la emisión de un sonido (*prophéresthai phonén*) significando el pensamiento (*noouménou*)”<sup>33</sup>. Se trata, por tanto, de un proceso ligado a la racionalidad donde la voz (que constituye una de las partes del alma<sup>34</sup>) sería capaz de ‘dar sentido’ o de ‘significar’

<sup>31</sup>Cf. J. M. Rist: *Stoic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 1977, pp. 1-21. Cf. asimismo Estobeo, *Elogiae* II 65 (SVF III 557); 70 (SVF III 97, 104); 71 (SVF I 106); 73 (SVF I 68; III 111); 74 (SVF I 68; III 110, 112).

<sup>32</sup>Cabe, en este caso, la referencia al diálogo platónico *Cratilo*, donde Sócrates, mediante una serie de asociaciones etimológicas, se propone dar cuenta de la raíz común que poseen los términos héroes (*héroes*, en lengua ática antigua), amor (*érōs*) y preguntar (*erotân*); para luego mostrar la identidad entre *éirein* y *légein*. En este sentido, Sócrates afirma que los héroes eran definidos como aquellos nacidos del amor, o bien, como quienes eran sabios y hábiles oradores y dialécticos, cuya capacidad era la de preguntar, “pues *éirein* es sinónimo de *légein* hablar. Así pues, [...] los que, en la lengua ática, reciben el nombre de héroes aparecen como oradores y hábiles interrogadores; de modo que la raza heroica es raza de oradores y sofistas” (*Cratilo* 398d-e). Seguimos la traducción de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Oliveri y J. L. Calvo: *Diálogos II*, Madrid: Gredos 2007. Sobre cómo este diálogo platónico ha estimulado las reflexiones lógicas y la teoría lingüística estoica, véase: A. A. Long: “Stoic linguistics, Plato’s Cratylus, and Augustine’s *De dialectica*”, en: D. Frede, B. Inwood (eds): *Language and Learning. Philosophy of Language in the Hellenistic Age. Proceedings of the Ninth Symposium Hellenisticum*, Cambridge: Cambridge University Press 2005, pp. 36-42.

<sup>33</sup>Sexto Empírico, *Adv. math.* VIII 80 (SVF II 167).

<sup>34</sup>Cf. DL VII 110. Al respecto, Long señala que los estoicos fueron los únicos filósofos griegos que distinguieron la voz como una parte del alma; tal distinción reafirma la capacidad de lenguaje como marca decisiva de la racionalidad. Cf. A.

lo que sucede en el pensamiento. Asimismo, de acuerdo a lo que señala Diógenes Laercio, el término *légein* se distingue del enunciar o proferir (*prophéresthai*); ya que se emiten sonidos, pero son dichas las cosas o los hechos (*tà prágmatika*) que son precisamente *lektá*<sup>35</sup>. Si bien no es el propósito de la presente investigación el intentar agotar la problemática acerca de cuál de las dos fuentes presentadas guarda mayor fidelidad con el pensamiento estoico, sí resulta interesante señalar que el testimonio de Diógenes parece dar cuenta con mayor precisión de una exigencia que caracteriza al estoicismo y que no es privativa del ámbito retórico: la coherencia. Al parecer, la Estoa advierte claramente que existe la posibilidad de que el *légein* no tenga un punto de encuentro con las cosas mismas; en el caso contrario, no tendría mayor sentido la presencia del adverbio *eú* en la propia definición de la disciplina retórica. En este sentido, la noción *eú légein* señala un buen uso del hablar, en tanto exige

---

A. Long: “Stoic psychology”, en: Algra, Barnes, Mansfeld, Schofield (eds.): *The Cambridge History...*, pp. 560-584.

<sup>35</sup>Cf. DL VII 57. Lejos de proponernos profundizar en la semántica estoica (cuya vinculación es más cercana a la dialéctica que a la retórica), es preciso señalar lo siguiente: el contenido capaz de ser articulado a través del lenguaje es denominado proposicional, en tanto puede expresarse a través de una proposición o un *lektón*. Dicho concepto resulta fundamental para la teoría semántica estoica y posee diversas acepciones tales como ‘lo que es dicho’, ‘significado’, ‘enunciado’. Existe una clasificación entre tipos de *lektón* defectivos y tipos de *lektón* completos: los primeros se caracterizan por poseer un verbo pero carecer del sujeto al cual le sería asignada tal acción; por el contrario, los segundos son enunciados capaces de expresar una proposición tal como ‘Sócrates escribe’. Sólo a este tipo de *lektá* es posible asignarle un valor de verdad (verdadero o falso). En este sentido, los *lektá* completos son considerados como incorpóreos, ya que éstos son lo expresado por el lenguaje, aunque no se identifican con el lenguaje mismo, ni con el objeto al cual hacen referencia. Cf. A. A. Long: *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*, trad. P. Jordán de Urries, Madrid: Alianza 1984, pp. 136-137 (inglés: *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*, London/New York: Gerald Duckworth and Charles Scribner's Sons 1974). Sobre el problema de la atribución en su vínculo con el *lektón*, véase É. Bréhier: *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris: Vrin 1928, pp.15-23.

fundamentalmente que lo dicho sea conforme respecto de lo pensado a partir de la realidad misma<sup>36</sup>. En efecto, si el sabio ‘habla bien’, también estará ‘diciendo la verdad’<sup>37</sup>.

Sin embargo, el estoicismo realiza una distinción entre la ‘verdad’ (*alétheia*) y lo ‘verdadero’ (*tò alethés*); según el reporte de Sexto Empírico, tal diferenciación se establece en tres sentidos: en sustancia (*ousíai*), en constitución (*systásei*) y en potencia (*dynámei*)<sup>38</sup>. En *sustancia*, lo verdadero es un incorpóreo, dado que refiere a una proposición verdadera y al significado (*lektón*) de la misma<sup>39</sup>. En contraste, la verdad se comprende como el conocimiento de todas las cosas verdaderas, y éste se define asimismo como un tipo de disposición de la parte rectora del alma (*hegemonikón*) que, como tal –y de acuerdo al fisicalismo estoico–, es corpórea. Respecto de la diferencia de *constitución*, la verdad implica el conocimiento de muchas verdades<sup>40</sup>, mientras que lo verdadero constituye algo simple (por ejemplo: “Estoy hablando”). Por último, la diferencia en *potencia* radica en que lo verdadero no pertenece al conocimiento en todos sus aspectos y, en cambio, la verdad forma parte de la

<sup>36</sup>No obstante, es válido aclarar que la mera “emisión de sonidos” (en el sentido en que lo señala Diógenes) es propia de quienes no han alcanzado aún la madurez de la razón (que, en tanto son incapaces de realizar relaciones lógicas entre los conceptos, poseen un lenguaje no racional); o bien, de aquellos que sufren algún tipo de ‘perturbación mental’ o no poseen condiciones mentales ‘saludables’.

<sup>37</sup>En la misma línea en la que hemos señalado con anterioridad el actuar sistemático del agente virtuoso, mencionamos en este caso el contraste que la Estoa postula entre el discurso verdadero del sabio y el discurso falso del necio. Según el reporte de Estobeo: “...ningún necio vive según los preceptos de la virtud; ninguno de ellos es amante de la palabra (*philólogon*) sino, más bien, de hablar, al avanzar en dirección de una locuacidad (*laliás*) superficial pero sin haber confirmado todavía con los hechos (*toís érchois*) el discurso de la virtud” (Estobeo, *Eclogae* II 105; SVF III 682).

<sup>38</sup>Cf. Sexto Empírico *Adversus mathematicos* VII 38-44 (SVF I 132).

<sup>39</sup>Véase nota 35.

<sup>40</sup>Cf. Sexto Empírico, *Pyrhoneae hypotyposes* II 81-3.

*epistéme*<sup>41</sup>. En consecuencia, si bien las distinciones hasta aquí señaladas serían susceptibles de un detallado análisis, la referencia a las mismas, en esta oportunidad, tiene por objetivo destacar los sentidos en los cuáles la Estoa afirma que el sabio dice la verdad, mientras que el ignorante sólo puede decir algo verdadero. Más aún, las diferenciaciones en cuestión legitiman la posibilidad de que el sabio utilice la falsedad (sabiendo que es falso lo que dice), si tiene buenas razones morales para hacerlo: “la emplea en la estrategia contra los enemigos de batalla, en la previsión de lo que es conveniente (*katà trópous*) y en muchas otras cuestiones que tienen que ver con la organización (*oikonomías*) de la vida”<sup>42</sup>.

Asimismo, este ‘decir verdadero’ llevará consigo la capacidad del sabio de producir justificaciones sobre sus propios actos. Según la interpretación de Brennan, la Estoa, al definir la retórica como *eû légein*, se ha propuesto conectarla con el concepto de *kathêkon*, una noción perteneciente al terreno moral, que puede ser traducida como ‘acto debido’<sup>43</sup>. De esta manera, el ‘hablar bien’ llevará implícita la posibilidad de producir el tipo de razonamiento explicativo que caracteriza al *kathêkon*. Este tipo de explicación racional constituye un ‘buen razonamiento’, ya que el término griego que le corresponde es *eúlogos*; definición que por sí misma también indica un juicio de valor. A su vez, el poder brindar un ‘buen razonamiento’ (*eulogistía*) constituye una de las virtudes del sabio<sup>44</sup>; quien

<sup>41</sup>Cf. K. Ierodiakonou: “The Stoic Division of Philosophy”, *Phronesis* 38 (1993), p. 60. Cf. asimismo M. Boeri: “The Stoics on bodies and incorporeals”, *The Review of Metaphysics* LIV-4 (2001), p. 736.

<sup>42</sup>Estobeo, *Elogiae* II 111 (SVF III 554). Cf. Quintiliano, *Instit. orat.* XII 1, 38 (SVF III 555). Cf. asimismo *Rep.* 389b-c. Respecto del uso de las falsedades, Mates agrega: “El hombre bueno puede decir una falsedad, quizás por cumplido, o tal vez porque es un médico o un oficial del ejército; pero el hombre bueno no puede ser un mentiroso”. B. Mates: *Lógica de los estoicos*, trad. M. García Baró, Madrid: Tecnos 1985, p. 67 (inglés: *Stoic Logic*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press 1973).

<sup>43</sup>De acuerdo al testimonio de Diógenes Laercio, Zenón fue el primero en utilizar este término, definiendo el *kathêkon* como: “un acto (*enérgema*) apropiado a las condiciones conforme a la naturaleza” (DL VII 108).

<sup>44</sup>Cf. Estobeo, *Elogiae* II 60 (SVF III 264).

es capaz de justificar racionalmente las acciones que lleva a cabo. Tal como afirma Cicerón; “deber (*officium*) es aquello que de tal manera se realiza que se puede dar de tal hecho una razón aceptable (*probabilis ratio*)”<sup>45</sup>. En este sentido, el ‘hablar bien’ incluye: “el decir la verdad sobre los dioses, sobre la ética y sobre la propia conducta de un modo filosóficamente coherente y desligado de cualquier creencia falsa”<sup>46</sup>. En otras palabras, la noción de *eúlogos* legitima y hace eficaz el tránsito entre el “bien hablar” y el ‘acto debido’; esto es, vincula ineludiblemente la retórica con la ética.

### 3 *Êthos* y persuasión

De acuerdo con la tesis defendida por C. Atherton, la Estoa habría logrado poner fin a la histórica disputa entre retórica y dialéctica; al respecto, los argumentos ofrecidos por la autora podrían sintetizarse del siguiente modo:

(i) la culminación de la disputa en cuestión se habría producido en el momento en que los estoicos afirman que la retórica y la dialéctica constituyen dos aspectos de ‘la misma mano’ (tal como lo explica el ejemplo de Zenón que se ha mencionado al comienzo del presente trabajo); es decir, que poseen un tema en común, pero difieren en el modo de hacer referencia al mismo;

(ii) en esta nueva vinculación la retórica conserva para sí su asociación (de corte platónico) con la sabiduría y la virtud (específicamente, con la promoción pública de las mismas), aunque pierde su inalienable asociación con la persuasión, comprendida ésta como aquel discurso que es pronunciado por el mero objeto de persuadir<sup>47</sup>;

(iii) en consecuencia, la persuasión ya no se corresponderá con la meta del orador; sin embargo, lo persuasivo del discurso del sabio será

<sup>45</sup>Cicerón, *De finibus* III 58 (SVF I 230).

<sup>46</sup>T. Brennan: “Reasonable Impressions in Stoicism”, *Phronesis* III-41 (1995), p. 328. (Traducción nuestra)

<sup>47</sup>Cf. Atherton, “Hand over...”, pp. 424-425; donde se retoma la crítica platónica sobre el concepto de persuasión que puede hallarse en *Fedro* 277e.

aquello que la audiencia (entendida como conjunto de seres racionales y agentes morales) encuentre convincente, aun cuando la oratoria no tenga como finalidad el éxito persuasivo<sup>48</sup>.

Estimamos correctas las afirmaciones de Atherton tanto en lo referido al *mérito* que cabe a los estoicos en función de la respuesta ‘conciliatoria’ que brindaron a la disputa epistemológica entre retórica y dialéctica (*i*), como en lo que concierne al argumento según el cual la retórica se divorcia de la persuasión, si por este concepto entendemos la mera elocuencia (*ii*). Ahora bien, desde nuestra perspectiva, esta distancia no implica que la Estoa se desentienda de todas las problemáticas que surgen en torno a la persuasión. Por el contrario, los estoicos continúan interesados en la elocuencia y es en esta motivación donde se hace presente el legado aristotélico; especialmente respecto de la vitalidad que Aristóteles le ha asignado a la persuasión como eje temático. En este sentido, disentimos de la interpretación de la autora respecto de la ausencia de resonancias aristotélicas en la retórica estoica<sup>49</sup>. Por el contrario, consideramos que el estoicismo también se ocupa de lograr efectos persuasivos, con la diferencia de que los medios que posibilitan tales fines (en la mayoría de los casos) no son explícitos, sino que funcionan tácitamente. En efecto, la persuasión modifica el modo de relacionarse con la retórica en tanto comienza a mezclarse, a involucrarse cautelosamente con los elementos que forman parte integral de este ámbito; esto es, se dirige al lenguaje, a la educación y a la ética. Sin lugar a dudas, la figura que representa de la manera más excelente los terrenos en cuestión, al tiempo que es capaz de hacerlos legítimos, es la del sabio. Los siguientes párrafos estarán destinados a detallar los fundamentos que respaldan esta perspectiva.

<sup>48</sup>Cf. *Ibidem*, p. 426. Atherton afirma que la retórica estoica es un “fracaso exitoso”. La autora sostiene que los estoicos elaboran una concepción de oratoria comprendiéndola como parte fundamental del desempeño ciudadano (esto es, entienden el discurso público como parte necesaria del deber público). No obstante, el “bien hablar” refiere al éxito privado, ya que implica el ejercicio (individual) de la virtud; consecuentemente, en cierto modo, la retórica se desplaza del reino público ‘liberándose’ así del criterio público del éxito y el fracaso.

<sup>49</sup>Cf. *Ibidem*, p. 399. Véase asimismo nota 3.

En el Libro I de *Retórica*, Aristóteles distingue las pruebas por persuasión que pueden obtenerse a través del discurso, las cuales son de tres especies: “unas residen en el carácter (*éthei*) del que habla, otras en predisponer al oyente (*akroatén*) de alguna manera y, las últimas, en el discurso mismo, merced a lo que éste demuestra o parece demostrar”<sup>50</sup>. En la presente sección (y teniendo en cuenta los objetivos señalados), se hará hincapié fundamentalmente en el carácter del orador, ya que el estoicismo sintetiza en esta figura todas las condiciones que hacen posible el éxito discursivo. No obstante, se observará con posterioridad que este énfasis situado en la conducta del orador, no deja de contemplar ni la predisposición del oyente, ni (muchos menos) al discurso mismo.

Desde la perspectiva aristotélica, lo decisivo al momento de lograr la persuasión no es tanto ni el *éthos* del sujeto que emite el discurso, ni el juicio previo que el auditorio posea sobre él, sino el resultado que es capaz de generar el discurso mismo sobre aquél. Es decir, la elocuencia es (fundamentalmente) producto de una construcción discursiva sobre el *éthos* del orador; más allá de que dicha elaboración cuente (o no) con algún tipo de correspondencia real respecto del carácter del sujeto que emite el discurso<sup>51</sup>. El Libro II analiza los elementos subjetivos de la persuasión y se reafirma la importancia, no sólo de que el *lógos* sea convincente, sino también de la manera en la cual el orador se presenta a sí mismo (*kataskeuázein*) por medio del discurso, a fin de lograr que los oyentes elaboren un juicio (*krísis*)<sup>52</sup>. Por tanto, ya aquí es posible advertir cómo el plano moral inicia su desvinculación del sujeto real para comenzar a formar parte de una construcción discursiva (técnica), capaz de elaborar por sí misma una determinada figura de orador, acorde con los objetivos que sean pertinentes en cada caso.

Ahora bien, en el Libro III Aristóteles se ocupa detenidamente de analizar la expresión (*léxis*), de reflexionar sobre los modos de la representación oratoria; “dado que no basta con saber lo que hay que decir,

<sup>50</sup>Ret. I, 2, 1356a 1-4.

<sup>51</sup>Cf. el análisis realizado por Racionero: *Retórica*, pp. 48-50.

<sup>52</sup>Cf. Ret. II, 1, 1377b 20-30.

sino que también es necesario decirlo como se debe”<sup>53</sup>. En esta sección ya se encuentran en juego las pasiones (*páthos*) como factores emocionales que también condicionan la persuasión, y comienza Aristóteles a caracterizar el lenguaje, ofreciendo una primera definición (cercana a Platón) del nombre como imitación<sup>54</sup>. Esa concepción se ve posteriormente modificada y se afirma que los nombres cumplen la función de ‘simbolizar’; es decir, el lenguaje es interpretado en su dimensión simbólica, la lengua (*glòtta*) se ocupa de emitir señales<sup>55</sup>. Consecuentemente, la relación entre el lenguaje y la realidad no se caracteriza por una estricta correspondencia, sino que, tal como lo señala el Estagirita: “hay que aceptar que un nombre es más bello o más feo que otro; porque ambos significan (*semaínousin*) lo bello o lo feo, pero no que la cosa sea bella o fea”<sup>56</sup>. A través de su dimensión simbólica, el lenguaje permite la confección de un ‘estilo oratorio’, lo cual implica que el orador podrá decidir un *modo* de presentar los argumentos. Se advierte asimismo la importancia persuasiva que posee la elegancia retórica, en tanto las expresiones que son elegantes tienen una mayor aceptación<sup>57</sup>. La elegancia (*asteia*) se define en función del aprendizaje que es capaz de generar: lo que es elegante proporciona una rápida enseñanza (*máthesis*) y; “aquellos nombres que proporcionan alguna enseñanza son también los que procuran un mayor placer (*hédista*)”<sup>58</sup>. De esta manera existe una relación muy cercana entre la elegancia, la enseñanza y las pasiones.

Por su parte, Fortenbaugh, teniendo en cuenta que el reconocimiento brindado por Aristóteles a la participación de la razón en las emociones

<sup>53</sup>*Ret.* III, 1, 1403b 15-16.

<sup>54</sup>Cf. *Ret.* III, 1, 1404a 21.

<sup>55</sup>Cf. *De anima* 435b 25. Utilizamos la traducción de T. Calvo Martínez: *Acerca del alma*, Madrid: Gredos 2000.

<sup>56</sup>*Ret.* III, 2, 1405b 15-16.

<sup>57</sup>Cf. *Ret.* III, 10, 1410b 7.

<sup>58</sup>*Ret.* III, 10, 1410b 12. Si bien Aristóteles se refiere en este caso a la dimensión didáctica que puede adquirir la retórica, el filósofo señala en distintas oportunidades que el ámbito de la docencia es propio de la *epistéme*. Cf. *Ret.* I, 1, 1355a 26. Cf. asimismo *Poética* 4, 1448b 13. Utilizamos la edición trilingüe de V. García Yebra: *Poética*, Madrid: Gredos 2009.

tiene importantes consecuencias para la retórica, destaca que el recurso de apelar a las emociones puede comprenderse como un proceso racional. Esto es, a través del argumento el orador tiene la capacidad de controlar lo que la audiencia cree y, de este modo, es capaz de despertar en los oyentes determinada respuesta emotiva. En este sentido, Fortenbaugh advierte que un argumento puede ser mal utilizado si logra despertar emociones inapropiadas; sin embargo, también señala que la posibilidad de que exista un mal uso de este recurso, no implica la condena del recurso en sí mismo. Es decir, un orador virtuoso y benevolente puede promover argumentos razonables y, por medios de éstos, generar en la audiencia las emociones acordes con tal situación<sup>59</sup>.

Si volvemos la atención hacia la concepción estoica del lenguaje observaremos que Zenón afirma la existencia de una correspondencia natural entre el nombre y la cosa<sup>60</sup>; donde el lenguaje es interpretado como *mímesis*: por naturaleza, los sonidos primarios (*tôn próton phonôn*) imitan a las cosas nombradas<sup>61</sup>. Por su parte, Crisipo modifica esta concepción, reconociendo la existencia de ambigüedades en el lenguaje: “ambigüedad (*amphibolía*) es la expresión (*léxis*) que significa dos o más cosas, expresada de un modo apropiado acorde con uno y el mismo idioma lingüístico. En consecuencia, esta expresión genera la pluralidad de sentidos que puede comprenderse (*ekdékasthai*) de manera simultánea”<sup>62</sup>. En principio, es preciso aclarar que el campo semántico es propio de la dialéctica y no de la retórica<sup>63</sup>. En este sentido, el análisis que realizemos sobre el tema no pretende ser exhaustivo, sino que intenta colaborar con la comprensión del rol que asume la persuasión en el campo retórico y hacer notable la permeabilidad de los límites entre las ciencias del área lógica. Retomando la afirmación referida a la ambigüedad del lenguaje, consideramos que Crisipo no estaría afirmando que todas las

<sup>59</sup>Cf. Fortenbaugh: “Aristotle’s Art...”, pp. 117-118.

<sup>60</sup>Cf. Cicerón, *Epistola ad familiares* IX 22, 1 (SVF I 77).

<sup>61</sup>Cf. Orígenes, *Contra Celsum* I, 24 (SVF II 146).

<sup>62</sup>DL VII 62. (Traducción nuestra) Cf. Aulo Gelio, *Noctes atticae* XI.12 (SVF II 152).

<sup>63</sup>Cf. DL VII 43.

palabras son ambiguas por naturaleza, ni que la ambigüedad se relaciona con la elección arbitraria de las palabras utilizadas por el orador; sino que el destinatario (de tales palabras) podría interpretarlas erróneamente. Al respecto, coincidimos con la interpretación de Long, quien sostiene que la intención de Crisipo podría haber sido la de señalar el desfase entre aquello que el orador quiere decir y el asentimiento que brinda el auditorio<sup>64</sup>. Por tanto, la ambigüedad estaría más relacionada con una ‘dificultad de comprensión’ por parte del destinatario, que con un error lingüístico generado por el emisor del discurso<sup>65</sup>.

En este contexto, sería posible equiparar el ‘brindar asentimiento’ con el hecho de ‘ser persuadido por una proposición que me presenta el orador’<sup>66</sup>. Sin embargo, la Estoa no considera que la persuasión (que supone la ausencia de ambigüedades) será eficaz si el orador induce el asentimiento, dado que éste siempre se encuentra en ‘poder de la audiencia’<sup>67</sup>. El orador debe ‘presentar’ ciertas impresiones realizando una selección precisa del vocabulario, pero dicha selección no procura la elegancia o el estilo oratorio, sino un uso correcto y sencillo del lenguaje. En consecuencia, el estoicismo no se preocupa por la ornamentación en el discurso sino que, por el contrario, sugiere un criterio de simpli-

<sup>64</sup>Cf. Long: *La filosofía helenística...*, p. 136. Cf. asimismo Schenkeveld, Barnes: “Language”, p. 181. Comprendemos por ‘brindar asentimiento’ el hecho de dar aceptación a una impresión. Si bien existen diversas interpretaciones respecto de si al asentir a una impresión también se asiente al contenido proposicional de tal impresión, creemos que, de acuerdo a la información que nos proporcionan las fuentes, no existen distinciones claras sobre este tema. En este sentido, no es posible afirmar que necesariamente todas las impresiones tengan contenido proposicional. Es decir, en las fuentes hallamos de manera indistinta, tanto la idea de asentir a una impresión, como la de asentir a una proposición.

<sup>65</sup>Al respecto, destacamos la lectura de Blair Edlow, quien interpreta que la ambigüedad a la que Crisipo refiere cuenta, en mayor medida, con una connotación psicológica (lo que el autor denomina “ambigüedad por asociación”) más que con un sentido semántico. Cf. R. Blair Edlow: “The Stoics on Ambiguity”, *Journal of the History of Philosophy* XIII-4 (1975), p. 425.

<sup>66</sup>Cf. DL VII 75.

<sup>67</sup>Cf. Atherton, “Hand over...”, p. 424.

cidad en el estilo<sup>68</sup>. El interés principal de la Estoa reside en una de las cualidades discursivas que Aristóteles define como principio (*arché*) de la expresión: el correcto empleo del griego (*hellenídsein*)<sup>69</sup>. Este principio se caracteriza por referir al buen uso del lenguaje en sus aspectos gramaticales, cuyo opuesto es el solecismo (*soloikismós*), que implica un error de tipo idiomático<sup>70</sup>. La Estoa se apropió de este concepto, lo ubica entre las cualidades del lenguaje y lo define como un modo infalible de expresión acorde con un uso técnico, no con una práctica azarosa (*eikaíai synthéiai*)<sup>71</sup>; lo cual garantiza que cada cosa pueda ser llamada por su nombre<sup>72</sup>. De algún modo, el *hellenismós* permite regular la articulación entre el pensamiento y la argumentación discursiva. No obstante,

<sup>68</sup>Cf. Quintiliano, *Instit. orat.* X 1, 84; XII 2, 25 (SVF II 25); Cicerón, *De finibus* III 19.

<sup>69</sup>Cf. *Ret.* III, 5, 1407a 20. Precisamente, en Aristóteles la virtud del *hellenismós* es definida como una condición para la expresión retórica, cuyo opuesto (el *soloikismós*) no supone un defecto retórico, sino el no saber hablar correctamente el griego. Cf. Racionero: *Retórica*, pp. 504-505.

<sup>70</sup>En *Ref. sof.* 3, 165b 14-21 Aristóteles ubica al *soloikismós* como uno de los fines de la argumentación sofística, que tiene por objetivo hacer hablar incorrectamente al interlocutor. Con posterioridad, en el mismo texto, el Estagirita amplía el análisis sobre el tema y define al solecismo en términos de un uso incorrecto de los géneros gramaticales. Cf. *Ref. sof.* 14, 173b 17-174a 10.

<sup>71</sup>Cf. DL VII 59. Las otras virtudes del lenguaje son: claridad (*saphéneia*), concisión (*syntomía*), adecuación (*prépon*) y elaboración (*kataskeué*); el otro vicio del lenguaje es el barbarismo (*barbarismós*), definido como una expresión contraria al hábito lingüístico de los griegos. En este caso, se trata de un error en el nivel del vocabulario. Por su parte, Aristóteles en *Poét.* 22, 1458a 25-30, refiriendo a los requisitos que posibilitan la claridad de la expresión, señala que el barbarismo se origina cuando se utilizan excesivamente términos que no pertenecen al dialecto ático.

<sup>72</sup>Esta insistencia en nombrar a cada cosa estrictamente por su nombre ha conducido a los estoicos a interesarse no sólo por la disciplina gramática, sino también por la etimología. Para un análisis específico sobre estos temas, véase J. Allen: “The Stoics on the origin of language and the foundations of etymology”, en: D. Frede, B. Inwood (eds): *Language and Learning...*, pp. 14-35; D. Blank, C. Atherton: “The Stoic Contribution to Traditional Grammar”, en: B. Inwood (ed): *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

una vez más se produce un desplazamiento hacia el plano ético, ya que se insiste en la conducta moral del orador; según Zenón:

Se comete solecismo no sólo por ser ignorante con respecto a la expresión (*léxin*) y a la voz (*phonèn idioteúein*), sino también en lo tocante a los vestidos, cuando se viste de una manera burda o cuando come desmesuradamente o cuando camina sin gracia...<sup>73</sup>.

Por tanto, el *êthos* del orador nunca se desliga de sus habilidades técnicas; el “bien hablar” congrega los ‘buenos usos del lenguaje’ y las ‘buenas costumbres’. Al parecer, los estoicos no reparan en la necesidad de diferenciar al buen orador, del hombre bueno (tampoco del buen gobernante ni del buen filósofo).

“La retórica es la ciencia del bien decir (*bene dicendi*)”, pues no sólo abarca de una vez todas las perfecciones del discurso, sino también directamente las costumbres del orador, ya que no puede hablar bien sino quien es bueno. Lo mismo quiere decir aquella definición de Crisipo, tomada de Cleantes: “Ciencia de hablar con rectitud (*recte dicendi*)”<sup>74</sup>.

Ahora bien, Crisipo no considera esencial la virtud del *hellenismós*; afirma que no debemos preocuparnos tanto por el solecismo, ni por otros tipos de ‘oscuridades’ del lenguaje, dado que la prioridad debe consistir en “atenerse a lo que es mejor” (*toù beltíonos echoménous*)<sup>75</sup>. Acordamos con Atherton en considerar que a través de esta afirmación, el filósofo estoico se ha propuesto restar gravedad a ciertas imprecisiones discursivas (respecto del tono de voz, de la falta de experiencia) si el orador

city Press 2003, pp. 310-327; V. Juliá (ed): *Los antiguos griegos y su lengua*, Buenos Aires: Biblos 2001.

<sup>73</sup>Léxico de Cirilo, en *Anecd. Paris.*, ed. Cramer, IV, p.190 (SVF I 82)

<sup>74</sup>Quintiliano, *Instit. orat.* II 15, 34-35 (SVF I 491).

<sup>75</sup>Cf. Plutarco, *De Stoic. repugn.* 1047 B (SVF II 298).

posee buenas razones. Es decir, si el orador cuenta con buenas razones, es posible excusarlo de sus deficiencias oratorias<sup>76</sup>. En este sentido, Frede agrega que la Estoa presenta un fuerte interés por el estudio del lenguaje coloquial; en efecto, no debería sorprendernos que un tratamiento de lo que originariamente fue concebido como una teoría general de la dicción se haya transformado (con posterioridad) en algo más que una reflexión sobre el *hellenismós*, *i. e.*, en una suerte de gramática<sup>77</sup>. Si este argumento es acertado, estamos frente a unas de las claves que permiten justificar tanto el escaso interés que los estoicos le han brindado a la retórica como conjunto de teorías y habilidades que procuran refinar el lenguaje, como el lugar privilegiado que adquieren las ‘buenas intenciones’ del orador.

Asimismo, la Estoa retoma la dimensión didáctica que Aristóteles asigna a la retórica, aunque reformulándola a la luz de sus propios intereses. En este sentido, aquellos elementos que en el planteo del Estagirita aparecen distinguidos como elegancia y enseñanza, en el estoicismo se encuentran sintetizados en la figura del sabio-retórico. Como ya se ha señalado, el orador se caracteriza por poseer un estilo simple, pero además cuenta con una tarea primordial que consiste en enseñar. De acuerdo con el testimonio de Estobeo: “legislar (*nomotheteín*), educar a los hombres (*paideúein, anthrópous*), y además escribir aquello que puede ser de utilidad a los que se encuentran con las letras es propio de los excelentes”.

<sup>76</sup>Cf. Atherton, “Hand over...”, pp. 422-423.

<sup>77</sup>Cf. M. Frede: “Principles of Stoic Grammar”, en: J. M Rist (ed.): *The Stoics*, Berkeley: University of California Press 1978, p. 52. Al respecto, también Nussbaum destaca el interés de Crisipo por los usos del lenguaje ordinario, por las expresiones coloquiales y por la utilización de los pasajes literarios como expresión de las creencias populares. Asimismo, la autora señala que tanto en Aristóteles como en los estoicos el estudio de las estructuras conceptuales del discurso cobra una importancia significativa debido a que, en ambos casos, se rechaza la idea de que el universo cuente con una estructura separada del *lógos* y de la actividad racional de conceptualizar. Cf. M. Nussbaum: *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton: Princeton University Press 2009, pp. 368-369.

tes (*spoudaíos*)”<sup>78</sup>. Al parecer, el sabio en su ejercicio pedagógico, de ninguna manera podría apelar a las emociones, en tanto éstas perturban la mente; consecuentemente, distraen el juicio de ‘la verdad’<sup>79</sup>. El orador estaría en falta si se propone ‘dominar’ o ejercer su poder sobre el auditorio apelando al uso de las pasiones, ya que la pasión implica “un movimiento del alma que es irracional (*álogos*) y contrario a la naturaleza (*parà phýsin*)”<sup>80</sup>.

No obstante, también la Estoa admite la intervención de la razón en las pasiones; según Galeno, “Crisipo procura demostrar que las pasiones son ciertos juicios (*kríseis*) de lo racional; Zenón, en cambio, consideraba que las pasiones del alma no son los juicios mismos sino contracciones (*systolai*), exaltaciones (*chýseis*), expansiones (*epárseis*) y abatimientos (*tapeinóseis*) que les sobrevienen a tales juicios”<sup>81</sup>. De acuerdo con este reporte, Zenón diferencia dos momentos; en primer lugar se produce el juicio (falso) y luego, la pasión. En cambio, Crisipo identifica las pasiones con los juicios: “La pasión es una razón perversa e intemperante (*pone-ròn kai akóston*) que adquiere fuerza y vigor a partir de un juicio malo (*phaúles*) y equivocado (*diemarteménes*)”<sup>82</sup>. Por tanto, independiente-mente de la diferencia entre ambas formulaciones, consideramos que tanto Zenón como Crisipo están afirmando que las pasiones son errores de tipo cognitivo. En este sentido, el interés del estoicismo reside (a diferencia del ‘justo medio’ aristotélico) en la eliminación de las pasiones (que no son ni naturales, ni espontáneas); ahora bien, la única ‘terapia’

<sup>78</sup>Estobeo, *Eclogae* II 94 (SVF III 611). Cf. DL VII 25-26.

<sup>79</sup>Cf. Quintiliano, *Instit. orat.* V pr. 1.

<sup>80</sup>DL VII 110. Es válido, en este caso, el testimonio de Estobeo, quien aclara: “Las expresiones ‘irracional’ y ‘contrario a la naturaleza’ no se emplean con su significado común, sino que ‘irracional’ es igual a ‘desobediente a la razón’” (Estobeo, *Eclogae* II 89; SVF III 389).

<sup>81</sup>Galen, *De placitis Hippocratis et Platonis* 292, 17-25. Seguimos la traducción de M. D. Boeri: *Los estoicos antiguos. Sobre la virtud y la felicidad*, Santiago: Universitaria 2004.

<sup>82</sup>Plutarco, *De virt. mor.* 3, 441c (SVF I 202). Cf. Cicerón, *Academica Posteriora* I 38 (SVF I 199, 205); *De finibus* III 35 (SVF III 381). Cf. asimismo DL VII 111; Galeno, *De Hipp. et Plat. decr.* IV 7 (SVF I 212).

que permite lograr tal objetivo consiste en examinar los juicios que las producen. Como se ha señalado en reiteradas oportunidades, el sabio estoico no posee juicios erróneos; por tanto, tampoco posee pasiones<sup>83</sup>. En efecto, si un orador se propone despertar emociones en el auditorio (a través del discurso que presenta) sólo producirá juicios equivocados; esto es, de ninguna manera orientaría, por este medio, a los oyentes hacia la virtud y la *epistéme*. Sin embargo, también en esta oportunidad, el sabio estaría autorizado al uso de las mismas si ese fuera el único recurso que permitiera asegurar el triunfo de la verdad, la justicia y el interés público<sup>84</sup>.

En suma, inversamente a la propuesta aristotélica, que defiende con optimismo el recurso de apelar a las emociones a fin de generar determinado juicio en el auditorio; la Estoa propone un examen de los juicios, con el propósito de que las pasiones sean erradicadas. Cuanto mucho, admite un uso muy restrictivo de las mismas, tal como sucede con la utilización de las falsedades. Por tanto, lo que en Aristóteles es planteado como un tipo de prueba válida para las confección de argumentos (que tienden a ‘la justicia’ y a ‘la verdad’), en el estoicismo está directamente ligado con la ignorancia y el vicio. En consecuencia, si el sabio-virtuoso es el

<sup>83</sup>Cf. DL VII 116-117. La Estoa señala que sólo existen tres “pasiones positivas” (*cupátheiai*): alegría (*chará*), precaución (*eulábeia*) y deseo (*boúlesis*). Al respecto, es válida la aclaración de Frede: “...cuando los estoicos sostienen que el hombre sabio está libre de afectos lo hacen con la intención de negarle todas las emociones con las que estamos familiarizados y con la intención particular de negarle, sin excepciones, todos los sentimientos que la tradición platónico-aristotélica llama afectos del alma y sitúa en la parte irracional del alma. Pero no pretenden negarle todo sentimiento, ya que presuponen que hay emociones puramente racionales de la razón, aunque no le son familiares a ninguno de nosotros, porque no hemos aprendido a adquirir la actitud adecuada respecto a los objetos de nuestros sentimientos”. M. Frede: “Los afectos del alma”, en: M Schofield y G. Striker (comps.): *Las normas de la naturaleza*, trad. Julieta Fombona, Buenos Aires: Manantial 1993, p. 103 (inglés: *The Norms of Nature*, Cambridge: Cambridge University Press 1986).

<sup>84</sup>Cf. Quintiliano, *Instít. orat.* VI 1, 7.

parámetro de ‘lo razonable’, las pasiones sólo sucederán en el ignorante-vicioso.

## 4 Consideraciones finales

A modo de conclusión, consideramos que Aristóteles se ha propuesto flexibilizar la posición socrático-platónica al asignarle a la retórica (tanto como a la dialéctica) la categoría de *téchne*, la cual constituye un método que permite la elaboración de argumentos persuasivos en base a ‘ciertos conocimientos comunes a todos’. Desde esta perspectiva, la retórica se construye a partir de conocimientos no científicos; por tanto, no se define como el ámbito exclusivo de los sabios. En este caso, lo que cobra relevancia no es la exigencia de que el discurso sea emitido por un orador moralmente virtuoso, sino la riqueza persuasiva del discurso mismo. Es decir, el *rhétor* da cuenta de sus habilidades técnicas realizando un ‘buen uso’ de los recursos retóricos, a fin de encauzar (de acuerdo a sus intereses y propósitos) las emociones de la audiencia hacia la elaboración de un determinado tipo de juicio. En este sentido, creemos que Aristóteles ha recibido (con mucha lucidez) la enorme advertencia establecida por los sofistas sobre la dimensión ético-política del lenguaje que, en tanto herramienta de poder, puede ser utilizada para manipular, dominar y persuadir.

Ahora bien, este cambio de perspectiva (respecto de la posición socrático-platónica) no implica que Aristóteles se haya desentendido de las repercusiones éticas que posee el ejercicio retórico; es más, ‘la verdad’ y ‘la justicia’ no dejan de funcionar como sustentos metafísicos. Sin embargo, este interés parece por momentos desdibujarse, en tanto la propuesta que autoriza el uso de las distintas ‘herramientas técnicas’ con fines persuasivos (presentadas en el Libro III de *Retórica* como una suerte de ‘catálogo’), parecería habilitar al juego retórico a ‘poner a prueba’ la rigurosidad de las limitaciones éticas. En consecuencia, el propio uso de los artificios discursivos establecería que la posibilidad de transgredir las reglas morales se torne bastante cercana. Quizás la intención aristotélica fue la de presentar un método, una herramienta que permita resolver

situaciones concretas y reales (que implica que las decisiones sean tomadas por hombres concretos y reales), y así distanciarse de la confección de una ‘retórica ideal’ de la que sólo podrían disponer los sabios.

Por su parte, la posición que asume la Estoa (y que decide la identidad de su teoría) es producto de una doble estrategia: por un lado, retoma una clasificación aristotélica, en tanto asigna a la retórica y a la dialéctica el mismo valor epistemológico, pero modifica notablemente las valoraciones epistémicas y éticas de los conceptos que componen dicha estructura; por otro lado, se distancia de la concepción socrática-platónica respecto de la jerarquía epistemológica de la retórica (en tanto la define como ciencia), aunque conserva la íntima relación entre *epistéme* y virtud.

Los estoicos expresan cierta desconfianza respecto de los límites éticos que circundan el ámbito retórico y (tal vez aún con mayor conciencia que Aristóteles respecto de la *dynamis* del lenguaje) proponen un ‘retorno’ al pensamiento socrático-platónico al enfatizar la responsabilidad moral del orador. No obstante, esta recuperación no deja de ser problemática. En primer lugar, porque supone una moralización de las categorías lógicas: el sabio ‘dice la verdad’ porque es virtuoso. Luego, porque involucra a la retórica con la semántica: un orador moralmente responsable no puede desatender el significado de su discurso (o bien, el significado de cada una de las palabras que emite). Por tanto, si la semántica no es accesoria, tampoco lo será la dialéctica. Es decir, la íntima relación entre *epistéme* y virtud dificulta asignar a la retórica un campo de estudio autónomo respecto de la ética y la dialéctica.

Asimismo, la Estoa se apropiá de ciertas inquietudes y nociones aristotélicas que han resultado eficaces en su sistema filosófico; entre ellas, el rol privilegiado de la persuasión. En esta reorganización teórica, la persuasión se incorpora como una suerte de categoría tácita dentro de la disciplina retórica; se involucra con el lenguaje, con la ética y con la educación. El sabio (orador y pedagogo) no concibe la persuasión como un elemento extra discursivo, ni como un objetivo para el cual se requiere estilo y elegancia; no obstante, su propio lenguaje convence y su propio *éthos* persuade. De esta manera, las estrategias del orador ya no requieren de un discurso ‘decorado’, ni de los recursos emotivos, porque ninguna

de estas ‘destrezas’ colaboran con la elaboración de juicios verdaderos por parte de los oyentes: basta con la palabra del sabio (proyección de su propia conducta) para guiar al auditorio hacia la verdad y la virtud.

En suma, la singularidad de la retórica estoica reside en el esfuerzo por resignificar ciertos conceptos heredados asignándoles un nuevo matiz dentro de su teoría. De este modo, la persuasión queda sometida a la rigurosidad científica; el discurso elocuente tiene validez siempre y cuando sea emitido por un orador sabio y virtuoso. La virtud no puede desligarse del *lógos*. Sin embargo, creemos que la insistencia estoica en la demarcación científica de la persuasión tiende a garantizar –al menos– las buenas intenciones, el conocimiento y, en general, la integridad moral del emisor del discurso; sin dejar de asumir asimismo que la multiplicidad de efectos que un acontecimiento discursivo es capaz de producir en ningún caso podrá ser completamente anticipada y/o controlada por el *rhétor*.