

CONVERGENCIA DE LOS ASPECTOS ÉTICOS Y EPISTEMOLÓGICOS EN LA FUNDAMENTACIÓN DE LA RETÓRICA ESTOICA

ETHICAL AND EPISTEMOLOGICAL ASPECTS' CONVERGENCE IN THE FOUNDATION OF STOIC RHETORIC

Natacha Bustos
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad Nacional de Rosario
(Argentina)
natachabustos@yahoo.com.ar

Resumen

La retórica es interpretada por el estoicismo antiguo (contra la tradición platónica y aristotélica) como *epistéme*; concepto que funciona a modo de un criterio de demarcación científica, en tanto señala el límite entre la sabiduría y la ignorancia. Específicamente, la retórica es definida como la ciencia del “bien hablar”; en efecto, tal definición supone no solo un mérito de orden lógico sino también un juicio de valor positivo respecto de quien la ejerce. Por tanto, el alcance semántico de la concepción señalada trasciende el plano epistemológico e involucra el ámbito ético. En este sentido, será nuestro propósito formular una perspectiva crítica que exprese cómo estos dos aspectos fundamentan –conjuntamente, aunque con diversos matices– la disciplina retórica e indicar asimismo la serie de dificultades que tal fundamentación presenta.

Palabras clave: Stoa - *epistéme* - ética - retórica - sabio.

Abstract

Rhetoric is interpreted by ancient Stoa (against the platonic and aristotelic tradition) as *epistéme*; a concept which works as a criterion of scientific demarcation while it points out the limit between wisdom and ignorance. Specifically, rhetoric is defined as the science of “speak well”; in fact, this definition supposes not only a merit of a logical nature but also a positive value judgment with regard to the person who exercises it. Therefore, the semantic range of the appointed conception transcends the epistemological level and involves the ethical sphere. In this sense, our objective will be to formulate a critical perspective which expresses how both aspects establish –jointly, but with different overtones– the rhetorical discipline and to indicate the series of difficulties that such foundation presents.

Keywords: Stoa - *episteme* - ethics - rhetoric - wise.

INTRODUCCIÓN

La retórica estoica¹ no constituye un lugar demasiado frecuentado por la crítica especializada. A nuestro entender, esto se debe a problemáticas que pertenecen a distintos órdenes; por un lado, (i) 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 (Mansfeld, 2008). Por otra parte, (ii) 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 (Long-Sedley, 1987; Schenkeveld-Barnes, 2008; Vanderspoel, 2007). En consecuencia, contamos en principio con –al menos– dos tipos de dificultades a la hora de analizar con precisión el tema que nos ocupa. No obstante, en lo que refiere al primer señalamiento, (i) compartimos en líneas generales la afirmación de Pearcy (1983: 261) mediante la cual la autora sostiene que a partir 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 su teoría retórica. Asimismo, agregamos a este enfoque que las categorizaciones provenientes de las fuentes platónicas y aristotélicas, también permiten destacar una serie de continuidades y de rupturas a través de las cuales la retórica estoica adquiere su propia identidad. En este sentido, y respecto de las interpretaciones que señalan la ausencia de innovaciones por parte del estoicismo, (ii) será nuestro propósito destacar cómo se conjugan los matices éticos y lógico-epistemológicos en los fundamentos de la disciplina retórica, a la luz de los diversos vínculos que ella establece con el resto de las áreas que componen el sistema filosófico estoico. En articulación con esta tarea, pondremos asimismo en diálogo la posición sostenida por los filósofos del Pórtico con una serie de elementos socrático-platónicos (en especial, el intelectualismo ético), a la par que la ubicaremos en relación con algunos tópicos aristotélicos (particularmente, con las funciones asignadas a la persuasión). Este último propósito cobra relevancia teórica si tenemos presente que los escasos análisis que atienden a 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 (Kennedy, 1963, 1994);

¹ Tomando como referencia la periodización señalada por Puente Ojea (1979: 32), limitaremos nuestro análisis al período denominado como *estoicismo post-alejandrino o helenístico* (siglos IV-III a.C.). No obstante, las fuentes de la Estoa media y romana serán utilizadas únicamente en aquellos casos en los que las fuentes del estoicismo antiguo no ofrezcan evidencia para decidir acerca de una problemática.

Schenkeveld, 1984; Atherton, 1988).² Finalmente, evaluaremos las diversas dificultades que tales entrecruzamientos pueden generar a la hora de decidir y caracterizar la identidad de la retórica estoica.

1. LA RETÓRICA COMO DISCIPLINA CIENTÍFICA

La lógica constituye (junto con la ética y la física) una de las tres grandes ramas que componen el sistema filosófico estoico. Si bien estas áreas se encuentran íntimamente relacionadas entre sí, cada una de ellas posee un campo de estudio específico: “comparan la filosofía a un ser vivo, equiparando el aspecto lógico (*tò logikón*) a los huesos y nervios; el ético (*tò ethikón*) a los elementos carnosos, y el físico (*tò fisikón*) al alma” (Diógenes Laercio, *Vitae* VII 40).³ 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 (*toû orthôs dialégesthai*) 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 (*alethôn*) y falso (*pseudôn*) y ni uno ni otro. (DL, VII 42)

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 pertenecientes a la pregunta y la respuesta.⁴ Por otra parte, Zenón (a través de un gesto) le 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 (*latius loquentur*), los dialécticos con mayor concisión (*compressius*). (Cicerón, *De Finibus Bonorum et Malorum* II 17; SVF I 75; Quintiliano, *Institutio oratoria* XI, 20, 7; SVF I 75).

² Este último realiza un exhaustivo estudio sobre la retórica estoica, pero afirma que la Estoa no ha recibido influencia aristotélica en este ámbito.

³ Por su parte, 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. Seguimos la traducción de Cappelletti (1996); aunque la modificamos eventualmente. Asimismo, utilizamos el original griego editado por von Arnim (1903-1905). Para un estudio específico sobre la distinción entre partes o áreas que componen el sistema filosófico estoico, véase Hadot (1979); Ierodiakonou (1993).

⁴ 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 (Alejandro de Afrodisia, *In Aristotelis Topica* I 8; SVF II 124). Esta problemática será retomada en el próximo apartado, 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 Long (1996: 86-87).

Teniendo en cuenta el carácter sistemático de esta filosofía, Long (1987: 188) señala que la Estoa ubica a la lógica como parte integral de su sistema 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 cuente con una simple connotación *instrumental* (tal como, a nuestro entender, la concibe el pensamiento aristotélico). Por el contrario, las ciencias que conforman el campo lógico deben permitir establecer ciertos modos legítimos de decir el *lógos* verdaderamente; esto es, no solo decirlo, sino decirlo con certeza. En este sentido, Crisipo afirma que la facultad (*dynámei*) de la razón debe ser utilizada para descubrir (*eûresin*) las verdades, y de ningún modo debe usarse en sentido contrario (Plutarco, *De Stoicorum repugnantibus* 1047B, SVF II 129). De manera que la diferencia entre estas dos ciencias radica, fundamentalmente, en la forma de exponer un tema o asunto, pero no en el asunto mismo (es decir, cada una constituye un tipo de discurso particular). Tal como Sexto Empírico (*Adversus mathematicos* II 7; SVF I 75) interpreta la didáctica explicación de Zenón, la apertura y el despliegue de los dedos refieren al extenso poder (*dynámeos*) de la retórica, la cual es capaz de ampliar lo que la dialéctica expresa en forma sintética. En este caso, acordamos con el análisis realizado por Atherton (1988: 400): si la dialéctica y la retórica solo difieren en sus estilos discursivos no debemos suponer que el trabajo retórico sea *inferior* a la actividad dialéctica.⁵

Al respecto, es importante evaluar el modo en el cual los estoicos asimilan la problemática referida al estatus epistemológico (a saber: científico) de la retórica. Desde la perspectiva socrático-platónica, la retórica no constituye ni una ciencia, ni una técnica, ya que no permite dar razones sobre ningún asunto; es decir, carece de racionalidad (por ende, de científicidad) (Platón, *Gorgias* 465^a).⁶ En este sentido, Platón argumenta que el único método capaz de explicar cómo algo es, o bien, de hallar la esencia de cada cosa en sí, es la dialéctica (Platón, *República* 533b-d). Por su parte, Aristóteles caracteriza a la retórica como *antístrofa*⁷ de la dialéctica, “ya que ambas

⁵ Asimismo, la autora señala que la expresión de Zenón se propone defender una concepción de la retórica ligada al *lógoi* como *argumento*, pero comprendiendo este 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 (Atherton, 1988: 400).

⁶ Aunque el enfoque platónico no concibe a la retórica como *téchne*, creemos que existe un planteo un tanto conciliador respecto de esta disciplina en *Fedro* 271c-274a. (cf. asimismo *Gorgias* 527b-e).

⁷ Es acertada la interpretación de Fortenbaugh (2007: 108), 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 (Platón, *Gorgias* 464b-465d).

tratan de aquellas cuestiones que permiten tener conocimientos en cierto modo comunes a todos y que no pertenecen a ninguna ciencia determinada” (*Retórica* I, 1, 1354a 2-4).⁸ Posteriormente, la retórica es definida por el Estagirita 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 (Aristóteles, *Ret.* I, 1, 1355b10-15). En efecto, desde el enfoque aristotélico, se afirma que ambas disciplinas se caracterizan por ser facultades (*dýnameis*) de proporcionar razones (*porísai lógous*) (*Ret.* I, 2, 1356a33-34); en el caso de la retórica su fin no consiste en la persuasión en sí misma, sino en la capacidad de identificar los medios que resulten adecuados para convencer en cada caso. Asimismo, es importante señalar que Aristóteles realiza una salvedad al afirmar que “por naturaleza la verdad (*alethê*) y la justicia (*díkaiia*) son más fuertes que sus contrarios” (*Ret.* I, 1, 1355a22). Por tanto, más allá de que la retórica brinde los instrumentos para que un argumento sea persuasivo, este 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 posibilidad de que la propia fuerza de la naturaleza –que portan la verdad y la justicia– sea doblegada. De este modo, la retórica como *téchne* 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 (cf. Aristóteles, *Tópicos* I, 100b22). En consecuencia, en la propuesta aristotélica la *dóxa* cobra un protagonismo que ni el pensamiento socrático-platónico, ni el estoicismo le han asignado, ya que Platón concibe la *dóxa* como un estado intermedio entre la ignorancia y la ciencia (*República* 477b-478d), mientras que la interpretación estoica ubica a la *dóxa* en el ámbito de la ignorancia (cf. Cicerón, *Academica Posteriora* I, 41; SVF I 60).

En contraste con las tradiciones filosóficas que la preceden, la Estoa concibe a la retórica como *epistéme*, como conocimiento científico (un tipo de conocimiento que carece de margen de error); de manera que los estoicos ya no desmerecen el lugar de la retórica sino que, por el contrario, la involucran en su filosofía y le adjudican el carácter de ciencia. En efecto, el sabio, quien representa la *epistéme* por excelencia y es el único portador de la misma, comienza a identificarse con la figura del retórico (DL, VII 121; 162; Estobeo, *Eclogiae* II 67; SVF III 654).

⁸ Seguimos la traducción de Racionero (1990).

Ahora bien, dado que el sistema filosófico estoico postula una fuerte cohesión entre todas las nociones que lo componen, la idea de *epistéme* deberá ligarse íntimamente con otros planos filosóficos: esto es, se relacionará con la idea de *verdad* en el ámbito epistemológico, y con el concepto de *virtud* en el terreno moral. A partir de 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 (Sexto Empírico, *Adv. math.* II, 10; Quintiliano, *Instit. orat.* II, 17, 41). Por el contrario, la *epistéme* no es concebida como un medio para obtener 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: la ciencia y la virtud se distinguen de cualquier tipo de arte al no admitir grados, y solo pertenecer al sabio (DL, VII 127; SVF I 187). Según Estobeo, la ciencia es “un sistema constituido de conocimientos técnicos (*epistemôn technikôn*) que por sí mismo es firme (*échousin*), tal como lo son las virtudes” (*Ecoglae* II 74; SVF III 112).

Como contraparte, se postula la figura del ignorante, portador de la *dóxa* y el vicio. La opinión o los conocimientos *comunes a todos* no forman parte de la disciplina retórica, quien legitima la ciencia es el sabio: “el sabio nada opina (*sapientem nihil opinari*), de nada se arrepiente, en nada se equivoca, nunca cambia de idea” (Cicerón, *Pro Murena* 61; SVF I 54). Sin embargo, si la ciencia es *autosuficiente* y no busca otro fin en tanto la virtud es *su propia recompensa*, es legítimo el interrogante respecto de la función que desempeñaría la persuasión en la retórica estoica. Ampliaremos esta problemática en el próximo apartado.

2. LENGUAJE Y PERSUASIÓN

De acuerdo con lo desarrollado hasta este punto, la retórica se ubica como un criterio de demarcación científica; en este sentido, el “bien hablar” estaría suponiendo ciertas destrezas técnicas e indicando un modo de pertenencia a la dimensión propia de la ciencia y de la verdad. En este apartado, nos interesa evaluar cuál es la concepción de lenguaje que sustenta el *hablar bien*; en otros términos, cuáles son las habilidades del orden del lenguaje que debería portar y ejercer el sabio-orador.

En el caso de Zenón se afirma la existencia de una correspondencia natural entre el nombre y la cosa (cf. Cicerón, *Epistulae ad familiares* IX, 22, 1; SVF I 77), donde el

lenguaje es interpretado como *mímesis*: por naturaleza, los sonidos primarios (*tôn próton phonôn*) imitan las cosas nombradas (cf. Orígenes, *Contra Celsum* I, 24; SVF II 146). En cambio, 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 (*kyríos kai katà tò autò éthos*). En consecuencia, esta expresión genera la pluralidad de sentidos que puede comprenderse (*ekdésthai*) de manera simultánea. (DL, VII 62)⁹

En principio, es preciso aclarar que el campo semántico es propio de la dialéctica y no de la retórica (cf. DL, VII 43). En este sentido, el análisis que realicemos sobre el tema no pretende ser exhaustivo, sino que, mediante el mismo, nos proponemos retomar la problemática en torno a la función que asume la persuasión en el campo retórico y, en consecuencia, hacer notable la permeabilidad de los límites entre las ciencias del área lógica. Si volvemos a la afirmación referida a la ambigüedad del lenguaje, consideramos que Crisipo no estaría afirmando que todas las 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 (1984: 136), 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 (cf. Schenkeveld-Barnes, 2008: 181). 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.¹⁰

En este contexto, sería posible equiparar el *brindar asentimiento* con el hecho de *ser persuadido por una proposición que me presenta el orador* (DL, VII 75).¹¹ 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 este siempre se

⁹ La traducción nos pertenece. Cf. Aulo Gelio, *Noctes atticae*, XI, 12 (SVF II 152).

¹⁰ En este caso, destacamos la lectura de Blair Edlow (1975: 425), quien interpreta que la ambigüedad a la que Crisipo refiere cuenta, en mayor medida, con una connotación psicológica (lo que el autor denomina como “ambigüedad por asociación”) más que con un sentido semántico.

¹² Si bien existen diversas interpretaciones –de tipo gnoseológicas– respecto de si al asentir a una impresión también se asiente al contenido proposicional de la misma, 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. Para una interpretación detallada sobre la problemática señalada, véase Brennan (2005); Inwood (1985).

encuentra en *poder de la audiencia* (Atherton; 1988: 424). 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 simplicidad en el estilo (cf. Quintiliano, *Instit. orat.* X, 1, 84; XII, 2, 25, SVF II 25; Cicerón, *De Finibus* III, 19). El interés principal de la Estoa reside en una de las cualidades discursivas que Aristóteles define en su *Retórica* como principio (*arché*) de la expresión: el correcto empleo del griego (*hellenízein*) (cf. *Ret.* III, 5, 1407a20).¹² 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.¹³ La Estoa se apropia 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 syntheíai*) cf. DL, VII 59);¹⁴ lo cual garantiza que cada cosa pueda ser llamada por su nombre.¹⁵ De algún modo, el *hellenismós* permite regular la articulación entre el pensamiento y la argumentación discursiva. No obstante, 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 solo 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. (*Léxico de Cirilo*, IV, 190; SVF I 82)

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).

¹² 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, 1990: 504-505).

¹³ En *Refutaciones sofísticas* 3, 165b14-21 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, 173b17-174a10.

¹⁴ Las otras virtudes del lenguaje son: claridad (*saphéneia*), concisión (*syntomía*), adecuación (*prépon*) y elaboración (*kataskueúe*); 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.

¹⁵ Esta insistencia en nombrar a cada cosa estrictamente por su nombre ha conducido a los estoicos a interesarse no solo por la disciplina gramática, sino también por la etimología. Para un análisis específico sobre estos temas, véase Allen (2005); Blank-Atherton (2003); Juliá (2001); Mársico (2007).

«La retórica es la ciencia del bien decir (*bene dicendi*)», pues no solo abarca de una vez todas las perfecciones del discurso, sino también directamente las costumbres del orador (*mores oratoris*), 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 (*scientia recte dicendi*). (Quintiliano, *Instit. orat.* II 15, 34-35; SVF I 491)

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” (*toû beltíonous echoménonous*) (cf. Plutarco, *De Stoic. repugn.* 1047B, SVF II 298). Acordamos con Atherton (1988: 422-423) 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 posee buenas razones. Es decir, si el orador cuenta con buenas razones, es posible excusarlo de sus deficiencias oratorias.¹⁶ En este sentido, y a partir de interpretar que el vínculo que caracteriza a la retórica y a la dialéctica es el de poseer un tema en común, haciendo referencia al mismo de diversos modos, la autora advierte cómo –en tal vinculación– la retórica logra conservar 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 esta como aquel discurso que es pronunciado por el mero objeto de persuadir. En consecuencia, a criterio de Atherton (1988: 426), la persuasión ya no se corresponderá con la meta del orador; no obstante, lo persuasivo del discurso del sabio será 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. Ahora bien, desde nuestra perspectiva, la distancia entre retórica y persuasión (como mera elocuencia) 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

¹⁶ Frede (1978: 52) señala 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. Al respecto, también Nussbaum (2009: 368-369) 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.

a la persuasión como eje temático. En este caso, disentimos de la interpretación de Atherton respecto de la ausencia de resonancias aristotélicas en la retórica estoica.¹⁷ 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 involucrarse cautelosamente con los elementos que forman parte integral de este ámbito; esto es, se dirige al lenguaje y a la ética. 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.

3. LOS REQUISITOS ÉTICOS DEL ORADOR

Coincidiendo con la propuesta aristotélica, el estoicismo afirma que la retórica se relaciona con la posibilidad de proporcionar razones, pero en este caso el problema de la argumentación persuasiva es interpretado en otros términos. Aristóteles concibe la noción de *dýnamis* a modo de una “disposición para” (hallar los medios de persuasión sobre un tema o asunto). Esto es, el filósofo no comprende dicho término 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 (Aristóteles, *Ética Nicomaquea* VI 4, 1140a10-20).¹⁸ 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 *dýnamis* 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 (*hegemonikoû*) y una fuerza (*dýnamin*) generada por la razón...” (*De virtute morali* 3, 441c; SVF I 202; III 459).¹⁹ Ahora bien, si la *dýnamis* se

¹⁷ Véase nota 2.

¹⁸ Aquí, Aristóteles define la *téchne* como una aptitud para producir. Para un análisis detallado respecto de las articulaciones entre *dýnamis*, política y retórica, véase Díaz-Spangenberg (2004).

¹⁹ Resulta pertinente 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).

articula con la virtud y esta (tal como se ha señalado con anterioridad) se identifica con la *epistème*, 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* acción como de un *discurso erróneo*. En suma, la *dýnamis* se conecta con la noción de *héxis* para describir el carácter moral del sabio-retórico (Estobeo, *Eclogae* 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).

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*.²⁰ 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*)” (*Adv. math.* VIII 80; SVF II 167). Se trata, por tanto, de un proceso ligado a la racionalidad, en tanto la voz – que constituye una de las partes del alma (cf. DL, VII 110)²¹– sería capaz de *dar sentido* o de *significar* lo que sucede en el pensamiento. En cambio, de acuerdo a lo que señala Diógenes Laercio (VII 57), el término *légein* se distingue del enunciar o proferir (*prophéresthai*); ya que se emiten sonidos, pero son dichas las cosas o los hechos (*tà prágmata*) que son precisamente *lektá*.²² Si bien no es el propósito de la presente investigación el intentar agotar la problemática acerca de cuál de las dos fuentes

²⁰ 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” (*éros*) y “preguntar” (*erotân*); para luego mostrar la identidad entre *eírein* 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 *eírein* 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 Calonge Ruiz, Acosta Méndez, Oliveri y Calvo (2007). Sobre cómo este diálogo platónico ha estimulado las reflexiones lógicas y la teoría lingüística estoica, véase Long (2005).

²¹ Al respecto, Long (2008: 571) 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.

²² Lejos de proponernos profundizar en la semántica estoica (cuya vinculación –como hemos señalado– es más cercana a la dialéctica que a la retórica), aclaramos 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 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”. Solo 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 estos son lo expresado por el lenguaje, aunque no se identifican con el lenguaje mismo, ni con el objeto al cual hacen referencia. Cf. Long (1984: 136-137). Sobre el problema de la atribución en su vínculo con el *lektón*, véase Bréhier (1928: 15-23).

presentadas guarda mayor fidelidad con el pensamiento estoico, sí resulta interesante señalar que el testimonio de Diógenes parece dar cuenta de una exigencia que caracteriza al estoicismo y que no es privativa del ámbito retórico: la coherencia. En este sentido, la noción *eû légein* señala un buen uso del hablar, en tanto exige fundamentalmente que lo dicho sea conforme respecto de lo pensado a partir de la realidad misma.²³ De acuerdo con el reporte de Estobeo:

ningún necio vive según los preceptos de la virtud; ninguno de ellos es amante de la palabra (*phylólogon*) sino, más bien, de hablar, avanzando hacia un discurso (*laliâs*) superficial pero sin haber confirmado aún con los hechos (*toîs érgois*) el discurso de la virtud. (*Eclogae* II 105; SVF III 682)

En efecto, si el sabio *habla bien*, también estará *diciendo la verdad*, ya que la *epistême* constituye un tipo de conocimiento verdadero y virtuoso. Sin embargo, el estoicismo realiza una distinción entre la “verdad” (*alétheia*) y “lo verdadero” (*tò alethés*); según el reporte de Sexto Empírico (*Adv. Math.* VII, 38-44; SVF I 132), tal diferenciación se establece en tres sentidos: en sustancia (*ousíai*), en constitución (*systásei*) y en potencia (*dynámei*). En *sustancia*, lo verdadero es un incorpóreo, dado que refiere a una proposición verdadera y al significado (*lektón*) de la misma.²⁴ En contraste, la verdad se comprende como el conocimiento de todas las cosas verdaderas, y este 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 (cf. Sexto Empírico, *Pyrrhoneae hypotyposes* II 81-3), 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 *epistême* (Ierodiakonou, 1993: 60; Boeri, 2001: 736). 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 solo puede decir algo verdadero. Más aún, las diferenciaciones en cuestión legitiman la posibilidad de que el sabio utilice la

²³ No obstante, 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*.

²⁴ Véase nota 22.

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 de la vida (*oikonomías toû bíou*). (Estobeo, *Eclogae* II 111; SVF III 554)²⁵

Si volvemos a la definición de la disciplina retórica, el estoicismo parece advertir 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 *eû* en la definición en cuestión. No obstante, que el término “bien” forme parte de dicha definición no solo supone un orden lógico en el discurso, sino que también indica (inexorablemente) la existencia de un juicio de valor. Por tanto, la ciencia retórica determina la implicancia recíproca entre los ámbitos lógico y ético: la inclusión de aquel “bien” está indicando que este *decir verdadero* llevará consigo la capacidad del sabio de producir justificaciones sobre sus propios actos.

Según la interpretación de Brennan (1995: 327-329) 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”.²⁶ De este modo, 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 (Estobeo, *Eclogae* II, 60), quien es capaz de justificar racionalmente las acciones que lleva a cabo. En otras palabras, afirma Cicerón: “deber (*officium*) es aquello que de tal manera se realiza que se puede dar de tal hecho una razón aceptable (*probabilis ratio*)” (*De Finibus* III 58; SVF I 230).²⁷ De esta manera, la noción de *eúlogos* legitima y hace

²⁵ 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 cumplimiento, o tal vez porque es un médico o un oficial del ejército; pero el hombre bueno no puede ser un mentiroso.” (1985: 67).

²⁶ Señalamos brevemente que el estoicismo desarrolla la teoría del *kathêkon* (“acto debido”), a partir de la cual son enumeradas una serie de acciones que se corresponden con determinadas valoraciones. De acuerdo al testimonio de Diógenes Laercio, Zenón fue el primero en utilizar este término, definiendo el *kathêkon* como: “un acto (*enérgeia*) apropiado a las condiciones conforme a la naturaleza” (VII 108).

²⁷ En este sentido, agrega Brennan: “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” (1995: 328). La traducción nos pertenece.

eficaz el tránsito entre el “bien hablar” y el “acto debido”; a saber: vincula ineludiblemente la retórica con la ética.

4. CONSIDERACIONES FINALES

A modo de conclusión, señalamos que la identidad de la teoría retórica estoica está signada tanto por una suerte de *retorno* al pensamiento socrático-platónico a partir del cual se enfatiza la responsabilidad moral del orador (mediante el *rescate* del intelectualismo ético), como por la distancia respecto de la tradición mencionada en lo que refiere al estatus epistemológico que asume la retórica. No obstante, el *rescate* en cuestión no deja de ser problemático. 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 accesorio, tampoco lo será la dialéctica. Es decir, la íntima relación entre *epistémé* y virtud dificulta asignar a la retórica un campo de estudio autónomo respecto tanto de la ética como de la dialéctica.

Asimismo, en contraste con la vitalidad que Aristóteles le ha asignado a la persuasión como eje temático, observamos que el sabio-orador estoico no concibe a la persuasión en términos de una herramienta *extra* discursiva, ni como un objetivo para el cual se requiera estilo. Sin embargo, la persuasión no constituye un tópico completamente desatendido. Lo persuasivo del discurso está supuesto en el lenguaje del sabio cuya convicción radica en la correspondencia que existe entre *decir la verdad* y *actuar bien*. De este modo, las estrategias discursivas del orador no requieren de un discurso decorado, ni elegante, porque ninguna de estas *destrezas* colabora con la elaboración de juicios verdaderos y con la realización de actos virtuosos por parte de los oyentes.

En suma, el “bien hablar” sería suficiente a los fines de guiar al auditorio hacia la verdad y la virtud: la palabra del sabio (proyección de su propia conducta) congrega los elementos epistemológicos y éticos que componen –tácitamente– aquellos matices persuasivos que se despliegan en su discurso.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS Y TRADUCCIONES

- ARISTÓTELES (1990); *Retórica*, trad. de Quintín Racionero. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES (2007a); “Refutaciones sofísticas”, en *Tratados de Lógica*, trad. de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES (2007b); “Tópicos”, en *Tratados de Lógica*, trad. de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES (2008); *Ética Nicomáquea*, trad. de Julio Pallí Bonet. Buenos Aires: Del Nuevo Extremo.
- ARNIM, Hans von (1903-1905); (SVF) *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Leipzig: Teubner, 4 vols.
- CAPPELLETTI, Ángel J., ed. (1996); *Los estoicos antiguos*, trad. de Ángel J. Cappelletti. Madrid: Gredos.
- JULIÁ, Victoria; Marcelo BOERI y Laura CORSO (1998); *Las exposiciones antiguas de ética estoica*. Buenos Aires: EUDEBA.
- LONG, Anthony A. y David N. SEDLEY (1987); *The Hellenistic philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 2 vols.
- PLATÓN (1983); *Fedro*, trad. de Luis Gil. Buenos Aires: Orbis.
- PLATÓN (1998); *República*, trad. de Antonio Camarero. Buenos Aires: EUDEBA.
- PLATÓN (2007a); “Crátilo”, en *Diálogos II*, trad. de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Oliveri y J. L. Calvo. Madrid: Gredos.
- PLATÓN (2007b); “Gorgias”, en *Diálogos II*, trad. de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Oliveri y J. L. Calvo. Madrid: Gredos.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- ALLEN, James (2005); “The Stoics on the origin of language and the foundations of etymology”, en Dorothea Frede; Brad Inwood (eds.), *Language and Learning. Philosophy of Language in the Hellenistic Age. Proceedings of the Ninth Symposium Hellenisticum*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 14-35.
- ATHERTON, Catherine (1988); “Hand over Fist: The Failure of Stoic Rhetoric”, en *The Classical Quarterly*, 2, 38, pp. 392-427.
- BLAIR EDLOW, Robert (1975); “The Stoics on Ambiguity”, en *Journal of the History of Philosophy*, 8, 4, pp. 423-435.

- BLANK, David y ATHERTON, Catherine (2003); "The Stoic Contribution to Traditional Grammar", en Brad Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 310-327
- BOERI, Marcelo (2001); "The Stoics on bodies and incorporeals", en *The Review of Metaphysics*, 54, 4, pp. 723-752.
- BRÉHIER, Émile (1928); *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*. Paris: Vrin.
- BRENNAN, Tad (1995); "Reasonable Impressions in Stoicism", en *Phronesis*, 41, 3, pp. 318-334.
- BRENNAN, Tad (2005); *The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate*. Oxford: Oxford University Press.
- DÍAZ, María E. y SPANGENBERG, Pilar (2004); "La confrontación entre sofística y filosofía", en *Deus Mortalis*, 3, pp. 9-46.
- FORTENBAUGH, William W. (2007); "Aristotle's Art of Rhetoric", en Ian Worthington (ed.), *A Companion to Greek Rhetoric*. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 107-123.
- FREDE, Michael (1978); "Principles of Stoic Grammar", en John M. Rist (ed.), *The Stoics*. Berkeley: University of California Press, pp. 27-75.
- HADOT, Pierre (1979); "Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité", en *Museum Helveticum*, 36, pp. 201-223.
- IERODIAKONOOU, Katerina (1993); "The Stoic Division of Philosophy", en *Phronesis*, 38, pp. 57-74.
- INWOOD, Brad (1985); *Ethics and Action in Early Stoicism*. Oxford: Clarendon Press.
- JULIÁ, Victoria, ed. (2001); *Los antiguos griegos y su lengua*. Buenos Aires: Biblos.
- KENNEDY, George (1963); *The Art of Persuasion in Greece*. London: Routledge and Kegan Paul.
- KENNEDY, George (1994); *A New History of Classical Rhetoric*. Princeton: Princeton University Press.
- LONG, Anthony A. (1984); *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*, trad. de P. Jordan de Urries. Madrid: Alianza.
- LONG, Anthony A. (1996); *Stoic Studies*. Berkeley: University of California Press.
- LONG, Anthony A. (2005); "Stoic linguistics, Plato's Cratylus, and Augustine's De dialectica", en David Frede; Brad Inwood (eds.), *Language and Learning. Philosophy of Language in the Hellenistic Age. Proceedings of the Ninth Symposium Hellenisticum*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 36-55.
- LONG, Anthony A. (2008); "Stoic psychology", en Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld, Malcolm Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 560-584.
- MANSFELD, Jaap (2008); "Sources", en Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld,

- Malcolm Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 3-30.
- MÁRSICO, Claudia T. (2007); *Polémicas y paradigmas en la invención de la gramática*. Córdoba: Del Copista.
- MATES, Benson (1985); *Lógica de los estoicos*, trad. de Miguel García Baró. Madrid: Tecnos.
- NUSSBAUM, Martha C. (2009); *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- PEARCY, Lee T. (1983); "Galen and Stoic Rhetoric", en *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 24, 3, pp. 259-272.
- PUENTE OJEA, Gonzalo (1979); *Ideología e Historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*. Madrid: Siglo XXI.
- SCHENKEVELD, Dirk M. y BARNES, Jonathan (2008); "Language", en Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld, Malcolm Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 177-225.
- SCHENKEVELD, Dirk M. (1984); "Studies in the History of Ancients Linguistics: II. Stoic and Peripatetic Kinds of Speech Act and the Distinction of Grammatical Moods", en *Mnemosyne*, 3-4, 37, pp. 291-353.
- VANDERSPOEL, John (2007); "Hellenistic Rhetoric in Theory and Practice", en Ian Worthington (ed.), *A Companion to Greek Rhetoric*. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 124-138.

RECIBIDO: 20/07/2012 | ACEPTADO: 03/03/2013