

**Belleza y persuasión en el
Fedro de Platón y en la
Retórica de Aristóteles**



ANDRES COVARRUBIAS CORREA

Belleza y persuasión en el Fedro de Platón y en la Retórica de Aristóteles

En este artículo se estudian la belleza y el discurso en Platón y Aristóteles, desde el punto de vista de la retórica. Mientras en el primero estos aspectos se consideran desde la perspectiva de una retórica filosófica, fuertemente comprometida con el conocimiento del bien y la verdad, en el segundo el énfasis es puesto en la retórica como arte independiente respecto a criterios epistémicos y morales. Sin embargo, pese a esta diferencia fundamental, hay elementos de aproximación entre ambos filósofos, sobre todo en lo que respecta a su concepción de la belleza, lo que permite sostener una cierta continuidad entre maestro y discípulo.

Palabras clave: Platón, Aristóteles, retórica, belleza, discurso.

Beauty and persuasion in Plato's Phaedrus and Aristotle's Rethoric

In this article, beauty and discourse are studied from the viewpoint of rhetoric in both Plato and Aristotle. While in the former these aspects are considered in the perspective of a philosophical rhetoric, strongly committed to the knowledge of goodness and truth, in the latter emphasis is given on the rhetoric as an art, independently of epistemic and moral criteria. Despite of this difference, there are some common components too, especially in respect of their idea of beauty, which allows us to realize a certain continuity between the master and the disciple.

Key words: Plato, Aristotle, rhetoric, beauty, discourse.



IMAGEN EN PORTADILLA
Persuasion, *Phaedrus*, compañera
de Afrodita. Detalle de una
vasija de arcilla, aprox. 450-400
a.C. Museo Vaticano

Belleza y persuasión en el *Fedro* de Platón y en la *Retórica* de Aristóteles*

ANDRÉS COVARRUBIAS CORREA
Profesor del Instituto de Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Chile
acovarrc@puc.cl

En este trabajo** me propongo analizar ciertos aspectos cruciales de la idea de belleza en Platón y Aristóteles, preferentemente en el ámbito de la retórica. Sucede que, mientras en el primero descubrimos la belleza considerada desde la óptica de una retórica filosófica, que busca con ahínco el conocimiento del bien y la verdad, en el Estagirita, en cambio, encontramos una concepción de belleza referida a la invención, disposición y modos de argumentación del discurso mismo –además del cuidado de la belleza del lenguaje y la metáfora–. El discurso está dirigido a las mayorías no especialmente informadas sobre las materias que se han de tratar y las prácticas argumentativas, y su intención no es, desde el punto de vista de la habilidad y el conocimiento técnicos, la persuasión en torno a la verdad y al bien en sí mismos (aunque esto sea lo deseable), sino la búsqueda de lo verosímil y lo probable, en contextos que son exclusivamente prácticos, e influidos, las más de las veces, por elementos emocionales.

Sin embargo, a pesar de esta diferencia fundamental, los criterios para evaluar lo que es la belleza en cuanto tal, y el acuerdo en que hay que hablar siempre de cosas hermosas, son semejantes –aunque no idénticos– en ambos filósofos, por lo que asistimos tanto a una cierta continuidad como a una diferencia fundamental entre maestro y discípulo.

1. Belleza y discurso en Aristóteles

Para Aristóteles, simetría, magnitud y multitud apropiadas son especies de lo bello, siguiendo un esquema que, a mi juicio, tiene un asiento bastante

* Artículo entregado en mayo y aceptado en julio 2006.

** Este trabajo forma parte del Proyecto FONDECYT n° 1050876.

claro en las observaciones propias de la biología. Así, en *Poética*, 1450 b, 37, dice el filósofo que es necesario que lo bello, ya sea un animal o cualquier cosa compuesta de partes, tenga un determinado orden entre estas y una magnitud que no puede ser cualquiera. Esto se debe –continúa– a que la belleza consiste en magnitud y orden, y que, además, la unidad y totalidad no deben escapar a la percepción del espectador, como ocurriría, por ejemplo, si hubiese un animal de diez mil estadios.

A partir de lo anterior, el Estagirita ofrece una sugerente analogía: al igual que los cuerpos, para ser bellos, deben ser fácilmente visibles en su totalidad, el *mythos* o trama de la tragedia ha de ser fácilmente recordable como conjunto. Esta relación entre visión y memoria nos conduce, pues, hacia la unidad fontal de todo lo que puede considerarse bello; a saber, lo que está sujeto a cierta completitud de la percepción, sin desperdigarse hasta el punto de llegar a desaparecer en una pluralidad de perspectivas carentes de conexión. De manera que la belleza, como hemos dicho antes, consiste en simetría, magnitud, multitud, orden y delimitación, siempre consideradas en el seno de una totalidad abarcable con facilidad por el espectador o el auditor.

Pero también esta idea de belleza se aplica a los nombres y a su relación con la metáfora, donde esta última ha de ser de cosas hermosas; y, por su parte, la belleza de los nombres está en el sonido o en el significado, y lo mismo ocurre con su fealdad¹. Es así como no es casualidad que sea la retórica (que se ocupa principalmente de los nombres y las metáforas hermosas) la que tenga bajo su cuidado la *diánoia* trágica, es decir, los parlamentos proferidos por los personajes en acción.

Aristóteles está, pues, en condiciones de formular con precisión el criterio de la belleza: lo que es más hermoso, dice, es superior a lo menos hermoso, pues lo hermoso es lo agradable, o lo que es preferible por sí mismo². Este último aspecto es significativo en la medida en que vincula a la belleza con cierta *autarquía*, ideal aristotélico tanto en el horizonte físico, como metafísico y ético. Es así como, en la *Ética a Nicómaco*, afirma que el hombre magnánimo preferirá poseer cosas hermosas e improductivas, mejor que productivas y útiles, porque las primeras se bastan más a sí mismas³. De igual modo, incluso la enseñanza del dibujo a los niños no ha de estar comprometida con la utilidad, sino que Aristóteles le otorga valor, más bien, porque capacita de especial forma para contemplar la belleza de los cuerpos, ya que buscar en todo la utilidad es lo que menos se acomoda a los seres magnánimos y libres⁴.

Desde un plano metafísico, hay una diferencia sustancial, para el Estagirita, entre el bien (*tó agathón*) y la belleza (*tó kalón*). Esto se debe

¹ Cf. *Retórica*, 1405 b, 6.

Cf. *Ética a Nicómaco*, 1125 a, 11.

² Cf. *Op. cit.*, 1366 a, 33-1367 b, 20.

⁴ Cf. *Política*, 1338 b, 1.

a que el primero siempre está unido a la acción, mientras que la belleza se da también en las cosas inmóviles⁵. Es así como descubrimos otro aspecto de la belleza; a saber, el orden (*taxis*), la simetría (*symmetria*) y la delimitación (*tó horisménon*), que son las especies de lo bello, y se enseñan sobre todo en matemática. Más aún, tales especies son causa de otras cosas y, por lo tanto, las ciencias matemáticas llamarán causa a la belleza.

Asimismo, en el libro XII de la *Metafísica* (1072 b, 32-1073 a, 5), Aristóteles sostiene que cuantos opinan, como los pitagóricos y Espeusipo, que lo más bello y lo más bueno no está en el principio, porque también los principios de las plantas y de los animales son causas, pero lo bello y lo perfecto (*téleion*) está en sus efectos, se equivocan. Así, pues, el no considerar a la belleza como causa, la debilita respecto a su real importancia en el orden apropiado de las cosas.

La belleza también es caracterizada en un sentido semejante en la *Política*: ella suele realizarse, sostiene Aristóteles, en el número y la magnitud, de manera que también una ciudad, para ser la más hermosa, ha de unir la magnitud con ese límite apropiado⁶.

Hemos considerado, hasta ahora, la caracterización que Aristóteles hace de la belleza, donde el punto crucial para lo que nos proponemos es el hecho de que, desde la perspectiva del discurso, lo bello radica en los nombres y la adecuada formulación de las metáforas, además del orden que debe guardar respecto a su estructura y a los diversos modos de argumentación. ¿Por qué en el arte retórico se da este límite? Creo que, en lo fundamental, esto ocurre por la concepción aristotélica de la retórica, en el sentido de que esta *tékhne*, considerada en sí misma, no está para enseñar la belleza moral ni la metafísica, sino simplemente para utilizar tales expresiones y metáforas con el fin de buscar los mejores medios para persuadir, en cada caso, a individuos en los que prima el interés en los asuntos eminentemente prácticos. Esto puede darse solo en el contexto de su concepción de la retórica como un arte vacío —que al igual que la dialéctica no hace referencia a materias determinadas de una manera exclusiva—, capaz de persuadir sobre los contrarios, y que, además, no exige por parte del orador el conocimiento exhaustivo del alma humana, de los regímenes políticos, ni de las materias a tratar. Basta, en este sentido, con el conocimiento suficiente para realizar una adecuada persuasión del auditorio.

Pero volveremos sobre este punto al final, luego de considerar brevemente la idea de belleza que atraviesa el *Fedro* platónico, la que, por estar indisolublemente vinculada al bien, se relaciona de una manera esencial con la dimensión metafísica y la ética.

Cf. *Metafísica*, 1078 a, 31-b, 6.

⁶ Cf. *Política*, 1326 a, 33.

2. Belleza y discurso en Platón

Sócrates, en *Fedro* 234 c, pregunta:

“¿Y es que tenemos que alabar, tanto tú como yo, el discurso por haber expresado su autor lo debido, y no solo por haber sabido dar a las palabras la claridad, la rotundidad y la exactitud adecuadas?”.

Considero que no es un simple olvido por parte de Platón el hecho de que en esta pregunta esté ausente la belleza, elemento que articula el diálogo más adelante, pues se trata ahora de recuperar el sentido más alto que pueda poseer la actividad retórica, frente a quienes han hecho, por el contrario, un mal uso de ella exaltando, sobre todo, el mundo a veces turbulento de las pasiones.

En el primer discurso —el de la vergüenza, en el que Sócrates se expresa engañosamente a la manera de los oradores en boga, especialmente los sofistas— está, en efecto, ausente la belleza. Es por esto que, a pesar de que comienza como un ditirambo (238 d), termina con un tono épico y propenso al vituperio (241 e), como si el Amor, tema central del diálogo, fuese algo rotundamente malo. Ocurre que, en Sócrates, no es posible hablar bellamente si no es refrendada esta belleza por la presencia del bien y la verdad, pues la retórica no es arte, sino más bien adulación y falso discurso, cuando cae en la impiedad (242 c) y, llegados a este punto, se requiere urgentemente de una purificación para no ser castigados por los dioses.

En efecto, las primeras palabras de Sócrates le parecen a él mismo simples y que pecan contra el Amor, porque

“sin haber dicho nada razonable ni verdadero —afirma el filósofo—, parecían como si lo hubieran dicho, sobre todo si es que pretenden embaucar a personajillos insustanciales, para hacerse valer ante ellos. Me veo, pues, obligado, amigo mío, a purificarme” (242 e).

Así, pues, con este temor al riesgo de la apariencia que puede propiciar el lenguaje cuando es mal utilizado, comienza su segundo discurso, el elogio a cierto tipo de locura (*manía*), en cuanto representa al buen Amor. Aquí se produce, a mi juicio, un momento central en lo que nos interesa: según Sócrates, los hombres de ahora, “que ya no saben lo que es lo bello”, interpolaron una “*tau*” y denominaron *mantiké* a la adivinación, perdiendo el sentido de ‘aliento divino’ que guardaba la original expresión *maniké* (244 c). Quedémonos, por ahora, con esto: los contemporáneos de Sócrates ya no saben lo que es bello, y esto se nota en el uso y modificación de ciertas expresiones que extravían el sentido original y divino que ellas transportaban.

Tampoco saben, por lo tanto, en qué pueda consistir la belleza del alma, ni la del discurso auténticamente persuasivo, que es el que debe convencer acerca de las cosas verdaderas y buenas. Es así como Sócrates, mediante el mito del carro alado, con su caballo bueno y hermoso, y el otro que es lo contrario, malo y feo, intenta sanar tal ignorancia (246 a-b)⁷. Aquí sí aparece, en la descripción socrática, la belleza en plenitud:

“El poder del ala –dice– es levantar lo pesado, llevándolo hacia arriba, hacia donde vive el linaje de los dioses. En cierta manera, de todo lo que tiene que ver con el cuerpo, es lo que más unido se encuentra a lo divino. Y lo divino es bello –primera expresión que utiliza Sócrates en esta enumeración, y continúa– sabio, bueno y otras cosas semejantes” (246 d). ¿Por qué asignar ahora este lugar privilegiado a la belleza?; porque solo a la belleza –afirma el filósofo– “le ha sido dado el ser lo más deslumbrante y lo más amable”.

Se trata de la belleza misma; no de lo que “aquí”, es decir, entre sus contemporáneos, ostenta tal nombre (250 e). Es necesario trascender, por ende, la mera corporalidad, y así el auriga, conductor del carro alado, al presenciar la belleza, “transporta su recuerdo a la naturaleza de lo bello, y de nuevo la ve alzada en su sagrado trono y en compañía de la sensatez” (254 b).

El consejo de Sócrates es, pues, retornar a la filosofía como verdadera y única portadora de las bellas palabras, las que tienen su raíz profundamente hincada en el bien y la verdad. Por lo mismo expresa su consejo al hombre que, irónicamente, denomina ‘padre de las palabras’:

“Y si en lo que tanto Fedro como yo dijimos antes, hay algo duro para ti (se refiere Sócrates al Amor), echa la culpa a Lisias, padre de las palabras; hazle enmudecer de tales discursos y volver, como ha vuelto su hermano Polemarco, a la filosofía, para que este amante suyo no divague como ahora, sino que simplemente lleve su vida hacia el Amor con discursos filosóficos” (257 b).

⁷ L. BRISSON, en *Platón, las palabras y los mitos*. Adaba Editores. 2005 (Ed. orig. 1982). pág. 164. dice: “Aunque sea un discurso inverificable que no presente un carácter argumentativo, el mito está investido de una eficiencia mayor aún cuando transmite un saber de base compartido por todos los miembros de una colectividad dada, donde, de hecho, puede desempeñar el papel de instrumento de persuasión con un alcance universal. Única alternativa a la violencia, permite la permanencia en el alma humana de la

razón sobre la perte mortal, y garantiza en la ciudad la sumisión de la mayoría a las prescripciones del fundador de la ciudad o del legislador, que son filósofos”. Cf. para el tratamiento detallado del mito en su dimensión persuasiva. A. VALLEJO CAMPOS, Mito y persuasión en Platón, en *Revista Er*. Suplementos 2. Sevilla, 1993.

* Cf. mi “Nota sobre *La fin du Phèdre de Platon: Critique de la rhétorique et de l'écriture*, de Wilfried Kühn”, en *Diadoché*. 1-2. 2000, págs. 131-140.

A propósito de la exigencias de la filosofía y su responsabilidad respecto a la rectitud de la retórica, me parece central el pasaje que se despliega a partir de 259 e. Aquí se explicita la causa por la cual un discurso, hablado o escrito, es o no bueno⁸. Sócrates pregunta a Fedro;

“¿No es necesario que, para que esté bien y bellamente dicho lo que se dice, el pensamiento del que habla deberá ser conocedor de la verdad de aquello sobre lo que se va a hablar?”

Y Fedro le responde;

“Fíjate, pues, en lo que oí sobre el asunto, querido Sócrates: que quien pretende ser orador, no necesita aprender qué es, de verdad, justo, sino lo que opine la gente, que es la que va a juzgar; ni lo que es verdaderamente bueno o hermoso, sino solo aquello que lo parece. Pues es de las apariencias de donde viene la persuasión, y no de la verdad”.

Aquí Fedro, a mi entender, retrata la posición propia de la sofística, pero, además, se acerca mucho a la solución que posteriormente intentará dar Aristóteles a la tensión entre la postura platónica y la de los sofistas, al revalorizar el ámbito de lo probable y lo verosímil, en el contexto de las opiniones.

Para Sócrates, sin embargo, es determinante el conocimiento de la definición de las cosas de las que se trata (263 d) y de la verdad respecto a ellas mismas, para suscitar una adecuada persuasión, y esto solo lo puede lograr la dialéctica, coronación de todos los saberes⁹. Este desconocimiento filosófico por parte de Lisias y de otros oradores connotados produce la impresión, a Sócrates, de que los discursos se ofrecen desordenados, y que, en este sentido, no hay razones de método que expliquen por qué algunas partes van antes y otras después. Esto rompe definitivamente con una de las características centrales de la belleza antes descritas; a saber, el orden¹⁰.

Sócrates ofrece, llegado a este punto, la regla de oro para elaborar un bello discurso:

⁸ Cf. *Fedro*, 263 a, y el elogio a la dialéctica en 266 a.

¹⁰ G. REALE, en *Por una nueva interpretación de Platón*. Herder, 2003, pág. 492 (Ed. orig. 1997), afirma: “Lo Bello es un modo de explicarse el Uno en la dimensión del ser, es decir, de la Medida suprema, a través de una refracción plicroma de la Medida y del Orden en las distintas formas de lo medido y de lo ordenado, y en este sentido es la visibilidad del Uno. En otras palabras, lo Bello

nos hace ver al Uno en las relaciones proporcionales y numéricas según las que se manifiesta, además de en el nivel de lo inteligible, también en la dimensión física de lo visible. Así pues, es el Uno (la Medida suprema de todas las cosas) que, manifestándose en las relaciones de proporción, orden y armonía, a distintos niveles, desde los corpóreos hasta la visión suprema de lo Bello en sí, nos atrae constantemente”.

“Pero creo que me concederás –dice a Fedro– que todo discurso debe estar compuesto como un organismo vivo, que tenga un cuerpo propio, de forma que no sea acéfalo, ni le falten los pies, sino que tenga medio y extremos, y que, al escribirlo, se combinen las partes entre sí y con el todo” (264 b-c).

Esta analogía con el animal, por lo demás, será retomada por Aristóteles al referirse a la belleza que ha de caracterizar a la poesía trágica. Se trata de una relación entre las partes y el todo, que debe, en primera instancia, ser agradable a la vista o al oído.

Ahora bien, Fedro, en 266 a, insiste en decir a Sócrates que, a pesar de haberse referido a la dialéctica, aún falta considerar propiamente a la retórica. Sócrates, sin embargo, lejos de separarlas, fundamenta la segunda en las capacidades cognoscitivas y filosóficas de la primera. En este sentido, es necesario que la retórica se vuelva a la verdad y no a lo verosímil, en cuanto la verosimilitud es el último horizonte alcanzado por oradores como Tisias y Gorgias. Sócrates, en efecto, pregunta:

“¿Y vamos a dejar descansar a Tisias y a Gorgias, que vieron cómo hay que tener más en cuenta a lo verosímil que a lo verdadero, y que, con el poder de su palabra, hacen aparecer grandes las cosas pequeñas, y las pequeñas grandes, y lo antiguo como nuevo, y la manera, sobre cualquier tema, de hacer discursos breves, o de alargarlos indefinidamente...?”¹¹.

Sócrates, con todo, entiende que existe una cierta semejanza entre lo verosímil y lo verdadero (273 d), pero lo que se ha de buscar, a fin de cuentas, para lograr lo bello, lo bueno y lo justo, es la verdad misma. Por su parte Aristóteles, aceptando esta similitud entre lo verosímil y lo verdadero, opta sin embargo por mantener, en general –salvo el *tekmérion* o argumento concluyente, que, según afirma, se da muy pocas veces en el discurso retórico y cuya conclusión es necesaria–, a la retórica dentro de lo verosímil y lo probable, ya que estos últimos constituyen también, junto a los signos, el punto de partida de la persuasión.

Lo anterior implica que en Sócrates prima el conocimiento de las materias a tratar y del alma humana para lograr la belleza persuasiva. La retórica, en este sentido, es como la medicina, pues en ambas

¹¹ Cf. en este mismo sentido. *Fedro*. 273 a.

¹² Cf. G.M.A. GRUBE, en *El pensamiento de Platón*. Gredos. 1994. pág. 326 (Ed. original 1970). dice: “¿Qué aportación supone para la teoría platónica del arte esta hasta cierto punto amplia explicación sobre la retórica? Su ataque es evidentemente el mis-

mo en todos sus puntos: al alejarse de la filosofía, del conocimiento de los valores últimos, de la captación de las Formas y especialmente de la Forma de belleza y de bien. la retórica y cualquier otro arte dejan de cumplir con su propia función en el Estado”.

“conviene precisar la naturaleza, en un caso la del cuerpo, en otro la del alma, si es que pretendes —dice a Fedro—, no solo por rutina y experiencia, sino por arte, dar al uno la medicación y el alimento que le trae salud y le hace fuerte, al otro palabras y prácticas de conducta, que acabarán transmitiéndole la convicción y la excelencia que quieras” (270 b).

Tal exigencia ‘epistémica’ afecta también al saber profundo y exacto del alma humana —conocimiento que el buen orador ha de poseer—, lo que significa mostrar su naturaleza, dirimiendo si es una e idéntica o si posee muchos aspectos (271 a). Además es necesario, en relación con los tipos de alma y sus pasiones, establecer los discursos apropiados para cada uno de los géneros de *psykhé*. Esto solo es posible si conocemos en profundidad las causas por las que las diferentes almas pueden ser persuadidas. Desde tales características, que son propias de la buena retórica, y que han de ser aprendidas por el orador, irrumpe la verdadera belleza del discurso persuasivo.

Por último, la buena y bella retórica es capaz de salvaguardar la salud del Estado¹², y con esto puede evitar los excesos cometidos por la retórica sofística. Pero para esto debe orientarse a la mejor parte de nuestra alma, la que, mediante la vivencia de lo bello en la voz de Eros, nos permite ascender hacia el Bien mismo¹³.

3. Platón y Aristóteles: una retórica filosófica y una retórica para las mayorías; dos sentidos de belleza

Orden, simetría, delimitación, partes proporcionadas y distribuidas en un todo que es posible vislumbrar en un golpe de vista o en un chispazo de la inteligencia: tal es la expresión más alta de la belleza, tanto en Platón como en Aristóteles. Sin embargo, desde este telón de fondo se recortan las diferencias entre ambos. Estas disimilitudes, a mi juicio, pueden ser descritas del siguiente modo:

1º) Para Sócrates es necesario tener un conocimiento profundo y cabal de la verdad, del alma humana y de las materias a tratar para poder persuadir bella y correctamente. Esta es labor propia del filósofo. Por lo tanto,

¹³ Cf. G. REALE, *Platón: en búsqueda de la sabiduría secreta*. Herder, 2001, pág. 257 (Ed. orig., 1998): “Y Eros es precisamente la búsqueda continua de este Bien a través de lo Bello en su despliegue en esta compleja trama de relaciones, búsqueda que se da en las reiteradas tentativas de alcanzar, en forma gradual y sucesiva, la cumbre, o sea,

la fruición de lo Bello absoluto, que revela el Bien absoluto”.

¹⁴ T. ENGBERG-PEDERSEN, en “Is there an ethical dimension to Aristotelian rhetoric” (*Essays on Aristotle's Rhetoric*, Ed. A. Oksenberg Rorty, U. of California Press, 1996) pág. 138, afirma: “So, is there an ethical dimension to Aristotelian rhetoric?”

se requiere de un filósofo-orador que vele por el bien moral intrínseco de la *tekhne rhetoriké*. La belleza queda así asegurada por el bien y la verdad que orientan la persuasión, y solo de este modo podrá ser reflejada por el lenguaje apropiado, el orden armonioso y los nombres justos.

En Aristóteles, en cambio, asistimos a una consideración técnica de los nombres y las metáforas, en lo que respecta a la belleza; y dependerá no de la *tekhne*, sino de la intención (*proairesis*) del orador el que su discurso se encamine a lo conveniente o perjudicial (en la retórica deliberativa), a lo justo o injusto (en la retórica judicial) y, en fin, a lo bello o lo feo (en la retórica epidíctica, o de elogio y censura), que, por lo demás, son los tres géneros en los que la retórica se clasifica bajo la perspectiva del Estagirita. Sin embargo, a diferencia del *Fedro*, donde un arte auténtico debe limitarse a la verdad y al bien, según Aristóteles la *tékhne rhetoriké* ha de utilizar la apariencia, lo probable y lo verosímil a su favor, para lograr su finalidad. En este sentido, a mi entender, el Estagirita independiza la belleza del discurso respecto a consideraciones intrínsecas de carácter ético o metafísico, aunque sostenga la conveniencia de persuadir sobre las cosas verdaderas y justas, por adecuarse de mejor manera a los hechos¹⁴.

En efecto, según la *Ética a Nicómaco*, libro I, será el político y no el orador quien determine los límites de la persuasión y, además, quién ha de aprender sobre retórica, pues esta *tekhne* es semejante a la economía y la estrategia, las que pueden ser bien o mal empleadas para los propósitos que pretendemos conseguir.

2º) Tal como el silogismo retórico, en el caso de Aristóteles, para ser bello debe expresar sintéticamente los contrarios, la retórica misma es una facultad vacía y sin materias específicas, que permite, ella misma, argumentar las cosas contrarias, a partir de los *topoi* o lugares retóricos. La *tékhne rhetoriké* se define, en rigor, como la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para persuadir. En esta definición de la retórica no entra la verdad ni la belleza, sino lo adecuado en vistas al fin que se desea lograr, siempre dentro de los marcos de la técnica.

Para Platón, en cambio, la retórica ha de ser guiada por los conocimientos de la dialéctica, en cuanto esta es, como hemos dicho, la coronación de todos los saberes. Por tanto, la retórica está impedida, si quiere ser un verdadero arte y no mera adulación, de argumentar los contrarios con la misma fuerza. Según Aristóteles, sin embargo, hemos de conocer cómo se

Both yes and no. In one way no. To be accomplished, an orator need not be morally good. Nor indeed need he have full ethical and political knowledge. But also yes. For in spite of the moral and epistemic conditions of its individual practitioners and addressees,

rhetoric was conceived of by Aristotle as part of a comprehensive language-game that was directed toward discovering truth (...) Generally speaking, the true and the better are more likely to convince”.

argumenta de esta manera no para hacer lo malo, sino que para desarmar los razonamientos falaces de otro, porque, desde un punto de vista ético, no debemos hacer el mal. Si bien es cierto que para el Estagirita, lo más bello es lo más justo, en perspectiva retórica, empero, el criterio es práctico: a la larga los argumentos engañosos o falsos terminan, en general, por ser desmascarados en virtud de los mismos hechos.

3º) En Platón la retórica tiene el cometido de enseñar la verdad de todas las cosas, mediante la definición y las divisiones, tarea principal de la dialéctica. En esto radica su belleza, además de la necesidad de utilizar un lenguaje que sea capaz de reflejar tal objetivo, con las expresiones más adecuadas y justas. En Aristóteles, en cambio, la retórica tiene como finalidad que el auditor juzgue, suponiendo que este tiene poco tiempo para hacerlo, una discreta capacidad de raciocinio y conocimientos argumentativos y temáticos limitados para resolver los asuntos desde motivaciones que lo lleven más allá de sus pasiones y su interés exclusivamente personal. La belleza, en este sentido, radica en las expresiones, en la calidad y el brillo de estas, en su capacidad de sorprender y, al mismo tiempo, de utilizar de la mejor manera las opiniones comúnmente admitidas (*éndoxa*), que suelen ser expresadas en máximas, las que a su vez decantan el saber popular y pueden también ser contradictorias entre sí. Estas últimas, en efecto, siempre pueden enfrentarse a otra máxima que la contradice y que es igualmente persuasiva para las mayorías. Este es, para Aristóteles, el juego propio de la retórica y no el de la filosofía.

Ahora bien, desde esta perspectiva y mirando en conjunto las características esenciales descritas, mientras la retórica platónica cifra su belleza en la capacidad de que las palabras nos puedan conducir a la contemplación de la verdad y del bien, y que, a la vez, sean expresión de tal verdad fontal e inteligible, en Aristóteles la *tékhne rhetoriké* se limita especialmente al ámbito del lenguaje en el contexto práctico, pues del valor moral del discurso ha de ocuparse un saber de más discernimiento y veracidad; a saber, la política. De aquí surgen, en conclusión, dos concepciones de belleza: una amparada en el conocimiento fundado del saber filosófico, donde la *tékhne* es 'epistémica'; y otra orientada a dar el máximo rendimiento al orden, armonía y delimitación del discurso y, por tanto, circunscrita a los objetivos artísticos y no a los epistémicos, es decir, los que tienen relación con el conocimiento teórico o el ético.

Bibliografía

- BRISSON, L. En *Platón, las palabras y los mitos*. Adaba Editores. 2005 (Ed. orig. 1982).
- ENGBERG-PEDERSEN, T. "Is there an ethical dimension to Aristotelian rhetoric" (*Essays on Aristotle's Rhetoric*, Ed. A. Oksenberg Rorty. U. of California Press. 1996)
- GRUBE, G. M. A. *El pensamiento de Platón*, Gredos, 1994
- VALLEJO CAMPOS, A. Mito y persuasión en Platón, en Revista *Er*. Suplementos 2. Sevilla, 1993.
- REALE, G. *Por una nueva interpretación de Platón*, Herder. 2003. (Ed. orig. 1997)
- REALE, G. *Platón: en búsqueda de la sabiduría secreta*, Herder. 2001 (Ed. orig. 1998)