

Blanco Ilari Juan Ignacio

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET);
Universidad Nacional de General Sarmiento;
Universidad Católica, Argentina.

Figuratividad y argumentación en ética: la filosofía como retórica¹

Figurativeness and argumentation in ethics: philosophy as rhetorics

Recibido: 10-05-2023

Aceptado: 12-02-2024

Resumen. La filosofía ha sido definida de muchas maneras. Una de ellas advierte que el conocimiento filosófico debe producir un cambio en nuestras vidas. Filosofamos para vivir mejor. En este trabajo quiero mostrar que, con base en esta definición, la filosofía debe ser retórica. Dos direcciones toma, aquí, mi análisis. Por un lado, quiere resaltar la ineficacia del argumento filosófico para lograr este fin (básicamente porque el argumento se maneja a cierta distancia vital). La otra cara de esta crítica dice que, para volvernos más sabios, debemos modificar nuestras emociones y afectos. Esto supone una modificación de nuestra forma de percibir el mundo, de instalarnos en él. Y, para lograrlo, debemos mantener cierta cercanía, y por lo tanto apelar al lenguaje figurativo, metafórico, simbólico, retórico.

Palabras Clave. Filosofía, retórica, sabiduría, cercanía, lejanía.

Abstract. Philosophy has been defined in many ways. One of them warns that philosophical knowledge must bring about a change in our lives. We philosophize to live better. In this paper I want to show that, based on this definition, then philosophy must be rhetorical. Two directions takes, here, my analysis. On the one hand, it wants to highlight the ineffectiveness of the philosophical argument to achieve this end (basically because the argument is handled in a certain vital distance). The other side of this criticism says that, in order to become wiser, we must modify our emotions and affections. This supposes a modification of our way of perceiving the world, of installing ourselves in it. And, to achieve this, we need to keep some closeness, and therefore, must appeal to figurative, metaphorical, symbolic, rhetorical language.

Keywords. Philosophy, rhetoric, wisdom, closeness, distance.

¹ El siguiente artículo presenta las conclusiones (y sus fundamentaciones) de mis últimas investigaciones en el campo de la retórica y la filosofía práctica. Dichas investigaciones han sido realizadas en el marco del proyecto de investigación (CONICET): *Ética y Retórica*, y del proyecto de investigación: *Razones no epistémicas en la argumentación*, (UNGS, código de referencia: 30/1140).

Introducción

Lo que sigue se compondrá de dos movimientos. Primero me detendré en una antigua queja que denuncia la polisemia de la práctica filosófica. Reacomodaré las fichas y consagraré un modo de entenderla (muy clásico por otra parte) que trata de mantener un vínculo entre saber y vida. La tesis central es que la filosofía tiene un aspecto práctico existencial que forma parte de su esencia. La filosofía coloca en el centro de su interés la cuestión ética de la felicidad. Su tarea consiste en conducir al hombre de un estado peor a uno mejor, y en el límite, llevarlo al florecimiento, a la vida plena. El camino de uno a otro lado está garantizado, dicen, por la razón argumentadora. Con algo de solemnidad aseguran que es el conocimiento filosófico el que nos salvará. En esta parte me refugio en mucha autoridad filosófica. Voy a sugerir una falla que daña la relación entre lo que se propone la filosofía (modificar la existencia) y el método que usa para llegar a eso (argumentos y razonamientos). Hay, en la filosofía, una desmesurada confianza en la razón (argumentativa) como catalizadora del “cambio”. La hipótesis central de este trabajo quiere criticar ese encantamiento.

El segundo movimiento es un tanto más osado, y de una creciente intensidad. Despliega lo sugerido en el primer apartado. En forma comprimida: si entendemos la filosofía por la elevada finalidad ética que tiene (lograr la vida buena), entonces la filosofía debe ceder las armas a la retórica. En otras palabras, la filosofía (así entendida) es retórica, o capitula ante su propia incompetencia. Desde luego, si tengo razón (o al menos me acerco a ella), entonces la filosofía muere en el mismo momento en que asoma al mundo. Porque lo que tiene que ceder es un aspecto esencial de sí misma (su concepto de razón, y su conato argumentativo). Ahora bien, confrontada con la encomiable finalidad que se ha propuesto, y relevada por la retórica, su muerte no debería ser muy llorada por nosotros.

Entre ambos movimientos media una desarmonía, una desproporción. He dedicado más palabras al segundo que al primero. Confieso que esta malversación se debe a que mi tesis está en el segundo apartado, pero he necesitado recrear un marco general (en este caso, una concepción de la filosofía), para que aquella tesis gane en fuerza e inteligibilidad.

Aunque la galería de nombres que recorre el trabajo es algo ambiciosa (encontraremos varios autores de la tradición retórico/hermenéutica), es la filósofa norteamericana Martha Nussbaum quien guiará toda la exposición. Como gran helenista Nussbaum ha sabido recrear la preocupación de los filósofos clásicos por atar la reflexión a la vida, y ha logrado clarificar el modo en que la filosofía se mezclaba (de manera esencial) con la retórica. Creo que una de sus tesis más interesantes dice que aquello que sucedía antes debe suceder ahora.

Dos clases de filosofía

En un intento por agilizar y clarificar las posiciones filosóficas que había desplegado en su *Tratado*, Hume envía a la prensa un texto titulado *Investigaciones sobre el entendimiento humano*. El voluminoso texto de 1740 no había alcanzado la resonancia que esperaba su autor, el de 1748 pretende subsanar ese silencio.

Con ese fin el autor resume buena parte de los laberínticos argumentos del monumental libro, y ensaya un estilo más directo. Las investigaciones se abren con una clasificación del orden de lo fundamental. Hay, dice Hume, dos tipos de filósofos:

los que consideran al hombre nacido para la acción y como influido en sus actos por sus gustos y sentimientos, por el valor que percibe en las cosas (según el modo que se presentan); y puesto que la virtud es el objeto más valioso la pintan con los colores más agradables valiéndose de la poesía y de la elocuencia, desarrollando su tema de una manera sencilla y clara, la más indicada para agradar a la imaginación y moralizar nuestros sentimientos (...) Eligen los casos más llamativos de la vida cotidiana (...) y atrayéndonos con visiones de gloria y felicidad dirigen nuestros pasos por estos caminos con los preceptos más sensatos y los ejemplos más ilustres. Nos hacen *sentir* la diferencia entre vicio y virtud, excitan y regulan nuestros sentimientos y así no pueden sino inclinar nuestros corazones al amor de la probidad y del verdadero honor. Con ello piensan haber alcanzado (...) el objeto de todos sus esfuerzos. La otra clase considera al hombre como un ser racional más que activo e intentan formar su entendimiento más que cultivar su conducta. Consideran la naturaleza humana como un tema de especulación, y la estudian con minucioso escrutinio para encontrar los principios que regulan nuestro entendimiento, excitan nuestros sentimientos, y nos hacen aprobar o censurar cualquier objeto, acción o comportamiento concreto. Consideran un descrédito para cuanto se ha escrito que la filosofía aún no haya fijado indiscutiblemente el fundamento de la moral, de la razón y de la crítica artística y literaria, y en cambio hable constantemente de verdad, falsedad, vicio y virtud, belleza y deformidad, sin ser capaz de precisar las fuentes de estas distinciones (...) buscan la aprobación de los doctos. (Hume, 1988, p. 20-21)

Esta clasificación tiene la virtud de poner blanco sobre negro. Vuelve sobre una cuestión básica. Una de esas que el filósofo de profesión, saturado de conceptos y problemas técnicos, suele dejar desdeñosamente fuera de la cátedra. Una diferencia encandila al lector: la filosofía del primer tipo busca algo que no busca la del segundo. Mientras estos hurgan el fundamento indiscutible y universal de la moral, la razón, etc., con una finalidad puramente cognitiva, aquellos procuran modificar la conducta de los hombres modificando su fuente interna (deseos, emociones y creencias). Tiene una finalidad práctica, una preocupación ética. Sólo en función de esa finalidad buscan un saber especial. Los filósofos se separan no sólo por lo que hacen sino por lo que buscan, principalmente por lo que buscan. Volveré a esta cita.

Hay una pregunta central de motivación que debería acompañar toda reflexión, y que, sin embargo, se olvida demasiado pronto: ¿para qué filosofar? Se trata de una pregunta tan elemental, tan básica, que los filósofos no saben muy bien qué hacer con ella. Les sugiere una inocencia a la que se sienten obligados a renunciar por motivos disciplinarios. La descartan con displicencia al amparo de algún perezoso cliché: “la filosofía es un saber inútil”, es “amor al saber por el saber mismo”. Sin embargo, la pregunta no desaparece, y en algunos casos recibe una respuesta más prometedora. ¿Por qué?, ¿para qué? En algún momento pareció claro. Concedía un peso ineludible al conocimiento en general, y al conocimiento filosófico en particular. *Filosofamos para vivir mejor*, individual y

colectivamente. Es decir, si el saber que buscamos no redundando en una mejora de nuestra existencia, entonces es pura erudición. Y la erudición no es filosofía.²

Desde luego, la filosofía tiene una rica historia. Se ha desarrollado de varias maneras. Si realizamos un breve sobrevuelo sobre los estilos en que ella se ha expresado encontraremos cosas tan heterogéneas como poemas, diálogos, confesiones, cartas, manuales, tratados, meditaciones, aforismos, ensayos, y más. Esto indica que lo que se entiende por razón no puede ser concentrado en una definición. Sin embargo, creo que podemos acordar en que la argumentación entendida como entramado de premisas y conclusión, junto con el ideal de sistematicidad, coherencia, completitud y alcance explicativo se ha consolidado como un paradigma hegemónico, al menos desde la modernidad para acá. Pero volvamos al tema central, la relación entre saber filosófico y vida; la cuestión de la finalidad del filosofar.

Ya lo vio Aristóteles: lo único que detiene la pregunta por la finalidad es la felicidad (o algo que se le parezca). Desde luego, clarificar la *eudaimonía* es una penosa faena, pero eso no obsta su planteamiento. No es de filósofo detenerse ante la dificultad. ¡Es que todas las actividades relevantes de nuestra existencia tienen ese inasible horizonte! Miramos películas, levantamos costosos edificios, andamos en bicicleta, tenemos hijos, viajamos, ayudamos a otro, buscamos comprender, cocinamos, o nos juntamos con amigos porque, al final del día, nos hace un poco mejor, más plenos, nos ayuda a vivir, o simplemente nos causa placer. La felicidad, por más difícil que sea su clarificación conceptual, está en el origen y en el fin de todas nuestras actividades. Es el fin más abarcativo, último, universal, esencial y único. "Todos los hombres buscan ser felices, sin excepción. Este es el motivo de todas las acciones de todos los hombres, hasta aquellos que se van a ahorcar". (Pascal, 1993, pensamiento 148)³

Si la filosofía pretende ser un saber último, entonces debe abordar esta cuestión última. Por más tenue que sea, tiene que haber un encaje entre nuestra reflexión filosófica y nuestra vida.

Para Platón, por ejemplo, la filosofía, entre otros beneficios, nos libera. Todos tenemos el deseo de la emancipación, entonces la filosofía es algo indispensable para satisfacer ese deseo, y estar mejor. Simple, tal vez en exceso: la filosofía nos debería arrancar de un estado peor (en el que somos esclavos) y llevarnos a un sitio mejor (el de la libertad).⁴

El carácter vinculante de la finalidad cae por su propio peso. Si alguien preguntara ¿para qué quiero dejar de ser esclavo? Platón le diría que la filosofía ya no tiene nada que hacer allí. Aristóteles va en el mismo camino: estudiar y saber filosofía nos hace más virtuosos y, con algo de suerte, nos acerca a la *eudaimonía*. No tiene ningún sentido

² Nussbaum adscribe a los filósofos del primer tipo humeano: "La filosofía está al servicio de los hombres, busca satisfacer sus necesidades más profundas, hacer frente a sus perplejidades más urgentes. La filosofía busca llevar al hombre de la infelicidad a cierto estado de florecimiento personal". (Nussbaum, 2003, P. 21)

³ "¿No es cierto que los hombres todos queremos ser felices? La respuesta es tan obvia que no podemos hacerla sin vergüenza, ¿quién de hecho no desea ser feliz?". Platón, *Eutidemo* 278e, en (Platón, 1987, P. 218).

⁴ Ya nadie piensa que la elección terminológica es, en Platón, una mera cuestión de gusto. Al hablar de "esclavo", "prisionero", y "enfermedad", claramente está disponiendo al lector hacia una actitud negativa en relación con el estado del habitante de la caverna (que, según él, somos nosotros). Finalmente, luego de todo el tortuoso proceso de adquisición de la verdad (filosófica), sentencia Platón. "¿-y si se acordara de su primera morada, del tipo de sabiduría existente allí y de sus entonces compañeros de cautiverio, ¿no piensas que se sentiría feliz del cambio y que los compadecería?". Platón, *República* 516c, en (Platón, 1988, P. 341). La felicidad y la compasión funcionan, aquí, como criterios de comprensión.

preguntar ¿para qué quiero ser feliz?⁵, mientras el único interrogante que vale la pena en la vida humana es ¿cómo hago para serlo? Para San Agustín la respuesta también es clara: la filosofía me pone en el zaguán del conocimiento más elevado, el conocimiento de Dios. Este conocimiento es la beatitud. Y la beatitud es un fin en sí.⁶

Los ejemplos se multiplican. Marx sentó algo de esta posición en su muy citada tesis XI. A partir de allí subyace, a su trabajo intelectual, el deseo de lograr una modificación en la penosa situación del proletario. Podemos pensar que toda su vasta obra estaba dirigida a mejorar el mundo. Esperaba que la comprensión de sus razonamientos y análisis generara en el lector (al menos en el lector explotado por el sistema de producción y acumulación capitalista) algo de indignación. Si ud. acuerda con su mirada, entonces, al menos debería darse una toma de conciencia que, a la postre, lo lleve a revelarse (de alguna manera) contra las condiciones de sometimiento.

¿Hay algo de esto en el preciosismo de los análisis foucaultianos? No estoy seguro. En todo caso, ¿para qué develar, en innegable tono de denuncia, los dispositivos de disciplinamiento del yo en las sociedades modernas, sino para poder desactivarlos, y así recuperar nuestro yo más auténtico, violentado por aquellos mecanismos opresivos? Habermas coloca el interés por la emancipación en el centro de la finalidad de las ciencias sociales críticas. El bienestar (forma atemperada de llamar a la felicidad) sigue estando en el horizonte de la reflexión.

Siempre podremos definir a la filosofía como nos plazca: saber de las primeras causas y principios, análisis del lenguaje ordinario, búsqueda de los conceptos básicos que rigen el saber, o el universo, indagación acerca del Ser, etc, etc. Pero hay algo que no podremos esconder por mucho tiempo: la diferencia de *peso existencial* que anida en cada definición. Puesto a vender su producto, el filósofo tiene un as en la manga: *la filosofía nos ayuda a vivir*. El resto es un juego más o menos interesante pero vacío, inane. La elección no es una cuestión de argumentación ni de razonamiento, no puede serlo. Uno elige la orientación que elige porque tiene la sensibilidad (o personalidad) que tiene. Sin embargo, optemos por lo que optemos, hay algo que ningún filósofo podrá negar: hay formas de entender la filosofía que tienen un impacto visible sobre nuestro horizonte vital. Las llamadas “escuelas helenísticas” lo sabían muy bien.

La idea de una filosofía práctica y compasiva -es decir, una filosofía al servicio de los seres humanos, destinada a satisfacer sus necesidades más profundas, hacer frente a sus perplejidades más urgentes y llevarlos de la infelicidad a un cierto estado de florecimiento es una idea que hace de la ética helenística un objeto de estudio cautivador para un filósofo que se pregunta qué tiene que ver la filosofía con el mundo real. (Nussbaum, 2003, 21)

Hay otras formas de entender la filosofía cuyo efecto en nuestra vida es (casi) nulo.

Asumamos entonces que *la filosofía tiene una pretensión de resultado*, busca un efecto. Quiere conducir a los hombres a la felicidad, a la plenitud, al florecimiento. El

⁵ “¿Cuál es el bien supremo entre todos los que pueden realizarse? Sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz”. (Aristóteles, 1985, 1095a, P. 132)

⁶ En San Agustín no hay una búsqueda de la verdad por la verdad misma. No hay amor al saber (filosofía) por el saber mismo. Agustín persigue la felicidad completa, la salvación eterna. Por eso quiere la verdad, “pero la verdad se persigue solo porque es beatificante, y sólo en tanto lo es”. (Gilson, 1949, P. 20).

discurso filosófico, “no se componía para exponer un sistema, sino para producir un efecto de formación: el filósofo quería hacer trabajar los espíritus de sus lectores o auditores para ponerlos en una disposición determinada”. (Hadot, 2009, p. 99)

Hay algo increíble y soberbio (o increíble por soberbio) en afirmar que la pregunta por la vida plena comienza con la filosofía. Tan increíble como suponer que, en Occidente, la racionalidad comienza con la filosofía. En realidad, la filosofía encuentra la inquietud en el interior de toda persona, y quiere competir con otros modos de responder a ese anhelo. En el momento en que nuestra cultura alumbraba a la filosofía, Grecia gozaba de numerosas disciplinas que se disputaban el modo de llegar al fin buscado y deseado por todos. El arte (la tradición poética, el drama trágico), la magia, la religión popular, la ciencia (en particular la medicina), la historia, y desde luego, la retórica, pretendían, junto a la incipiente filosofía, colmar, cada una con su propia metodología, modos discursivos, ritos, etc. esa pregunta abierta en el corazón de todos.

En este contexto, la filosofía clarifica su propia naturaleza en confrontación con todas las otras terapéuticas del alma.⁷ Buscando ese deslinde, aparece un nuevo concepto de racionalidad, la racionalidad propiamente filosófica. La filosofía cura el alma, y lo hace con los medios que cree idóneos: la dialéctica (que busca las esencias y sus articulaciones), la argumentación, el autoexamen reflexivo y distanciado.⁸ *Mi tesis, que espero aclarar en lo que sigue, es que si la filosofía se propone esta excelsa finalidad ética, entonces sus medios no son los indicados, porque la razón, el argumento, el autoexamen distanciado no modifican lo que hay que modificar (la capa emocional, afectiva, el pathos) para que se produzca el cambio anhelado. La retórica, en cambio, presenta mejores armas.* Desde luego, la retórica también argumenta. Pero su argumentación está al servicio de la persuasión, es decir, del cambio en la creencia y la disposición anímica. Por ello tiene un pie en la lógica y el otro en la poética.

Hay algo notable en este acercamiento a la filosofía. Quienes conciben la filosofía como “*psicagogía*” (conducción de las almas) gastan buena parte de su tiempo para diferenciar la sabiduría de la instrucción, el saber vital de la mera información, la *praxis* de la teoría. Y lo hacen porque saben que la tentación permanente del filósofo es erigir un recinto conceptual vedado a casi todo el mundo. Necesitan, entonces, recordar que el objetivo no es que sepamos qué es, o en qué consiste vivir bien, sino sencillamente, hacerlo.⁹ En este caso, el maestro nunca le tomaría a su discípulo un examen sobre papel, porque nada le dice de su aprendizaje el hecho que responda bien a todas sus preguntas. El único examen que vale aquí consistiría en verlo vivir, y sobre todo ver cómo se dispone y siente el alma de su discípulo en ese tipo de vida.

La distancia entre lo que sabemos teóricamente, y lo que ejercemos en nuestra cotidianidad media, es una experiencia que todos tenemos a mano hacer. Sabemos que tal o cual cosa es buena para nosotros, y, en algunas ocasiones, nos quedamos allí, no pasamos a la acción. Tal vez no estemos demasiado convencidos, pero esa falta no necesariamente es imputable a la razón o al argumento. Tal vez haya algo en nuestro

⁷ Hay ciertas “escuelas” que presentan un carácter híbrido. Las obras de los estoicos, los epicúreos, ciertos momentos de Platón de Aristóteles; y más acá la obra de Nussbaum, Hadot, o Conche, se tejen de un modo mixto, entre retórica y filosofía.

⁸ “Aquellos filósofos eran todavía muy filósofos, es decir, estaban plenamente dedicados a la argumentación detallada, la exactitud, la generalidad y el rigor tradicionalmente buscado por la filosofía, en la tradición de reflexión ética que arranca, (en Occidente) con Sócrates”. (Nussbaum, 2003, p. 22)

⁹ “Porque este y no otro es el problema. “De qué te sirve definir la compunción si no la sientes” Dice el kempis. Y, ¿de qué te sirve meterte a definir la felicidad, si no logra uno con ello ser feliz?”. (Unamuno, 1983, p. 118)

carácter (*ethos*) que nos impida tender ese ansiado puente. Por eso Aristóteles insistía tanto: lo que hay que formar (o cambiar) es el carácter, lo demás vendrá por añadidura (si el azar nos acompaña un poco).¹⁰

Un profesor de sociología tensaba sus músculos intelectuales mostrando de qué manera, el paradigma capitalista, operaba en nuestra subjetividad generando deseos que no son propios, y asegurándose (por medio de este eficaz mecanismo) el disciplinamiento del cuerpo. Llegaba hasta la exasperación cuando señalaba, con toda razón, el modo en que las grandes corporaciones económicas transnacionales gobernaban a discreción, no sólo los mercados internacionales (lo que ya, de por sí, redundaba en el bienestar material de cada uno), sino peor, “secuestran” (esa era su hiriente palabra) la intimidad de la conciencia personal. “El capitalismo, (repetía con sobreactuada indignación), se ha metido hasta en nuestras relaciones sexuales”. Los alumnos miran atónitos. Algo de esa indignación ya toma el ámbito de sus almas. Entienden, encuentran sólidos los argumentos y todas las demostraciones. Sienten que algo del orden de lo fundamental se les ha revelado en esas tres horas de intensa labor intelectual. A tientas advierten que un mecanismo furtivo, ladino y cruel se ha develado. Pero salen de la clase y se van a comer una buena hamburguesa al McDonald's de la esquina. Peor aún, se los ve felices en esa ingesta. ¿Qué pasó? El profesor olvidó algo que, para la gran tradición retórica, es una evidencia tan contundente que cuesta creer que los filósofos la hayan despreciado durante tanto tiempo: la razón argumentadora es estéril; la conceptualización, articulación teórica y explicitación distanciada son ineficaces.

En ética no estudiamos para saber lo que es el bien, sino para ser buenos. Desde luego, para ser buenos debemos saber muchas cosas, pero seguro que esas cosas no son las que encontramos en un diccionario de ética, no es mera información que tenemos, no se reduce a argumentos dialécticos o analíticos. Esto puede, eventualmente estar, pero no es gracias a ellos que somos virtuosos o viciosos. Podemos dar la definición de virtud, de prudencia, de justicia. Analizar su genealogía, sus derivados, sus premisas. Incluso podemos indagar sobre la importancia de ser un ciudadano respetuoso de las leyes, etc. Así todo, nada cambia en nosotros por adquirir esas abstracciones. Lo que nos cambia (o nos hace ser lo que somos) viene de otro lado, esta es mi tesis fuerte. No es que la argumentación no sea importante. Es insuficiente, y debe estar administrada al calor de herramientas que no calificaríamos de “estrictamente argumentativas” como una iluminadora metáfora, un relato, lenguaje figurado, retórico.

Aristóteles ingresó al problema por medio del curioso (aunque usual) fenómeno de la “*akrasía*” (debilidad de la voluntad). Que la gente no siempre hace lo que le parece mejor (¡incluso no siempre hace lo que le parece mejor y desea hacer!) le parecía un hecho demasiado “evidente” como para ser demostrado.¹¹ Lo que queda claro es que el saber, tal

¹⁰ La formación del carácter es fundamental porque dispone al sujeto de una determinada manera para todas sus actividades. Aristóteles advirtió, con lucidez, que hay una relación entre nuestro modo de ser (nuestro *ethos*) y nuestras capacidades afectivas y cognitivas. En el fondo, sentimos lo que sentimos y pensamos lo que pensamos, porque somos como somos. Unamuno condensa esto en una frase lapidaria: “No suelen ser nuestras ideas las que nos hacen optimistas o pesimistas, sino que es nuestro optimismo o nuestro pesimismo (...) el que hace nuestras ideas (Unamuno, 1983, P. 27)

¹¹ La *akrasía* (debilidad de la voluntad) es la puerta de ingreso principal para demoler el argumento de Sócrates y Platón acerca de la relación entre saber dialéctico, argumental, y ser. Si la relación fuera lineal/causal, esto es, si el saber, así entendido, impacta directamente en el ser, entonces no existiría la “incontinencia”. Pero la incontinencia existe. “Se podría argumentar cómo un hombre que tiene recto juicio puede ser incontinente. Algunos dicen que ello es imposible, si se tiene conocimiento: pues, como Sócrates pensaba, sería absurdo que, existiendo el conocimiento, otra cosa dominara y arrastrara como a un esclavo. Sócrates, en efecto, combatía a ultranza esta teoría, y sostenía que no hay incontinencia, porque nadie obra contra lo mejor a sabiendas, sino por ignorancia. Ahora bien, *este argumento está en oposición manifiesta con los hechos*”. (Aristóteles, 1985, 1145b 24 y ss. p. 293) El subrayado es mío, sólo quiere remarcar la

como lo entiende el filósofo, es, como mínimo, insuficiente para la formación del carácter y para la vida activa.

Retomemos la cuestión. Epicuro aserta: “Vacío es un argumento que no permite curar ningún sufrimiento humano”. (Usener, 1887, p. 221) Si aceptamos el exabrupto, entonces un argumento no se juzga solo por su coherencia, completitud, su forma lógica, su justeza con respecto a los hechos, o su amplitud de mirada. El argumento puede ser impecable y aun así estar vacío, lo que lo transforma en un mal argumento *filosófico*. La vara no es sólo cognitiva. Es necesario juzgarlo también con criterios existenciales. Un argumento es bueno, como argumento, si tiene un *impacto vital*, si nos modifica de alguna manera, y en el extremo, produce una *metamorfosis del yo*. La aceptación intelectual no es suficiente. Necesitamos comprobar el modo en que el argumento trastoca el comportamiento y, más importante aún, los sentimientos y afectos que lo determinan. Creo no exagerar si digo que, llevando en la mano el criterio de Epicuro, la mayoría de los argumentos que hoy se despliegan en el campo de la filosofía son vacíos.

En la época en que las escuelas helenísticas anegaban el mundo intelectual y social, la filosofía ya se había instalado como la *vía regia* para lograr aquel propósito. El mismo Epicuro entiende que la filosofía es una disciplina que asegura una vida floreciente por medio de argumentos y razonamientos. La segunda parte de la sentencia es tan ruidosa como pretenciosa la primera. “La filosofía nos asegura la felicidad”, hay garantía de resultado. Al tiempo sostiene que ese fin universal sólo se alcanza con argumentos y razonamientos. Desde luego, el concepto de felicidad se asocia con el carácter, y este con las pasiones, emociones, y estados de ánimo.

Pero, ¿son los argumentos los que nos cambian, los que logran modificar nuestras disposiciones afectivas, nuestras emociones y pasiones? Antes de responder a esta pregunta, veamos, en esquema, cuál es la estructura cognitiva de las emociones, pues buena parte del cambio que buscamos se juega en nuestra capa afectiva, emocional.

Las emociones son intencionales con relación a su objeto (es decir, tienen un objeto que aparece como lo hace sólo bajo determinada perspectiva, o como lo llamaban los medievales: *suppositio*), y entrañan juicios de valor, de importancia en relación a mi vida. No podría siquiera identificar mi temor si no puedo identificar el objeto de mi temor. El objeto produce mi temor porque aparece como aparece. Para que aparezca el temor, el objeto temible debe poner en serio riesgo mi vida, o al menos presentarse como una amenaza cierta que puede lesionar mi existencia. Las creencias parecen ingresar fácilmente en la emoción. Si usted teme que a su hijo le suceda algo, entonces (esto es debido a que, de esto se infiere que...) usted cree que su hijo es importante, cree que su hijo está por sufrir una lesión real, inminente, inevitable y muy dañosa. Son al menos cinco creencias que confluyen generando su temor. Si alguna de estas creencias es falsa, y podemos demostrarlo, entonces es esperable que su temor deje de existir como tal.¹²

Tenemos a la mano numerosos ejemplos que nos muestran que un cambio en nuestras creencias, que puede venir de una nueva información o de un argumento *tout court*, produce un movimiento en nuestra capa emocional. Usted cree que su amigo lo traicionó,

importancia que Aristóteles da a los hechos humanos, y el modo en que una “evidencia” hace superfluo un contraargumento. Aristóteles no argumenta, sólo describe en qué consiste la incontinencia, cómo es posible, y cómo esa evidencia desbarata el edificio socrático.

¹² En estos últimos años la bibliografía sobre las emociones ha explotado en todas las direcciones. Para un riguroso y gobernable análisis remito al lector a (Nussbaum, 2008, Primera Parte, cap. 1)

entonces se indigna. Una nueva información le muestra que no sólo no lo traicionó, sino que se jugó por usted (como lo hace un verdadero amigo). Ahora su indignación da lugar a un sentimiento de culpa. La tristeza lo abruma mientras cree que su amada ya no podrá regresar. La certeza de que por fin lo hará, la disipa y lo inunda de alegría. Y así podríamos dar muchos ejemplos más.

De la filosofía a la retórica

Sin embargo, la relación “argumento - cambio emocional” no pareciera abarcar todos los casos. Para ciertas emociones, para ciertos estados afectivos, y también para ciertas creencias, los argumentos son estériles en cuanto a su capacidad de modificar aquellos estados, emociones y creencias.

Al igual que Cicerón (y muchos otros), creo que detrás de la propuesta del filósofo hay un desmesurado entusiasmo, una fascinación con el poder de la razón filosófica o argumental. Hablando de los estoicos dice el orador:

Sus estrechos argumentillos silogísticos pinchan a sus oyentes como agujas. Aun cuando éstos asienten intelectualmente, no experimentan ningún cambio en sus corazones, sino que se marchan tal como vinieron. Lo dicho es quizá verdad y sin duda es importante; pero el argumento lo trata de manera excesivamente trivial y no como se merece. (Cicerón *Fin*, 4, 7. Citado por Nussbaum, 2003, p. 36)

Es decir, los argumentos que sólo alimentan el intelecto, allí nacen y mueren, pero el corazón no se ve interpelado, no hay efecto sobre el alma del discípulo, y eso hace inocua toda la empresa. La cuestión es esta: una vez que aceptamos que la filosofía se define también por su finalidad (lograr un cambio en los sentimientos y emociones del receptor que lo saquen de un estado peor y lo depositen en uno mejor), ¿puede ceñirse a la pura argumentación sistemática, distanciada? ¿o debe abrir el horizonte al interior del cual el argumento puede ser eficaz? y ¿no se abre ese horizonte por medio de los tropos, del lenguaje retórico en general?

El concepto de “argumento” es, entonces, elástico. El epicureísmo, y también el estoicismo, entendían que la imaginación, el ejemplo, las narraciones, los aforismos, eran parte integrante de un argumento. El epicureísmo incorporaba, además, otras técnicas como la confesión, la memorización y repetición, el silencio y la introspección, como mecanismos tendientes a lograr el efecto deseado sobre el receptor. Incluso, uno de sus más famosos representantes escribió un solemne poema.¹³ Imagino a Platón tejiendo prolijos e intrincados argumentos. Repentinamente intercala un relato, y allí sus alumnos entienden, se iluminan de manera tal que leen los argumentos a la luz del relato, y no al revés. Es decir, la conceptualización y el abordaje dialéctico les parece un ropaje añadido a una comprensión previa. ¿El relato es parte del argumento, o es un extra-opcional? También me gusta pensar que la mayor enseñanza de Sócrates, su verdadera clase magistral, fue el modo en que enfrentó el juicio y la muerte. La escena final del *Fedón* tiene un poder de persuasión único, porque conmueve al espectador y le muestra qué es ser sabio.

¹³ Me refiero, claro está, a *De Rerum Natura* de Lucrecio.

Extender las fronteras del concepto de argumento (hasta hacerle incorporar aforismos, metáforas, narraciones, etc.) es una prueba fuerte de la hipótesis que sostengo: la filosofía es retórica. En su momento pareció algo natural incorporar técnicas discursivas y pedagógicas que sobrepasan lo que hoy entendemos por argumento filosófico. Esto se debía a que no sólo buscaban un saber, sino que buscaban un efecto en el alma del oyente:

su profundo interés por el estado de los deseos y pensamientos de sus discípulos les hizo buscar una nueva y compleja a manera de entender la psicología humana y los llevó a adoptar complejas estrategias -interactivas, retóricas, literarias- concebidas para permitirles hacer frente eficazmente a su objeto de estudio. En dicho proceso forjaron nuevas concepciones de lo exigido por el rigor y la precisión filosóficos. (Nussbaum, 2003, p. 22)

Hoy encontraríamos curioso que un argumento, que se pretende filosófico, incorpore en su estructura una copla, que escanda un poema, que se estructure de manera narrativa, que se base en metáforas inconceptualizables.¹⁴ Mucho más que proponga ejercicios espirituales como la introspección, la memorización, el silencio, la confesión. El filósofo, con su incurable suspicacia, podría ver en estos recursos peligrosos artilugios de manipulación. Si algo se corre del argumento y el razonamiento filosóficos, entonces le parece irracional y es rápidamente denunciado. Aquí yace la permanente denuncia. En un arco que va de Platón a Kant (y más acá también) muchos han visto en la retórica un arte de seducir y manipular. Precisamente, al incorporar el elemento emocional y afectivo, los retóricos (dicen) incorporan un elemento foráneo a la racionalidad, un elemento que nada tiene que ver con la verdad ni con el bien. Para este nutrido arco de pensadores, las emociones entorpecen nuestro camino hacia el saber, y distorsionan los procesos deliberativos y las acciones que de ellos se desprenden. Una persona consumida por la cólera no toma buenas decisiones.

Durante mucho tiempo se ha asociado la retórica al arte de engañar, o coaccionar, por medio de tretas lingüísticas, arte de demagogos y timadores. Tal vez algunos oradores hayan hecho mérito para que esto se entienda así. Pero cometeríamos un error si tomásemos a una disciplina por sus peores exponentes, o por sus desviaciones y patologías. La retórica tiene una naturaleza híbrida que la ubica a mitad de camino entre la búsqueda de argumentos y la apelación a la emoción.¹⁵ Así, por ejemplo, Ross observa en la *Retórica* de Aristóteles una "síntesis de crítica literaria y de lógica, de ética, de política y de jurisprudencia de segundo orden". (Ross, 1957, p. 382).

¹⁴ Aunque tal vez no debería ser tan sorprendente. Muchos filósofos abogan por un pensamiento poético. Unamuno es uno amigable, y tiene mucho que decir sobre este tema. Heidegger es otro, más ruidoso, más oracular, pero bien alejado de los problemas éticos que estamos tratando.

¹⁵ Es agotadora la discusión acerca del origen de la retórica. Parece que proviene de una combinación de elementos poéticos y prácticos (político/jurídico). En efecto, en tanto disciplina de la palabra, la retórica se puede remontar a la tradición poética y trágica. Ya en la *Iliada*, Homero muestra el gran respeto que los atenienses tienen por el poder del discurso (por ejemplo en la figura de Néstor, el "rey -orador"). También la tradición trágica deja en claro la centralidad de las técnicas discursivas y lingüísticas para la comprensión y la persuasión. La escisión del coro ditirámico (entre un líder y el coro, o entre la antífona y el coro) fue de especial importancia, porque remarca el gusto que tenían los griegos por las antítesis y sus emparejamientos discursivos. Este ascendente poético es muy importante para la retórica, a tal punto que, en algunos contextos, poética y retórica pueden ser intercambiables. Luego se agregó la cuestión jurídica y política, lo que llevó a la retórica a procurarse una *teckné* argumentativa propia de esos campos. Para una larga tradición, que va de Aristóteles a Quintiliano (haciendo escala en Cicerón), la retórica fue inventada por Córax, en Sicilia, hacia en 476 AC. Córax habría ideado un método de razonamiento y argumentación para poder resolver los conflictos de propiedad que se generaron luego de recuperadas las tierras confiscadas por los tiranos. Para un estudio contundente de los inicios de la retórica ver (Murphy (ed.), 1989, 9 y ss).

Quintiliano, conciso, la definen como “*ars bene dicendi*” (Quintiliano, 1996, p. 16)¹⁶. Cicerón prefiere “arte de la elocuencia” (Cicerón, 1951, p. 25). Pero no hay que olvidar que este es un arte de dos caras: involucra una determinada concepción del lenguaje y la comunicación, y supone una determinada conformación moral en el buen orador. Para esta tradición, el lenguaje es mucho más que un medio de transmisión de información. Por el contrario, *el lenguaje tiene el poder de conformar el objeto de experiencia, delimitarlo y clarificarlo. Aunque también puede difuminarlo, oscurecerlo y degradarlo*. Los grandes oradores fueron conscientes que el habla tiene una ineluctable dimensión performativa, y una capacidad única de administrar distancia y cercanía. Para ellos era un hecho innegable que el lenguaje retórico puede suscitar emociones, y al hacerlo lograr un cambio comportamental y disposicional.¹⁷ El poder de la palabra retórica sobre el alma y sus emociones es innegable: “*lógos es un poderoso soberano que con el cuerpo más pequeño e imperceptible realiza las más divinas acciones: pues puede calmar el temor, quitar la tristeza, producir alegría e intensificar la compasión*”. (Gorgias, 2021, p. 65). Y un poco más adelante, hablando de la poesía, dice Gorgias:

A quienes la escuchan los invade un temor que estremece, una compasión que provoca muchas lágrimas y un anhelo que acompaña al dolor; así, ante fortunas y desgracias de acciones y cuerpos ajenos, el alma padece, por los *lógoi*, un padecimiento propio. (Gorgias, *idem*)

En resumen, si de lo que se trata es de modificar los aspectos desiderativos y afectivos, entonces debemos detenernos en la retórica. La retórica es la reina que transforma las almas. No alcanza con definir, analizar, argumentar. La retórica busca una modificación en nuestra capa emocional, afectiva y epistémica.¹⁸

Fue la retórica la que primero advirtió la relevancia de los estilos literarios al momento de sentar una posición, y de buscar determinado fin. Ellos mostraron que la elección de un modo discursivo, digamos el tratado científico, la crónica histórica, la dialéctica filosófica, el lenguaje religioso, el poema, la tragedia, la novela, el diálogo (en su variante filosófica, trágica, monológica), la exhortación, la confesión, y un larguísimo etc., no es neutral en relación con las ideas que se desean transmitir, y los estados afectivos que se desea suscitar en el auditor o lector. Hay una esencial relación entre el estilo que escoja y el concepto de “comprensión” que supongo. Esto pone en el centro de la escena una cuestión incómoda para el filósofo pura cepa: hay verdades que sólo se adquieren por medio de un determinado *modus* discursivo.¹⁹ Por ejemplo, si adopto el estilo trágico es porque entiendo que debo provocar determinadas emociones en mi receptor para que cierta verdad se revele. Pero, si creo que las emociones entorpecen el juicio y nos alienan y, en consonancia

¹⁶ En *Institutione Oratoria* Quintiliano expone una tesis similar. Sobre el principio del texto expresa la necesidad de llamar “retóricos” a aquellos que se llaman “filósofos”. Es claro que, en esta época (siglo I dC) los límites entre una y otra disciplinas eran más lábiles, más plásticos que hoy. Sofistas, filósofos, oradores, eran, muchas veces, confundidos.

¹⁷ ¿Quién maneja la palabra? “Nada hay, a mi juicio, más excelente (...) que poder con la palabra, gobernar las sociedades humanas, atraer los entendimientos, mover las voluntades, y traerlas o llevarlas a donde se quiera”. (Cicerón, 1951, p. 23). “That discourse has the power to move people through its action on an audience's emotion is an ancient and foundational insight for rhetoric”. Kasteley James “Rhetoric and Emotion” en (Walter Jost, Wendy Olmsted (eds). 2004, p. 222). En adelante: (Kasteley 2004).

¹⁸ Nussbaum, pensando en el problema de la adquisición de las virtudes cívicas, dice algo similar. “Se le podrían dar al niño definiciones abstractas de estos conceptos [se refiere al valor, la moderación, la dignidad, la rectitud, etc.]. Pero para comprender todo su significado (...) requiere aprender sus dinámicas en escenarios narrativos”. (Nussbaum, 2005, p. 157)

¹⁹ Incómodo porque “pueden haber algunas visiones del mundo y de cómo vivir en él (...) que no pueden expresarse total y adecuadamente en el lenguaje de la prosa filosófica convencional, un estilo notoriamente plano y carente de asombro, sino en un lenguaje y en formas que sean a su vez más complejos, más alusivos, más atento a las particularidades”. (Nussbaum, 1995, p. 43)

con eso, creo que la mejor manera de llegar al conocimiento, y al supremo valor de la autosuficiencia, es por medio del intelecto y sus leyes categoriales; entonces adoptaré el diálogo tranquilo, sosegado, y sólo motivado por la búsqueda en comunidad del mejor argumento. De allí nace el diálogo socrático.^{20 21} En ambos casos yace el mismo presupuesto: *el sujeto debe estar en cierta disposición para que la verdad haga su aparición.*

Los antiguos oradores, al igual que muchos filósofos, sostuvieron que la finalidad más alta a la que podía aspirar un educador es a direccionar a su discípulo hacia una vida plena, lograda, feliz. Pero, a diferencia de estos, aquellos estaban convencidos que, para lograr esa finalidad no eran suficientes los argumentos (inferencias inductivas, silogismo prácticos, etc.). Eran, seguramente, necesarios, pero ciertamente no era por ellos que el alma del discípulo se transformaba. Para lograr esta finalidad, sostenían los *rhétores*, había que armonizar tres aspectos pedagógicos fundamentales: el *docere*, el *delectare* y el *flectere* (*movere*).

El primero es que el más se aproxima a la idea de argumento. Toda buena exposición, todo buen discurso, dicen, debe estar sostenido por información ajustada a los hechos, por pruebas aceptadas y aceptables, por un encadenamiento apropiado de premisas y conclusión. Debe estar correctamente expuesto en términos lógicos (no dejar abierto ningún poro debido a falacias formales o no-formales), mostrar claridad conceptual. Es el momento de la explicación y demostración. Se privilegia “la vía más racional e intelectual de la persuasión y se utiliza ante todo en aquellas comunicaciones o partes de la comunicación en las que se precisa una presentación sobria y sosegada de los hechos”. (Spang, 2009, 88). Los clásicos recomendaban el estilo sobrio, llano (*stilus humilis*), más proclive a la univocidad, y ayuno de lenguaje alambicado.

Pero, el *docere*, por sí sólo es estéril. Si sólo de la búsqueda de argumentos se tratase la cosa, Aristóteles hubiese puesto punto final a su retórica al finalizar el primer libro.²² Personajes como Gorgias, Quintiliano, Cicerón y otros, sabían que los argumentos y razonamientos no modifican el alma. Sabían que, en cuestiones afectivas, la dialéctica es impotente.²³

Nuestra sensibilidad, la que verdaderamente nos mueve, se complace con la belleza. Para que el discurso penetre verdaderamente el alma del oyente debe capturar esta esfera por medio del *delectare*. La belleza tiene un poder inigualable, apacienta al alma y la dispone para una percepción más generosa, cargada de misterio y encantamiento. Los grandes oradores eran conscientes que un discurso bello entabla una relación de armonía con el espectador, lo pone en una situación de mayor atención contemplativa y lo prepara para una receptividad más amplia. Hablando de los rétores confiesa Sócrates, “por mi parte

²⁰ Comparemos el agitado diálogo de Casandra con el coro en la tragedia de Esquilo, con el prístino y desemocionalizado diálogo entre Sócrates y Fedón. O también el terrible soliloquio de Medea con el diálogo que Marco Aurelio entabló con él mismo, y que denominó *Meditaciones*.

²¹ En este sentido recuerda Nussbaum: “los griegos no consideraban, ni nosotros debemos hacerlo, que ser poeta fuese un asunto neutral desde el punto de vista ético. Las decisiones estilísticas —la elección de ciertos metros, imágenes y vocabularios— se relacionan estrechamente con una determinada concepción del bien. También nosotros hemos de ser conscientes de esta conexión. Al preguntarnos qué concepción ética nos parece más convincente, hemos de interrogarnos por la forma o formas de escribir que expresan de manera más adecuada nuestra aspiración a convertirnos en seres humanamente racionales”. (Nussbaum, 2016, P. 44)

²² La estructura misma de la Retórica de Aristóteles muestra la inadecuación del logos argumental para la finalidad de la educación y el análisis ético/retórico. Si todo se redujera a creencias, juicios y razonamientos inferenciales, la *Retórica* se hubiese cerrado con el libro I. Sin embargo, los otros dos libros (las emociones y las figuras) son de extrema importancia. Cfr. (Kasteley, 2004, P. 223)

²³ ¿Hasta dónde llega la razón en nuestra vida emocional?, ¿cuál es su fuerza? En algunos casos se muestra inútil y altanera. Unamuno pone en su lugar a los amantes de la razón: “Frente al riesgo y para suprimirlo me dan racionios en prueba de lo absurdo que es la creencia en la inmortalidad del alma; pero esos racionios no me hacen mella, pues son razones y nada más que razones, y no es de ellas de lo que se apacienta el corazón”. (Unamuno, 1983, P. 68)

Menéxeno, ante sus alabanzas, me siento en una disposición muy noble y cada vez me quedo escuchándolos como encantado". (Platón, 1987, p. 164)

La belleza tiene un sustrato material inalienable. La retórica siempre supo del enorme poder cognitivo/emocional que arrastran las imágenes. Por ello, el orador debe manejar con pericia los recursos tropológicos (precisamente, *figurativos*). Pero no se trata de un mero adorno. "En este ámbito conviene volver a precisar que el *delectare* no se limita únicamente a la diversión o al entretenimiento, sino que se refiere igualmente y con la misma importancia al gozo, al deleite estético que producen la comunicación y el texto bien hecho". (Spang, 2005, p. 90) Es un momento importante. Se trata de poner ante los ojos, de articular bellas y efectivas escenas verbales para producir, como vengo insistiendo, una *metanoia* (cambio en la mirada).

Pero todo esto se desnaturaliza si el oyente no cambia sus disposiciones epistémicas y volitivas. Nada de lo anterior tiene sentido (es vacío, según la sentencia de Epicuro) si no genera una modificación en nuestros comportamientos (*flectere*). La retórica lo sabe bien: no queremos que el jurado encuentre consistentes e ingeniosos nuestros argumentos. Queremos que falle a nuestro favor. El político no quiere que entiendas sus propuestas y creas que mejorará tu vida y la de tus conciudadanos. Quiere que lo votes. En el límite, el discurso debe mover nuestro cuerpo moviendo nuestras pasiones.²⁴

El estilo que suele recomendar la retórica clásica para esta estrategia persuasiva es el *genus grave*, es decir, aquel que más impacta en los receptores a través de formulaciones patéticas y vigorosas junto con el empleo de figuras y tropos propicios a despertar las emociones y pasiones. (Spang, 2009, p. 91)

Desde luego que estas tres estrategias retóricas deben trabajar en forma orgánica, para lograr unidad y persuasión. Siempre acecha el peligro de privilegiar una estrategia en detrimento de las otras. Si sólo nos preocupamos de la parte argumentativa y probatoria, entonces caemos en un discurso distanciado, gélido, descarnado, que no logra modificar lo que hay que modificar (esta es la tentación del filósofo). Si sólo atendemos los aspectos estéticos, entonces nuestro discurso pierde valor de verdad y se transforma en mera decoración, una cosmética superficial y momentánea. Si sólo nos interesa el *flectere*, sin importarnos la racionalidad, ni la belleza de nuestra exposición, entonces lo que hacemos se parecerá más a un intento de manipulación, sombra que ha perseguido desde siempre a la retórica, que a la busca de persuasión.

Al lector familiarizado con la prosa filosófica estándar en nuestros días, no le costará demasiado trabajo advertir la falta de las dos últimas estrategias cognitivas/pedagógicas (el *delectare* y el *flectere*).

Sin embargo, hay un orden de prelación que hay que subrayar. Se trata de una anterioridad tanto lógica como retórica. Aquí mi tesis se radicaliza. Todo argumento, todo proceso demostrativo, debe partir de algún punto. El enlace de creencias no puede ser infinito, debe tener un comienzo. Probar (*apo-deiknymi*) significa decir que algo es algo sobre la base de algo. Está claro que este discursar demostrativo debe tener como motor

²⁴ "If an audience concedes the rightness of an argument but is not moved to act on the basis of that argument, then the argument fails as an effort in rhetoric". (Kasteley, 2004, p. 237)

inicial una “mostración” (*deixis*). Más que decir algo en base a otra cosa, aquí se trata de decir algo, mostrarlo. Estos principios de la prueba (*archai*) no pueden ser objeto de demostración ni de argumento. Evidentemente este tipo de “afirmaciones” son meta-racionales, no en el sentido en que escapan a toda constatación, sino en el sentido en que su constatación desborda la concatenación de creencias y juicios en el que consiste un argumento. En este tipo de afirmaciones primarias (axiomas en el caso de las disciplinas formales) “que pertenecen a lo originario, a lo no deductivo, las premisas no pueden tener un carácter y una estructura apodíctico, demostrativo, sino que son “indicativas””. (Grassi, 1999, 75) Y más adelante agrega.

si se identifica la racionalidad con el proceso de clarificación, nos vemos forzados a admitir que la claridad primaria de los principios no es racional y que el lenguaje correspondiente tiene en su estructura indicativa un carácter “evangélico”, en el sentido original del término griego, es decir, “que da noticia. (idem)

Entonces, el andamiaje dialéctico argumental pende del lenguaje figurativo, retórico. Esta es una tesis más atrevida. Nos dice que, incluso el lenguaje meramente racional, tiene un origen ineluctablemente retórico, que esta es su condición de posibilidad. Por eso, la retórica entiende que lo fundamental es la educación de ese sustrato afectivo emocional. Sabe claramente que de él depende la superestructura intelectual. No es verdad, dicen los retóricos más arriesgados, que el *pathos* dependa del *logos*. ¡Es exactamente al revés, el *logos* emerge del *pathos*!

My suggestion is that, in some cases, the relevant unity in a man's behaviour, the pattern into which his judgements and actions together fit, must be understood in terms of an emotional structure underlying them, and that understanding of this kind may be essential”. (Williams, 1973, p. 227)²⁵

Entre el *pathos* y el *logos* no hay salto, no hay posibilidad de desconexión. Los grandes logógrafos (también oradores, como Isócrates) estaban muy conscientes que, frente al jurado, lo primero que debíamos hacer era “disponerlo emocionalmente”, preparar su fondo afectivo para que pueda ponderar bien las pruebas, tener un razonamiento más acertado, y apreciar la particularidad del caso con mayor justeza.²⁶ “For an audience's emotional orientation in a situation plays a critical role in determining how an audience sees and understands a particular situation”.²⁷ (Kastely, 2004, p. 238)

De los tres géneros clásicos en los que la retórica mostraba su temple, el *epideictico* (injustamente olvidado, o al menos relegado) era el que mejor representaba esto.²⁸ Los

²⁵ (Mi sugerencia es que, en algunos casos, la unidad relevante en el comportamiento de un hombre, el patrón en el que encajan sus juicios y acciones, debe entenderse en términos de una estructura emocional subyacente, y que la comprensión de este tipo puede ser esencial).

²⁶ “When rhetors compose their speeches, they need to focus on character and emotions because these influence the determination of the judgment to be internalized by the audience”. (Kastely, 238) (Cuando los retóricos componen sus discursos, necesitan centrarse en el carácter y las emociones porque estos influyen en la determinación del juicio para ser interiorizado por la audiencia).

²⁷ (Para una audiencia, la orientación emocional en una situación juega un papel fundamental en la determinación de cómo una audiencia ve y entiende una situación particular). Es decir, las cosas aparecen como aparecen porque estamos en tal o cual estado de ánimo. Pero esto no es algo que podamos evitar. No hay un “afuera” de los estados emocionales. El desdén, la indiferencia, es también un estado de ánimo. La “ataraxia” es el estado de ánimo al que aspiran, por ejemplo, los estoicos.

²⁸ La retórica se despliega, básicamente, en tres contextos: el político, el judicial y el conmemorativo. En los primeros dos, la finalidad es tomar una decisión, por lo que la cuestión argumental cobra centralidad. Pero en el tercer contexto (*género epideictico*) no se tiende a una acción resolutoria, sino a presentar hechos, personas, con la finalidad de reafirmar un valor, de sustraerlos del efecto disolvente del

grandes discursos, conmemorativos y festivos, tenían esta idea en su base: escenificar una realidad (elogiable, memorable) para penetrar la capa afectiva del espectador, y así mantener el calor, la participación en un acontecimiento que merece permanecer vivo entre los hombres.

Mostrar, traer a la vista, presentar (o representar) es lo que hacen los tropos y las narraciones (y en general el lenguaje poético/retórico). La ostensión no sólo se hace con el dedo índice, también el lenguaje recrea imágenes, muestra (*epi-deixis*), pone en escena. Esto quiere decir que lo que está más allá de nuestros argumentos, demostraciones, reflexiones, creencias o juicios, es del orden de la imaginación gracias a la cual ponemos ante los ojos (*phainestai*) un significado. Este es un punto central. Si bien es verdad que en muchas ocasiones la retórica se rebaja a meros manuales de tropología, con sus interminables taxonomías y sus impronunciabiles nombres, la función de las figuras excede en mucho ese vicio. Lo que la metáfora, la metonimia, la sinécdoque etc. operan es un movimiento de *acercamiento* que es fundamental para tocar el cuerpo del oyente.

Así, vemos como percepción, imaginación, cercanía y emoción trabajan en forma mancomunada:

En la compasión, nuestra capacidad de figurarnos vivamente las dificultades de una persona ayuda a la formación de la emoción (...) es posible que sintamos menos emoción ante otros casos que no podamos imaginarnos con una viveza parecida, aunque presenten una estructura similar. Lo que la imaginación parece hacer aquí es ayudarnos a acercarnos a un individuo distante a la esfera de nuestros proyectos, humanizando a la persona y creando la posibilidad de apego. (Nussbaum, 2008, p. 90)

La retórica tiene una ley de dos caras: el alma se estremece ante una presencia, porque en la distancia, que promueve la episteme del filósofo, todo termina por difuminarse.²⁹

En la extensa cita de Hume, con la que comenzamos, hay algo que merece subrayarse. Hume afirma que los filósofos de la primera clase (que ya podemos llamar retóricos) “nos hacen sentir la diferencia entre vicio y virtud, excitan y regulan nuestros sentimientos y así no pueden sino inclinar nuestros corazones al amor de la probidad y del verdadero honor”. Ahora bien, ¿cómo generamos un sentimiento? Ciertamente no por medio de creencias verdaderas, tejidas en prolijos argumentos. Hace falta que la creencia se presente en el alma

tiempo y el hábito. Por ello, el género *epideictico* emparenta a la retórica con la poética y la tragedia. “Las especies de la retórica son tres en número, pues otras tantas resultan ser la de los oyentes de los discursos. Y es que en el discurso se implican tres factores: quién habla, de qué habla y para quién (...) Y el oyente es forzosamente espectador o juez, y el juez ha de serlo de lo que ya ha ocurrido o de lo que va a ocurrir (...) de modo que por fuerza tendría que haber tres géneros de discursos retóricos: deliberativo, forense y de exhibición”. (Aristóteles, 2022, 1358b, p. 63-64.)

²⁹ El Dr. Rieux asiste a la insoportable agonía del hijo del juez. Han sido días muy duros en una Orán azotada por la peste. Pero el Dr. reconoce, frente a la imagen del “inocente crucificado”, que hasta ahora se había indignado en abstracto. Fue necesaria esa presencia, ese calor y olor a sufrimiento, ese tiempo del desenlace infinito, para comprender con su cuerpo, el absurdo. El lector, que se atreve a esos pocos párrafos, queda visiblemente consternado, igual que el Dr. (Cfr. Camus, 1995, p. 167-169). “Esto significa que lo propio de las emociones es su conexión con la imaginación y con la representación concreta de acontecimientos, lo cual las distingue de otros estados de juicio más abstractos (...) Si pienso en un dolor distante, pongamos la muerte de muchas personas en un terremoto en China hace mil años, creo que probablemente no sentiré aflicción, a menos y hasta que pueda representarme vívidamente ese acontecimiento mediante la imaginación”. (Nussbaum, 2008, p. 89) Ver un poco más abajo, en esa misma página, la centralidad de la visión en el ejemplo de la foto de su madre. Cicerón exhorta al orador a mantenerse a la altura del hombre medio, de su sentido común. Porque allí vive, se mueve, existe: “Y así como en las demás artes es lo más excelente lo que se aleja más de la comprensión de los ignorantes, en la oratoria, por el contrario, el mayor vicio está en alejarse del sentido común y del modo usual de hablar”. (Cicerón, 1951, p. 19)

de una manera especial. Esto es algo que también se consigna en la cita. Estos “filósofos” usan la elocuencia, apelan a ejemplos, excitan la imaginación, buscan agradar (delectare), en fin, capitalizan todos los recursos del *ars bene dicendi*. Un discurso que busque un especial modo de comprensión, una que solo se logra si “participamos de cierto sentimiento”.³⁰ No alcanza con saber, con tener creencias verdaderas acerca de algo, para ponernos en cierta disposición o estado afectivo.

A la creencia le hace falta una cercanía para que afecte nuestro pathos. Es decir, una creencia puede poner su objeto a distancia, (aunque todo el mundo sabe que se va a morir, “nunca se asombrará uno lo bastante de que todos vivan como si nadie “lo supiese”” (Camus, 2002, p. 25); o puede tocarnos físicamente (por ejemplo, ante la muerte de un amigo, lloro por él y me conmuevo por mí). Pascal sabía (creía) algo ya evidente: que el universo es demasiado vasto para ser concebido por una mente finita. ¡Pero a él le provocaba espanto! cosa que no le sucede a todo el mundo. ¿Dónde reside el elemento diferencial que hace que a Pascal le provoque espanto? Bueno, Pascal tenía una “sensibilidad” muy especial. Ese “modo de ser” provoca, al unísono, la mirada emocionada.³¹

También cabe la posibilidad de que una experiencia revele el carácter engañoso de los argumentos. Axíoco tiene muchos y muy buenos argumentos que le demuestran que la muerte no es un mal. Vive tranquilo, recostado en esa tumbona intelectual. Hasta que el acontecimiento de su final se presenta en su horizonte vital como algo cercano, inalterable e inevitable. Frente a esa presencia, toda su racionalización se desvanece en un instante, una mezcla de temor, angustia, incertidumbre abarrotada por entero su ser, “ahora que me enfrento al temible hecho, mis audaces y agudos argumentos flaquean y expiran”. (Platón, 1992 (365b), p. 408)

Puedo descubrir que algo era muy importante para mí, aunque no lo notaba así (la muerte de un ser querido siempre nos revela, a destiempo, que era muy importante). Puede ser que, más allá de lo que mis argumentos me muestren, una súbita revelación me exponga de manera inédita. Marcel (el personaje principal de la principal obra de Proust) experimentó algo de esto. Se había convencido, por medio de un detenido y científico análisis, que ya no amaba a Albertina. Pero la frase “Albertina se ha ido” fue una ráfaga inapelable, total, certera, que le desmoronó, cruel, todos sus argumentos. La sentencia de Francisca (“Albertina se ha ido”) fue la que le abrió la verdad. Una verdad que sólo emergió gracias al dolor: él, en realidad, amaba a Albertina, la amaba con un amor desesperado, un amor que no podía mirarse de frente porque era intolerable. Pero el amor no fue causado por ninguna de sus creencias, ni mucho menos por sus cuidados argumentos y razonamientos. Su amor estaba antes de todo eso. Sucedió por la aparición milagrosa de una persona que se percibe única. Proust lo sabía tan bien que dedicó su vida a mantener esa percepción, ese impacto, esa novedad, en su estado original. Luchó contra todo el andamiaje conceptual, que busca rebajar a creencia y juicio, esa experiencia tan extraordinaria. Precisamente, el trabajo del poeta (y a veces del orador) consiste en evitar que ese calor, esa ráfaga, se degrade en

³⁰ La idea según la cual, en la comprensión se pone en juego, no sólo nuestro intelecto, sino también nuestros afectos, emociones y pasiones, no es un invento de la retórica. Los griegos, que gustaban del drama trágico, habían acuñado el término “catarsis” para señalar el efecto que la representación busca en su espectador. Este efecto, emocional, no era un añadido. Formaba parte del criterio de comprensión. Para un proteico análisis de la relación “catarsis - retórica” remito a Jeffrey Walker “Pathos and Katharsis in “Aristotelian” rhetoric”, en (Gross - Walzer (eds.), 2000, p. 74-93)

³¹ “Cuando considero (...) el pequeño espacio que ocupo e incluso que veo, abismado en la infinita inmensidad de los espacios que ignoro y que me ignoran, me espanto y me asombro de verme aquí y no allí”. (Pascal, 1993, Pensamiento 68, p. 39)

argumentos y razonamientos.³² Además, ¿qué sería, en el caso del amor, tener una creencia falsa? o, ¿cuándo diríamos que, en el caso del amor, la creencia está equivocada, y por lo tanto puede ser subsanada por medio de argumentos? Sería algo así como: es falso que Albertina sea tan especial. Albertina es una más. Pero, nuevamente, eso no supone un cambio en la creencia sino un cambio en la percepción. Marcel la ve maravillosa. ¿Qué sería fundamentar su creencia?, ¿cómo podría dar razones de ella? En el caso del amor erótico, se ve o no se ve (sucede o no sucede). Igual que en el caso de la belleza. Explíqueme todo lo quiera sobre armonías, melodías y ritmos, aún así puede no llegarme la belleza de Beethoven (¡pobre de mí!), porque ésta no sucede gracias a las explicaciones, razonamientos, juicios, creencias, etc.³³

La razón argumental no produce el cambio que buscamos porque se mueve en la distancia de la abstracción. Su medio es el concepto, y este trabaja en el exilio, igualando lo desigual, despreciando matices, cristalizando, esquematizando, guarecido en una habitualidad que uniformiza la mirada, que ya no está capacitada para apreciar la particularidad de lo particular. Un individuo vale como cualquier otro, y para muestra basta un botón. El concepto, especial golosina para el saber epistémico argumental, paga un duro peaje. Es un saber “desemocionalizado”³⁴. O quizá este saber tiene su plataforma afectiva, su emoción *princeps*: la apatía, el desinterés, la indiferencia.

Toda palabra se convierte inmediatamente en concepto desde el momento en que no debe servir, justamente, para la vivencia original, única, absolutamente individualizada (...) Todos los conceptos surgen por igualación de lo desigual. Aunque una hoja jamás sea igual a otra, el concepto de hoja se forma prescindiendo arbitrariamente de las diferencias individuales. (Nietzsche, 2000, p. 90)

Pero, mientras las cosas se pongan demasiado lejos, nada sucederá con nuestro plexo emocional, salvo el desdén. A esa forma distanciada de “ver”, la emoción le opone otra: “La emoción (...) entrafña percepciones ricas y densas del objeto, muy concretas y colmadas de detalles”. (Nussbaum, 2001, p. 88)

Tendríamos, así, dos tipos de saberes. Uno distanciado, impersonal, universal, descarnado y conceptual, repleto de términos técnicos que sólo manejan un grupo de especialistas que se celebran a sí mismos. Aquí nos movemos con precisos encadenamientos premisa - conclusión, definiciones unívocas, establecimiento de los hechos brutos, racionalidad científica, conceptualización, términos teóricos, etc. Se corresponde al segundo tipo de filósofos del que hablaba Hume. El otro tipo se produce por un contacto, es profundamente personal, particular, les habla a los hombres de carne y hueso, e involucra al cuerpo de manera especial. Este procede retóricamente.³⁵ Es un error suponer que el saber del primer tipo producirá efectos en la zona más íntima de la persona.

³² Hay, en esta función del poeta, algo similar a la función de los discursos *epideicticos*: mantener una sensación, por medio de una cercanía, para lograr una verdadera comprensión.

³³ Esto no quiere decir que la mirada no se pueda educar. Hay, en efecto, un modo de aprender a mirar, pero una vez adquirida, la mirada opera espontáneamente, sin la intervención activa del sujeto.

³⁴ Me estoy refiriendo al Platón del Banquete, Fedón y República. En Fedro presenta una opinión diferente sobre el papel de la retórica.

³⁵ Villoro distingue, con mucha precisión, “conocimiento” de “sabiduría”. La sabiduría no desdeña lo particular y tiene una finalidad vital. “Su lenguaje no puede pretender precisión. Conserva la oscuridad y la riqueza de una multiplicidad de significados (...) La sabiduría procede por repeticiones verbales, metáforas, asedios lingüísticos, imágenes sucesivas”. (Villoro, 1989, p. 229) Hay una idea, que sugiere todo el análisis de Villoro, y que seguramente se encuentre en otros autores: cuanto más profundidad alcanzamos, más figurado se hace el lenguaje. En otras palabras, la superficialidad permite precisión terminológica (univocidad) y claridad argumental, mientras que las cuestiones últimas de la vida humana solo se clarifican por medio de la multivocidad y el lenguaje retórico.

Estos dos órdenes de saberes requieren dos modos diferentes de educación. La educación teórica, puramente intelectual, y guiada por redes conceptuales bien tejidas, es propicia para el primer tipo. La educación del segundo requiere la formación del carácter, de una sensibilidad especial, de una determinada disposición anímica, que será la encargada de percibir las situaciones y darle al intelecto el material (previamente conformado) para su trabajo. La formación emocional está en el fondo de todos nuestros actos, de todos nuestros pensamientos.

Si queremos hablarle a los hombres, de las cosas humanas, humanamente, entonces debemos cambiar nuestro modo discursivo, e indagar *cómo aparecen para ellos* el mundo, los otros hombres, el sí mismo. Si esto es así, el material del cual debemos partir ya no es la dialéctica, ni la analítica, mucho menos las esencias que se plasman en los diccionarios.³⁶ Aquí impera el lenguaje poético y retórico. Los hombres han plasmado su sabiduría vital en relatos, apotegmas, apólogos, aforismos, metáforas, poemas, canciones, refranes, alegorías, símbolos, etc. Para sus conocimientos teóricos han reservado el tratado, el manual, los *papers* científicos, en fin, toda la arquitectura de los protocolos académicos.

La retórica sabe que hay un modo en que la verdad se parece más a una revelación que al producto de un discurrir dialéctico argumental. Una súbita iluminación que sucede al unísono con una nueva forma de “ver” las cosas, el mundo. Se trata de una nueva manera de captar la realidad, una manera que opera antes de toda reflexión, antes de toda representación (sea creencia o no). La función retórica del lenguaje (comandada por la fantasía y la imaginación) opera un trastocamiento de nuestra relación con las cosas, relación que va mucho más allá (o se produce mucho más acá) de nuestras creencias acerca de las cosas. “Ver en la muerte el sueño, en el ocaso un triste oro”. (Borges, 1984, p. 843) Una vez que esa magia se produce, podemos dar rienda suelta a nuestra capacidad de articulación reflexiva, racional, conceptual, etc.

Hay, entonces, una relación estrecha entre nuestra conformación afectiva y nuestra forma de ver, creer y pensar. En esto caben pocas dudas, vemos lo que vemos porque somos como somos. Por ello, la retórica advertía la enorme importancia que tiene para la vida del individuo y de la comunidad una correcta *educación de las disposiciones afectivas*. Estaban convencidos que nuestras virtudes o vicios morales operan ya al momento de percibir (antes de todo silogismo práctico, de todo argumento). Y sabían que de la percepción brotaban el creer, el esperar, el recordar, etc.. Veían que la vía más indicada para modular los afectos no estaba en el razonamiento, en la argumentación o razón.

El niño comienza a adquirir capacidades morales esenciales a partir del momento en que él y su padre o su madre comienzan a contar historias. Es más, hasta una simple rima infantil como

³⁶ En *Contra los Sofistas*, Isócrates acusa a la dialéctica platónica de ser mera erística, esto es, de buscar disputar sin preocuparse por el fondo de las cosas. Además, observa que en la propuesta pedagógica de Platón hay una estafa manifiesta, pues promete a los alumnos obtener un conocimiento que no está al alcance de los hombres. “Creo, en efecto, que está claro para todos que conocer de antemano el porvenir no es propio de nuestra naturaleza; sino que estamos tan lejos de esta capacidad que Homero, el que ha conseguido mayor renombre por su sabiduría, ha hecho que incluso los dioses deliberen sobre ello, no porque conociera su manera de pensar, sino con la intención de demostrarnos que esto es una de las cosas imposibles para los hombres. Y estos individuos han llegado a tal atrevimiento que intentan convencer a los jóvenes de que, si tienen trato con ellos, sabrán lo que se debe hacer y, por medio de esta ciencia, serán felices”. (Isócrates, 1982, p. 33-4).

“Twinkle, twinkle little star, how I wonder what you are” lleva a los niños a sentirse maravillados, a un sentido de misterio que mezcla curiosidad con temor. (Nussbaum, 2005, p. 155)

Las narraciones se detienen, tranquilas, en una concreción que no se deja arrebatarse por razonamientos y argumentos. No estoy diciendo que no quepa el análisis y el argumento. Estoy subrayando *lo que se debe dar antes* de todo eso. Necesito el impacto, el posicionamiento, la orientación, para luego desplegar el tejido racional. Los abogados, hijos directos de los *rhétores*, saben que en el momento de “relatar los hechos” se juega buena parte de la suerte de su defensa. Esa narración combinará, con cuidado, la elección y exposición de lo sucedido (“ante la evidente y grave amenaza mi defendido no pudo sino defenderse”), de modo tal de disponer al jurado hacia cierta hipótesis. Si la narración está bien hecha, la argumentación jurídica posterior encontrará un auditor más permeable. Las narraciones son un instrumento óptico fundamental para toda argumentación. Leo, con mi hija, la historia de Ariel, la Sirenita. Luego razono junto a ella: Ariel desobedeció a su padre movida por un imperativo de compasión frente a quien se está muriendo: “ves hija, hay circunstancias en las que hay que desobedecer a una autoridad”. Esto es infinitamente más efectivo que comenzar a desplegar el concepto de equidad en Aristóteles. El concepto de “equidad” llegará, pero cuando lo haga no podrá ser verdaderamente comprendido si el sujeto no está previamente dispuesto de una determinada manera. *Ahí es donde ingresa el lenguaje retórico (figurativo, indirecto, narrativo, métrico, etc.), en la generación de las condiciones subjetivas de aprehensión conceptual.* El segundo libro de la *Retórica* de Aristóteles se abre con esta idea. Es necesario poner al auditor en determinada disposición emocional para que nuestra comunicación sea efectiva en términos de persuasión:

Pues los que aprecian no valoran las cosas de la misma manera que los que odian, ni los que están furiosos de la misma manera que los que están tranquilos. Sino de forma completamente distinta, o en diferente grado. Pues a quien aprecia a la persona sometida a juicio le parece que no ha cometido delito, o que es pequeño, y a quien odia, lo contrario. (Aristóteles, 2002 (1377b), p. 140)

Hablando de virtudes como el valor, la moderación, la dignidad, dice Nussbaum: “Un niño privado de historias está (...) privado de ciertas formas de ver” (Nussbaum 2005, p. 155).

Esto es algo que no sólo se da en el niño. El adulto también experimenta una comprensión profunda cuando se encuentra con una buena metáfora, o una buena narración. Demódoco le narra a Ulises un suceso. Ulises escucha al aedo y llora (no lo hemos visto llorar hasta ese momento). Lloro porque “comprende” lo que había hecho. Ulises sabía de su entrevero con Aquiles. ¡Cómo no lo iba a saber si fue protagonista! Pero necesitó la intervención del lenguaje retórico, poético, para “comprender”, verdadera y cabalmente, el tamaño de su proeza. Nada de argumentos, ni de exposición de hechos brutos, mucho menos de dialécticas ascendentes, descendentes o quebradas. Nada de silogismos, de lógica de primero, segundo, tercer orden. No fue el prístino *modus ponens* el que modificó la economía de sus pulsiones.

La comprensión, suscitada por la narración poética, fue lo que “conmovió sus entrañas”, tocó su corazón. Como bien observa Ricoeur, el lenguaje poético tiene una doble función: por un lado nos revela aspectos ocultos y fundamentales de nuestra existencia

(aspecto epistémico), y al hacerlo nos transforma (aspecto existencial); “una vida así examinada es una vida cambiada, otra vida”. (Ricoeur, 2009, p. 865)³⁷ ¿No era este cambio el que buscaba el filósofo?

Durante mucho tiempo la retórica se vio rebajada a ejercer de mera ornamenta de la verdad descubierta por la razón. Era un agregado, una especie de condimento tendiente a hacer más digerible el bocado. La razón mostraba la verdad, y la retórica la endulzaba, la hacía más atractiva. Pura cosmética. Sin embargo, en muchos teóricos de la retórica (v.g el citado Grassi) se deja entrever el movimiento inverso. La retórica es la encargada de producir verdad (mostrando, conmoviendo, deleitando, revelando, iluminando por medio de tropos, relatos, etc.), luego vendría la razón discursiva y dialéctica para ponerle un buen traje, hacerla más pudorosa, más presentable culturalmente. Freud llama a esto “proceso de racionalización”, y es un proceso secundario en relación a la vida pulsional. Pero, la verdad a la que aspira el discurso retórico, es una verdad que solo se capta desde cierto estado afectivo, por medio de (y a través de) cierta emoción. Por eso, si de influir en el horizonte emocional del sujeto se trata, el lenguaje más propicio es el lenguaje retórico. Q.E.D.

Conclusión

He querido desplegar un simple enunciado condicional: *si la filosofía busca cambiar nuestra vida, entonces la filosofía es retórica*. Y podría esquematizar la razón de esto: lo que modifica nuestras emociones (aspecto central de nuestra felicidad o desdicha) es el lenguaje poético/retórico. La primera parte de mi esfuerzo ha estado dedicada a circunscribir y fundamentar el antecedente del condicional. Aquí no hay mucho para decir. La filosofía se puede entender de muchas maneras, y la elección se parece más a una estipulación. Aunque, hay que decirlo, hay formas de definir el quehacer filosófico que tienen más incidencia en la realidad. Lo importante allí, creo, fue señalar un modo de entender el quehacer filosófico y subrayar la centralidad que las emociones, afecciones, pasiones, sentimientos, tienen para ese fin. Un bosquejo de la estructura intencional de las emociones se presentó como algo inevitable en función de la armonía del trabajo.

La segunda parte ocupó el centro de la escena, y tal vez se hizo demasiado larga. Allí varios puntos fueron destacados. Uno de esos aspectos, sobre el que quiero volver en estas conclusiones, subraya la necesidad de administrar *un discurso que provoque cercanía y contacto*, si lo que queremos es intervenir en la capa afectiva del sujeto. Para los grandes retóricos era un hecho que la conmoción, que eventualmente puede llevar a la acción, requiere una fricción, un roce con la cosa que me haga participar en ella de alguna misteriosa manera.³⁸ Los tropos retóricos no vienen solo a aderezar el discurso. Su función es mucho más primitiva e importante. Quieren provocar un aumento en nuestra visión de las cosas, volver al punto de partida, aquél en el cual el encuentro con la realidad estaba acompañado de un asombro admirado o espantado. Primero hay que saber mirar, y tratar de atesorar la resonancia afectiva de esa mirada. Una vez generada esa mirada, vendrá todo el proceso de argumentación, racionalización, análisis, definiciones, etc.

³⁷ Ricoeur atribuye al poema “el poder de transformar la vida gracias a una especie de cortocircuito operado entre el “ver-como...”, típico del enunciado metafórico, y el “ser-como...”, correlato ontológico de este último”. (Ricoeur, 2009, 880)

³⁸ La metáfora acerca lo que, gracias a la conceptualización, está lejos y no nos conmueve. Este contacto sólo es posible gracias al poder escenificador del lenguaje poético/retórico. La retórica sabía que, para comprender, hay que participar: “el que profiere un verso de Liliencron ha entrado en la batalla”. (Borges, 1989, 307)

Hay emociones que se producen por nuestro *modo de captar el mundo*, o alguna de sus porciones. *Se trata de ver más que de creer*. Es decir, la emoción irrumpe en la percepción misma. En el arte las emociones funcionan cognitivamente. Mi tesis supone que en ética también, y esto es así porque la percepción está teñida de emoción. Borges veía en ciertos atardeceres una ternura. Era una forma de ver, percibir, captar el fenómeno. “Mirar el río hecho de tiempo y agua” (Borges, 1984, 843) . ¿Creía Borges que el río era tiempo y era agua? Probablemente sí, pero esta creencia no es corregible, no se trata de ajustar la creencia a la realidad por medio de tortuosos argumentos. ¿Borges percibía mal los atardeceres? No, no se trata de una creencia falsa, se trata de *otro modo de percibir*. En todo caso, se puede mirar de otra manera, pero esto no es buscar por medio de información y argumentos una mayor justeza de mi percepción. Esto es cambiar mi forma de ver, y este cambio supone un cambio ontológico: no estamos ante el mismo objeto. Heidegger nos convida el siguiente ejemplo.

Pongámonos en el lugar del astrónomo que, en el campo de la astrofísica, analiza el fenómeno de la salida del sol en términos de un proceso meramente natural, mostrándose totalmente indiferente hacia lo que pasa ante sus ojos. Contrastamos ahora esta vivencia del astrónomo con la vivencia del coro de los viejos tebanos que, en la *Antígona* de Sófocles, miran al sol saliente a primera hora de la mañana después de la victoriosa defensa [de la ciudad de Tebas]: “Oh, tu, el más bello rayo de sol, Que desde hace tiempo iluminas las siete puertas de Tebas”. (Heidegger, 2005, p. 90)

Nada nos habilita a decir que el astrónomo ve lo mismo que los viejos tebanos. Toda la subjetividad, cuyo fondo afectivo emocional es determinante, se pone en juego a la hora de “percibir”.

En el fondo, nuestras emociones, básicas y horizontales, no parecieran estar motivadas por razonamientos y argumentos sino, más bien, por nuestros modos de instalarnos en el mundo (o en algunas de sus partes). Para que mi exposición sea efectiva necesitamos convencernos que una cosa es creer y otra ver. Y también ayuda a que todo esto funcione aceptar que muchas de nuestras creencias están causadas por nuestras percepciones. Ahora bien, si se trata de lograr un cambio, ¿cómo se cambian nuestras percepciones? Ciertamente no con argumentos. El cambio involucra un largo adiestramiento, o una súbita revelación. Ejemplo del primer tipo es el ecografista “viendo” minuciosamente un feto y su constitución anatómica, donde yo solo veo manchas. El “ve lo que ve” porque se ha entrenado durante largos años. En el segundo caso tendríamos la experiencia del arte. Leo el fragmento de Borges “El puñal” y ahora ya no veo un simple fiyingo, ahora veo otra cosa, veo un objeto cargado de simbolismo, poder, mito, veo a los compadres de las orillas, y veo la muerte de César. Puede parecer increíble, pero nada me habilita a desconfiar de la percepción del artista (que puede ser también la mía).

En sus inicios la retórica no sólo pretendió ser la cuidadora de un concepto de racionalidad más amplio que el puramente filosófico.³⁹ Quería también mantener un

³⁹ En efecto, los grandes oradores advertían el peligro de reducir la razón a razón deductiva, dialéctica o analítica. Hay toda una zona de racionalidad más abierta, probabilística, analógica, casuística, etc. que es propia de la esfera práctica de la vida humana.

discurso a la altura de los hombres, un estilo que suscite cercanía, y así corrija la incurable tendencia de los intelectuales a la abstracción y lejanía.⁴⁰

La toma de distancia, la objetivación, la búsqueda de una perspectiva imparcial, ha sido el imperativo metodológico que ha gobernado el saber filosófico (*episteme*) y científico. Dudar de las bondades de este imperativo es ciertamente una impostura. Pero también es claro que, desde este lugar no se llega a modificar los aspectos subjetivos más acuciantes, precisamente porque el método filosófico exige una ascesis de des-subjetivación. ¿Cómo recuperar este “yo” una vez que le hemos dado muerte? Tal vez, conjeturan los grandes maestros de los tropos, un golpe de efecto, un recurso brusco, instantáneo, puede hacer lo que la lenta progresión de premisas y conclusiones no.

El filósofo, interesado en las cuestiones prácticas, preocupado por mantener un discurso que tenga efecto en el plexo emocional y epistémico del auditor, debe volver una y otra vez a la pregunta: ¿cómo se fijan, suscitan o modifican nuestras emociones? Lo que he querido mostrar es que, si la pregunta se hace con seriedad, el filósofo encontrará, sin demasiado esfuerzo, la retórica.

Bibliografía

- Aristóteles, (1985), *Ética a Nicómaco*. (trad. Pallí Bonet). Madrid. Gredos.
- Aristóteles, (2002), *Retórica*. (trad. Alberto Bernabé). Madrid. Alianza.
- Borges J.L. (1984), *Obras Completas (1923 - 1972)*. Buenos Aires. Emecé.
- Borges J.L. (1989), *Obras Completas (1975 - 1985)*. Buenos Aires. Emecé.
- Camus A. (2002), *El Mito de Sísifo*. (trad. Alberto Diez). Buenos Aires. Losada.
- Camus A. (1995), *La Peste*. (trad. Rosa Chacel). Buenos Aires. Sudamericana.
- Cicerón M. T. (1951), *Obras escogidas*. (trad. Menéndez y Pelayo). Buenos Aires. El Ateneo.
- Finkelkraut A. (2008), *El Conocimiento del amor*. Barcelona. Gedisa.
- Gilson E. (1949), *Introduction à L'Étude de Saint Agustin*. Paris. Vrin.
- Grassi E. (1999), *Vico y el humanismo*. Barcelona. Anthropos.
- Gross A. - Walzer E. (eds), (2000), *Rereading Aristotle's Rhetoric*. Southern Illinois University Press.

⁴⁰ A propósito de esto dice Finkelkraut: “El lector [profano] se irrita al ver la experiencia humana encerrada en textos abstrusos y convertida, ¡colmo de desvergüenza!, en un conocimiento esotérico, en una ocupación de especialistas seleccionados con cuidado. Lo que el profano no perdona al filósofo es el hecho de que éstos se adueñen de los problemas de todo el mundo, de que los profesionalicen, de que los oscurezcan y de que por fin los restituyan, pero en un lenguaje del que queda excluido todo el mundo. (Finkelkraut, 2008, 17)

- Gorgias, (2021), *Encomio de Helena*. (trad. Ivana Chialva), Ediciones de la Universidad Nacional del Litoral (Argentina). Libro digital: ISBN: 978-987-749-321-4.
- Hadot P. (2009), *La Filosofía como forma de vida*. (trad. Cucurella Miquel). Barcelona. Alpha - Decay.
- Heidegger M. (2005), *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. (trad. Adrián Escudero). Madrid. Herder.
- Hume D. (1988), *Investigaciones sobre el conocimiento humano*. (trad. Salas Ortueta). Madrid. Alianza.
- Isócrates (1982), *Discursos*. (trad. Guzmán Hermida). Madrid. Gredos.
- Jost, W. y Olmsted, W. (eds). (2004), *A companion to rhetoric and rhetorical criticism*. Blackwell Publishing. Australia.
- Nietzsche F. (2000), *El libro del filósofo*. (trad. Fernando Savater). Madrid. Taurus.
- Nussbaum M. (2003), *La terapia del deseo*. (trad. Miguel Candel). Barcelona. Paidós.
- Nussbaum M. (2008), *Paisaje del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. (trad. Araceli Maira). Barcelona. Paidós.
- Nussbaum M. (2005), *El Cultivo de la humanidad*. (Trad. Juana Pailaya). Barcelona. Paidós.
- Nussbaum M. (2016), *La Fragilidad del Bien*. (Trad. Antonio Ballester) Madrid. Visor.
- Nussbaum M. (1995), Forma y Contenido: filosofía y literatura (trad. Von der Walde), en *Revista Estudios de Filosofía*. N 11. Universidad de Antioquía.
- Pascal B. (1993), *Pensamientos*. (Edición de L. Lafuma) (trad. J. Llanzó). Barcelona. Altaya.
- Unamuno, M. (1983), *Del Sentimiento Trágico de la Vida*. Madrid. Sarpe.
- Usener, H. (ed.) (1887), *Epicurea* (colección de fragmentos y noticias). Leipzig.
- Ross W. D. (1957). *Aristóteles*. Buenos Aires. Sudamericana.
- Williams, B. (1973), *Problems of the Self*. Cambridge University Press.
- Ricoeur, P. (2009), *Tiempo y Narración III*. (trad. Agustín Neira). México. SXXI.
- Villoro, L. (1989), *Creer, Saber y Conocer*. México. SXXI.
- Platón, (1988). *Diálogos IV*. (trad. Eggers Lan). Madrid. Gredos.
- Platón, (1987), *Diálogos II*. (Trad. Méndez - Olivieri - Calvo). Madrid. Gredos.
- Platón, (1992), *Diálogos VII*. (Trad. Zaragoza - Cardó). Madrid. Gredos.

Murphy, J. (ed.), (1989), *Sinópsis histórica de la retórica clásica*. (trad. Bocanegra). Madrid. Gredos.

Quintiliano, M.F. (1996) *Institutione Oratoria*. (edición bilingüe, trad. Ortega Carmona). Salamanca. Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca.

Spang, K. (2009), *Persuasión. Fundamentos de retórica*. Navarra. Eunsa.

Pascal, B. (1993), *Pensamientos*. (Ed. L. Lafuma, trad. J. Ilansó). Barcelona. Altaya.