

# EL MODELO RETÓRICO DELIBERATIVO ARISTOTÉLICO (1)

FRANCISCO ARENAS-DOLZ

Universidad de Valencia

1. OBJETO Y LÍMITES DE LA DELIBERACIÓN.—2. EL FIN DE LA DELIBERACIÓN.—3. EL OBJETO DE LA DELIBERACIÓN.—4. TÓPICOS ÉTICOS.—5. TÓPICOS POLÍTICOS.—6. RETÓRICA Y CIUDADANÍA.—BIBLIOGRAFÍA.

## RESUMEN

El trabajo que aquí se presenta estudia con detalle la función de la deliberación en el marco de la *Retórica* de Aristóteles. Para Aristóteles, la retórica, en competencia con la dialéctica, constituye un saber fundamental que influye en todo conocimiento humano de cualquier índole, pero especialmente el conocimiento práctico que supone la deliberación sobre nuestras actuaciones y el planteamiento y resolución de nuestros problemas. Se insiste además en el impacto de la propuesta retórica aristotélica no sólo como una defensa de la importancia de la retórica en una sociedad democrática, o como una defensa de una vida política apoyada en una clara idea sobre qué argumentos cuentan como políticamente razonables, sino también como un intento novedoso por comprender qué significa hablar de racionalidad práctica.

---

(1) Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico HUM2007-66847-C02/FISO, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia y con Fondos FEDER de la Unión Europea, y está parcialmente basado en mi tesis doctoral, *Hermenéutica, retórica y ética del lógos. Deliberación y acción en la filosofía de Aristóteles*, Universidad de Valencia, Valencia, 2007, dirigida por Jesús CONILL.

*Palabras clave:* Aristóteles, deliberación, hermenéutica, filosofía política, retórica.

## ABSTRACT

This paper gives an in-depth study of how deliberation functions within the framework of Aristotle's *Rhetoric*. For Aristotle, rhetoric (whose counterpart he calls dialect) constitutes a fundamental truth about action. Thus, it influences all human knowledge regarding any subject, but especially the practical knowledge involved in deliberation about our behaviour and our approach to problem solving. It argues that Aristotle's system is not just as a defence of rhetoric in a democratic society, or a defence of a political life informed by a clear idea of what arguments count as politically reasonable, but also provide us with as a novel attempt to understand what it means to speak of practical rationality.

*Key words:* Aristotle, deliberation, hermeneutics, political philosophy, rhetoric.

Estudiar con detalle la teoría aristotélica de la deliberación (*boúleusis*), recuperando el valor de la retórica para la teoría de la acción, es el objetivo principal de este trabajo (2). Seguiré la exposición tal como la desarrolla el mismo Aristóteles en la *Retórica* (3). En primer lugar, me ocuparé de aquellos temas acerca de los que se delibera, pues en la consideración de estas materias se muestra con claridad la relación entre la *Ética Nicomáquea*, la *Política* y la *Retórica* (*Rhet.* I 4). En segundo lugar, trataré de la cuestión de la felicidad, fin de la deliberación. La misma definición de felicidad, así como las formas en que ésta se entiende, nos remite forzosamente a señalar la complementariedad de la *Ética Nicomáquea* con la *Retórica* (*Rhet.* I 5). En tercer lugar, abordaré el objeto de la deliberación, analizando los conceptos de «bueno» y «conveniente» (*Rhet.* I 6) para observar que el discurso deliberativo versa sobre las mismas cuestiones que la ética y la política, destacando del catálogo de bienes que presenta Aristóteles la cuestión de la justicia. En cuarto lugar, estudiaré los criterios de aplicación en la gradación de los bienes (*Rhet.* I 7), mostrando cómo se despliega aquí la tópica aristotélica. En quinto lugar, trataré de la importancia de las formas de gobierno para

---

(2) Para las obras de Aristóteles emplearé las siguientes abreviaturas: *Topica* (*Top.*), *Physica* (*Phys.*), *Metaphysica* (*Metaph.*), *Ethica Nicomachea* (*EN*), *Ethica Eudemia* (*EE*), *Politica* (*Pol.*) y *Ars Rhetorica* (*Rhet.*), que citaré seguidas de la numeración —páginas, columnas y líneas— de la edición clásica de BEKKER (1831-1870).

(3) *Rhet.* I 4-8, 1359b 19-1366a 22.

la oratoria deliberativa y mostraré una vez más la utilidad de la retórica para la política (*Rhet.* I 8), exponiendo, a modo de conclusión, el valor de la retórica como fundamento de la ciudadanía.

### 1. OBJETO Y LÍMITES DE LA DELIBERACIÓN

El género deliberativo trata tanto de los argumentos sobre los cuales decide una asamblea como de los fines y los múltiples medios que hay para conseguirlos. Se delibera sobre lo posible, pero nunca sobre lo que es imposible, lo que ocurre con necesidad o lo que es posible por naturaleza o causalidad, puesto que sobre esto último el hombre no tiene ningún control (4). Pero no basta con decir que se delibera sobre lo posible, porque no puede deliberarse sobre todos los posibles (5). Hay un nivel de posibilidad que está abierto a la verdad o a la falsedad y, sin embargo, en él no puede haber deliberación, puesto que es una deliberación que sobrepasa la posibilidad lógica. Se trata de la posibilidad que viene dada por la suerte y el azar y que el estagirita estudia en los *Físicos* y también en las *Éticas* (6). No hay pues deliberación ni sobre la suerte ni sobre el azar.

La retórica deliberativa tiene como objeto la acción humana. Por ello, tiene el mismo objeto que la ética y la política, si bien la retórica no puede alcanzar la exactitud de la política, aunque trate de asuntos políticos, pues de hacerlo así se convertiría en un saber especializado y perdería su carácter de facultad universal (7). El arte retórico no debe centrarse únicamente en los temas específicos de la política, aunque el éxito práctico del orador requiere un buen conocimiento de estos temas. Aristóteles concluye en la *Retórica* que el tratamiento de los temas de la deliberación política en esta obra será necesariamente incompleto, ya que muchos asuntos deben dejarse a la investigación que lleva a cabo en la *Política* (8). Por tanto, las explicaciones de asuntos éticos y políticos en la *Retórica* carecen del carácter riguroso y comprensivo que estos mismos asuntos tienen en la *Ética Nicomáquea* o en la *Política*. Esto no implica empero que las explicaciones que el estagirita presenta en la *Retórica* sean contradictorias con la *Ética Nicomáquea* o la *Política*, sino más bien que las discusiones que presenta la *Retórica*, tratadas

(4) *Rhet.* I 4, 1359a 30-b 2.

(5) *Metaph.* V 12, 1019b 29-34.

(6) *EE* VIII 2, 1247b 8-10; *Phys.* II 5, 196b 10.

(7) *Rhet.* I 4, 1359b 8-17.

(8) *Rhet.* I 4, 1359b 17-18.

desde la aplicación de los *Tópicos*, establecen el estatuto de la deliberación que no es otro que el de la contingencia de las acciones humanas (9).

Aristóteles manifiesta la importancia de conocer los objetos de la deliberación y delimitar los usos del género deliberativo. Las cosas sobre las que es posible deliberar son las que se relacionan con nosotros y cuyo principio de acción está en nosotros. Hay deliberación cuando el principio de la acción está en el agente, tal como sucede en las actividades propias de la ética y de la política. Las acciones que se dan por naturaleza o azar no están en nuestras manos. Sí, en cambio, las que tienen su origen en nosotros mismos. Éstas manejan un nivel de posibilidad sobre el cual puede debatirse. Por tanto, la deliberación se refiere a la acción humana y, por ello, existen distintos temas éticos y políticos que son accesibles a la deliberación retórica. Aristóteles afirma que no corresponde a la retórica enumerar qué cosas pueden someterse a debate. Esto le corresponde a una ciencia que posee mucho más discernimiento y veracidad, es decir, la dialéctica. Corresponde a la retórica determinar sobre qué casos se delibera (10). Los cinco principales temas sobre los que se delibera, nos dice Aristóteles, son: los referidos a la adquisición de recursos, a la guerra y la paz, a la defensa del territorio, a las importaciones y exportaciones y a la legislación (11).

El tema central en esta lista de materias es la defensa del territorio. Excepto el último de los temas señalados, la legislación, el resto se refieren a las condiciones materiales de la vida política y, en particular, a las condiciones económicas y militares. Además, cada uno requiere algunas condiciones que harían posible la deliberación. Aristóteles está determinando las condiciones que harán posible argumentar en un debate que versa sobre cuestiones prácticas. No menos importante que las condiciones materiales es tener conocimiento de la legislación, pues las leyes expresan el carácter de cada régimen político. En el caso de la legislación, puede verse cómo Aristóteles considera en cada uno de estos cinco temas una doble dimensión: teórica y práctica. Quien delibera debe considerar teóricamente todas las cuestiones de la ciudad, desde el comercio hasta la legislación, y no solamente en su ciudad sino en las distintas formas de gobierno que se dan en las ciudades. Tanto aquí como en la *Retórica* (I 8) señala Aristóteles la importancia de las cuestiones relativas a las formas de gobierno en orden a la deliberación. El fin de la retórica deliberativa es lo conveniente, pero qué sea lo conveniente

(9) *Rhet.* I 4, 1359b 2-18.

(10) *Rhet.* I 4, 1359b 19-23.

(11) *Rhet.* I 4, 1359b 23-1360a 37.

en cada caso depende de la naturaleza del régimen político (12). Esto es lo que le permite ver la *pluralidad* de las formas de gobierno y de las constituciones políticas (13). Con el análisis de las formas de gobierno en la *Retórica* (I 8) concluirá Aristóteles el estudio de la deliberación, precedido de un estudio sobre qué se entiende por felicidad, bueno y conveniente (I 5-7). Este tipo de cuestiones corresponden ciertamente a la *Ética Nicomáquea* y a la *Política*. Sin embargo, la *Retórica* debe considerar estas materias, puesto que de ellas obtiene sus enunciados. Lo que corresponde propiamente a la *Retórica* es determinar a partir de cuáles de los elementos dados en estas materias es posible aconsejar o disuadir (14).

En estos textos ocupa un lugar privilegiado el concepto de «seguridad» (*asphaleía*), entendido como condición necesaria de la vida humana (*bíos*) y de los regímenes políticos. La seguridad se refiere a la estabilidad de las constituciones y formas políticas y de gobierno (15). La seguridad humana está en la fuerza social de las leyes. Pero, sin perder de vista la fuerza de la ley, hay que decir que la seguridad no es sólo una estabilidad en la convención, sino la protección contra una arbitrariedad que arruina la *phýsis*, porque las virtudes únicamente se aprenden con la práctica, y ésta requiere tiempo y repetición de actos. Sin prudencia, sin ética, no se puede hablar de legislación. Por tanto, el estatuto condicional de la razón práctica sitúa el tema de la seguridad humana y la estabilidad de un régimen político en su lugar adecuado. La seguridad humana es, ante todo, *antropológica*.

## 2. EL FIN DE LA DELIBERACIÓN

El primer concepto a considerar en el marco de la retórica deliberativa aristotélica es el de felicidad (*eudaimonía*), el mayor de los fines de la actividad humana (16). El orador debe promover todo lo que acrecienta la felicidad y oponerse a todo lo que disminuye ésta. Para entender qué es la felicidad, Aristóteles utilizará en la *Retórica* un paradigma: todos los consejos y disuasiones que se dan en el género deliberativo versan sobre la felicidad y sobre las partes de la felicidad. Hay cosas que pueden disminuir y otras que pueden acrecentar la felicidad, de modo que se trata de un tema que está

(12) *Rhet.* I 4, 1360a 18-37.

(13) *Rhet.* I 4, 1360a 27-30; *Rhet.* I 8, 1365b 22-30.

(14) *Rhet.* I 4, 1360a 38-b 3.

(15) *Pol.* II 8, 1268b 26-28.33-38; 1269a 12-24.

(16) *Rhet.* I 5, 1360b 4-13.

abierto a los opuestos. Dadas las condiciones prácticas de la retórica, si quiere disuadirse a alguien respecto a la felicidad, las herramientas argumentativas más útiles serán la dialéctica, la retórica e incluso la poética.

Aristóteles comienza así su estudio sobre la felicidad en la *Retórica* con una definición sobre la cual se basa el resto del capítulo (17). En la *Retórica* aparecen cuatro distintos modos de entender la felicidad: 1) el éxito acompañado de virtud, 2) la independencia económica, 3) la vida placentera y segura, 4) la pujanza de bienes materiales y del cuerpo con la facultad de conservarlos y usar de ellos. Es muy posible que la felicidad resida en alguna de estas cosas (18).

En su comentario a la *Retórica*, Cope considera que estas cuatro definiciones son superficiales e incompletas y en algunos casos contradictorias con las definiciones dadas por Aristóteles en otras obras (19). Cope interpreta la forma *éstō*, que el filósofo helénico utiliza para introducir la definición, como la expresión del pensamiento siguiente: «admitanse como suficientes cualesquiera de estas definiciones; no es necesario que sean exactas, en la medida en que sean aceptadas e inteligibles» (20).

Es cierto que Aristóteles consideraría suficiente para los propósitos de la retórica proporcionar definiciones que la mayoría encontrara creíbles, incluso si carecieran de la exactitud de las definiciones filosóficas. Esto no significa que estas definiciones y el razonamiento que se basa en ellas sean falsos. Además, no es necesario interpretar que el uso que el estagirita hace la forma *éstō* suponga una consideración de la definición como algo impreciso, pues él mismo utiliza la forma *éstō* en la definición que ofrece de la retórica donde claramente el sentido es el de una definición técnica y precisa (21).

Tanto este capítulo como los dos siguientes se organizan sobre definiciones y muestran un desarrollo semejante. Comienza Aristóteles explicando brevemente la importancia del asunto. Luego ofrece una definición o un conjunto de definiciones. Si da más de una definición, éstas se ordenan por orden de generalidad, desde la más a la menos general. Es importante en la elaboración de cada una de estas definiciones el uso que Aristóteles hace de las conjunciones. En el tratamiento de la noción de felicidad establece cuatro definiciones unidas por la conjunción disyuntiva *ē*. Enumera a continuación una serie de asuntos particulares con el fin de aclarar las definiciones dadas.

(17) *Rhet.* I 5, 1360b 14-18.

(18) *Rhet.* I 5, 1360b 14-18.

(19) COPE (1970): 13.

(20) COPE (1970): 177.

(21) *Rhet.* I 1, 1355a 25-26.

El procedimiento empleado consiste pues en establecer, primero, una definición, en fijar, en segundo lugar, algunos casos particulares que satisfacen la definición y en concluir, en tercer lugar, que el asunto en cuestión es parte de aquello que se ha definido. Por tanto, se trata de definiciones dialécticas, es decir, de definiciones que no parten de principios incontestables, sino que recogen sistemas de opiniones comunes (*éndoxa*) que sirven de base al razonamiento dialéctico.

Considero, siguiendo a Arnhart (22), que las cuatro definiciones que Aristóteles presenta sobre la felicidad son consistentes con la doctrina expuesta en la *Ética Nicomáquea* y la *Política*. Precisaré, por tanto, qué se entiende por felicidad en estas obras. En la *Ética Nicomáquea* se entiende por felicidad aquello que elegimos por sí mismo y nunca por otra cosa (23). Los honores, el placer, la inteligencia, la virtud, las deseamos por sí mismas, pero también porque procuran la felicidad. En cambio, parece que la felicidad no se busca por ninguna de estas cosas, sino por sí misma. En la *Política* hay una alusión similar cuando se argumenta que los bienes exteriores tienen un límite y su exceso necesariamente perjudica o no sirve de nada a quienes los poseen. Sucede lo contrario con los bienes relativos al alma, que más útiles son mientras más abundan. Aristóteles señala que todos ellos son instrumentos que contribuyen a la felicidad pero no son la felicidad en sí misma (24). En la *Política* tendrá que hablar no solamente del bien de la felicidad de los individuos, sino también de la felicidad de la ciudad. Por tanto, sostendrá que la felicidad de cada uno de los hombres es la misma que la de la ciudad (25).

Tras exponer estas cuatro definiciones, Aristóteles deduce cuáles son las partes de la felicidad. La felicidad consta de varias partes (26), pues cada uno de estos modos de entender la felicidad va acompañado de la nobleza, los muchos y fieles amigos, la riqueza, la bondad, la abundancia de hijos y la buena vejez, además de bienes corporales como son la salud, la belleza, la fuerza, el porte y la capacidad para la competición; hay que agregar además la fama, el honor, la buena suerte y la virtud —sensatez, valentía, justicia, moderación.

A excepción de dos de ellas, las demás se deducen de la segunda definición, referida a la independencia económica, y aluden tanto a la posesión de

---

(22) ARNHART (1981): 60-61.

(23) *EN* I 7, 1097b 1-6.

(24) *Pol.* VII 1, 1323b 7.

(25) *Pol.* VII 2, 1324a 2.

(26) *Rhet.* I 5, 1360b 20-25.

bienes internos y externos. Para alcanzar estos bienes es necesario disponer tanto de la «suerte» (*týchē*) como del «poder» (*dýnamis*). Conectada estrechamente con la tercera definición, la suerte es necesaria para alcanzar una vida placentera y segura, mientras que el poder, entendido como capacidad, está vinculado con la cuarta definición, referida a la pujanza de bienes materiales y del cuerpo con la facultad de conservarlos y usar de ellos (27). Aristóteles entiende que la felicidad es el fin al que tiende todo hombre, ora como individuo ora como miembro de una comunidad. Quien delibera debe considerar la concepción de la felicidad, pues ella guía toda la actividad humana. Como la retórica deliberativa considera la discusión sobre los fines y la felicidad es el fin supremo, esta última será una piedra angular en la arquitectura del discurso deliberativo.

La argumentación en torno a la felicidad es constante en las éticas. Es muy comprensible que Aristóteles piense en la importancia de la felicidad porque precisamente toda actividad humana está dirigida a un fin y ése es la felicidad. El género deliberativo no se reduce a las necesidades parlamentarias, sino que también incluye lo que debe ser (in)conveniente para cualquier individuo por una razón muy simple: la felicidad de cada uno de los hombres es la misma que la de la ciudad. Por ello, aunque el discurso deliberativo tiene como modelo las decisiones que toma una asamblea para determinar qué cosas son útiles y cuáles perjudiciales dentro de la ciudad, no puede dejarse de lado la deliberación que se da frente a la noción de felicidad y sus partes además de su función pedagógica y moral.

Quien busca algún bien que le procure la felicidad más perfecta a él o a quienes pretende enseñar o educar requiere elegir sobre una acción futura y tendrá que ver qué es más y menos aconsejable. Éste es el procedimiento seguido por Aristóteles cuando encuentra que hay distintas concepciones de la felicidad. Sin embargo, en todas ellas hay al menos dos principios claros y evidentes: 1) que toda actividad humana se ordena hacia un fin que se presenta bajo la razón de bien y, 2) que cabría un fin que diera sentido a los demás bienes y ése es el que llamamos felicidad.

La noción de felicidad no es la misma para todos. Cada quien argumenta en favor de una noción de felicidad según su vida, según lo que piensa y según los intereses de su elección (28). Algo similar sucede para las circunstancias que se viven en una ciudad y los criterios que habrán de considerarse para su legislación. Para poder hablar de la *pólis* han de considerarse las partes de la felicidad y cómo se dan en un pueblo. Por ejemplo, se dice que una

---

(27) *Rhet.* I 5, 1360b 19-30.

(28) *EN* III 4, 1113a 25-29.

comunidad es buena y abundante en hijos si dispone de una juventud numerosa y buena en cuanto a los bienes del cuerpo y a los del alma; en lo que corresponde a la riqueza, es importante que exista abundancia de dinero, de territorio y de bienes útiles; debe haber seguridad, propiedad y buena fama entre los ciudadanos así como también honor y salud, belleza y fuerza, buena vejez, amistades fieles y, por último, buena suerte (29).

Resulta particularmente interesante la referencia a la amistad (*philia*) (30). El estudio de este pasaje es fundamental para comprender el sentido de la descripción del resto de partes de la felicidad. Según Cope, la definición de la amistad que nos proporciona el estagirita aquí presenta notables deficiencias si se la compara con la definición de la amistad que ofrece la *Ética Nicomáquea* (31). Evidentemente el tratamiento de la noción de amistad en la *Retórica* es tan breve que no es posible reproducir con detalle los análisis que se encuentran en la *Ética Nicomáquea*, pero no por ello las observaciones de Aristóteles son inconsistentes con la explicación que de ella nos ofrece la *Ética Nicomáquea*, especialmente si tenemos en cuenta que, cuando vuelve a abordar la cuestión de la amistad en la *Retórica* (II 4), el centro de su explicación lo ocupa la noción de reciprocidad como elemento esencial de la amistad, en el mismo sentido en que aparece en la *Ética Nicomáquea* (32). En ambos casos Aristóteles define la amistad por la reciprocidad de los actos y los afectos mutuos. En ningún caso falta la búsqueda del bien para el otro, que se expresa esencialmente en el desinterés o gratuidad de la relación. Las distintas definiciones de la amistad reflejan en ambos casos una comprensión filosófica similar del concepto.

### 3. EL OBJETO DE LA DELIBERACIÓN

La deliberación se da sobre los medios que conducen a la felicidad, es decir, sobre lo que es bueno y conveniente a las acciones cuyo fin es el logro de la felicidad, razón por la cual es posible entender que el discurso deliberativo versa sobre las mismas cuestiones que tratan la ética y la política (33).

Al iniciar una argumentación hay que proporcionar definiciones y precisar el sentido de los términos que utilizaríamos en los enunciados del género

(29) *Rhet.* I 5, 1360b 31-1362a 14.

(30) *Rhet.* I 5, 1361b 35-38.

(31) COPE (1970): 93-94.

(32) *EN* VIII 4, 1157b 30-31.

(33) *Rhet.* I 6, 1362a 15-21.

deliberativo. Sin embargo, a Aristóteles no le importa tanto en la *Retórica* construir definiciones filosóficas como que éstas sean inteligibles y aceptables para el público. La primera de las definiciones que debe considerarse, la de felicidad, ya ha quedado esbozada. Falta definir ahora qué cosa es lo bueno. Aristóteles enuncia algunas de las definiciones de bien y las explica después mediante algunos casos particulares (34). Aborda la cuestión siguiendo esencialmente la misma organización lógica con que estudia el tema de la felicidad.

La definición de lo bueno en la *Retórica* concuerda con la que aparece en las *Éticas* y en la *Política* (35). Estas tres definiciones tienen rasgos comunes. El más relevante es que lo bueno se presenta como un fin final al que tienden todas las cosas, incluyendo las inanimadas. Sin embargo, la definición de la *Retórica*, parece señalar que esta tendencia la poseen de manera más propia aquellos seres dotados de inteligencia (*noûs*) y sensibilidad (*aísthesis*), puesto que ambos son los que asignan la relación de bien a cada cosa. La inteligencia tiene una función mucho más importante porque gracias a ella podemos entender qué es lo bueno en casos particulares como los que se dan precisamente en la ética y la política.

Hacia la parte final de la definición que aparece en la *Retórica*, Aristóteles explica que lo bueno también se dice de aquello que se sigue de la posesión de algunos bienes. Por eso, aclara que la consecuencia puede darse de dos maneras: simultánea o posterior. Una consecuencia es posterior como por ejemplo cuando se adquiere el saber por ciencia una vez que éste se ha aprendido. En cambio, tener salud se da de manera simultánea al vivir. El estagirita hace notar en los *Tópicos* que la investigación a partir de las consecuencias puede ser anterior o posterior y, de ambas, la consecuencia posterior es la mejor (36). Se dice que una consecuencia es anterior como cuando se aprende porque se ignoraba y posterior como cuando se sabe una vez que se ha aprendido (37).

También puede elegirse un bien por las consecuencias que produce. En efecto, hay cosas que pueden producir el bien de distintas maneras. Por ejemplo, la salud es un bien que puede elegirse por sí mismo. Sin embargo, también pueden elegirse el alimento o la medicina como causas necesarias de la salud o la gimnasia como una parte complementaria para la salud. A partir de lo que sucede a lo bueno y aquello que lo produce, Aristóteles de-

(34) *Rhet.* I 6, 1362a 21-29.

(35) *Rhet.* I 6, 1362a 21-29; *EN* I 1, 1094a 2.

(36) *Top.* III 2, 117a 11.

(37) *Rhet.* I 6, 1362a 29-34.

duce cuatro consecuencias que amplían su noción de «lo bueno»: 1) es necesario que sea buena la adquisición de bienes y la pérdida de males, pues de esto se sigue la posesión del bien y no tener el mal; 2) es mejor la adquisición de un bien mayor que de uno menor —por ejemplo, de la salud que del placer—. Aunque esto resulta muy consistente en apariencia, supone un gran problema en las decisiones éticas. ¿Cómo distinguir el más y el menos en nuestras acciones? El asunto no es sencillo. Se puede sospechar que la respuesta aristotélica apelaría acaso a la prudencia; 3) las virtudes son un bien, puesto que gracias a ellas se alcanza un bienestar y además ellas mismas son productoras de bienes si se las pone en práctica; 4) el placer es un bien porque todos los seres vivos tienden por naturaleza a él. Las cosas placenteras y bellas son buenas, las primeras porque causan placer y las segundas porque son placenteras unas y otras elegibles por sí mismas (38).

De las cuatro deducciones, la última es la más desconcertante porque en ella aparece el placer considerado como un bien. ¿Cuál es la importancia que tiene el placer en la argumentación del discurso deliberativo? La *Ética Nicomáquea* nos ofrece dos tratamientos distintos del placer (39). Para algunos intérpretes este doble tratamiento de la cuestión se debe a que las consideraciones del libro X son cronológicamente posteriores a las del libro VII y, por tanto, más maduras y definitivas (40), entendiéndolas así como diferentes etapas en el intento de Aristóteles por ofrecer una enseñanza única a propósito del placer (41). Otros intérpretes sostienen que el tratamiento del placer en el libro VII no puede entenderse como una versión elemental del tratamiento más elaborado que ofrece en el libro X, de modo que el propósito de armonizar las diferencias entre ambos textos no hace justicia a ninguno de ellos, puesto que las discrepancias en estos textos se deben al intento de estudiar distintos aspectos del problema del placer (42).

Hay que poner en correlación este texto de la *Retórica* (43), donde se considera el placer como un bien, con otros pasajes de la *Ética Nicomáquea* (44), compuestos en el mismo período, donde Aristóteles, en un contexto polémico, considera que «el placer es necesariamente un bien» y que «nada impide que el bien supremo sea un placer». Para Aristóteles, «el he-

(38) *Rhet.* I 6, 1362a 34-b 9.

(39) *EN* VII 11-14 y X 1-5.

(40) FESTUGIÈRE (1936): XXIV-XLIV.

(41) LIEBERG (1958): 2-15; GAUTHIER & JOLIF (1970): II/783; DIRLMEIER (1983): 580-581.

(42) OWEN (1978): 92-103.

(43) *Rhet.* I 6, 1362b 5-9.

(44) *EN* VII 11-14.

cho de que todos, animales y hombres, persigan el placer es una señal de que el placer es, en cierto modo, el bien supremo» (45). La argumentación que lleva al estagirita a considerar el placer como el bien supremo, tanto en este texto de la *Ética Nicomáquea* como en el texto de la *Retórica*, es similar: se basa en el hecho de que todos los animales, incluyendo al hombre, persiguen el placer, lo que parecería indicar que el placer es el bien supremo (46). Ahora bien ¿de qué tipo de placer se trata? En este mismo contexto, Aristóteles había definido un poco antes el placer como «una actividad de la disposición natural [...] libre de trabas», frente a quienes lo consideran «un proceso perceptible» (47). Así, tenemos dos categorías de placeres: el placer entendido como «proceso» (*génesis*), que no puede implicar ningún «fin» (*télos*), y el placer entendido como «actividad» (*enérgeia*), que implica un «fin» (*télos*). Son estos últimos, «los placeres que resultan de pensar y aprender», los que «nos harán pensar y aprender más» (48) y los que, por tanto, son dignos de ser elegidos (49).

Estas cuatro deducciones son más claras cuando Aristóteles enuncia su catálogo de bienes. En primer lugar, aparece la felicidad como bien supremo por sí mismo elegible y autosuficiente. Amplía, a continuación, el número de bienes: la justicia, el valor, la moderación, la magnanimidad, la magnificencia y otras cualidades semejantes que son virtudes del alma. No faltan las virtudes corporales y, además, la riqueza, la amistad, el honor y la fama, la habilidad al hablar y, por último, la buena disposición natural, la memoria, la facilidad de aprender, la viveza del espíritu, todas las ciencias y las artes, la propia vida y la justicia (50).

Este catálogo concede un papel destacado a la justicia (*dikaíosyne*). La mayoría de los comentaristas centran su atención en el estudio del concepto de justicia en la *Ética Nicomáquea* y en la *Política*, olvidando que la *Retórica* es un lugar privilegiado para el estudio de la justicia. La *Retórica* completa la teoría de la justicia presentada en la *Ética Nicomáquea* y en la *Política* en su vertiente práctica, unida al uso de la palabra y a su manifestación en los tribunales. La orientación de la *Ética Nicomáquea* y de la *Política* es diversa de la que presenta la *Retórica*, caracterizada por el sesgo práctico al considerar el concepto de justicia.

(45) *EN* VII 13, 1153b 4. 7-8. 25-26.

(46) TESSITORE (1996): 62-72.

(47) *EN* VII 12, 1153a 13-14.

(48) *EN* VII 12, 1153a 22-23.

(49) *EN* VII 13, 1153b 11.

(50) *Rhet.* I 6, 1362b 10-28.

En el género judicial el intérprete no sólo usa el argumento para vencer sobre el oponente, sino que el fin último de la operación es la búsqueda de lo justo (51). El jurista no se limita a buscar la ley aplicable, sino que se pregunta por la justeza de la causa. Todo esto muestra que el lenguaje jurídico no es un lenguaje lógico formal deductivo, sino que lo decisivo en la argumentación del jurista es la elección de las premisas, la interpretación de los hechos y las normas que les son de aplicación. Es aquí donde la retórica, junto con la dialéctica y la tópica, desempeña un papel fundamental como arte de la evaluación y de la resolución de conflictos.

Antes de analizar cómo se complementan la *Retórica* y la *Ética Nicomáquea* al considerar el concepto de justicia es necesario hacer algunas aclaraciones de nomenclatura. La doctrina aristotélica de la justicia se distingue claramente de la platónica. La doctrina platónica acerca de la justicia se articula en torno a dos tesis: 1) la identificación de la justicia con la interacción correcta de las tres partes del alma y sus excelencias; 2) la identificación de lo justo (*dikaion*) con lo que la ley (*nómikon*) dispone. Las dos tesis confluyen en la conclusión de que el objeto de la legislación debe ser la virtud total. En la concepción platónica la justicia no trata en primer lugar del orden social, no es un actuar hacia afuera, sino un actuar interno. Aristóteles rechaza esta interpretación interiorista de la justicia: antes que armonía interior es el límite impuesto a la libertad del agente.

Los términos que Aristóteles utiliza para referirse a la justicia son muchos. Hay que distinguir entre *dikaiosýne*, *dikē* y *dikaion*. La *dikaiosýne* es la virtud de la justicia como práctica de lo justo, del *tò dikaion*, por lo que es una cualidad moral con vocación política al contar con la *dikē*. Ésta es la justicia institucional, compuesta por la legislación. El conjunto de ellas constituye el orden de la comunidad política (52). El concepto más utilizado por Aristóteles en las tres obras mencionadas es el de *tò dikaion*, pues muestra la medida de lo justo. Se diferencia de la *dikaiosýne* y de la *dikē* y se puede definir como «lo justo» (*tò dikaion*), como la suma armónica de «lo legal» (*tò nómikon*) y «lo equitativo» (*tò íson*) (53). Así lo expresa la definición contenida en la *Retórica*: «la justicia (*dikaiosýne*) es la virtud (*aretē*) por la cual cada uno tiene lo suyo, y conforme a la ley (*nómos*)» (54). Nótese cómo la posición aristotélica sobre la justicia se enraíza en su doctrina de la virtud (*aretē*) (55).

(51) *Rhet.* I 15.

(52) *Pol.* I 3, 1253a 37-39.

(53) *EN* V 1, 1129a 34.

(54) *Rhet.* I 9, 1366b 9-10.

(55) *EN* II 6, 1106b 35-1107a 3: «disposición a elegir de una determinada manera (*héxis*

Tanto en la *Ética Nicomáquea* como en la *Retórica* trata Aristóteles el problema de la justicia política (*tò politikòn dikaion*) (56). En la *Ética Nicomáquea* la justicia política se divide en «natural» (*physikón*) y «legal» (*nomikón*). En la *Retórica* la justicia política se divide en «común» (*koinós*) y «particular» (*ídios*) (57). Ambas distinciones se interrelacionan. Mientras que la ley común es expresión de la justicia de la naturaleza, a la ley particular le corresponderá representar la justicia legal. Lo justo natural pervive junto a lo justo legal. No hay un rechazo del *nómos*, propio de la sofística, en favor de la *phýsis*. Se trata más bien de observar lo que será justo en la ciudad. Todo *dikaion* se configura de este modo como *politikón*. El ámbito de la ley natural no puede situarse fuera del alcance humano, al menos no en nuestro autor.

Es importante observar también cómo se interrelacionan lo justo general y lo justo particular. En la *Retórica* se presentan tres bases para la confección de entimemas en el género judicial (58). La injusticia consiste en hacer daño voluntariamente contra la ley. Ésta puede ser común o particular (59). Más adelante se establece que la ley es criterio de justicia y se amplía la explicación de la diferencia entre ley común y particular (60). Esta distinción es paralela a la que aparece en la *Ética Nicomáquea* entre lo justo natural y lo justo legal (61), aunque en el texto de la *Retórica* lo que prima es el ámbito de aplicación de la legislación.

De ahí que la teoría de la justicia aristotélica sea más amplia que una teoría iusnaturalista estricta. El estagirita intuye la distinción entre la justicia misma y su aplicación cuando distingue entre lo justo general y lo justo particular. Al emplear el término *dykaiosýnē* se refiere Aristóteles a la adecuación de la conducta del ciudadano a la ley moral, es decir, a la virtud. Ser virtuoso es ser justo. La justicia no es pues sólo justicia general sino que existe también una justicia particular, cuya finalidad es el buen reparto de los bienes en una comunidad. El juez (*dikastés*) es el hacedor de justicia (*dykaiosýnē*), es decir, el que hace ejecutar la justicia general (62). Para

---

*proairetiké*), que consiste en un término medio relativo a cada uno (*en mesótēti oúsa tēi pròs hēmás*), término medio determinado razonablemente (*hōrisménēi lógōi*), es decir, como lo determinaría un hombre prudente (*kai hōi àn ho phrónimos horiseien*)».

(56) *EN* V 6, 1134a 25-28.

(57) *EN* V 7, 1134b18-22; *Rhet.* 10, 1368b 7-9.

(58) *Rhet.* I 10, 1368b 1-5.

(59) *Rhet.* I 10, 1368b 7-9.

(60) *Rhet.* I 13, 1373b 2-10.

(61) *EN* V 7, 1134b 18-22.

(62) *Rhet.* I 15, 1376b 19-21.

Aristóteles la justicia juega un papel fundamental en la clasificación de los regímenes (63). Ésta es la razón que le llevará a clasificar los modos de gobierno y el modo de atribución de las magistraturas en cada uno de ellos (64).

No puede hablarse en la *Ética Nicomáquea* y en la *Retórica* de derecho natural y derecho positivo, sino de justo natural y justo por ley. Cuando el estagirita habla de *nómos* no debe entenderse en el sentido moderno de «ley»; se trata más bien de una normatividad ética. Para Aristóteles la justicia es virtud. La justicia como virtud es la vertiente ética de lo justo. Los *nómoi* sirven a la justicia universal —la de la práctica de las virtudes— y a la particular —la distributiva—. Esto se ve claramente en la importancia atribuida a los contratos (65). El fomento de los pactos particulares y su cumplimiento según la ley sirve para extender entre los ciudadanos la *isonomía*. Esta igualdad proporcional favorece en la comunidad política una auténtica *koinōnía* con bases en la equidad (*epieikeia*) y en la amistad (*philia*).

Según la *Retórica*, es equitativo (*epieikés*) lo justo que va más allá de la ley escrita (66). Esta referencia a la equidad aclara la rectificación que Aristóteles hace aquí del criterio de justicia. El examen que el filósofo lleva a cabo la *Retórica*, dentro de un marco que centra los factores de explicación en el análisis de los caracteres y pasiones (67), no versa sobre los fines del género judicial, sino sobre los motivos y disposiciones de quienes cometen o padecen injusticia. Todo ello le sirve al estagirita para ampliar el análisis de la acción humana que se completa con el conocimiento de los hábitos, opiniones y constituciones de los pueblos.

La equidad tiene, en la *Retórica*, un carácter práctico que tiende hacia la benevolencia en el juicio, mientras que en la *Ética Nicomáquea* aparece como rectificadora de la justicia legal, dada la universalidad limitadora de la ley. En cualquier caso, la investigación sobre la equidad se inscribe en el ámbito de lo contingente, alejándose tanto de cualquier tentativa de idealización del campo de los *praktá* como de cualquier oportunismo situacionista. Su investigación tiene un carácter fundamentalmente dialéctico (68).

En el libro V de la *Ética Nicomáquea* se muestra cómo la sabiduría práctica, a diferencia del saber técnico, no depende del conocimiento. Las decisiones que dependen del ámbito práctico se imponen por el mismo hecho de

(63) *Rhet.* III 4-5.

(64) *Rhet.* I 8, 1365b 30-1366a 3.

(65) *Rhet.* I 15, 1376b 6-12.

(66) *Rhet.* I 13, 1374a 26-28.

(67) *Rhet.* I 10-12.

(68) TORDESILLAS (1998): 244.

que para el hombre vivir es siempre elegir. A primera vista podría parecer que la justicia es el resultado de la aplicación de la ley, resultado de una *téchnē*, no de una *phrónesis*. Es por esto que equidad (*epieikeia*) y virtud (*areté*) están estrechamente unidas. Pero la equidad no es una aplicación mecánica de la ley, sino que se aplica en los casos adecuados. La virtud (*areté*) y el momento oportuno (*kairós*) constituyen las bases sobre las que se asienta el discurso ético sobre la justicia, un discurso que se mide atendiendo a los casos particulares. La legalidad no puede ser toda la justicia, aunque sea una forma completa de justicia (69). La comparación entre el justo (*dikaion*) y el equitativo (*epieikés*) le sirve a Aristóteles para referirse a la concepción popular de la *epieikeia* y señalar la sinonimia entre equitativo (*epieikés*), bueno (*agathós*) y diligente (*spoudaiós*) (70). Este sentido popular del término *epieikés*, referido a lo que es adecuado según las diferentes situaciones, distinto de *dikaíos*, que designa la aplicación estricta de la ley, muestra la herencia sofisticada del término *epieikés*, propio del género judicial y su relación con la noción de *kairós* (71). El análisis de la equidad caracteriza al juez justo (72). El juez (*dikastés*), que es como la justicia encarnada (*émpsychnon*), no es un buen juez si no es justo y equitativo y si la equidad no supone una «rectificación de la justicia legal» (*epanóρθōma nóminou dikaíou*). El sentido de *epanóρθōma* indica una orientación hacia la aplicación a los casos concretos. Aristóteles no se refiere, pues, a un derecho natural que sirva de norma a la equidad, sino que recurre a las nociones de *epanóρθōma* y de *orthós*. El hombre equitativo orienta la falta de ley apelando a la forma en la cual el legislador habría entendido el caso si lo hubiera conocido. El hombre equitativo elige lo que el legislador probablemente habría dicho si estuviera presente para elegir. Por tanto, el sentido de *epanóρθōma* se refiere al sentido de la aplicación de la ley en estos contextos donde elige el hombre equitativo. Esta orientación es más bien la indicación de una dirección en la aplicación de la ley, como lo muestra la conclusión del argumento que toma el ejemplo de la regla de plomo usada en Lesbos (73). El capítulo dedicado en la *Ética Nicomáquea* al estudio de la equidad se cierra acentuando la virtud del hombre equitativo y sobre quién puede ser considerado como tal, aquellos que son capaces de ser jueces de sí mismos (74).

(69) *EN* V 10, 1137b 8-15.

(70) *EN* V 10, 1137a 31-b 5.

(71) TORDESILLAS (1998): 246.

(72) *EN* V 4, 1132a 21-22.

(73) *EN* V 10, 1137b 31-32.

(74) *EN* V 10, 1137b 33-1138a 4.

De ahí la cercanía entre equitativo (*epieikés*) y diligente (*spoudaíos*) y la relación entre equidad (*epieikeia*) y comprensión (*sungnōmosýnē*) (75). La equidad, leída a la luz de la comprensión, no consiste en una aplicación minuciosa de la ley, sino en la utilización de esas circunstancias particulares como instrumento para penetrar en una concepción de la razón más razonable que racional. Esta perspectiva concuerda con lo dicho en la *Retórica* (76). Considerar la acción concreta es ser equitativo y ser equitativo consiste en atender a la debilidad de la condición humana y a la naturaleza de las situaciones (77).

La equidad (*epieikeia*) va unida indisolublemente a la comprensión (*gnōmē*) y al momento oportuno (*kairós*). La equidad permite no sólo el funcionamiento de la ciudad sino su mejora, en función de los casos concretos, cuya multiplicidad posibilita el ejercicio de la facultad de discernir. La equidad permite la vida y la vida en la ciudad. Aristóteles piensa en ella como el momento oportuno en el cual se descubre cómo actuar después de haber deliberado. Es por esto que no basta la justicia, puesto que la ley, para conquistar su universalidad, debe hacer lo conveniente en el momento justo. Es necesario, pues, recurrir al concepto de *kairós*, que tanto utilizó la sofística (78). En la práctica misma de la equidad se adquiere la regla, aplicando la justicia general a las circunstancias mediante el ejercicio de la facultad de discernir, no sólo en el dominio jurídico sino también en el ético y el político.

La distinción que propone la *Retórica* entre lo justo común y lo justo particular complementa la distinción contenida en la *Ética Nicomáquea* entre lo justo legal y lo justo natural. Más allá de las interpretaciones divergentes —una maximalista, sostenida por Gauthier y Jolif en su comentario a la *Ética Nicomáquea*, quienes se apoyan en un único pasaje de la *Ética Nicomáquea* (79), y que considera la equidad como cercana a un sentimiento de indulgencia inscrito en el hombre como una ley natural— (80) y otra minimalista —sostenida por Perelman y Couloubaritsis, que considera que la equidad corrige a las leyes— (81), es necesario afirmar la complementariedad de ambas interpretaciones (82). De este modo es posible superar la dico-

(75) *EN* VI 11, 1143a 21-24.

(76) *Rhet.* I 15, 1375a 27-33.

(77) *EN* V 10, 1137b 14-19; *Rhet.* I 13, 1374a 30; *Rhet.* I 13, 1374b 2-11.

(78) TORDESILLAS (1998): 255.

(79) *EN* V 8, 1136a 5-9.

(80) GAUTHIER & JOLIF (1970): 431-432.

(81) PERELMAN (1963): 42-60; COULOUBARITSIS (1989): 130.

(82) TORDESILLAS (1998): 239-243.

tomía entre derecho natural y derecho positivo, la diferencia entre lo justo legal y lo justo natural o entre lo justo común y lo justo particular. Si todo *dikaion* es *politikón*, y se contienen en él tanto lo *physikón* como lo *nomikón*, entonces ambos órdenes resultan necesarios y complementarios.

La amistad (*philia*) constituye, junto con la justicia (*dykaiosynē*), una de las estructuras básicas de la vida humana (83). La *philia*, entendida como relación de comunicación con el otro, es la base de la sociabilidad y complementa a la justicia al proporcionarnos un motivo eficaz para ser justos (84). Si todos los hombres fueran amigos, la justicia no sería necesaria; pero de la amistad no puede prescindirse, aun en el caso de que todos los hombres fueran justos. El *epieikēs*, más allá de la proporcionalidad que la justicia le propone, busca el vínculo con sus semejantes a través de la *philia*. Sin embargo, la *philia* se basa en la igualdad de la excelencia; y, dado que es imposible que todos los ciudadanos tengan el mismo nivel de excelencia, resulta evidente que es imposible que todos los ciudadanos estén ligados por una verdadera amistad. La *philia* se basa en la igualdad y constituye la condición indispensable para el crecimiento personal. La amistad auténtica actualiza todas las capacidades de quienes se llaman amigos al tiempo que permite la manifestación y puesta en práctica de estas capacidades. Por tanto, ha de entenderse la *philia* en sentido activo, como un movimiento hacia el otro, puesto siempre a prueba en la actividad creadora que se centra en el otro y que propicia el diálogo y la deliberación (85). En este sentido, la *philia* constituye una auténtica escuela de la virtud, donde lo que se pone de relieve es la tarea socrática de «formar» el *ēthos* con el propósito de que la amistad resulte efectivamente posible (86).

En definitiva, para alcanzar una comprensión adecuada de la actuación de otro son necesarias tanto la *epieikeia* como la *philia*. Quien pide consejo, lo mismo que quien lo da, se sitúa bajo el presupuesto de que el otro está con él en una relación equitativa y amistosa. Sólo un amigo puede aconsejar a otro, sólo un consejo amistoso puede tener sentido para el aconsejado. Este punto constituye uno de los centros desde los que cobra especial relevancia filosófica la noción de *bouleusis* en la *Retórica* aristotélica.

Tras enumerar los bienes que se reconocen como tales, Aristóteles presenta aquellos bienes considerados discutibles, mostrando los tópicos relacionados con ellos. El primer tópico, que aparece con el valor de una máxi-

(83) *EE* VII 1, 1234b 18-32.

(84) *EN* VIII 11, 1161b 6-7.

(85) *EN* VIII 5, 1157b 27-31.

(86) *EN* IX 4, 1166a 30-31; *EN* IX 9, 1169b 6.

ma, está sujeto a la discusión, puesto que no es verdadero en todos los casos. Así, por ejemplo, el opuesto del defecto es el exceso, pero ninguno de los dos son bienes. El segundo tópico es similar al primero. Aunque sea cierto en la mayoría de los casos que lo opuesto a lo que conviene a los enemigos es provechoso para uno, existen circunstancias en las cuales uno mismo y sus enemigos pueden tener los mismos intereses, como muestra el tópico siguiente. La dificultad para deducir estos bienes discutibles de las definiciones del bien la ilustra perfectamente el siguiente tópico, el cual muestra que, puesto que lo que es bueno se ha definido como aquello que la mayoría de los hombres desean, y puesto que la «mayoría» (*polloi*) equivale a «todos» (*pántes*), entonces aquello que la mayoría desean es bueno. El argumento tiene valor en la medida en que aquello que la mayoría busca a menudo es lo mismo que lo que todos buscan. Pero esto no es siempre así. El último de estos tópicos cuestiona la bondad de lo que reflejan los tópicos anteriores, puesto que lo que buscan no es objeto de deliberación sino fruto del apetito, y el resultado de estos impulsos es hacer que las cosas «aparezcan» como lo placentero y como lo mejor cuando en realidad no lo son (87).

De la consideración de los ejemplos presentados y de la confrontación de ambas listas de bienes es posible concluir que la verdadera retórica no consiste en el arte del engaño, sino más bien en un modo propiamente racional de argumentación. El análisis de este capítulo apoya esta interpretación de la *Retórica* en la medida en la cual muestra cómo Aristóteles distingue cuidadosamente aquellos argumentos que son convincentes de aquellos que no son convincentes, incluso si parecen ser parcialmente creíbles.

#### 4. TÓPICOS ÉTICOS

El objeto del género deliberativo es convencer hacia lo bueno y lo conveniente. Aristóteles otorga a este tipo de discurso un papel sumamente práctico en tanto que sirve para marcar las directrices de la ética y la política. La meta del filósofo político es dirigir hacia el bien absoluto, es decir, hacia la felicidad (88). Recuérdese que Aristóteles ha entendido a lo largo de sus escritos sobre ética que la felicidad es una actividad del alma conforme a la virtud. La virtud está relacionada efectivamente con el placer y el dolor. Al estudiar el vicio y la virtud, Aristóteles elabora un examen a la luz del placer y el dolor, para concluir que si en algo concuerda la mayoría es en que la fe-

(87) *Rhet.* I 6, 1362b 28-1363b 3-4.

(88) *EN* VII 11, 1152b 1-3.

licidad está acompañada de placer. Con ello se señala la cercana relación que hay entre virtud y placer. Ahora bien, si el filósofo político actúa como un guía, un orientador o un director, su labor tiene una función pedagógica evidente: él es el encargado de convencer a los ciudadanos hacia el bien. En este sentido, tendrá que hacer uso de la retórica y concretamente del género deliberativo.

Si la retórica se sirve de una teoría de la argumentación, habría que buscar qué tipo de argumentos son útiles y válidos en este contexto. Tanto la dialéctica como la retórica son fundamentales en la argumentación que puede darse en las cuestiones prácticas de la ética y la política. Ambas versan sobre cuestiones particulares y sujetas a la contingencia. En ambas hay un principio que es universal, a saber, que las acciones del hombre están encaminadas hacia un fin último, la felicidad. Aunque éste es un principio general y universal, la noción de felicidad puede variar, por lo que Aristóteles entiende que la ética y la política tratan de aquello que puede ser de otra manera y que pertenece por tanto al ámbito de la *dóxa*. Sin embargo, la noción de felicidad está lo suficientemente delimitada por el propio Aristóteles: es feliz el virtuoso que además reúne una serie de características como son el tener salud o suficiencia económica. Estas características o delimitaciones de lo que se entiende por felicidad han sido producto de la experiencia y adoptadas como opiniones generales. Es decir, por experiencia encontramos que es más feliz el virtuoso que el vicioso; luego, la opinión general es que el virtuoso es feliz.

Aristóteles considera precisamente por eso que hay al menos una norma ética que podríamos considerar como válida para todos. De ahí que intente mostrar la validez general que tiene el hecho de que todo hombre tienda a la felicidad y, posteriormente, a partir de la condición racional del hombre, presente algunas pruebas que permiten ver que las virtudes hacen posible la felicidad. Para mostrarlo no puede hacer uso del razonamiento apodíctico. Ni la ética ni la política son susceptibles de demostración científica porque la condición de estas dos ciencias es eminentemente práctica. Ciencias en estricto sentido lo son aquellas que trabajan con razonamientos apodícticos. Por ello no puede argumentarse de la misma manera en cuestiones científicas y cuestiones éticas o políticas: las primeras alcanzan la certeza, mientras que las segundas dependen del sujeto que actúa y del sujeto que recibe el resultado de la acción. Ni la ética ni la política son ciencias exactas, pero ello no significa que no puedan llegar a conclusiones que tengan un carácter universal (89).

---

(89) *EN* I 3, 1094b 20-26.

La credibilidad ética y política debe considerar las distintas condiciones que pueden darse en los sujetos. Si lo propio del sujeto es la acción, entonces la ética y la política deben valerse de razonamientos prácticos. Se trata entonces de razonamientos que se dan sobre condiciones particulares y relativas. Parece que el modelo argumentativo que debe usarse en estos casos es práctico y difícilmente alcanza la certeza que hay en los razonamientos apodícticos (90). El modelo argumentativo que se sigue en cuestiones prácticas debe ser creíble. Un razonamiento apodíctico persigue sobre todo la certeza y en este sentido si alguien intenta convencer sobre lo apodíctico sus argumentos se mostrarán con más evidencia. En cambio, en los argumentos éticos y políticos no basta con saber el «qué es», no basta conocer qué es la felicidad o qué la virtud sino que se trata de mover a la acción. Por ello, cuando el heleno explica en la *Ética Nicomáquea* cuál es la naturaleza de la virtud, aclara que su estudio no tiene pretensiones teóricas, es decir, la intención primaria no es decir qué es la virtud, sino convencer para ser buenos y virtuosos (91).

Aristóteles enuncia en la *Retórica* cuáles son los bienes discutibles y sus lugares comunes (92). Este tipo de bienes discutibles son silogismos cuyas premisas son contrarias. El estagirita lo aclara, como hace en los capítulos anteriores, mediante una definición (93). Esta definición, en combinación con las definiciones de lo bueno antes expuestas, revela, por ejemplo, que aquello cuyo contrario es malo sabemos que es bueno. Con esto vuelve a mostrarse la condición dialéctica de la retórica deliberativa y la importancia que la elección de los contrarios tiene para el conocimiento (94).

El resto del capítulo ofrece una serie de tópicos para clasificar los bienes como mayores o menores. Todos los tópicos que aparecen aquí son deducciones de las definiciones de lo bueno y de la definición de «lo que excede» y «lo excedido». Estos tópicos no tienen todos el mismo valor. En unos casos, Aristóteles aclara que argumentos con idéntica fuerza argumentativa pueden hacerse desde ambos lados. En otros casos, ciertos tópicos «parecen» (*pháinetai*) ser válidos, pues contienen algo de verdad, pero no por ello dejan de ser dudosos.

---

(90) *EN* II 2, 1104a 1-4.

(91) *EN* II 2, 1103b 26.

(92) *Rhet.* I 7, 1363b 5-7.

(93) *Rhet.* I 7, 1363b 7-12.

(94) Éste es un aspecto que también aparece en los *Metafísicos* (IV 2, 1004a 20-1005a 5), donde se explica la contrariedad como cierta diferencia o alteridad que permite entender por qué unas cosas se dicen en orden a otras.

Para argumentar y convencer en torno a lo que es bueno, virtuoso y placentero, no basta con seleccionar los enunciados y encontrar el sentido de los términos que se utilizan comúnmente en el género deliberativo. Por su dimensión práctica, este género exige una disertación mucho más amplia sobre lo conveniente y lo inconveniente. En la práctica pueden existir dos bienes convenientes o uno conveniente y otro inconveniente. Siempre que esto sucede, se delibera sobre cuál es el bien mayor y el más conveniente. Por eso, Aristóteles se dedica a continuación a analizar los grados de lo bueno y lo conveniente. Si el discurso deliberativo intenta convencer sobre lo conveniente o lo inconveniente, el orador tiene que elegir, entre los bienes, los mejores. Solamente así sabe hacia qué tiene que convencer. La gradación de bienes se hace desde distintos criterios: antecedente y consecuente, magnitud, principio y causa, duración, relaciones gramaticales, preferencias, participación, criterios formales, criterios de verdad y utilidad, así como según diversos criterios (95). Los criterios expuestos en la *Retórica* son casos de argumentos contradictorios con igual valor (96). Estos ejemplos son testimonio del tipo de medios de credibilidad (*písteis*) empleados por los sofistas en su crítica a las costumbres (97).

## 5. TÓPICOS POLÍTICOS

Mientras que la retórica deliberativa es útil en la ética para convencer al individuo sobre lo que le resulta más conveniente, en el caso de la política sirve para convencer sobre lo más conveniente para salvaguardar la ciudad. En la *Retórica* se manifiesta la dimensión práctica de la oratoria cuando Aristóteles explica la necesidad de conocer todas las formas de gobierno y distinguir sus caracteres, sus usos legales y lo que es conveniente a cada una de ellas.

En la *Política* hay una intención constante por elucidar el carácter específico de una ciudad, observando los elementos que la componen y cómo debe desarrollarse. La ciudad es una institución natural originada por la tendencia humana natural hacia la sociabilidad. La actividad política se cristaliza en la constante preocupación de los ciudadanos por el buen orden de la ciudad. En el caso de la política, como en la ética, caben el vicio y la virtud. La virtud política la ejerce quien está al cuidado de la ciudad considerándola como el único espacio para vivir bien, noble y felizmente. Aristóteles consi-

(95) *Rhet.* I 7, 1363b 12-1364b 30.

(96) *Rhet.* I 7, 1364a 10-31; I 7, 1365a 19-31.

(97) *Rhet.* I 7, 1365a 37-1365b 8.

dera que solamente en la ciudad el hombre puede realizar su potencial de felicidad, puesto que la vida es acción conforme a la virtud.

Esta creencia subraya la importancia de la ciudadanía. Así como la identidad de una ciudad se deriva de sus ciudadanos, el potencial de felicidad de estos últimos solamente se ejerce por acciones dentro de la ciudad. Sin embargo, la ciudadanía se adquiere de manera distinta según la forma o régimen político que exista: no es lo mismo ser ciudadano de una democracia que de una oligarquía o una tiranía (98).

Cabe distinguir la política que trata de la virtud humana y la que trata de la constitución política, tanto la ideal como las reales. El objetivo de la política no es únicamente el estudio de las virtudes éticas, sino también el estudio de las formas, constituciones o regímenes políticos (*politéiai*). Ambos aspectos no pueden separarse sin el riesgo de tergiversar el auténtico sentido de la *Política* aristotélica (99). La virtud del ciudadano está forzosamente en relación con la *politeía*.

La pluralidad de *politéiai* se convierte en la preocupación primordial del pensamiento político a partir del momento en que se reconoce el carácter deliberativo y problemático de las leyes. Aristóteles recalca al inicio de este capítulo de la *Retórica* la importancia del estudio del arte de la política (100). El texto cita los componentes de la constitución: la costumbre, las normas o leyes, la conservación y la soberanía, es decir, la autoridad que determina una forma de gobierno u otra. Lo primero que habría que considerar para mostrar la relación entre retórica deliberativa y política son las distintas formas de gobierno, explicadas tanto en la *Política* como en la *Retórica* según los grados de soberanía que puede tener una ciudad. En la *Política* señala distintos sistemas de gobierno según el número de quienes ejercen la soberanía en la ciudad. Distingue entre monarquía, aristocracia y democracia y sus formas desviadas correspondientes, a saber, tiranía, oligarquía y demagogia. Este esquema no coincide con el que presenta la *Retórica* (101), donde Aristóteles enuncia cuatro: democracia, oligarquía, aristocracia y monarquía. Precisamente aquí con el término «monarquía» (*monarchía*) se engloba tanto la «realeza» (*basileía*) como la «tiranía» (*tyrannis*). En el texto de la *Retórica* las formas de gobierno están simplificadas y condensadas, pues es

(98) *Pol.* III 1278b 8-12.

(99) En los libros VII y VIII de la *Política* examina el filósofo griego cuál es la mejor forma política mediante el tratamiento sistemático de las constituciones y de las formas de Estado mejores. En los libros IV y VI de la *Política* analiza y estudia los regímenes y las formas de gobierno que se han dado históricamente o se han propuesto teóricamente.

(100) *Rhet.* I 8, 1365b 22-30.

(101) *Rhet.* I 8, 1365b 31-1366a 2.

suficiente para el orador tener conocimiento sobre el tipo de gobierno solamente para formular sus discursos de acuerdo a cada caso. Sin embargo, en este tema no hay contradicción alguna con la *Política*.

La democracia es la forma de gobierno que reparte las magistraturas por sorteo. Dicho de otro modo, el trabajo está distribuido entre toda la población y se persigue un fin único: la felicidad. Oligarquía es aquella forma de gobierno en la cual las magistraturas se otorgan según censo. En este caso el poder es de quienes tienen propiedades y su fin es el bienestar. Aristocracia es la forma de gobierno en la cual el poder está en manos de quienes tienen educación. Su fin es educar y legislar. Monarquía es la forma de gobierno en la cual uno solo es señor de todos. La monarquía que ejerce el poder con alguna reglamentación que demarca los límites del poder constituye un reino y la que lo ejerce sin límites es una tiranía (102).

Lo esencial es distinguir en estas clasificaciones unos regímenes simples o puros —monarquía y aristocracia—, uno mixto —mezcla de oligarquía y democracia, que es la república (*politeía*)— y tres degenerados —tiranía, oligarquía y democracia—. El fin que persigue la tiranía es contrario a la monarquía; ésta busca el bien de los súbditos, aquélla busca por cualquier medio el placer, la riqueza, y se tiene una guardia personal para su propia seguridad (103). Por esto es considerada como la peor de las formas de gobierno. Lo que se reprocha al tirano no es que sea el único que elige, sino el hacerlo sin superioridad moral e intelectual, y para satisfacer sus intereses propios. La finalidad de la aristocracia es el bien común de los ciudadanos, que se resume en la educación, no entendida como acumulación de conocimientos, sino como formación del futuro ciudadano, para hacerle capaz de actuar y juzgar por sí mismo, respetando a la *pólis*. En la definición de la aristocracia desempeña un papel decisivo el término «virtud», excelencia interior y exterior del hombre, que se revela en el obrar rectamente. La finalidad de la oligarquía, profundizando en lo que dice el estagirita en estos textos, no es el bien de la comunidad, sino la riqueza de los oligarcas. La riqueza es el principio que caracteriza a la oligarquía.

En todo este recorrido es significativo el modo en que Aristóteles concede la palabra a versiones políticas rivales con el fin de mostrar con más claridad su propia posición filosófica. Algunos ejemplos de esto se encuentran en el debate entre oligarcas y demócratas a propósito de la naturaleza de la justicia y de la igualdad (104); o la discusión acerca del valor de las leyes entre

(102) *Rhet.* I 8, 1365b 31-1366a 2.

(103) *Rhet.* I 8, 1365b 31-1366a 2.

(104) *Pol.* III 9-13.

los partidarios de la *politeía* y los partidarios de la monarquía (105); o también la disputa entre quienes consideran la vida política como «la vida más preferible» y quienes rechazan esto y abogan por una vida «desligada de todas las cosas exteriores [...] que según algunos es la única filosófica» (106). Todos estos ejemplos muestran la función crítica y dialógica del planteamiento aristotélico.

Para concluir hay que señalar la importancia de este tratamiento plural de las distintas *politéiai* en contextos culturales e históricos distintos. Ello significa algo tan importante como que Aristóteles es consciente de la pluralidad de formas de organización política —y, por tanto, de la variedad de las experiencias y las posibilidades del ser humano— y está interesado en encontrar la mejor forma para vivir en comunidad y para que esa convivencia se estructure según la mejor forma posible de racionalidad, que tendrá que ser una forma discursiva de racionalidad. Por tanto, la elección de la mejor forma de gobierno requiere una actividad continua de reflexión crítica entre los ciudadanos, es decir, el desarrollo de una racionalidad reflexiva que se muestra en la elección de cursos de acción que nos ayuden a potenciar la deliberación de los ciudadanos (107). En definitiva, el planteamiento aristotélico ofrece, a mi juicio, excelentes posibilidades para la educación de una ciudadanía reflexiva y podría acaso completar las deficiencias que presentan muchos planteamientos actuales.

## 6. RETÓRICA Y CIUDADANÍA

Aristóteles establece al comienzo de su *Política* que el hombre es el más social de todos los animales porque posee *lógos*, entendiendo este como la capacidad de deliberar acerca de lo bueno y lo malo, lo útil y lo inútil, lo justo y lo injusto, para realizar buenas elecciones. Sin el *lógos* sería imposible que se desarrollara el conocimiento humano. Además, el estagirita define el *lógos* como comunidad (*koinōnía*) en la concordia (*homónoia*), donde prima la diversidad entre los ciudadanos sobre la mera coincidencia de pareceres (108). Es tarea de los ciudadanos juzgar qué diferencias potenciar y cuál

(105) *Pol.* III 15.

(106) *Pol.* VII 2, 1324a 27-40.

(107) MARA (1995): 281.

(108) Así, por ejemplo, frente a la respuesta platónica al problema político de la sublevación (*stásis*), que se resuelve con la eliminación de las diferencias entre los ciudadanos y con su unificación, el filósofo helénico considera que las diferencias son la base sobre la cual se asientan nuestras deliberaciones y elecciones [KALIMTZIS (2000): 25-27; 51-101].

les rechazar por ser perjudiciales. Poniendo en práctica la deliberación, los ciudadanos tratan de buscar el común acuerdo entre ellos, que da expresión a su pensar y a su sentir, comunicándose unos a otros, para poder desarrollar su vida en común. De este modo, las diferencias potencian el diálogo, el progreso social y la crítica en el marco de la *pólis* (109).

El discurso acerca de lo bueno y lo malo, lo útil y lo inútil, lo justo y lo injusto constituye el objeto de la retórica deliberativa aristotélica. La retórica permite que los seres humanos puedan razonar sobre su actuación, coordinándola mutuamente y buscando fines comunes. En este sentido es posible afirmar, desde una perspectiva aristotélica, que la retórica es esencial al ejercicio de la ciudadanía (110). La retórica posee una clara dimensión política, social, ciudadana: el arte retórico debe ser útil para el ciudadano. Se comprende así la gran importancia de la retórica, y más en una sociedad preocupada por defender la *pólis*, que es tarea de todos los ciudadanos. Se entiende pues la retórica como una facultad humana general indispensable para la convivencia política.

La función del orador no es especular sobre el régimen ideal. Su tarea es ocuparse de los gobiernos y la aplicación política y legislativa de cada uno, cómo suele entenderse y sobre todo cómo aplicarla. Es decir, lo que el orador toma en consideración es cómo se practica cada régimen y no cómo debería practicarse. Aquí aparece una vez más la dimensión práctica de la retórica. Ahora bien, hay una correspondencia recíproca entre el carácter de los hombres y el régimen que les corresponde. De hecho, ambos se determinan mutuamente. El hombre manifiesta su carácter (*êthos*) en sus elecciones morales y en su tendencia a un fin específico (111). El régimen funciona igual. El orador debe considerar el carácter de su audiencia para saber cómo infundir confianza en ella, pero esto significa que debe conocer tanto el carácter del ciudadano como el del gobierno (112). Este conocimiento proporciona al orador un campo argumentativo mucho más amplio. Esto quiere decir que puede ampliar la cantidad de argumentos, pero no solamente los deliberativos sino también los epidícticos y los judiciales. De este modo, la retórica, desde la centralidad del carácter (*êthos*), proporciona a la razón práctica, contra los intelectualismos éticos y los utopismos políticos contemporáneos, la posibilidad de abrirse al contexto concreto de su actuación. Una tal «rehabilitación del *êthos*» ha sido defendida en la actualidad por numerosos auto-

(109) SALKEVER (1991): 166-167.

(110) RAMÍREZ (2003): 235-237.

(111) *Rhet.* I 8, 1366a 8-16.

(112) *Rhet.* I 8, 1366a 17-22.

res (113). Sin menospreciar las valiosas aportaciones de estos estudiosos, cabe decir que esta «rehabilitación del *êthos*», que supone la consideración de los diversos géneros de vida, no implica consagración del *êthos* vigente en la *pólis*, es decir, de una vida dedicada a la praxis política, sino que aspira por el contrario a la realización de una forma de vida.

En este sentido, es inseparable la relación entre las instituciones políticas y la educación y desarrollo de la virtud cívica y del carácter de los ciudadanos. La educación cívica debe orientarse hacia la formación del carácter de las personas, quienes, en tanto que ciudadanos, reconocerán y sentirán su pertenencia a comunidades jamás excluyentes. Desde el punto de vista aristotélico el hombre bueno y el buen ciudadano caminan juntos. Las características que definen a los hombres virtuosos y a los buenos ciudadanos no pueden separarse tajantemente las unas de las otras (114). La educación del *spoudaîos* no implica solamente el aprendizaje de un conjunto de *téchnai*, sino también desarrollar las virtudes del carácter y potenciar la capacidad de elegir bien (115).

Todas estas reflexiones muestran que una política que tome en serio la retórica es fundamental para que los ciudadanos instruidos puedan juzgar acertadamente las cosas de la ciudad si deliberan juntos. Éste y no otro es el sentido genuino de la reflexión desarrollada en estos capítulos de la *Retórica*.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES (1831-1870): *Aristotelis Opera ex recensione I. Bekkeri edidit Academia Regia Borussica*, IMMANUEL BEKKER (ed.), Berlín, Georg Reimer Verlag.
- ARNHART, LARRY (1981): *Aristotle on Political Reasoning. A Commentary on the Rhetoric*, DeKalb, Northern Illinois University Press.
- BIEN, GÜNTHER (1968-1969): «Das Theorie-Praxis-Problem und die politische Philosophie bei Platon und Aristoteles», *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, núm. 76, págs. 264-314.
- BIEN, GÜNTHER (1973): *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Friburgo-Múnich, Karl Alber Verlag.
- BIEN, GÜNTHER (1995): «Gerechtigkeit bei Aristoteles (*Nikomachische Ethik V*)», en *Aristoteles, Die Nikomachische Ethik*, OTTFRIED HÖFFE (ed.), Berlín, Akademie Verlag, págs. 135-164.

---

(113) BIEN (1968-1969) (1973) (1995), RITTER (1969): 57-105, 133-179, SPÆMANN (1991).

(114) *Pol.* III 4, 1277a 13-14.

(115) MARA (1998): 323.

- COPE, EDWARD MEREDITH (1970): *An Introduction to Aristotle's Rhetoric*, Hildesheim-Nueva York, Georg Olms Verlag.
- COULOUBARITSIS, LAMBROS (1989): «La modernité face à la notion aristotélicienne d'équité», en *On Justice. Plato's and Aristotle's Conception of Justice*, KONSTANTINE BOUDOURIS (ed.), Atenas, Greek Philosophical Society, págs. 130-137.
- DIRLMEIER, FRANZ (1983): *Aristoteles, Magna Moralia en Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, Berlín, Akademie Verlag.
- FESTUGIÈRE, ANDRÉ-JEAN (1936): *Aristote: Le Plaisir*, París, J. Vrin.
- GAUTHIER, RENÉ-ANTOINE y JEAN-YVES JOLIF (1970): *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, Lovaina-París, Nauwelaerts.
- KALIMTZIS, KOSTAS (2000): *Aristotle on Political Enmity and Disease. An Inquire into Stasis*, Albany, SUNY Press.
- LIEBERG, GODO (1958): *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles*, München, Beck.
- MARA, GERALD M. (1995): «The Near Made Far Away. The Role of Cultural Criticism in Aristotle's Political Theory», *Political Theory*, núm. 23/2, págs. 280-303.
- MARA, GERALD M. (1998): «Interrogating the Identities of Excellence: Liberal Education and Democratic Culture in Aristotle's *Nicomachean Ethics*», *Polity*, núm. 31/2, págs. 301-329.
- PERELMAN, CHAÏM (1963): *Justice et raison*, Bruselas, Presses Universitaires de Bruxelles.
- RAMÍREZ, JOSÉ LUIS (2003): «Tópica de la responsabilidad. Reivindicación de la retórica para la ciudadanía moderna», en *Republicanism y educación cívica ¿Más allá del liberalismo?*, JESÚS CONILL y DAVID A. CROCKER (ed.), Granada, Comares, págs. 219-242.
- RITTER, JOACHIM (1969): *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- SALKEVER, STEPHEN S. (1991): *Finding the Mean. Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, Princeton, Princeton University Press.
- SPÆMANN, ROBERT (1991): *Felicidad y benevolencia*, J. L. DEL BARCO (trad.), Madrid, Rialp.
- TESSITORE, ARISTIDE (1996): *Reading Aristotle's Ethics. Virtue, Rhetoric, and Political Philosophy*, Albany, SUNY Press.
- TORDSILLAS, ALFONSO (1998): «La mansuétude du vrai juste. Équité et équitable dans l'Éthique à Nicomaque d'Aristote», en *En torno a Aristóteles. Homenaje al Profesor Pierre Aubenque*, ÁNGEL ÁLVAREZ y RAFAEL MARTÍNEZ (ed.), Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, págs. 239-256.