

Retórica, ciudadanía y educación

Una aproximación aristotélica a la democracia deliberativa

FRANCISCO ARENAS-DOLZ
Universitat de València (España)
francisco.arenas@uv.es

Resumen

Este trabajo tiene como objetivo defender una lectura adecuada de la retórica aristotélica que nos permita comprender la racionalidad práctica como un proceso de interpretación de las acciones humanas. Se estudia con detalle la función de la deliberación en el marco de la Retórica de Aristóteles. A partir de la consideración de la retórica como una facultad humana general indispensable para la convivencia política, se insiste en el impacto de la propuesta retórica aristotélica no sólo como una defensa de la importancia de la retórica en una sociedad democrática, sino también como un intento novedoso por comprender qué significa hablar de racionalidad práctica.

Palabras clave: Aristóteles, ciudadanía, democracia deliberativa, educación, retórica.

Abstract

The aim of this paper is to defend an adequate reading of Aristotelian rhetoric that allows us to understand practical rationalization as a process of interpretation of human actions. The function of deliberation in the framework of Aristotle's Rhetoric is studied in detail. After the consideration of rhetoric as a general human ability that is indispensable for political coexistence, the impact of the Aristotelian rhetorical proposal is pressed, not just as a defense of the importance of rhetoric in a democratic society, but also as a novel attempt to understand what it means to speak of practical rationality.

Key words: Aristotle, citizenship, deliberative democracy, education, rhetoric.

Doctor en Filosofía por las Universidades de Bolonia (2007) y Valencia (2007). Profesor Ayudante en el Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política de la Universidad de Valencia. Entre sus publicaciones destaca *Hacia una hermenéutica analógico-crítica* (2003), *Hermenéutica de la encrucijada. Filosofía, retórica y analogía* (2008, en colaboración con M. Beuchot). Es co-editor de varios volúmenes colectivos: *Diez palabras clave en hermenéutica filosófica* (2006), *Nietzsche y la hermenéutica* (2007), *El mito del Uno. Horizontes de latinidad* (2008) y *Politeísmo y encuentro con el Islam* (2008).

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*. Universitat de València, Valencia 2007, dirigida por Jesús Conill.

Recibido: 18/Marzo/2008 - Aceptado: 27/Mayo/2008

1. Presentación y marco¹

Este artículo se propone desarrollar fundamentalmente tres tesis:

1. El modelo actual de democracia deliberativa, en sus versiones rawlsiana y habermasiana, no es necesariamente incompatible con la teoría aristotélica de la deliberación.

2. El modelo retórico deliberativo aristotélico nos proporciona unas bases más plausibles que otros modelos para establecer un paradigma deliberativo de democracia. De ahí que defenderé una interpretación de la retórica aristotélica entendida como una facultad indispensable para el ejercicio de la ciudadanía.

3. La retórica, teorizada por Aristóteles, no sólo estudia la manera natural humana de razonar, de la cual surge una «técnica del pensar» que nos hace conscientes y críticos acerca del uso de las palabras, sino que también nos proporciona un aparato conceptual y las reglas discursivas para deliberar y opinar, con el fin de graduar las posibilidades alternativas en relación con lo conveniente y aceptable, y así elegir una alternativa posible y además tomar la decisión de seguirla y hallar los medios adecuados para ello. La retórica constituye un elemento básico de la formación humana.

Variante norteamericana de las teorías alemanas de la acción comunicativa, la democracia deliberativa, que ha alcanzado un gran respaldo especialmente en el ámbito académico, representa en la actualidad una alternativa neo-kantiana al modelo de democracia liberal. Este modelo ha sobrepasado tanto a la democracia participativa como al comunitarismo y está personificada hoy día por la ética discursiva de Habermas y por Rawls y sus seguidores. Ambos defensores de este modelo deliberativo, de matriz kantiana, niegan que su teoría sea una teoría comprensiva —o «metafísica»— más, pese a contar con concepciones de la «razón pública» y de la «libertad moral» que dependen de tales visiones comprensivas, por lo que ambos teóricos excluyen de sus planteamientos a Aristóteles, al considerarlo defensor de un cierto «esencialismo».

Por estas razones, espero esquivar en mi exposición dos escollos frecuentes. En primer lugar, no pretendo defender que Aristóteles fuera un partidario *avant la lettre* de la democracia deliberativa. Sin embargo, como mostraré, Aristóteles nos proporciona en su *Retórica* un marco excelente para pensar en

¹ Para las obras de Aristóteles se emplearán las siguientes abreviaturas: *Topica* (*Top.*) *Ethica Nicomachea* (*EN*), *Politica* (*Pol.*), *Ars Rhetorica* (*Rhet.*) y *Practica* (*Pract.*), que se citarán seguidas de la numeración —páginas, columnas y líneas— de la edición clásica en cinco volúmenes preparada por I. Bekker para la Real Academia Prusiana de las Ciencias: *Aristotelis Opera ex recensione I. Bekkeri edidit Academia Regia Borussica*. Berlín: Georg Reimer Verlag, 1831-1870.

la deliberación (*boúleusis*) como una práctica propia de la *esfera pública*, que en muchos aspectos va más allá del modelo deliberativo moderno². En segundo lugar, tampoco sostendré que una valoración de Aristóteles demuestre que no sirve para nada la teoría de la democracia deliberativa. De hecho, en muchos sentidos el modelo deliberativo de democracia supone una clara mejora respecto de otros prominentes modelos contemporáneos de democracia. El modelo deliberativo nos proporciona una alternativa tanto a la «charla de los derechos» (*rights talk*) liberal, como a las exageraciones comunitaristas, en sus distintas modalidades: la filosofía de la virtud de MacIntyre, originalmente aristotélica y en la actualidad tomista; la ontología de la comunidad de Sandel, la antropología hermenéutica de Taylor, la pretensión de Nussbaum de fundar una «democracia social aristotélica», los intentos sociológicos de Bellah, la teoría de la justicia de Walzer, el «liberalismo posmoderno» de Rorty y los planteamientos de Etzioni. Además, un modelo deliberativo de democracia nos permite cuestionar no sólo concepciones excesivamente *espiritualizadas* del «activismo», «la política» o «la ciudadanía», tan caras a los defensores de un modelo de democracia participativa.

Como defenderé, Aristóteles plasma sus consideraciones sobre la deliberación en un estilo que no es ni un *esencialismo* dogmático o descontextualizado ni tampoco una *idealización* rawlsiana o habermasiana sobre lo que se considera mejor en las prácticas democráticas. La perspectiva aristotélica representa una alternativa *razonable* a este dilema, al presentarnos, más allá de presuntas idealizaciones, un marco teórico plausible no sólo para enfrentar críticamente las creencias y valores más respetables (*éndoxa*) de cualquier sociedad, sino también para repensar de manera más precisa que otras teorías modernas el papel del carácter (*éthos*) y de los afectos (*páthos*) en la deliberación.

2. El modelo deliberativo: John Rawls y Jürgen Habermas

En las últimas décadas ha emergido un nuevo orden internacional, mucho más global que nunca y la deliberación se ha erigido como una de las bases normativas de la teoría democrática. Existe empero en este contexto una gran ambigüedad en torno al significado de la palabra «democracia». Así, por ejemplo, Rawls y Habermas discrepan en la concepción del liberalismo y en su relación con la democracia. El primero se refiere a su

² Cfr. S. BICKFORD: *The Dissonance of Democracy: Listening, Conflict, and Citizenship*. Cornell University Press, Ithaca 1996, 41-53.

teoría de la justicia como «liberalismo político»; el segundo tiene una versión de la teoría democrática diferente de los paradigmas liberal y republicano. Sin embargo, ambos comparten la idea de que una buena democracia debe ser una democracia *razonable*, donde se entiende la razón en un sentido no instrumental. Este énfasis en la centralidad de la razón es característico del modelo deliberativo y lo distingue de las alternativas comunitarista y participativa. Una democracia debe promover la solidaridad y la búsqueda activa del bien público, pero nunca pondrá en la cima de su tabla de valores estos bienes, sino que este lugar le corresponde a la razón. Por ello, la cuestión central a la que tendrán que responder estos autores será explicitar el concepto de racionalidad que caracteriza al modelo deliberativo. Las bases kantianas sobre las que se asienta el pensamiento de ambos nos muestran un claro compromiso compartido con una noción de libertad —que define sus respectivos modelos—, la cual se encuentra en el escrito de Kant sobre la Ilustración, donde se describe el surgimiento de la «razón pública» como el elemento central de la Ilustración y se define la razón no en términos cognoscitivos, sino como obediencia a leyes generales que nos damos como ciudadanos. La Ilustración kantiana representa el paso de una culpable minoría de edad —entendida como incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la dirección de otro— a la madurez. Al adscribir la democracia a un proyecto moderno de ilustración y autonomía así entendido, el modelo deliberativo moderno logra fuerza filosófica.

De acuerdo con este modelo deliberativo, una buena democracia surge, a juicio de Rawls, de la aceptación del hecho del «pluralismo razonable» y supone que, en un «consenso entrecruzado ideal», que se expresa a través de los principios de la justicia, cada ciudadano abraza al mismo tiempo una doctrina comprensiva³. La doctrina de la justicia como equidad de Rawls, al suponer una «teoría restringida del bien», subraya su fuerte compromiso liberal antiperfeccionista, que implica centrar su atención en los bienes sociales primarios, concebidos como «medios para cualquier propósito», y no como bienes en sí mismos⁴. Los cambios en la forma en que los bienes primarios aparecen en las sucesivas formulaciones de Rawls, no alteran su carácter instrumental, pues si en *Teoría de la justicia* son exigidos por los supuestos metodológicos empleados en el diseño de la posición original para la elección de los principios, en *El liberalismo político* se justifican por el compromiso sustantivo de la teoría con la concepción de los ciudadanos

³ Cfr. J. RAWLS: *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York 1993.

⁴ Cfr. J. RAWLS: *A Theory of Justice*. Harvard University Press, Cambridge 1971; ibid., «Reply to Habermas», en *Journal of Philosophy*, vol. 92 (1995), 132-180.

como personas morales libres e iguales y como miembros plenamente cooperantes de la sociedad. Así, esta tendencia no perfeccionista, opuesta a una concepción moral comprensiva, se ha acentuado en los sucesivos trabajos de Rawls, especialmente en su polémica con los comunitaristas⁵.

Para Habermas una buena democracia sería aquella en la cual la «formación discursiva de la voluntad» a través de un proceso reflexivo de debate integra el núcleo de una teoría de la democracia, centrada en el discurso, donde las cuestiones de carácter práctico-moral pueden resolverse de un modo racional⁶. Precisamente en *Facticidad y validez* señala Habermas que la discusión termina con un programa sobre la regulación ética de los procesos de negociación, de modo que éstos deben acercarse todo lo posible a la deliberación y deben evitarse los resultados que estén determinados por las fuerzas de los deliberantes⁷. Ya en su Teoría de la acción comunicativa presentaba Habermas la distinción entre sistema (*System*) y mundo vital (*Lebenswelt*). En la sociedad hay dos aspectos vinculados entre sí pero teóricamente diferentes: el sistema y el mundo vital⁸. El sistema es realidad objetiva que se manifiesta en las relaciones externas entre los miembros de la sociedad. Sin embargo, en la sociedad encontramos también otra realidad, el mundo vital, que está basado en una comunicación mutua entre los miembros de la sociedad. En el mundo vital el objetivo de todas las actividades es la comprensión recíproca. En este sentido, el mundo vital es una precondition necesaria para toda interacción comunicativa. El sistema y el mundo vital ponen pues de manifiesto dos tipos diferentes de racionalidad. El sistema está dominado por la racionalidad técnico-instrumental. En el mundo vital se da la racionalidad comunicativa, herramienta mediante la cual la gente puede lograr el entendimiento recíproco. Este tipo de racionalidad se ocupa de la argumentación y del convencimiento; según Habermas, la gente puede, en una situación ideal, lograr un entendimiento recíproco perfecto si sigue las reglas del discurso racional. Por tanto, la idea habermasiana de la racionalidad comunicativa está basada en la teoría de la argumentación. Sin embargo, el sistema y el mundo vital no estuvieron originariamente separados el uno del otro. En las sociedades modernas es un hecho que el sistema se desprenda continuamente del mundo vital. Según Habermas el sistema comienza a

⁵ Cfr. E. MARTÍNEZ NAVARRO: "La polémica de Rawls con los comunitaristas", en *Sistema*, vol. 107 (1992), 55-72.

⁶ Cfr. J. HABERMAS: *Moral Consciousness and Communicative Action*. Polity Press, Cambridge 1990.

⁷ Cfr. J. HABERMAS: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Suhrkamp, Frankfurt del Meno 1992, esp. caps. 7 y 8.

⁸ Cfr. J. HABERMAS: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp, Frankfurt del Meno 1981, vol. 2, 171-293.

colonizar el mundo vital. El análisis habermasiano es de suma importancia para comprender cómo tienen lugar los procesos de deliberación. En las sociedades modernas la legitimidad de nuestras deliberaciones no está basada únicamente en la validez formal sino también en los valores aceptados o aceptables —racionalmente— en la sociedad. El fundamento de la legitimidad se encuentra así enraizada en el mundo vital.

Por tanto, aunque estas dos versiones de democracia deliberativa difieran en objetivos y en grado de institucionalización, comparten la idea de que el consenso racional alcanzado a través de la discusión debería servir como guía normativa para una política democrática deliberativa. Así, por ejemplo, lo han manifestado Gutmann y Thompson, quienes en *Democracy and Disagreement* proponen distinguir entre las negociaciones que se conducen «en interés propio» y las que se conducen «por el bien mutuo», siendo la última la que representa un proceso verdaderamente deliberativo⁹. En esta obra se indican algunos de los criterios —«principios de acomodación»— que deben regir la actitud del ciudadano en la deliberación pública. Los «principios de acomodación» son tres principios relativos a la actitud que toman los ciudadanos ante la deliberación con aquellos con los que se está en desacuerdo. Proporcionan los estándares para guiar la acción en esas situaciones de desacuerdo y requieren una excelencia en el carácter, una actitud positiva y constructiva hacia las personas con las que no estamos de acuerdo. De ahí que también podamos definir a estos principios como virtudes. Es el carácter propio de personas que están moralmente comprometidas, que distinguen opiniones respetables y no respetables y que se muestran auto-reflexivos con sus compromisos, estando abiertos a la posibilidad de cambiar sus mentes o modificar sus posiciones.

En primer lugar citan el *respeto mutuo*. Ésta es la virtud fundamental sobre la que descansa la deliberación y está ligada al ideal de la reciprocidad. Consiste en: a) reconocer, ante todo, al otro como igual en dignidad y respeto; b) mostrar un respeto y una actitud favorable hacia las personas con las que se discrepa; c) respetar a los demás intentando entender y evaluar honestamente sus propuestas y las evaluaciones de éstos sobre sus propias propuestas; d) ofrecer razones que los otros puedan entender; e) buscar siempre el triunfo del mejor argumento, no empleando falacias ni apelando a sentimientos, sino buscando que la argumentación sea racional.

⁹ Cfr. A. GUTMANN and D. THOMPSON: *Democracy and Disagreement*. Harvard University Press, Cambridge 1997, 43 y 349-351.

En segundo lugar, la *integridad cívica*. Este principio se muestra en el hecho de que: a) los deliberadores se muestren honestos y sinceros, presentando razones en las cuales creen y no por razones estratégicas; b) debe primar una actitud epistémica, según la cual en la deliberación se debe buscar aquella que sea la mejor decisión, y no intentar imponer aquella que mejor responda a nuestros intereses; c) las personas deben comportarse de una forma coherente con aquello que defiendan.

Por último está la *magnanimidad cívica*. Este principio se refleja en relación a los argumentos y razones de aquellos que discrepan con nosotros. Se basa en dos principios. Por una parte, se debe reconocer el estatus moral de la posición del contrario. Las personas entienden que las propuestas y posiciones de los otros son las que sinceramente creen, y no tratan de encontrar en sus palabras intenciones estratégicas ocultas. Por otra parte, esto implica también una apertura de mente a poder ser convencido por las posiciones del contrario. Ésta es la idea fundamental para la deliberación. Debe imperar una actitud abierta a reconocer la posibilidad de que estemos equivocados y a aceptar la idoneidad de las tesis del contrario. Por eso, en la deliberación se atiende a los argumentos y no a quien los dice, evitando así las acusaciones *ad hominem*.

Sin embargo, este modelo deliberativo de democracia se fundamenta sobre una paradoja: al confiar en la racionalidad como único criterio, no reconoce la posibilidad de otras concepciones plausibles de racionalidad diferentes de ella. Por tanto, es necesaria una descripción más realista de la deliberación que incorpore, además de los valores racionales de la argumentación, otros valores, pues en los procesos de deliberación se manifiestan las convicciones y las creencias, que tienen un peso considerable en la formación de las identidades políticas. Una deliberación que no tiene en cuenta los intereses y las opiniones personales es incapaz de suscitar credibilidad y confianza, de motivar, entusiasmar y comprometer a los ciudadanos. La convicción tiene un lugar muy importante en cualquier deliberación; de ahí que la deliberación tenga en la persuasión retórica una de sus principales herramientas. Tomar en serio estas herramientas y aplicarlas a la deliberación nos conduciría acaso a una democracia plena. La democracia plena no es aquello que los representantes, los expertos, las grandes instituciones públicas ni los electores hacen, sino que es el ejercicio, la capacidad o el poder de sentirse parte de un grupo o un conjunto más amplio; es la aceptación de las responsabilidades propias ante este todo y la voluntad de actuar por el bien común. La democracia plena ha de empezar con la práctica del diálogo cívico, donde uno comienza a escuchar y saber acerca del “otro,” a ver por los ojos de los otros y a reconocer y ampliar nuestros propios principios y valores.

3. Un modelo alternativo de deliberación: el republicanismo

No sólo la ética discursiva habermasiana y el liberalismo político rawlsiano se han ocupado del problema de la deliberación, sino también el republicanismo. El republicanismo se diferencia de la democracia representativa liberal con la propuesta de un modelo de democracia deliberativa, que integra los aspectos normativos y los empíricos de la deliberación. El propósito del republicanismo es hallar una salida a la bipolarización política en torno al liberalismo y al comunitarismo. Así, el republicanismo pretende superar ambos proyectos a partir de la noción de libertad. El republicanismo de Pettit, por ejemplo, acepta la libertad como punto de referencia y aspira, a través de la no dominación, a que la libertad sea efectiva entre los individuos. Sin embargo, la lucha contra la vulnerabilidad que conlleva la dominación otorga un papel fundamental a la ley y al Estado, que adquiere un protagonismo que la ideología liberal niega. Por eso, el republicanismo, al someter las decisiones a discusión, trata de promover la integración de sensibilidades distintas, incluyendo el respeto por las minorías, consciente de que la participación produce una sociedad plural.

La deliberación forma parte del ideal republicano, al procurar inducir a cada persona a exponer las razones –públicas– de sus puntos de vista y minimizar los riesgos de que la política se convierta en un asunto de los grupos de interés. La deliberación traslada a la sociedad civil lo que habitualmente, en la negociación política, ocurre sólo entre los partidos políticos. Pettit aborda este concepto mediante la distinción entre negociación y debate: la primera se basa en el acuerdo entre grupos de intereses que resulte beneficioso para ellos y no les exija demasiadas concesiones, mientras que el debate toma en consideración todas las posiciones que los grupos pueden reconocer como relevantes. Ambas formas también se diferencian en que a la hora de tomar decisiones, puesto que éstas están tomadas de antemano en la negociación, se restringen sólo a quienes tienen poder negociador¹⁰. El interés del republicanismo por la deliberación se traduce en la promoción de la discusión y del debate, de modo que las creencias y valores individuales, así como los horizontes de experiencia, sean revisables a la luz de la discusión y el debate colectivo, teniendo en cuenta perspectivas alternativas e información adicional. La participación de la ciudadanía activa, a través de los movimientos sociales, y el debate, mediante la toma de decisiones apoyada en la deliberación, ofrecen un modelo social alternativo que se opone a

¹⁰ Cfr. Ph. PETTIT: *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Paidós, Barcelona 1999, 244-245.

una concepción del individuo movido por sus propios intereses y ajeno a la esfera pública. El debate promueve un tipo de «deliberación delegada» (*delegated deliberation*), alternativa a un modelo unitario de deliberación, con diferentes agentes que desempeñan distintos papeles en la deliberación y que manifiestan durante la misma sus puntos de vista de forma sucesiva, no simultánea, como sucedería en un modelo unitario de deliberación¹¹.

En este sentido, resulta muy interesante el estudio de Lukensmeyer y Hasselblad-Torres¹². Según ellos, existen buenas razones para considerar la centralidad de la deliberación pública en una sociedad democrática: 1) la participación ciudadana en la formulación de políticas y toma de decisiones puede reducir la conflictividad; 2) la participación ciudadana puede llevarnos a decisiones políticas mejores, más duraderas y más inteligentes; 3) el compromiso ciudadano en la toma de decisiones es algo que los gobiernos deben hacer; 4) la deliberación genera competencia, capacidades, aptitudes; 5) la participación ciudadana pone en práctica la comprensión mutua, genera vínculos de confianza entre la ciudadanía y las instituciones gubernamentales y puede provocar cambios en las actitudes y el comportamiento político. Movidos por estas razones, señalan algunos criterios que deberían orientar la deliberación pública: 1) nos ayuda a clarificar valores; 2) se centra en la acción; 3) evita resultados predeterminados; 4) aprovecha al máximo el intercambio de información; 5) facilita la discusión en pequeños grupos; 6) implica a expertos relevantes¹³. De todo ello se deriva que los objetivos de la deliberación pública, según los autores, sean los siguientes: 1) *informar*: proporcionar al público información objetiva y equilibrada para ayudarles a entender el problema, las alternativas, las oportunidades y/o las soluciones; 2) *consultar*: obtener la reacción del público sobre el análisis, las alternativas y/o decisiones; 3) *comprometerse*: trabajar directamente con el público durante el proceso para asegurar que sus preocupaciones y aspiraciones se comprenden y se consideran continuamente 4) *colaborar*: colaborar con el público en cada aspecto de la decisión, incluyendo el desarrollo

¹¹ Cfr. R. E. GOODIN: “*Sequencing Deliberative Moments*”, en *Acta Politica*, vol. 40 (2005), 182-196. Para un modelo similar de «deliberación delegada», cfr. H. S. RICHARDSON: *Democratic Autonomy. Public Reasoning about the Ends of Policy*. Oxford University Press, Oxford 2002, 130-142.

¹² Cfr. C. J. LUKENSMEYER and L. HASSELBLAD-TORRES: *Public Deliberation: A Manager's Guide to Citizen Engagement*. IBM Center for The Business of Government, Washington D.C. 2006.

¹³ *Ibíd.*, 21-23.

de alternativas y la identificación de soluciones; 5) *empoderar*: depositar la autoridad de la toma de decisión final en las manos de los ciudadanos¹⁴. Los autores distinguen entre «compromiso ciudadano» (*citizen engagement*) y «participación ciudadana» (*citizen participation*). La «participación ciudadana», mucho más «débil» que el «compromiso ciudadano», promueve únicamente los dos primeros objetivos –informar y consultar–, desde una concepción basada en las técnicas formales de participación que deja de lado los valores y las convicciones de la ciudadanía. El «compromiso ciudadano» va más allá, al maximizar los objetivos de la participación ciudadana y fomentar el compromiso, la colaboración y el empoderamiento, desde una concepción más activa que la participación. La democracia deliberativa juega un papel central en el fomento del compromiso ciudadano.

En muchos lugares de su obra insiste Aristóteles en la importancia de la deliberación y nos ofrece un marco arquitectónico para el ejercicio de la razón práctica fundamentado en el discurso deliberativo¹⁵. Sin embargo, conviene evitar dos excesos. Por una parte, resulta exagerado etiquetar a Aristóteles como un pensador pre-moderno o como un esencialista dogmático. Esta es la caricatura ofrecida por quienes, como Rawls o Habermas, con planteamientos excesivamente historicistas, tan sólo ven en él un pensador antidemocrático y elitista, relegando el modelo deliberativo aristotélico a las fronteras de la sociedad griega¹⁶. Por otra parte, el énfasis de Aristóteles en la centralidad de la deliberación no le convierte en el padre de la democracia deliberativa. Esta es la exageración que conduce a Nussbaum a defender, frente a Rawls, una «democracia social aristotélica» y a formular un marco de fundamentación que denomina «esencialismo internalista», asentado en una «teoría vaga y gruesa del bien», alternativa a la versión rawlsiana de la justicia. Si el fin político consiste en la producción de capacidades combinadas y no en el funcionamiento real, entonces es necesario establecer unos mínimos que permitan a los ciudadanos elegir y determinar el curso de los funcionamientos, de usarlos y cómo usarlos. Con este propósito, Nussbaum trata de aplicar la concepción de la justicia distributiva aristotélica a un objetivo central: intentar definir *normas y estándares objetivos* de calidad de vida para medir y evaluar, desde un concepto *normativo* de desarrollo, en

¹⁴ Ibíd., 7.

¹⁵ Cfr. S. S. SALKEVER: *Finding the Mean. Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*. Princeton University Press, Princeton 1991; H. S. RICHARDSON: *Practical Reasoning about Final Ends*. Cambridge University Press, Cambridge 1997.

¹⁶ Cfr. J. RAWLS: *Political Liberalism*, op. cit., 134-135; J. HABERMAS: *Faktizität und Geltung*, op. cit., 15 y 124.

qué medida las personas pueden elegir desarrollar aquellas capacidades que corresponden a una vida buena¹⁷. A diferencia de estas interpretaciones, el modelo retórico deliberativo aristotélico se sustenta, a mi juicio, en unos principios *críticos*, que no *esencialistas* o *normativos*, capaces de fomentar el compromiso, la colaboración y el empoderamiento de la ciudadanía, desde donde se articula cualquier deliberación.

4. El enfoque aristotélico

La *Ética Nicomáquea* y la *Política* aristotélicas no constituyen en absoluto un depósito de verdades inmutables, sino que en estos textos se encuentra el marco general para una reflexión sobre la filosofía práctica basado en razonamientos que nos permiten llegar a conclusiones que pueden informar la discusión pública y, al hacer esto en un lenguaje ni esencialista ni normativo, nos impulsa a la reflexión continua y a la revisión constante de nuestras creencias. Considero, pues, el marco aristotélico más plausible, práctico y abierto que el ofrecido por muchas de sus alternativas contemporáneas. Este marco es *teleológico*, lo cual implica que no es meramente fáctico, pues no sólo trata de *explicar* los fenómenos particulares en base a definiciones adecuadas, sino que además incluye la exigencia de *comprender* y relacionar estos fenómenos con el todo del que forman parte¹⁸. Por todo ello es posible afirmar que el marco *hermenéutico* que Aristóteles nos proporciona es un marco *crítico*: parte de nuestra inherente estructura biológica, aunque no entendida de un modo determinista, sino más bien como una fuente *potencial* desde la cual resolver *problemas*, configurar *capacidades* y moldear *inclinaciones*¹⁹.

¹⁷ La postura de Nussbaum se diferencia notablemente de la expuesta por Sen, para quien la propuesta de asegurar una libertad real, a través de centrar la atención en las capacidades frente a la posesión de bienes, es compatible con una concepción política de la justicia como la rawlsiana. Cfr. D. A. CROCKER: "Functioning and Capability. The Foundations of Sens and Nussbaums Development Ethics", en *Political Theory*, vol. 20, n° 4 (1992), 584-612; J. CONILL: *Horizontes de economía ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*. Tecnos, Madrid 2004, 175-198.

¹⁸ Cfr. H. G. GADAMER: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. En Gesammelte Werke*. Mohr, Tübinga 1990, vol. 1, 317-329; K.-O. APEL: "The Erklären-Verstehen controversy in the philosophy of the natural and human sciences". En G. Fløistad, ed. *Contemporary philosophy: A new survey*. Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht 1986, vol. 2, 19-49.

¹⁹ Cfr. A. CORTINA: "La reconstrucción de la racionalidad práctica. Más allá del procedimentalismo y el sustancialismo", en *Estudios Filosóficos*, vol. 104 (1988), 166-193; *ibíd.*, "El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas", en *Isegoría*, vol. 13 (1996) 119-134; J. CONILL: *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*. Tecnos, Madrid 2007.

En la *Ética Nicomáquea* ilustra Aristóteles la naturaleza de la deliberación (Aristot. EN III 3, 1112a 18-1113a 14). En primer lugar indica el objeto de la misma, que es el terreno de la ética y la política y, de modo particular, las acciones que en este campo dependen de nosotros y no se pueden determinar en función de una ciencia (*epistēmē*), sino que pertenecen al ámbito de aquello que sucede por lo general (*hōs epì tò poly*) de cierta manera (Aristot. EN III 3, 1112a 21-31, 1112a 34-b 11). Es por eso que la deliberación se distingue del razonamiento científico. Aristóteles pone así los cimientos para el estudio de la deliberación desde un punto de vista ético y no solamente técnico. La deliberación no es algo que se realice en abstracto sino que siempre se concreta en una elección particular. Frente a aquellos autores que interpretan que los medios sobre los cuales se delibera son universales²⁰, lo que les lleva a reducir la deliberación a un cierto «silogismo práctico», no parece que la deliberación verse sobre lo universal. El esfuerzo aristotélico se dirige a marcar la especificidad de la inteligencia deliberativa, orientada hacia la acción, frente a la inteligencia especulativa (Aristot. EN VI 1, 1139a 10-11), subrayando la existencia de una forma de racionalidad de lo contingente.

Las acciones humanas son intencionales, en el sentido de que son voluntarias (*hekōn*), es decir, es el agente quien tiene el poder de actuar o de no hacerlo en el momento de la acción. También, como el ser humano, otros animales son capaces de realizar acciones voluntarias, puesto que la potencia motriz no es ni la razón ni la voluntad, sino el deseo (*órexis*), que es común a todos los animales (Aristot. An. III 10, 433a 32-33). El intelecto práctico presenta al alma a través de la imaginación (*phantasia*) un objeto de acción que se considera subjetivamente como un bien. Para que este objeto se convierta en principio de movimiento es necesaria la intervención de la facultad desiderativa que convierta el objeto representado en fin. Así, Aristóteles puede afirmar, contra Demócrito, que todos los animales se mueven por elección o intelección (Aristot. An. I 3, 406b 24-25).

Pero, en mayor medida que otros animales, nuestros deseos son resultado del aprendizaje y del carácter (*ēthos*) más que una reacción heredada biológicamente. La elección reside en una percepción que responde con flexibilidad a la situación concreta. La persona de experiencia no intenta hacer frente a una situación nueva con el solo intelecto. Más bien aprovecha los deseos informados por la deliberación y la deliberación informada por los deseos y responde correctamente con la pasión y con la acción. La elección es una capacidad en la frontera entre lo intelectual y lo pasional

²⁰ Cfr. E. BELGUM: *Knowing Better: An Account of Akrasia*. Garland Press, New York 1990, 210.

la cual comparte la naturaleza de ambos: se puede caracterizar como deliberación desiderativa o deseo deliberativo. De hecho, Aristóteles define al hombre como «inteligencia deseosa» o «deseo inteligente» (Aristot. *EN* VI 2, 1139b 4-5). Sin embargo, la elección, que indica no sólo la intención y el propósito para actuar sino también la elección que aboca necesariamente en la acción, es una operación del intelecto práctico que vuelve eficaz la voluntad llevándola hasta la acción (*práxis*) e incluye el deseo, razonable (*boúlesis*) o no, y una deliberación (*boúleusis*) sobre los medios para alcanzar el fin que aquel propone (Aristot. *EN* VI 2, 1139a 31-33). La elección es un «deseo deliberado» (Aristot. *EN* III 3, 1113a 10). Frente a aquellos autores que consideran el concepto de *proairesis* simplemente como un tipo de deseo, posterior a la deliberación²¹, la elección expresa por una parte la transmisión del deseo desde el fin hacia el medio deliberado, mientras que por otra parte implica la exclusión desiderativa de las otras alternativas consideradas en la deliberación.

Por tanto, lo que distingue a las acciones de los hombres del movimiento de los animales no es su intencionalidad. Aristóteles reserva el término «acción» (*práxis*) para el hombre. A pesar de que los animales poseen sensación (Aristot. *EN* VI 1, 1139a 10-18), y consecuentemente experiencia del placer y del dolor, y emiten sonidos como signos y sensaciones, carecen de la capacidad humana de distinguir (*kríno*) entre el bien y el mal, la justicia y la injusticia, y de comunicarse a través de la palabra (Aristot. *Pol.* I 2, 1253a 10-18); sólo los seres humanos tienen la capacidad de pensar (Aristot. *An.* II 3, 414b 18-19, 415a 7-9; III 3, 427b 6-14). Por supuesto, Aristóteles es consciente de que la reacción de los animales no es del todo pasiva. Reconoce además la importancia de la percepción sensorial en los animales. Pero insiste en la superioridad de la capacidad crítica del *lógos* humano. Por ello la conducta del animal nunca podrá ser considerada como una acción (*práxis*).

5. El animal social y retórico

Sin el *lógos* sería imposible que se desarrollara el conocimiento humano. 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*

²¹ Cfr. D. J. ALLAN: "The Practical Syllogism". En L. de Raeymaeker, G. Verbeke, M. de Corte et alii. eds. *Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion*. Publications Universitaires de Louvain, Louvain 1955, 334.

de deliberar acerca de lo bueno y lo malo, lo útil y lo inútil, lo justo y lo injusto, para realizar buenas elecciones (Aristot. *Pol.* I 2, 1253a 7-19).

Que el hombre sea un *animal social* implica la afirmación de que la estructura de nuestras vidas está conformada por deseos que el pensamiento y la sensación informan. Sin embargo, el texto aristotélico no dice que los hombres sean los *únicos* animales sociales, sino que son animales sociales *en mayor grado* que otros animales²². Muchos intérpretes, al sostener que el hombre es el único animal social («político» o hasta «socio-político», según las traducciones)²³, incurrir en al menos en dos ideas equivocadas sobre el sentido de la afirmación aristotélica. Unos, encontrando en Aristóteles un magnífico aliado contra el individualismo liberal al que se oponen, mantienen la superioridad de la vida política sobre otros modos de vida²⁴. Pero esta interpretación de la política como un bien en sí mismo se topa con las observaciones de Aristóteles al final de la *Ética Nicomáquea* y la *Política*, donde se afirma la superioridad del *bíos theōretikós* frente al *bíos politikós*. Otros, convirtiendo a Aristóteles en un determinista biológico, se apoyan en la afirmación de que «en todos existe por naturaleza el impulso (*bormē*) hacia tal comunidad» (Aristot. *Pol.* I 2, 1253a 29-30) y no dudan en mantener que

²² Frente a ciertas lecturas que consideran que el hombre es el único que posee lógos, Ramírez y Salkever han insistido en varios lugares en lo tosco de estas interpretaciones, cfr. J. L. RAMÍREZ: “Tópica de la responsabilidad. Reivindicación de la retórica para la ciudadanía moderna”. En J. Conill y D. A. Crocker, eds. *Republicanism y educación cívica ¿Más allá del liberalismo?* Comares, Granada 2003, 220-223; *Ibid.*, “La Retórica, pórtico de la ciencia”, en *Elementos*, vol. 50 (2003), 3-4; S. S. SALKEVER: “Aristotle’s Social Science”. En C. Lord and D. O’Connor, eds. *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*. University of California Press, Berkeley 1991, 24-30; *Ibid.*, “Woman, Soldiers, Citizens: Plato and Aristotle on the Politics of Virility”. En *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, op. cit., 173-176.

²³ Citaré, como muestra de esta interpretación equivocada, una versión española de este pasaje publicada recientemente: «y como la Naturaleza no hace nada en vano, dotó al hombre de *lenguaje racional (lógos)*, y así, mientras que los demás animales, que todo lo más pueden ser gregarios pero nunca *político-sociales*, son capaces de expresar sentimientos de placer o dolor, el hombre puede hacer algo más: el hombre puede hacer ver (*deloín*) a sus *semejantes y conciudadanos* lo beneficioso y lo nocivo, lo justo y lo injusto. Luego el hombre es un *animal político-social* por naturaleza», A. LÓPEZ EIRE: “La naturaleza retórica del lenguaje”, en *Logos. Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación*, n° 8-9 (2005), 37.

²⁴ Cfr. H. ARENDT: *The Human Condition*. The University of Chicago Press, Chicago 1958; J. G. POCKOCK: *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton University Press, Princeton 1975, 550; M. C. NUSSBAUM: *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge 1986, 345-53.

Aristóteles viene a decir que tenemos un impulso natural –biológicamente heredado– que nos lleva a vivir juntos²⁵. Sin embargo, para Aristóteles, el fin de la política no es la vida en común (*συζῆν*), sino el vivir bien (*εὖ ζῆν*). No se trata pues de impulsos determinados biológicamente, sino de inclinaciones potenciales modificables de acuerdo con la experiencia (Aristot. *Pol.* III 9, 1280b 39-1281a 4). En definitiva, que el hombre sea un animal social no es resultado ni de la superioridad de la vida política sobre otros modos de vida ni fruto de un impulso biológico necesario. Para Aristóteles, la política no es ni un fin en sí misma ni algo inevitable, sino que es el modo más razonable de organizar la pluralidad de inclinaciones y necesidades que conforman nuestra herencia biológica, una actividad fruto de nuestro deseo de vivir bien (*εὖ ζῆν*). Los seres humanos son los únicos que tienen capacidad para sentir lo que es mejor para ellos y ordenar sus vidas de acuerdo con esto. Sólo desde estos supuestos es posible comprender el alcance de este texto aristotélico²⁶.

El sentido del término *lógos* en este pasaje es radicalmente opuesto a muchas interpretaciones actuales que convierten a Aristóteles en una especie de valedor de la teoría de los actos de habla. Para estos exegetas, Aristóteles vendría a sostener que el *lógos* tiene como propósito facilitar el intercambio de información entre las personas, reduciendo así su significado al de mera *phónē*²⁷. El *lógos* nos posibilita, en cambio, el descubrimiento, a través de la deliberación, de los medios y los fines con los que organizar nuestras vidas. Esta capacidad del *lógos* es una potencialidad que puede desarrollarse o no, pues los seres humanos son capaces de vivir bien o de vivir mal.

²⁵ Para una severa crítica a esta posición, cfr. A. GOTTHELF: “Aristotle’s Conception of Final Causality”, en *Review of Metaphysics*, vol. 30 (1976), 226-254; M. C. NUSSBAUM: “Aristotle on Teleological Explanation”. En *Aristotle’s De Motu Animalium: Text with Translation, Commentary, and Interpretative Essays*. Princeton University Press, Princeton 1978, 59-106; D. W. BALME: “Aristotle’s Biology Was Not Essentialist”, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 62 (1980), 1-12.

²⁶ «Es evidente pues la razón por la cual el hombre es un animal social, mucho más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario. Porque, la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene logos. La voz indica lo doloroso y lo placentero y, por tanto, también la poseen los demás animales (en efecto, su naturaleza llega hasta sentir lo doloroso y lo placentero y así se lo indican unos a otros). El logos, en cambio, es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial y, *por tanto*, lo justo y lo injusto. Esto es pues lo propio del hombre respecto de los demás animales, poseer, él sólo, el sentido del bien y el mal, de lo justo y lo injusto, y de los demás valores; y la comunidad de estos hace casa y ciudad. Y, por naturaleza, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros» (ARISTÓTELES. *Pol.* I 2, 1253a 7-19, *mi cursiva*).

²⁷ Cfr. A. LÓPEZ EIRE: *Actualidad de la Retórica*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1995, 46.

La marcada distinción entre casa (*oikía*) y ciudad (*pólis*), sostenida sobre todo por aquellos intérpretes que afirman la superioridad de la vida política sobre otros modos de vida, no es tal en Aristóteles, pues ambas contribuyen al fomento del vivir bien (*eú zēn*)²⁸. Para Aristóteles, el fin del hogar no es simplemente la procreación, pues «en la casa se encuentran, ante todo, los principios y las fuentes de la amistad, de la organización política y de la justicia» (Aristot. *EE* VII 10, 1242a 40-b 1)²⁹. Esto subraya la importancia de la familia, recinto donde, a través de la educación (*paideía*), se adquiere el sentido de identidad personal necesario para poder deliberar³⁰. Uno de los principales objetivos de la educación es preparar a los jóvenes para que puedan deliberar sobre lo que es justo e injusto, de modo que se conviertan en ciudadanos diligentes (*spoudaíoi*) y autónomos, es decir, capaces de gobernarse a sí mismos y de gobernar la ciudad³¹. Tarea de los ciudadanos es pues juzgar qué diferencias potenciar y cuáles 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*³².

²⁸ Cfr. S. S. SALKEVER: "Women, Soldiers, Citizens: Plato and Aristotle on the Politics of Virility", op. cit., 181.

²⁹ En este contexto, Aristóteles subraya también la analogía entre *oikía* y *pólis* como formas de convivencia que diferencian a los hombres de los otros animales: «En efecto, el hombre no es solamente un animal social, sino también familiar, y, al revés que los otros animales, no se aparean ocasionalmente hombre y mujer; en un sentido particular, pues, el hombre no es un animal solitario, sino hecho para la asociación con aquellos que son naturalmente sus parientes. Habrá, pues, una cierta comunidad y una cierta justicia, aun cuando no exista la ciudad» (ARISTÓTELES. *EE* VII 10, 1242a 22-27).

³⁰ Cfr. M. C. NUSSBAUM: "Shame, Separateness, and Political Unity: Aristotle's Criticism of Plato". En A. O. Rorty, ed. *Essays on Aristotle's Ethics*. University of California Press, Berkeley 1980, 395-435; A. W. SAXONHOUSE: "Family, Polity, and Unity: Aristotle on Socrates Community of Wives", en *Polity*, vol. 15 (1982), 202-219; D. B. NAGLE: *The Household as the Foundation of Aristotle's Polis*. Cambridge University Press, Cambridge 2006.

³¹ Uno de los precedentes de la moderna idea de autonomía kantiana está implícita en el ideal de la *paideía* aristotélica, cfr. F. D. MILLER: "Aristotelian Autonomy". En A. Tessitore, ed. *Aristotle and Modern Politics. The Persistence of Political Philosophy*. University of Notre Dame Press, Notre Dame 2002, 375-402; N. SHERMAN: *Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue*. Cambridge University Press, Cambridge 1997, 325-330.

³² Cfr. S. S. SALKEVER: *Finding the Mean*, op. cit., 166-167.

6. El modelo retórico deliberativo aristotélico

Son necesarios criterios, normas de actuación que permitan al ser humano vivir bien, actuar bien (Aristot. *EN* I 8, 1098b 21). La retórica, que es el arte de mover a la acción por medio del *lógos*, consiste en elaborar discursos capaces de convencer sobre qué cursos de acción tomar en un caso u otro. De esta forma la retórica muestra su relación intrínseca con la ética. La retórica nos ofrece los lugares comunes (*tópika*) que nos proporcionan ideas generales sobre hechos concretos, principios de actuación que nos permiten tomar decisiones racionales. Estos criterios no se mueven en el terreno de la *epistēmē*, pero tampoco en el de la mera empeiria. De hecho, el desarrollo de una retórica absolutamente desligada de la ética y, también, de los principios que rigen la elaboración de los razonamientos es la que generará una mala retórica, únicamente preocupada por la ornamentación del discurso³³.

Nótese que, a diferencia de Platón (*Phaedr.* 270b; *Gorg.* 502e, 503a), en el caso de Aristóteles la distinción no se establece entre buena y mala retórica, sino entre sofística y retórica. La retórica aristotélica se asienta en la discusión de las opiniones plausibles (*éndoxa*), opiniones generalmente aceptadas, que consisten en aquello «que parece bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y, entre estos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos y reputados» (Aristot. *Top.* I 1, 100b 21). Las opiniones plausibles (*éndoxa*), que manifiestan la confianza de la razón humana en las opiniones de otros, surgen de la experiencia y se registran en los tópicos y en los usos comunes del lenguaje. Uno de los propósitos de la *Retórica* de Aristóteles consiste en contrarrestar la baja estima que Platón mostraba hacia esta disciplina. Aristóteles rescata el valor de la retórica frente a Platón, quien la asociaba a la adulación con que habitualmente actuaban los sofistas de su tiempo. Aristóteles parte de la constatación de que la facultad de la palabra «es más específica del hombre que el uso del cuerpo», considerándola como uno de los bienes que usa el hombre, gracias al cual «puede uno llegar a ser de gran provecho, si es que los usa con justicia, y causar mucho daño, si lo hace con injusticia». La tarea de la retórica «no consiste en persuadir, sino en reconocer los medios de credibilidad (*pístēis*) más pertinentes para cada caso», es decir, en la «facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer» (Aristot. *Rhet.* I 2, 1355b 3-25). Una mala retórica no considera las opiniones plausibles (*éndoxa*), sino sólo las opiniones aparentes y paradójicas, características de

³³ Cfr. A. ABIZADEH: “The Passions of the Wise: *Phronēsis*, Rhetoric, and Aristotle’s Passionate Practical Deliberation”, en *The Review of Metaphysics*, vol. 56 (2002), 267-296.

una argumentación sofisticada o erística. Si una buena retórica es la que se usa para clarificar un buen razonamiento, la mala retórica es la que se usa para ensombrecer un mal razonamiento. Si la retórica, en la perspectiva aristotélica, tiene que ver con los medios de credibilidad (*písteis*), una mala retórica es la que no emplea los medios de credibilidad disponibles. La buena retórica es la que, sirviéndose de argumentos retóricos, coloca ante el oyente todos los medios necesarios para tomar una decisión, es decir, aquella que ejercita la capacidad de deliberación (*boúleusis*), previa a toda elección (*proairesis*)³⁴.

Para Aristóteles, la retórica tiene que ver con «aquellas materias sobre las que *deliberamos* y para las que no disponemos de artes específicas, y ello en relación con oyentes de tal clase que ni pueden comprender sintéticamente en presencia de muchos elementos ni razonar mucho rato seguido. De cualquier forma, deliberamos sobre lo que parece que puede resolverse de dos modos, ya que nadie da consejos sobre lo que él mismo considera que es imposible que haya sido o vaya a ser o sea de un modo diferente, pues nada cabe hacer en esos casos» (Aristot. *Rhet.* I 2, 1357a 2-8). Subrayo en esta definición tres aspectos: 1) la necesidad de deliberación ante lo que no se presenta como obvio, de fácil resolución o factible de ser resuelto en el campo de otros saberes; 2) los límites propios de la naturaleza humana para dar solución a determinadas cuestiones; 3) el carácter probable de aquello sobre lo que se delibera. No se delibera sobre lo imposible ni tampoco sobre lo posible causal o natural, sino sobre aquello que depende de nuestra voluntad y que puede ser de otro modo. Aristóteles, consciente de que el conocimiento humano se basa más en opiniones fundadas que en verdades demostrables, considera que el rigor deductivo de la demostración lógica difícilmente puede aplicarse a la resolución de asuntos cotidianos en los que se delibera sobre conflictos prácticos. De este modo, la incorporación de la deliberación en el ámbito de la acción moral implica abandonar definitivamente el criterio de científicidad como único parámetro de juicio.

Desde una perspectiva aristotélica, una buena retórica –una retórica ética– es aquella que 1) tiene como objetivo proporcionar los medios de credibilidad (*písteis*) adecuados a cualquier argumento: *lógos* (la coherencia misma del discurso), *páthos* (los afectos que el orador es capaz de transmitir) y *éthos* (la credibilidad y la confianza del orador), permitiendo así al orador sintonizar con la audiencia; 2) trata de lo convincente, no de lo cierto, por lo que se basa en entimemas, es decir, en razonamientos deductivos

³⁴ Cfr. M. BEUCHOT: “Retórica y hermenéutica en Aristóteles”, en *Nova Tellus. Anuario del Centro de Estudios Clásicos*, vol. 25, n.º 1 (2007), 217-234.

basados «en verosimilitudes y en indicios», que constituyen «el cuerpo de la convicción», no para presentar medias verdades ni para persuadir, sino porque las premisas de la argumentación no pueden ser verdaderas ni falsas, sino solo probables, a diferencia de la ciencia, que utiliza los silogismos, formados por premisas absolutas que conducen automáticamente a conclusiones ciertas; 3) proporciona a la audiencia los criterios para poder realizar una elección informada, justa; 4) está atenta a las experiencias y valores en los que se originan nuestras creencias; 5) es capaz de evitar la instrumentalización de los otros, en la medida en que incrementa nuestro conocimiento de los otros; 6) es el arte de dar buenas razones, consciente de que para explicitar razones hay que saber las cosas, hay que saber las consecuencias de lo que se dice; 7) entiende por *diálogo* la búsqueda conjunta y encuentro final de una verdad, consciente de que no hay diálogo si no hay predisposición, si no hay un crédito recíproco, proveniente de la confianza que pueden generarse mutuamente los dialogantes, o de un interés por la diferencia que cada uno aporta; 8) es capaz de garantizar el asentimiento, porque cualquier persona razonable debería estar convencida de lo que se ha dicho; 9) nos proporciona reflexiones y experiencias aprovechables para las situaciones concretas, a menudo imprevistas, que se presenten. Esas reflexiones y experiencias pueden quizá asemejarse a las reglas técnicas, pero no son más que meros consejos o advertencias. Se trata de recomendaciones o indicaciones de aquello que debe tenerse en cuenta o aquello en lo que se debe pensar para actuar en situaciones; 10) requiere que el orador exponga las ideas de una manera clara, ordenando bien sus palabras. El discurso resulta brillante cuando sus gestos brotan con fuerza y espontaneidad. Toda buena retórica incluye también el conocimiento del oyente a quien uno se dirige. Una buena retórica tiene también en cuenta al receptor, destinatario del discurso, que es quien decide si la información recibida puede o no ser validada. Así, un elemento clave sobre el que se construye una buena retórica es el carácter (*ēthos*) del orador. Para valorar la credibilidad que transmite el orador, el oyente considera las palabras y acciones pasadas y presentes del orador. Sin una buena retórica, la educación sentimental, la educación moral en general, resulta imposible. El educador no sólo debe inculcar verdades, tiene también hacerlas amables. Frente a cualquier pretensión de neutralidad axiológica, una buena retórica es el arte de sintonizar, no de manipular; 11) es una buena narración, verosímil (*eikós*), capaz de arrojar nueva luz sobre la realidad, trasladando las posibilidades de encontrar sentido más allá de lo real. Una buena retórica es capaz de suscitar la imaginación (*phantasia*) a través de la narración de los relatos (*mythoi*) del pasado, que constituyen la memoria de la comunidad. Una buena retórica consiste así en la interpretación de

lo vivido. Una buena retórica requiere por tanto imaginación (*phantasia*) y conciencia del momento oportuno para actuar (*kairós*); 12) es consciente de que la democracia es la condición de posibilidad del nacimiento y desarrollo de la retórica. Una buena retórica defiende el derecho de libre expresión de toda persona, de modo que no todas las opiniones resultan igualmente respetables. Si la oratoria política actual no es ya, como la de Aristóteles, una oratoria para reflexionar sobre acciones a emprender o decisiones que tomar en el futuro, sino una oratoria para obtener un consenso social y político sobre decisiones ya previamente tomadas, como ocurre en una democracia representativa, nuestras posibilidades de actuación en defensa de nuestros derechos pasan por conocer el uso del lenguaje y poder así analizar el discurso para discernir qué implica, resalta u oculta.

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 (Aristot. *Rhet.* I 4-8, 1359b 19-1366a 22). 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 ciudadanía³⁵. 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 (*ethos*) en sus elecciones morales y en su tendencia a un fin específico (Aristot. *Rhet.* I 8, 1366a 8-16). 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 (Aristot. *Rhet.* I 8, 1366a 17-22). Este conocimiento proporciona al orador un campo argumentativo mucho más amplio. Esto quiere decir que puede ampliar la

³⁵ Cfr. J. L. RAMÍREZ: "Tópica de la responsabilidad", op. cit., 235-237.

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 (*ēthos*), 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 *ēthos*» ha sido defendida en la actualidad por numerosos autores³⁶. Sin menospreciar las valiosas aportaciones de estos estudiosos, cabe decir que esta «rehabilitación del *ēthos*», que supone la consideración de los diversos géneros de vida, no implica consagración del *ēthos* 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 (Aristot. *Pol.* III 4, 1277a 13-14). La educación del *spoudaíos* no implica solamente el aprendizaje de un conjunto de *téchnai*, sino también desarrollar las virtudes del carácter y potenciar la capacidad de elegir bien³⁷. 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.

7. Democracia deliberativa, ciudadanía activa y cultura crítica

El potencial que encierran las aportaciones de la tradición retórica debería ser aprovechado en la formación de la ciudadanía por quienes se proponen diseñar las políticas educativas actuales, dado que lo fundamental para un ciudadano de la sociedad moderna es la necesidad de dominar críticamente

³⁶ Cfr. G. BIEN: *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*. Alber, Friburgo-Múnich 1973; J. RITTER: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Suhrkamp, Frankfurt del Meno 1969, 57-105, 133-179.

³⁷ Cfr. G. M. MARA: "Interrogating the Identities of Excellence: Liberal Education and Democratic Culture in Aristotle's *Nicomachean Ethics*", en *Polity*, vol. 31, n° 2 (1998), 323.

el lenguaje, lo cual nos permite precisamente una comprensión y orientación crítica de la acción humana.

La noción de formación procede de la cultura clásica y de su noción de *paideía*, que significa formación del hombre en cuanto hombre, en su especificidad de ser-hombre, es decir, vinculado al *theoréin*, a la producción como *poiesis* y a su participación consciente en la vida de la *pólis*. De Sócrates a los estoicos, pasando por Platón y Aristóteles, pero también de Isócrates a Plutarco y después de Cicerón a Quintiliano, la *paideía* se convirtió en la antigüedad en modelo pedagógico elevado, reflexivo, auténticamente humano, orientado a la formación de los *aristoi*³⁸. A la *paideía* griega siguieron la *paideia christiana*, las *humaniora* renacentistas, el racionalismo pedagógico del siglo XVII y la pedagogía de la *Bildung*, que eleva la formación humana a potencial común de todos los hombres.

En el mundo griego es inseparable la relación entre las instituciones políticas y la educación y desarrollo de la virtud cívica y del carácter de los ciudadanos. La *paideía* griega responde al ideal educativo de formar ciudadanos. El proyecto griego de una *paideía* supone la formación de ciudadanos capaces de gobernar la *pólis*. No se trataba de transmitir a los jóvenes excesivos conocimientos teóricos, sino de optimizar sus capacidades, sacando de ellos lo mejor de sí mismos, convirtiéndolos en ciudadanos magnánimos, es decir, capaces de funcionar por sí mismos. Ser virtuosos, excelentes, vivir la vida de modo auténticamente humano, potenciando la capacidad de elegir bien. El término *paideía* resume el ideal del hombre griego. No sólo se refiere a la perfección física, al entrenamiento del cuerpo, sino que también significa un proceso de crecimiento, de mejora: cómo llegar a ser un político eficaz, un atleta eficaz, un buen orador, un buen filósofo, un buen gobernante, un buen padre. La *paideía* griega sirvió así para potenciar el desarrollo de las artes, la enseñanza de todas las ramas de la filosofía, el cultivo de la estética y la gimnástica³⁹. En el periodo helenístico, las influencias educativas griegas se transmitieron por medio de pensadores como Plutarco, para quien el protagonismo de los padres en la educación de los hijos era un punto céntrico.

³⁸ Cfr. H. I. MARROU: *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*. Editions du Seuil, Paris 1971.

³⁹ Para un excelente estudio sobre la cuestión de la educación en Aristóteles, cfr. C. NAVAL DURÁN: *Educación, retórica y poética. Tratado de la educación en Aristóteles*. EUNSA, Pamplona 1992.

Los romanos consideraban la enseñanza retórica como un aspecto fundamental. Para Quintiliano el adecuado entrenamiento del orador debía desarrollarse desde el estudio de la lengua, la literatura, la filosofía y las ciencias, con especial atención al desarrollo del carácter. La educación romana transmitió al mundo occidental el estudio de la lengua latina, la literatura clásica, la ingeniería, el derecho, la administración y la organización del gobierno. La base sobre la que se constituyeron las escuelas monásticas y catedralicias de los primeros siglos de la era cristiana fueron precisamente las siete artes liberales que se dividían en el *trivium* (gramática, retórica y lógica) y el *quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música), tal como, las encontramos en san Isidoro de Sevilla o en Casiodoro.

El humanismo restauró todas las disciplinas que ayudarán a un mejor conocimiento y comprensión de los autores clásicos, a quienes se consideraba un modelo de humanidad más puro para recrear las escuelas de pensamiento filosófico grecolatino e imitar el estilo y lengua de los escritores clásicos, especialmente de Cicerón⁴⁰. Durante este período se desarrollaron extraordinariamente la gramática, la retórica, la literatura, la filosofía moral y la historia, ciencias ligadas estrechamente al espíritu humano, en el marco general de la filosofía. Frente al dogmatismo de la teología, expuesto en sistemáticos y abstractos tratados que excluían la palabra viva del diálogo, con el humanismo se desarrollaron las artes liberales o todos los saberes dignos del hombre libre. El humanismo puso de relieve la centralidad del ejemplo, de la conversación y de la convivencia. En este sentido, un factor esencial de cualquier proyecto humanista sería el de enseñar a hablar bien: provocar la capacidad de escuchar, fomentar la conversación grata, cultivar el gusto por las cosas bellas y la verdadera amistad. Entre otros, Tomás Moro y Erasmo de Rotterdam defendieron una verdad sin fanatismo. Los dos trabajaron en rescatar la cultura cristiana y europea de su decadencia. No se dejaron arrastrar por las reacciones extremas, que pretendían solucionar los problemas mediante la destrucción del orden vigente.

La retórica desempeñó un importante papel en la pedagogía de algunos de los más importantes humanistas, como Pier Paolo Vergerio (1402, *De ingenius moribus et liberalibus*), Leonardo Bruni (1422-1429, *De studiis et litteris*), Eneas Silvio Piccolomini (1450, *De liberorum educatione*)⁴¹. El redescubrimiento de la

⁴⁰ Cfr. A. MICHEL: *Rhétorique et philosophie chez Cicéron. Essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*. PUF, Paris 1960.

⁴¹ Cfr. C. VASOLI: "L'humanisme rhétorique en Italie au XVe siècle". En M. Fumaroli, ed. *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne*. 1450-1950. PUF, Paris 1999, 45-129.

obra de Quintiliano, en 1416 en Sankt-Gall, por Poggio Bracciolini, marca el origen de la pedagogía humanista, que debe a Quintiliano sus dos máximas aportaciones. Por una parte, el principio de la formación enciclopédica del individuo, donde la técnica oratoria no representa ya, como en la Edad Media, un fin en sí mismo, sino que está orientada al desarrollo de la personalidad del individuo. Para Quintiliano el orador ideal debía ser *vir bonus dicendi peritus*. Por otra parte, la toma en consideración de la especificidad de la infancia y de la necesidad de adaptar la pedagogía a los casos particulares.

Los rasgos principales de la educación humanista podrían resumirse en tres términos fundamentales, que se encuentran en una carta de Policiano, preceptor de los hijos de Lorenzo de Medicis, dirigida al príncipe: *Tu mihi tuos liberos in curam, in disciplinam, in tutelam tradidisti*. «Has confiado tus hijos a mi cuidado, a mi enseñanza y a mi tutela». *Cura-disciplina-tutela*. Además de todos estos aspectos técnicos, en la tradición humanista la pedagogía tiene una función psicagógica, pues implica fundamentalmente la experiencia de la seducción. El humanista evoca continuamente modelos, recurre a analogías, inventa ejemplos. Y a través de todos estos ejemplos míticos, a través de estas ficciones simbólicas, el humanista pone de relieve aquello que considera que constituye la finalidad principal de la educación: transmitir el arte de la retórica, es decir, formar principalmente un orador completo⁴².

En el siglo XXI la formación se ha convertido en una «categoría epocal» que ocupa el centro de la misma vida social. La sociedad de los saberes, de las profesiones, reclama una formación sustentada en la educación moral⁴³. La retórica constituye un importante «resorte de la praxis» que integra los aspectos cognitivos y afectivos de la acción⁴⁴. Esta vía «retórica» supone, en suma, un importante resorte para la construcción de la ética contemporánea⁴⁵. La filosofía hermenéutica de la educación, sustentada en el ejercicio de la narratividad, encuentra en el dinamismo retórico de la verdad en proceso un concepto mediador «que enriquece todo el entramado estructural y de contenido de la experiencia educativa»⁴⁶. La hermenéutica, que aboga por el carácter histórico-narrativo y práctico de la verdad, encuentra así

⁴² Cfr. P. GALAND-HALLYN: “La rhétorique en Italie à la fin du Quattrocento (1475-1500)”. En M. Fumaroli, ed., op. cit., 131-190; J. C. MARGOLIN: “L’apogée de la rhétorique humaniste (1500-1536)”. En M. Fumaroli, ed., op. cit., 191-257.

⁴³ Cfr. J. RUBIO-CARRACEDO: *Educación moral, postmodernidad y democracia*. Trotta, Madrid 1996.

⁴⁴ M. BEUCHOT: *La retórica como pragmática y hermenéutica*. Anthropos, Barcelona 1998, 117.

⁴⁵ Cfr. M^a T. LÓPEZ DE LA VIEJA: *Ética y literatura*. Tecnos, Madrid 2003.

⁴⁶ J. ESTEBAN ORTEGA: *Memoria, hermenéutica y educación*. Biblioteca Nueva, Madrid 2002, 122.

en la retórica un importante resorte para actualizar la formación, pues «lo verdadero no posee una naturaleza metafísica o lógica, sino retórica»⁴⁷.

Considero que el ejercicio democrático de las sociedades modernas exige que la retórica y la argumentación retornen al mundo de los asuntos civiles, judiciales y económicos pero, en primer lugar, al ámbito educativo. El *homo sapiens* no es sólo un *homo loquens*, sino también un *homo rhetoricus*. El ser humano encuentra en la comunicación un indicador de sentido. La reflexión contemporánea, consciente de este hecho, ha situado la comunicación en el centro de sus investigaciones. Muchos pensadores han asignado a la comunicación un papel fundacional, reconociéndolo en el lenguaje, en la ética, en la argumentación, en la narración, e identificando el acto comunicativo como el que constituye la racionalidad misma del *homo sapiens* y de su misma historia cultural⁴⁸.

Dos son los pilares que sustentan esta idea de formación retórica: una ciudadanía activa y una cultura crítica. La democracia necesita de un Estado «democrático», pero también de ciudadanos informados, vigilantes y activos, así como de instituciones y asociaciones que tutelen la transparencia del estado, especialmente a través de las instituciones que regulan la opinión pública. La democracia es comunicación y se funda en la comunicación. La articulación de la comunicación es el elemento clave, el aspecto más decisivo en la democracia. De ahí la necesidad de repensar constantemente la democracia y de re proyectarla siempre desde un marco ideal que le permita actuar como principio regulativo desde el cual realizar una crítica constante a los modelos reales de democracia. Además, educar ciudadanos auténticos –*homines boni dicendi periti*, según la definición catoniana del orador– no significa formar especialistas en un sola materia, sino apostar por un modelo de educación capaz de aunar prudencia y sabiduría, el cual encuentra en la tradición humanista –y, en particular, en la retórica– una de sus mejores aliadas.

Sumario: 1. Presentación y marco; 2. El modelo deliberativo: John Rawls y Jürgen Habermas; 3. Un modelo alternativo de deliberación: el republicanismo; 4. El enfoque aristotélico; 5. El animal social y retórico; 6. El modelo retórico deliberativo aristotélico; 7. Democracia deliberativa, ciudadanía activa y cultura crítica.

⁴⁷ G. VATTIMO: “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”. En G. Vattimo y P. A. Ravotti, eds. *El pensamiento débil*. Cátedra, Madrid 1983, 38.

⁴⁸ Cfr. J. L. RAMÍREZ: “La existencia de la ironía como ironía de la existencia. Una investigación sobre el sentido”, en *Isegoría*, vol. 25 (2001), 115–145.