

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, MORAL
Y POLÍTICA

HERMENÉUTICA, RETÓRICA Y ÉTICA DEL LÓGOS.
DELIBERACIÓN Y ACCIÓN EN LA FILOSOFÍA DE
ARISTÓTELES

FRANCISCO ARENAS DOLZ

UNIVERSITAT DE VALENCIA
Servei de Publicacions
2007

Aquesta Tesi Doctoral va ser presentada a València el dia 14 de Setembre de 2007 davant un tribunal format per:

- D^a. Adela Cortina Orts
- D^a. María Teresa Oñate y Zubía
- D. Manuel Fraijó Nieto
- D. José María García Gómez-Heras
- D. João J. Vila-Châ

Va ser dirigida per:
D. Jesús Conill Sancho

©Copyright: Servei de Publicacions
Francisco Arenas Dolz

Depòsit legal:

I.S.B.N.:978-84-370-6943-2

Edita: Universitat de València
Servei de Publicacions
C/ Artes Gráficas, 13 bajo
46010 València
Spain
Telèfon: 963864115

VNIVERSITAT E VALÈNCIA

Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación



HERMENÉUTICA, RETÓRICA Y ÉTICA DEL *LÓGOS*

Deliberación y acción en la filosofía de Aristóteles

TESIS DOCTORAL

PRESENTADA POR

Francisco Arenas—Dolz

DIRIGIDA POR

Prof. Dr. Jesús Conill Sancho

VALENCIA 2007

Francisco Arenas—Dolz

Hermenéutica, Retórica
y Ética del *Lógos*

Deliberación y Acción
en la Filosofía de Aristóteles

VALENCIA 2007

A Mauricio Beuchot, Jesús Conill y José Luis Ramírez,
que me infundieron el deseo de aprender

*Sie befördern die Entwicklung des Weltbilds, ja noch der
wahren Meta-Physik von Tätigkeit und Hoffnung, zum
Unterschied vom rein oder unrein mechanischen, als dem der Statik
und Qualitätslosigkeit*

E. Bloch, *Avicenna und die aristotelische Linke*

διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῶν πάσης
μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζῶου μᾶλλον, δῆλον.
οὐθὲν γάρ, ὡς φαμέν, μάτην ἢ φύσις ποιεῖ· λόγον δὲ
μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῶων· ἡ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ
λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις
ὑπάρχει ζῶοις (μέχρι γὰρ τούτου ἡ φύσις αὐτῶν
ἐλήλυθε, τοῦ ἔχειν αἰσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ
ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοις), ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν
ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ
δίκαιον καὶ τὸ ἀδίκον· τούτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα
τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ
δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἰσθησιν ἔχειν· ἡ
δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν

Aristot. *Pol.* I 2, 1253a 7–18

Índice general

Prefacio.....	11
Preliminar al texto italiano.....	15
Introducción.....	17
1. Temática, método de análisis, estado actual de la cuestión y estructura del trabajo.....	17
2. Retórica y filosofía.....	25
1. El poder del λόγος.....	27
2. La rehabilitación de la retórica.....	30
3. Decadencia y ascenso de la retórica.....	33
3. Significado de la deliberación y la construcción de la racionalidad práctica.....	35
1. Ética del discurso y deliberación.....	38
2. El giro hermenéutico.....	42

Primera parte *El problema de la deliberación*

1. La actividad humana.....	49
1. Θεωρία y πράξις.....	51
2. Ποίησις y πράξις.....	59
2. Racionalidad práctica.....	67
1. El bien y la felicidad.....	67
2. Razón teórica, razón práctica.....	69
3. Fantasía, sensación y tiempo.....	81
4. La inteligencia de las pasiones.....	88

3. Elección	105
1. Teoría de la deliberación.....	105
2. Teoría del silogismo práctico	119
4. Principios hermenéuticos de la deliberación y la acción.....	139
1. La verdad de la deliberación.....	140
1. El principio del principio	140
2. El lenguaje de la verdad.....	152
2. El método de la deliberación	171
1. La intelección de los principios (I).....	171
2. La intelección de los principios (II)	182
3. El tiempo de la deliberación.....	188
4. La tópica de la deliberación.....	202
1. El sentido de la dialéctica.....	202
2. ¿Qué es un problema?	206
Interludio. A vueltas con la deliberación.....	225

Segunda parte
La retórica de la deliberación

5. Retórica, dialéctica y filosofía.....	235
1. De la dialéctica a la retórica.....	237
2. Conflicto entre racionalidades. Retórica, dialéctica y sofística	250
3. La retórica como τέχνη	266
4. La retórica del καιρός.....	301
5. ἠθος, πάθος y λόγος.....	309
6. Tópica y retórica	324
6. Retórica deliberativa.....	345
1. ¿Qué es ‘deliberación’?.....	346
1. <i>Deliberatio siue consilium</i>	346
2. Objeto y límites de la deliberación	356
3. Tópicos políticos (I): Temas de la deliberación.....	359
2. El fin de la deliberación	362

1. Sobre de la felicidad	362
2. Tópicos éticos (I): Las partes de la felicidad	365
3. El objeto de la deliberación	368
1. Sobre lo bueno y lo conveniente.....	368
2. Tópicos éticos (II): Bienes particulares	372
3. Tópicos éticos (III): Bienes discutibles.....	388
4. Tópicos aplicados a lo bueno y lo conveniente.....	389
1. El argumento de gradación en la retórica deliberativa	389
2. Criterios de gradación en los géneros	393
5. Tópicos políticos (II)	395
1. Importancia para la oratoria deliberativa del conocimiento de las formas de gobierno	395
2. Retórica y ciudadanía	399
Conclusiones.....	403
1. Horizonte hermenéutico y retórico de la deliberación	404
2. Aportaciones de una retórica filosófico–moral	410
Elenco bibliográfico selecto consultado	419
1. Ediciones y léxicos.....	420
2. Ediciones comentadas, traducciones y comentarios.....	421
3. Otras fuentes antiguas: ediciones, traducciones y comentarios ...	425
4. Tratados y monografías.....	429
Índice de pasajes citados	515
1. <i>Corpus Aristotelicum</i>	515
2. Otros autores antiguos	526
Índice onomástico.....	529
Índice de términos filosóficos griegos frecuentes	535
Índice de figuras	539
Siglas y abreviaturas	541

Prefacio

Fides, humilitas, munificentia

En la preparación de estas páginas me he encontrado con numerosas personas que me han ofrecido su apoyo. Gracias a todos aquellos que me han animado a continuar este trabajo y que tanto me han aconsejado.

Tengo que agradecer a José Guillermo García Valdecasas, rector del Real Colegio de España, sus consejos y el trato brindado durante mi estancia en el Colegio fundado por el cardenal Don Gil Álvarez de Albornoz, quien me impulsó a adentrarme, como a tantas generaciones de españoles, en la aventura intelectual de la que esta tesis doctoral es un fruto tardío.

A los profesores Jesús Conill y Adela Cortina quiero agradecerles su paciencia y flexibilidad, así como las preguntas y respuestas intercambiadas en los últimos años; su exigencia, consejos y apoyo indefectible, más allá de cómo lo puedan expresar estas palabras, han potenciado y favorecido esta investigación. Con profunda admiración y amistad. Sospecho que les debo más de lo que creo.

Aprovecho la ocasión para manifestar también al profesor José Luis Ramírez mi reconocimiento por su labor docente y mi gratitud por las orientaciones recibidas en la elaboración de esta tesis, así como por los diálogos mantenidos con él. Prueba de ello, como se manifestará a lo largo de la exposición, es la clara influencia de su pensamiento en mi interpretación de muchos pasajes aristotélicos. Su innovadora perspectiva, que no puedo nombrar en cada momento, se ha plasmado en la arquitectura del trabajo que presento y lo ha enriquecido notablemente. En ese sentido quiero dejar constancia de que además de las obras publicadas por José Luis Ramírez he tenido muy en cuenta las inspiraciones surgidas en nuestras conversaciones y en la lectura de los textos recomendados por él.

A los profesores Xaverio Ballester, Jonathan Barnes, Juan D. Bares, Mauricio Beuchot, Walter Cavini, David A. Crocker, Elías Díaz, Michel Fattal, Carlo Gentili, Alfonso Gómez-Lobo, Diego Gracia, Gerald M. Mara, José Montoya, Teresa Oñate, Henry S. Richardson, Javier Roiz, Armando Savignano, Nancy Sherman y Gianni Vattimo les estoy realmente agradecido por sus comentarios y observaciones críticas.

Otro modo de gratitud para Esteban Bérchez, Mario Biamino, Vicente Esteve, Luis Folgado, Ángeles y Rosa Santos y finalmente para mis compañeros en el Real Colegio de España, animándoles a que lean estas páginas y que me ayuden a mejorarlas. Y para mi familia, claro, que pacientemente ha asistido a la gestación de este trabajo.

No habría podido realizar esta investigación sin el soporte económico de una beca predoctoral de la Dirección General de Universidades e Investigación de la Consellería de Cultura de la Generalitat Valenciana entre 2001 y 2004 y sin la obtención de una plaza de profesor ayudante en el Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política de la Facultad de Filosofía y CC.EE. de la Universitat de València a partir del curso 2004–2005. Varias estancias de investigación en la Fundación Hardt para el Estudio de la Antigüedad Clásica en Ginebra (Suiza) y en los Departamentos de Filosofía de las Universidades de Turín (Italia), París IV–Sorbona (Francia), Johannes Gutenberg de Mainz (Alemania), Georgetown (Estados Unidos), así como en el Centro de Estudios Clásicos del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM (México), en el Departamento de Lenguas, Literatura y Comunicación de la Universidad de La Frontera en Temuco (Chile) y en la Sección de Lengua y Retórica del Colegio Universitario del Sur de Estocolmo (Suecia) han contribuido al desarrollo de mi trabajo en condiciones idóneas. Asimismo una beca en el Real Colegio de España (Italia) para realizar estudios en la Universidad de Bolonia durante los cursos 2005 y 2006 ha facilitado enormemente mi trabajo.

Este trabajo es una pequeña contribución a un gran campo de estudios. Se trata, dadas sus características, de un estudio parcial que debe ser completado en el futuro. Todos los errores en la redacción de estas páginas, así como en los juicios emitidos se deben a mi entera responsabilidad. Escribimos para entendernos unos con otros desde diversas disciplinas. Por ello, en lo que se refiere a las “normas de edición”, en el texto se han evitado deliberadamente las notas a pie de página así como la autocita, lo que me ha permitido actuar no sólo con mayor libertad y

autonomía sino sobre todo con mayor atención a los intereses del lector. Las indicaciones bibliográficas, cuyo año siempre indica no la referencia a la publicación de la obra original sino a la de la edición que se ha citado, se hacen entre paréntesis en el cuerpo mismo del texto y remiten a las obras recogidas al final del volumen. Frente a las obras analíticas de muchos estudiosos *umbilicales* de Aristóteles, dedicados a buscar y detallar erratas y señalar lagunas bibliográficas en los textos de otros intérpretes, el propósito de este texto es el de encontrar, de modo sintético, una nueva dirección en la investigación.

F. A.-D.

Real Colegio de España
Bolonia 24 de junio de 2006

Preliminar al texto italiano

Mario Biamino fue muy generoso al leer y comentar conmigo durante meses los borradores de esta tesis escritos en italiano. La “*Ilíada*” nos ofrece un elocuente ejemplo de la amistad de Odiseo y Diomedes. De ellos se dice: *σύν τε δὴ ἔρχομένω καί τε πρὸ δ τοῦ ἐνόησεν/ ὅπως κέρδος ἔη· μόνος δ’ εἶ πέρ τε νοήση/ ἀλλά τέ οἱ βράσσων τε νόος, λεπτή δέ τε μῆτις* (Hom. *Il.* x 224–226). En esta breve nota quisiera agradecer a Mario Biamino su amistad, pues de haber faltado esta, estoy seguro que este libro no habría sido posible de ninguna de las maneras: «Cuando van dos, uno se anticipa al otro en advertir lo que conviene; cuando se está solo, aunque se piense, la inteligencia es más tarda y la resolución más difícil».

F. A.–D.

Madrid 23 de noviembre de 2006
Festividad de San Clemente

Introduzione

πλεῖν ἀνάγκη, ζῆν οὐκ ἀνάγκη

Plut. *Pomp.* 50,2,1

1. Tema, metodo d'analisi, stato attuale della questione e struttura del lavoro

Ciò che questa riflessione sulla deliberazione nella filosofia aristotelica si propone è offrire un inquadramento metodologico di base per la teoria dell'azione.

Il titolo del lavoro, *Ermeneutica, retorica ed etica del lógos*, anticipa la struttura metodologica di tutti i ragionamenti in esso contenuti e la linea che essi stessi vogliono seguire. L'“Etica Nicomachea”, la “Retorica” e la “Politica”, ci offrono le basi a partire dalle quali pianificare la teoria dell'azione. Partirò quindi dalla centralità della retorica e dal suo recupero. La retorica costituisce la base del pensiero umano ed è il fondamento d'ogni discussione tra gli uomini. La retorica è la scienza della comunicazione e dell'espressione linguistica che ci permette di scoprire la razionalità pratica come processo d'interpretazione e di comprensione delle azioni umane, così come esse si presentano. Tutto ciò richiede un inquadramento ermeneutico.

Il sottotitolo del lavoro, *Deliberazione ed azione nella filosofia di Aristotele*, allude al legame stabilito, lungo quest'esposizione, tra la deliberazione e la razionalità pratica. Guardando più in là rispetto agli approcci tradizionali, il mio proposito è ambivalente: 1) rendere palese, nella prima parte, il carattere ermeneutico e deliberativo della filosofia aristotelica e 2) studiare dettagliatamente, nella seconda parte, il ruolo della deliberazione nell'ambito della “Retorica” aristotelica, recuperando molti

aspetti dello studio aristotelico della dimensione dialettica e retorica del λόγος.

In queste pagine voglio dimostrare in che misura la trilogia aristotelica dell’“Etica Nicomachea”, la “Retorica” e la “Politica” costituisce la base della filosofia aristotelica nella quale la natura umana va unita in maniera teleologica alla più alta rappresentazione dell’animale sociale, poiché la società, nel suo profondo essere, è anteriore all’individuo ed è il fattore determinante per lo sviluppo della natura dell’individuo stesso. Così come la “Politica” o teoria della società è la meta finale dell’“Etica Nicomachea”, la “Retorica” o teoria dell’espressione e della comunicazione tra gli uomini è il metodo discorsivo che sviluppa questa conoscenza etico–sociale per mezzo del dialogo (Ramírez 2003c: 219–242).

La “Retorica” di ARISTOTELE ha avuto una grande influenza per lo sviluppo della retorica. Non solo gli autori precedenti alla tradizione peripatetica, ma anche i retori romani, come CICERONE o QUINTILIANO, utilizzarono frequentemente elementi della “Retorica” aristotelica. D’altro canto, molti di questi autori non erano interessati né ad un’interpretazione autentica delle opere del filosofo ellenico né alle basi filosofiche o alla nomenclatura introdotta dallo stagirita nella teoria della retorica. Di modo che, durante più di un millennio, l’interpretazione della retorica aristotelica fu una questione di cui si occupò la storia della retorica, non della filosofia. Solo da qualche decade in qua, si sono messi in rilievo gli aspetti filosoficamente più distaccabili della retorica aristotelica. Nel tentativo di costruire una teoria generale della persuasione, il filosofo ellenico applica numerosi concetti e argomenti che appaiono anche nei suoi scritti logico–etici. Così, la teoria dell’argomentazione retorica, per esempio, è un’applicazione della dottrina generale del sillogismo, che è possibile trovare altresì nelle basi della dialettica, della logica e della teoria della dimostrazione. Nel trattare il tema delle passioni nella “Retorica”, uno dei topici più importanti dell’etica aristotelica, lo stagirita ci offre un trattamento dettagliato delle stesse.

Dopo più di un secolo d’incomprensioni e disprezzo, si assiste a quello che potrebbe essere chiamato il rinascimento della retorica. Nuove istituzioni, attività e pubblicazioni che propugnano il restauro degli studi retorici, sorgono in questo momento di transizione, tanto secolare quanto storica, dalla società postindustriale a quella che chiamano la

società dell'informazione. Viviamo, però in un momento in cui la retorica del mercato domina inevitabilmente le nostre vite e il nostro modo di pensare. Come accadde per la sofistica, siamo esposti ad un uso della retorica che ha differenti intenzioni. Per questo è necessario interrogarsi riguardo ai vincoli tra la retorica e i saperi della filosofia pratica. La “Retorica” aristotelica è una creazione filosofica di valore imperituro. La “Retorica”, però, ha avuto troppi seguaci e pochi continuatori. Sfortunatamente, tutti i trattati posteriori fino ad oggi rimangono troppo afferrati ad una prospettiva anchilosata dalla quale bisogna liberare la “Retorica”, per rivendicare il suo valore nella società odierna. La comprensione della teoria aristotelica dell'azione costituisce uno dei grandi temi ancora da rivedere nella filosofia contemporanea. Il mio obiettivo è quello di offrire un quadro il più completo possibile della questione che permetta di superare una certa staticità delle ricerche e di aprire nuove prospettive teoriche al suo studio.

Per tanto, tornare ad ARISTOTELE non ha solo un valore meramente storico, ma apporta uno schema che ancora può essere sfruttato dalla filosofia del secolo XXI. La storia dell'influenza esercitata dal pensiero aristotelico —in tedesco, la sua *Wirkungsgeschichte*— non ha termini di paragone in tutta l'esperienza culturale occidentale. Tra le principali tradizioni che, nel dibattito filosofico del secolo XX, si riferiscono al pensiero del filosofo ellenico, troviamo in primo luogo la neoscolastica, corrente della quale MANSION, NUYENS e VERBEKE sono gli autori più rappresentativi. In secondo luogo, la filosofia aristotelica esercitò una profonda influenza sull'opera di HEIDEGGER. Autori influenzati dalla prospettiva heideggeriana sono i tedeschi APEL, ARENDT, GADAMER e TUGENDHAT, l'italiano LUGARINI ed il francese AUBENQUE. In terza analisi, bisogna distaccare la corrente conosciuta come “riabilitazione della filosofia pratica”, che fa i primi passi in Germania alla metà del XX secolo, rappresentata da autori quali RIEDEL, RITTER, VIEHWEG e HENNIS, che approfondiscono specialmente la dialettica e la retorica aristotelica. A questa corrente va aggiunta la “nuova retorica” sviluppata dal belga PERELMAN, che studia dettagliatamente i “Topici” e la “Retorica” aristotelici. Il recupero dei pensieri aristotelici riguardo alla filosofia ha raggiunto la maturità con il filosofo tedesco HÖFFE il quale, nella sua riflessione sull'etica, il diritto e la politica, ha saputo coniugare la prospettiva aristotelica e quella kantiana. Per ultimo, nel panorama filosofico anglosassone, la presenza dello stagirita risulta indicativa. L'etica analitica fa capo al filosofo ellenico nel momento di analizzare nozioni fondamentali della teoria dell'azione. Così, per esempio, il lavoro

di ANSCOMBE, che approfondisce lo studio della struttura del sillogismo pratico o gli scritti di FOOT, KENNY, RYLE e WIGGINS, tanto per citare alcuni tra i filosofi analitici presenti in queste pagine.

Le ricerche attuali sulla filosofia aristotelica, che nel secolo XIX erano di competenza quasi esclusivamente tedesca, si sono estese a livello internazionale. Insieme alla tradizione tedesca, che in questo periodo ha come interpreti filosofi come BIEN, BUBNER, BUCHHEIM, FIGAL, RAPP, SCHÜTRUMPF o WÖRNER, la bibliografia anglosassone sullo stagirita occupa una posizione di riguardo. In special modo ci riferiamo ai lavori di BARNES, BURNYEAT, COOPER, HALLIWELL, IRWIN, NEHAMAS, NUSSBAUM, RORTY, SCHOFIELD, SHERMAN, SORABJI o WILLIAMS. In seguito, la tradizione francese, che ha apportato contributi rilevanti, tra i quali bisogna sottolineare quelli di BODÉÛS, BRAGUE, BRUNSCHWIG, CORDERO, COULOUBARITSIS, COURTINE, LE BLOND, PELLEGRIN e RICŒUR, e la tradizione italiana, nella quale spiccano BERTI, CAVINI, DONINI, GASTALDI, MIGNUCCI, NATALI, REALE, ROSSITTO, VEGETTI e VOLPI. Da un lato, mentre la tradizione tedesca e quella italiana procedono in accordo con il metodo storico e situano il pensiero aristotelico nel suo contesto storico-filosofico, molti studi anglosassoni, ispirati dalla filosofia analitica, riducono la metafisica aristotelica a formule logiche. Dall'altro lato, è un dato di fatto che nell'ambito anglosassone non si conoscono le ricerche tedesche e italiane, mentre nell'ambito tedesco le opere anglosassoni sono accolte con un certo malessere, visto che ignorano le premesse filosofiche dello stagirita.

Qualcosa di diverso succede nella tradizione ispanica, totalmente ignorata dalla bibliografia tedesca, da quella francese, italiana e anglosassone. Lungo tutto il XX secolo gli interpreti spagnoli hanno realizzato notevoli apporti orientati a ridare attualità al pensiero aristotelico, anche se in realtà sono state ingiustamente snobbate dal resto delle tradizioni. Senza dimenticare il ruolo di ORTEGA per la comprensione di alcuni aspetti importanti della filosofia aristotelica, vorrei sottolineare in maniera speciale il contributo di GARCÍA BACCA, LAÍN, MARÍAS e ZUBIRI. In questo momento sono tre le vie predominanti: in primo luogo, bisogna considerare un accostamento al pensiero aristotelico che parte da posizioni fissiste, i cui limiti non sono facilmente precisabili e che *grosso modo* potremmo chiamare 'analitica'; è quella che troviamo in alcuni lavori di ARAOS SAN MARTÍN, CHOZA, LÓPEZ FARJEAT, MONTOYA, ORIOL, YARZA e YEPES; in secondo luogo, i contributi di DE GARAY, GARCÍA YEBRA, CALVO, MAURI e

RACIONERO, che orientano la loro ricerca verso criteri storico–filosofici; ancora, il lavoro di autori come BEUCHOT, CONILL, CUBELLS, OÑATE e RAMÍREZ, preoccupati di esporre alcune teorie aristoteliche e presentarle, non come qualcosa di anchilosato e morto, ma come qualcosa di vivo che ha molte possibilità da offrire alla nostra cultura e che potrebbe servire non solo per avere un quadro articolato delle differenti correnti contemporanee, ma anche per aiutarci a non dimenticare la dimensione classica della filosofia, visto che il presente non è comprensibile senza il passato. Questa ultima strada, che non è fisica, ma noetica, è quella che ha percorso il testo di cui queste pagine sono l'introduzione.

Nei capitoli seguenti, si offrono alcune riflessioni di carattere generale nella speranza che queste aiutino a comprendere meglio il contesto che ha dato origine a questo studio e il senso delle due strade che la ricerca lascerebbe aperte. In primo luogo, considererò, nelle pagine di quest'introduzione, il pensiero di alcuni critici le cui riflessioni mettono le basi per il recupero contemporaneo della retorica. In secondo luogo, mi occuperò del problema della deliberazione, ripreso recentemente come uno dei problemi centrali per le teorie contemporanee dell'azione. Le riflessioni degli uni e degli altri ci rimanderanno costantemente ad aspetti fondamentali della filosofia aristotelica dell'azione.

Nella prima parte di questo studio, si offre un'analisi della nozione di deliberazione (βούλευσις) nella filosofia aristotelica, tenendo conto del carattere ermeneutico e deliberativo del pensiero del filosofo ellenico. Qui collocherò la teoria aristotelica della deliberazione nel contesto della sua filosofia, mostrando i problemi con cui questa teoria deve fare i conti. La teoria della deliberazione che lo stagirita espone nelle “Etiche” mette davanti a questioni che nessuna teoria dell'azione può eludere. Partendo, quindi, dall'analisi delle “Etiche”, il proposito di questa parte della ricerca è quello di trovare tracce nel *corpus* aristotelico che ci permettano di ricostruire la posizione del filosofo ellenico di fronte al problema della deliberazione. Al momento di studiare la teoria aristotelica della deliberazione bisogna tenere conto non solo dei trattati etici, nei quali incontriamo osservazioni preziose riguardo a questo, ma anche dei suoi trattati fisici. Il concetto di deliberazione confina con questioni metafisiche e logiche, perciò dovranno considerarsi anche altri libri. Tutto questo dimostra le difficoltà dell'inizio, visto che suppone la ricostruzione della teoria aristotelica della scelta a partire dalla selezione di differenti testi del *corpus*.

Il primo capitolo offre un'analisi dei concetti di *πρᾶξις* e *λόγος*, centrali per stabilire una teoria dell'azione. Dopo aver presentato la falsa dicotomia tra i concetti di *θεωρία* e *πρᾶξις* nel pensiero aristotelico, si passa allo studio dei concetti di *θεωρία*, *ποίησις* e *πρᾶξις* e i corrispondenti di *ἐπιστήμη*, *τέχνη* e *φρόνησις*, in relazione ai concetti moderni di teoria e prassi.

Il secondo capitolo tratta alcuni degli elementi principali della teoria aristotelica dell'azione: 'la ragione pratica' (*φρόνησις*), 'la verità pratica' (*ἀλήθεια πρακτική*), il 'bene' (*τὸ ἀγαθόν*) e la 'felicità' (*εὐδαιμονία*), il 'desiderio' (*ὄρεξις*) e la 'fantasia' (*φαντασία*).

Il terzo capitolo espone, da un lato, la teoria aristotelica della deliberazione presente nel libro III dell'"Etica Nicomachea" e il rapporto di questo con il libro VI, dove è ripresa la questione, ma non in maniera così analitica; dall'altro lato, questo capitolo focalizza l'attenzione sulla teoria del sillogismo pratico, facendo una distinzione chiara tra la teoria aristotelica della deliberazione e la teoria del sillogismo.

Il quarto capitolo affronta il problema della deliberazione in rapporto con gli scritti dell' *Organon*. In un primo tempo, si presenta la questione della conoscenza dei principi pratici e del ruolo svolto nell'azione, partendo dal considerarli come topici dell'*inuentio* umana. Questi principi pratici si mettono in relazione con la nozione di verità pratica (*Int.* 1, 16a 1–18 e 5, 17a 15–22, *Metaph.* VI 4, IX 10) dove il vero ed il falso saranno considerati come funzioni logiche del ragionamento, che si verificano nel dialogo. In secondo luogo, si tratta il problema esposto ne "Sull'anima" (III 10) sul potere della sensazione della conoscenza dei principi. Questo tema viene studiato ora, alla luce degli "Analitici Secondi" (II 19), uno dei testi più importanti dell'autore ellenico. In terzo luogo, si studia il problema dei futuri contingenti. Il pensiero aristotelico è formato da una parte preminentemente dialogica e, secondo quanto viene fuori dallo studio del capitolo 9 di "Dell'Interpretazione", aperta al futuro, luogo in cui è possibile la deliberazione, ambito di libertà umana che sta alla base dell'etica aristotelica e altresì ambito della contingenza, elemento fondamentale nel pensiero dello stagirita. Per ultimo si affronta, dal punto di vista della relazione tra i principi pratici e i problemi dialettici nei "Topici" (I 11), l'importanza del metodo dialettico nell'ambito della filosofia aristotelica, analizzando questo metodo a partire dai concetti centrali di dialogo e di critica, vie mediante le quali si arriva alla deliberazione.

L'intermezzo, che ritorna sulla differenza tra *πρᾶξις* e *ποίησις*, prospettive confluenti che però frequentemente sono confuse nel momento in cui si identifica *τέλος* con il 'fine', mostra, da una parte, che l'azione è condizione integrante del conoscere filosofico e, dall'altra parte, che il dinamismo originario dal quale nasce ogni attività umana implica il passaggio dal piano riflessivo e formale della filosofia al piano reale e pratico dell'azione. In questo modo, rimane aperto il cammino per affrontare il significato della "Retorica" nel recupero del senso dell'azione. Questa opera ci mostra l'importanza di pensare alla dialettica a partire della sua relazione *antistrofica* con la retorica, o che è lo stesso, pensare la teoria a partire dalla sua relazione *costitutiva* con la prassi, cosa che in questo modo giustifica la relazione tra retorica e dialettica, da una parte e, attraverso di quest'ultima, con la filosofia e, dall'altra parte, con la politica.

Nella seconda parte si studia più nel dettaglio la funzione della deliberazione nel quadro della "Retorica" aristotelica. L'etica, la politica e la retorica nell'opera aristotelica stabiliscono un triangolo che rende espressiva la filosofia pratica. L'etica è la teoria dell'azione umana e l'azione migliore in ogni situazione si decide attraverso una deliberazione razionale, quindi, attraverso un discorso retorico.

Nel quinto capitolo si considera l'importanza della deliberazione nella parte introduttiva della "Retorica" (I 1–3). I problemi fondamentali affrontati in questo capitolo sono i seguenti. In primis, mostrare il rapporto tra dialettica e retorica con il fine di illustrare, in secondo luogo, la relazione di queste con la sofistica. In terzo luogo, chiarire il senso del termine *τέχνη* e la considerazione artistica della retorica con il fine di mostrare, in quarto luogo, che una retorica autentica non è quella che segue un procedimento fisso, con un inventario fisso di figure e espedienti retorici, ma quella che colloca al suo centro il termine *καιρός*. In quinto luogo, giustificare il trattamento della nozione di deliberazione relativa ai concetti di *ἦθος*, *πάθος* e *λόγος* nella "Etica Nicomachea", nella "Retorica" e nella "Politica" aristoteliche. In sesto e ultimo luogo, si considera l'importanza, per la retorica filosofica, di un topic come quello che si trova nello studio della deliberazione nella "Retorica" aristotelica.

Nel sesto e ultimo capitolo si analizza la teoria della deliberazione che il filosofo ellenico presenta nella "Retorica" (I 4–8, 1359b 19–1366a 22) attraverso il recupero dell'importanza della retorica stessa per la

teoria dell'azione. Per il filosofo ellenico, la retorica, in concorrenza con la dialettica, è una scienza fondamentale che influisce su tutte le conoscenze umane di ogni tipo, ma in particolar modo sulla conoscenza pratica che suppone la deliberazione sul nostro modo di comportarci, di affrontare e risolvere i problemi. La filosofia pretende di essere un sapere che influisce su tutte le altre conoscenze umane. La filosofia quindi cerca la verità nel mondo ed aldilà del mondo. La denominazione di retorica non si applica a qualcosa che possa definirsi o essere delimitato. La retorica è un 'luogo', un τόπος —per usare un termine retorico— che riunisce in sé narrazioni differenti, o un parco giochi dove ognuno fa il suo gioco. La retorica si occupa della realtà che è creata dagli uomini nel linguaggio.

Di seguito, a partire dal presupposto della retorica come una facoltà umana generale indispensabile per la convivenza politica, si ritorna sul tema della deliberazione per trarre le conclusioni della ricerca. Una delle conclusioni di questo studio, che corrobora non solo le scoperte del criticismo aristotelico contemporaneo, ma anche l'ipotesi con cui s'iniziò questo lavoro, è che già lo stagirita mette in pratica una razionalità ermeneutica, esplicitamente cosciente della condizione linguistica ed interpretativa di ogni ricerca filosofica sui principi, il cui unico punto di partenza possibile viene dato dalla critica delle opinioni probabili (ἔνδοξα) degli esperti, dei saggi e della maggioranza, così come la registrano i topici e gli usi comuni del linguaggio. In più s'insiste sull'impatto della proposta retorica aristotelica, non solo come una difesa dell'importanza della retorica in una società democratica o come una difesa di una vita politica appoggiata su un'idea chiara di quali siano gli argomenti che contano come politicamente ragionevoli, ma anche come un'intenzione nuova per capire che significa parlare di "razionalità pratica". In questo modo la riflessione del filosofo ellenico non solo serve a difendere la retorica dalle accuse platoniche in rapporto con il suo carattere demagogico, ma questa riflessione suppone principalmente un cambio del paradigma gnoseologico platonico: la retorica supera l'ambito scientifico occupandosi del linguaggio nella deliberazione e nella scelta. La funzione, per tanto, della retorica sarebbe quella di unire teoria e pratica in un solo sistema di conoscenza. Per ultimo, nell'epilogo, si stabilisce l'importanza dell'etica per la retorica e della retorica per l'etica, e reclama il recupero di una retorica filosofico-morale per la formazione dell'uomo moderno.

2. Retorica e filosofia

«Allora Glaucone e gli altri mi pregarono di aiutarli in ogni modo e di non lasciar cadere il discorso, ma di indagare la natura della giustizia e dell'ingiustizia e l'utile che l'una e l'altra veramente arreca. Allora io espressi la mia opinione:

– A mio parere la ricerca che stiamo per intraprendere non è di poco conto (φαῦλον), ma si addice a chi abbia una vista acuta (ὄξυ βλέπωντος). Perciò, dal momento che noi non siamo all'altezza (δεινοί), mi sembra che questa ricerca si debba condurre come se si ordinasse a persone dalla vista non molto acuta (ὄξυ βλέπουσιν) di leggere da lontano lettere scritte in piccolo (γράμματα μικρά), e poi a qualcuno venisse in mente che le stesse lettere si trovano da qualche altra parte, scritte più grosse e su una tavola più grande; sarebbe allora una vera fortuna, penso, leggere prima queste ultime e poi esaminare quelle più piccole, per vedere se sono le stesse.

– Benissimo! —disse Adimanto— Ma quale affinità, Socrate, vedi tra questo procedimento e la ricerca del giusto (περὶ τὸ δίκαιον ζητήσῃ)?

– Te lo dirò —risposi— Noi diciamo che esiste la giustizia di un singolo individuo (ἄνδρως), ma anche la giustizia di un'intera città (πόλει)?

– Certamente.

– E la città (πόλις) non è più grande di un singolo individuo (ἄνδρως)?

–Sì, è più grande —rispose—

– Forse allora sulla tavola più grande ci sarà una giustizia più forte e più facile da comprendere. Perciò, se volete, ricerchiamo prima di tutto la sua natura nelle città (ἐν ταῖς πόλεσι); poi esaminiamola anche nel singolo individuo (ἐν ἐνὶ ἑκάστῳ), cercando di cogliere nell'aspetto più piccolo la conformità con quello più grande (τὴν τοῦ μείζονος ὁμοιότητα ἐν τῇ τοῦ ἐλάττονος ἰδέᾳ ἐπισκοποῦντες)» (Plat. *Resp.* II, 368C 4–369A 3).

Il testo platonico riconosce che un foro esterno si completa con un altro interno. La πόλις è una proiezione di quello che succede all'essere umano *in foro interno*. La proiezione del proprio io nel mondo o meglio la proiezione del mondo nel proprio io è una proiezione reale. Con la perdita delle ideologie è sorta la possibilità di aprire, nell'attualità,

nuove vie di pensiero. Una di queste è il sorgere della retorica, che lo stagirita considerava unita alla dialettica, e che risulta imprescindibile per capire la politica. D'altro canto, per molto tempo, la retorica è stata considerata dai più come l'arte della manipolazione mediante il discorso. La "Retorica" aristotelica è rimasta sepolta viva senza che né l'etica né la filosofia politica le prestassero il dovuto interesse.

Con lo scopo di cominciare a chiarire il contesto di origine del mio studio, il capitolo presenta, in primo luogo, la prospettiva retorica di NIETZSCHE che è uno dei contributi più significativi nell'ambito della modernità e precursore della retorica filosofica; in secondo luogo, il contributo di PERELMAN per quanto riguarda la riabilitazione della retorica nel secolo XX; in terzo luogo, si osserva la convergenza delle proposte di PERELMAN e RICŒUR a proposito dell'interpretazione della "Retorica" aristotelica, mettendo in rilievo l'importanza che questo recupero ha per la rigenerazione del carattere filosofico della retorica.

Il λόγος dialogico della πόλις costituisce un fattore essenziale nella vita pratica insieme al ruolo della φιλία ed al suo vincolo con la vita pubblica. La rivendicazione della retorica qui proposta come fondamento della razionalità umana deve intendersi come una risposta a questi approcci. La produttività del concetto gadameriano d'interpretazione costituisce il fondamento ermeneutico di un'etica che deve completarsi discorsivamente con una teoria dell'argomentazione —PERELMAN— e immaginariamente con una teoria della narrazione —RICŒUR. Il dialogo, con questi autori, ha l'unico scopo di mostrare la situazione nella quale ha avuto origine questo studio e la direzione che vuole prendere.

1. Il potere del λόγος

Il λόγος è lo strumento di cui ci serviamo per comunicare gli uni con gli altri. Il λόγος, però, è anche lo strumento di cui disponiamo per confonderci o ingannarci gli uni gli altri. La cosa peggiore è che il λόγος non serve solo per ingannare gli altri, ma inganna anche lo stesso parlante, cosa che NIETZSCHE già sapeva. D'altro canto, la retorica contiene in sé la spiegazione dei problemi e delle trappole del linguaggio, non perché possiamo apprendere a ingannare ma per fare in modo che non c'ingannino con il linguaggio. Questa cosa fu capita perfettamente dal filosofo tedesco. Non è vero che la retorica sia l'arte d'ingannare, ciò che è vero è il fatto che essa ci fornisce la conoscenza del perché l'inganno linguistico sia possibile. Quando coloro che calunniano la

retorica dicono che bisogna allontanarsi da essa perché è l'arte d'ingannare, ciò che fanno è rinunciare ad una conoscenza più utile, a quella conoscenza che ci aiuta a scoprire i possibili inganni del linguaggio, quella che ci aiuta a dominare il linguaggio e a non esserne dominati.

Il problema della retorica costituisce un pilastro importante nell'interpretazione del pensiero di NIETZSCHE. La retorica appare, in NIETZSCHE, come il nesso necessario per comprendere non solo il suo concetto di linguaggio, ma per delucidare quali sono le basi della sua critica alla metafisica e la sua teoria estetica. Il tentativo di riabilitare la retorica in quanto strumento critico implica, da un lato, abbandonare la pretesa epistemica della conoscenza, mentre dall'altro lato, presuppone la riconduzione del pensiero verso la volontà di autoaffermazione. Il problema che si pone NIETZSCHE riguarda il modo di articolare il discorso filosofico con un linguaggio non metafisico, originario, capace di trasgredire i limiti del proprio pensiero.

Gli scritti di NIETZSCHE sulla retorica cercano di descrivere una teoria che porta il marchio degli antichi greci e romani. Il testo principale del pensatore tedesco su questioni di retorica è "Descrizione della retorica antica" (1872). Abbiamo anche il corso sulla "Retorica di Aristotele" (1874-5), un "Compendio sulla storia dell'eloquenza" (1872), una "Storia dell'eloquenza greca" (1872-3), che ha come sottotitolo "La retorica dei greci e dei romani" dove il filosofo evoca i nomi dei dieci grandi retori dell'antichità selezionati nel canone di Alessandria. Altri testi sono le sue "Note sulla retorica" (estate del 1872-inizi 1873) e la "Introduzione alla 'Retorica' di Aristotele" (ca. 1874-8). Senza fonti scritte la sua esposizione sarebbe pura fantasia, in questo tipo di lavori storico-sistematici. NIETZSCHE, da buon filologo classico, era abituato a questo tipo di lavori, l'analisi delle fonti, uno degli strumenti di ricerca più importanti per le scienze classiche, così come ci ha mostrato GENTILI (1996: 294-336) a proposito, valga come esempio, dell'analisi nietzschiana della nozione di tragico. Le idee delle sue annotazioni sulla retorica si trovano già nella tradizione. L'esercizio ermeneutico nietzschiano è lasciar parlare la tradizione, entrare in dialogo con essa da situazioni ed orizzonti concreti nei quali questo si trova. D'altro canto, la sua stesura non si riduce semplicemente a congiungere un testo con un altro, ma egli stesso configura in maniera creativa una specie di *collage* o mosaico. Il nostro autore crea il suo stesso testo. Le fonti che egli usa si possono dividere in due gruppi: un gruppo che corrisponderebbe alla

tradizione della filologia classica —WESTERMANN, SPENGLER, VOLKMAN e BLASS; l'altro gruppo appartenente ad una tradizione filosofico-linguistica —GERBER. Le idee basilari che NIETZSCHE sostiene grazie a questi autori sono: che il linguaggio è una specie di arte incosciente; che la genesi del linguaggio procede da immagine a immagine; l'idea che le parole sono, dal principio, dei tropi; che il linguaggio è essenzialmente metaforico e, in fine, che è impossibile che il linguaggio possa descrivere la realtà. Tutti questi elementi scateneranno il giro retorico nietzschiano, che costituisce una particolare critica e una particolare filosofia che cerca di ridurre il pensiero ad un puro gioco di figure retoriche che, a loro volta, spiegano la realtà inarrivabile e il mondo d'illusioni nel quale ci muoviamo.

Per il pensatore tedesco sicuramente il linguaggio non è il risultato dell'attività cosciente della riflessione. Il linguaggio ha valore solo nei suoi aspetti simbolici e figurativi. La retorica rappresenta lo strumento metodico per scoprire il suo linguaggio e ricostruirlo come risultato di arti puramente retoriche. In altre parole, ogni espressione linguistica è suscettibile alla riduzione dei suoi elementi essenziali in una struttura retorica inerente. La retorica è la forma originaria del linguaggio. La riabilitazione della retorica porta con sé un'implicita riabilitazione del concetto di δόξα. Il linguaggio è, nella sua essenza, retorica perchè si articola sulla δόξα e non sulla ἐπιστήμη, nella misura in cui ogni linguaggio trasferisce un impulso. Questa limitazione significa 'forza' di convinzione, che è ciò che realmente deve giocare un ruolo importante nella nostra percezione del mondo e nella comunicazione con gli altri. Appoggiandosi sulla definizione aristotelica della retorica, NIETZSCHE considera che questa è principalmente una facoltà, δύναμις, una forza, la forza del linguaggio. Non è né ἐπιστήμη né τέχνη ma δύναμις, che il filosofo tedesco traduce con *Kraft*. Come osserva NIETZSCHE, arte e linguaggio si uniscono nel mondo greco per esprimere il potere del suo modo di essere. Attraverso il concetto di 'potere' si può spiegare meglio il linguaggio come prodotto dell'istinto artistico incosciente.

Da dove provengono tutte queste idee riguardo al linguaggio così come appaiono in "Verità in senso extramorale" e nelle lezioni di retorica? La fonte di cui si servì NIETZSCHE fu l'opera di GERBER, *Die Sprache als Kunst* (1871). Detto tra noi, fu CONILL (1997: 35-43) a sottolineare con più forza la relazione tra i due autori come un aspetto centrale per comprendere la filosofia nietzschiana (Conill 1997: 37-38). Da una parte, bisogna considerare che la relazione tra i due autori è

fondamentale per capire la relazione tra filosofia e retorica. Lo studio di GERBER presuppone una critica alla filosofia tradizionale, che sembra aver dimenticato che le sue categorie si fondano su metafore e metonimie (Conill 1997: 39). È il carattere metaforico del linguaggio ciò che GERBER pretende riscattare. Qui NIETZSCHE scoprì «la possibilità di approfondire ed ampliare la *critica della ragione* attraverso la sua *costituzione linguistica*» (1997: 43). Dall'altra parte, la genealogia del linguaggio che elabora GERBER e che situa l'origine dello stesso nella forza figurativa dei tropi, nella metaforicità del linguaggio come poi farà anche NIETZSCHE, è una figuratività che in GERBER ha un carattere analogico (Conill 1997: 41) nel quale è fondamentale il processo di formazione dei concetti, basato su un impulso artistico, creativo.

Non dimentichiamo, per terminare, che NIETZSCHE non concepisce la retorica come una disciplina che serve per comunicare la verità. La retorica deve provocare l'assenso degli altri verso qualcosa che noi riteniamo veritiero. Se altri confermano il nostro discorso, questo ha quindi qualcosa in sé di convincente e plausibile. Il linguaggio, per tanto, non è monologico, perchè è sempre diretto agli altri. In questo senso la prospettiva nietzschiana potrebbe essere considerata come quella di una "ermeneutica radicale dell'alterità" (Gentili 1996: 74–84). Quello che è comunicato ha l'obiettivo di ricevere l'approvazione degli altri verso quello che noi riteniamo veritiero. Chi vuole che ciò che ritiene vero sia accettato deve ricorrere alla virtualità del linguaggio e alla capacità evocativa della parola detta.

2. La riabilitazione della retorica

Il tema della definizione e relazione tra dimostrazione e argomentazione è la base del "Trattato sull'argomentazione" di PERELMAN e OLBRECHTS-TYTECA, pubblicato nel 1958, ed è presente già nelle prime pagine. L'argomentazione si contrappone alla concezione classica della dimostrazione e anche alla logica formale (Perelman & Olbrechts-Tyteca 1989: 47). La logica formale moderna decide gli assiomi e detta le regole di deduzione di proposizioni valide di altre proposizioni valide del sistema, però non si occupa della loro provenienza. Non si dice, per esempio se si tratta di "verità impersonali" o di "pensieri divini" o di "risultati di esperienze" o "postulati propri dell'autore" (Perelman & Olbrechts-Tyteca 1989: 48).

La dimostrazione vale, quindi, indipendentemente dalle persone a cui si dirige, possiede un valore autonomo e indipendente dai destinatari, mentre l'argomentazione vale solo se indirizzata ad un determinato pubblico; l'argomentazione, a differenza della dimostrazione, che ha a che vedere con ciò che è necessario, evidente, razionale, è invece in relazione con ciò che è contingente, verosimile, ragionevole. La teoria dell'argomentazione di PERELMAN suppone un superamento dell'apparente dicotomia o antinomia del dualismo delle facoltà umane. Per comprendere i problemi morali, sociali, politici, filosofici, religiosi è necessario integrare la teoria della dimostrazione con una teoria dell'argomentazione, analizzando i metodi di prova dei quali si servono le scienze umane. Se la verità non si riduce all'evidenza, possono anche esistere verità alle quali si accede per una strada diversa che non sia l'evidenza. Non è necessario, quindi, considerare come irrazionale tutto quello che non si presenta in forma evidente, di modo che sia possibile superare il dualismo: insieme ad una teoria della dimostrazione troviamo una teoria dell'argomentazione, due ambiti che costituiscono l'unità del soggetto umano e storico.

In parallelo con il tema della dimostrazione e dell'argomentazione si sviluppa quello di convincere e persuadere. L'abitudine di percepire la retorica come l'arte di persuadere trova un apparente appoggio nella spiegazione aristotelica del fatto che la retorica sia l'arte di scegliere il modo d'espressione che risulti più adatto a convincere o persuadere. ARISTOTELE, però, chiama questo convincere e questo persuadere con un verbo greco, *πιστεύω*, derivato dal sostantivo *πίστις*, che indica la credibilità o la fiducia in qualcuno o qualcosa. Il termine *πίστις* è, di conseguenza, una somma di 'fiducia' e 'speranza' e suppone qualcosa come un 'sapere a cosa attenersi'. Che traduzione —'persuadere' o 'convincere'— sia più adeguata, è qualcosa che deve essere messo tra parentesi. In latino la parola greca *πίστις* dá origine alla parola *fides*, 'fede', però al sostantivo latino manca il verbo che abbia la stessa radice e usa al suo posto *credo*, che si accomuna a livello etimologico con la parola *cordis*, che significa 'cuore' (Ramírez 2003b). Le lingue moderne differiscono nelle accezioni dei termini. Per tanto, qualcosa risulta credibile non perché vero, ma perché riunisce in sé le condizioni etiche di chi cerca la verità in maniera onorabile, cosciente del fatto che è difficile incontrarla. Questo fatto, come potrò dimostrare nei prossimi capitoli, ci permette di accedere a un'esperienza della realtà più ricca e piena. Si tratta di concepire l'esperienza come connessa alla realtà vitale e questo ci permette di «svelare la dimensione cardiale nell'analisi

dell'insondabile ricchezza dell'esperienza morale nella vita fattuale» da «un'altra forma di esperienza vitale, nella quale avrebbe luogo una specie di cardioetica» (Conill 2006a: 281.283).

PERELMAN si incontra con la ragione, non solo nella dimostrazione, ma anche nell'argomentazione; non solo nel campo di ciò che è necessario ed evidente, ma anche nel campo di ciò che è probabile, verosimile, nel campo dei valori, del diritto, dell'etica, delle scienze umane in generale. Una concezione della ragione, così, che rifiuta la scissione tra giudizi di fatto e giudizi di valore, che aspira ad unire le scienze della natura alle scienze dello spirito, permette di considerare il pensiero di PERELMAN in opposizione chiara con qualsiasi forma d'irrazionalismo e come affermazione della libertà, che è possibile grazie all'azione fondata su una scelta illuminata dalla ragione. L'inquadramento di PERELMAN afferma l'unità del soggetto umano.

Ne "L'Impero retorico. Retorica e argomentazione" (1977) PERELMAN presenta con più dettagli, l'importanza, per la retorica, dei concetti di deliberazione e scelta, ed erge a manifesto la connessione tra etica, retorica e politica in continuità con il pensiero aristotelico (Perelman 1981: 165–166).

Le forme del ragionamento del filosofo non possono limitarsi alla deduzione o all'induzione. Il rapporto della filosofia con la retorica è essenziale. L'ambito, per eccellenza, dell'argomentazione, della dialettica e della retorica è quello dei valori. Come mostrò PLATONE, l'ambito privilegiato della retorica è quello che sfugge al calcolo, al sistema dei pesi, l'ambito in cui si discute su ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, su ciò che è conveniente e preferibile (Plat. *Ent.* 304B 6–307A 6). Negli ambiti in cui si tratta di stabilire ciò che è preferibile, accettabile, ragionevole, i ragionamenti non sono costituiti da deduzioni formalmente corrette né da induzioni che vanno dal particolare al generale, ma da argomentazioni dirette ad ottenere l'adesione degli altri.

ARISTOTELE distingue due classi di ragionamenti, quelli analitici e quelli dialettici. I ragionamenti analitici sono dimostrativi ed impersonali. I ragionamenti dialettici si costituiscono a partire da premesse generalmente accettate. L'autore ellenico, contrappone la retorica alla dialettica, esaminata nei "Topici", segnalando che la retorica è ἀντίστροφος della dialettica: questa si occupa degli argomenti utilizzati in una controversia o in una discussione con un solo interlocutore,

mentre la retorica si riferisce alle tecniche dell'oratore, che si rivolge ad una moltitudine. Il recupero perelmaniano della retorica tiene conto di qualsiasi tipo di auditorio, ed anche degli argomenti che sorgono da una deliberazione intima (Perelman & Olbrechts-Tyteca 1989: 87).

ARISTOTELE riconosce che il ricorso all'argomentazione s'impone nelle discipline pratiche, dove le scelte sono inevitabili, tanto nel caso di una deliberazione intima come di una discussione pubblica (Perelman & Olbrechts-Tyteca 1989: 90). Così, insieme agli "Analitici", dedicati al ragionamento formale, i "Topici" esaminano i ragionamenti dialettici che permettono di giustificare la migliore opinione, l'opinione ragionevole (εὐλογος). Le questioni pratiche non possono ridursi a questioni di verità o falsità. È necessario lo studio dell'argomentazione retorica per una corretta comprensione dell'azione (Perelman & Olbrechts-Tyteca 1989: 91).

Lo scopo dell'argomentazione non è dedurre le conseguenze di alcune premesse, ma suscitare e accrescere l'adesione di un pubblico alle tesi che vengono presentate per essere approvate. Non si tratta di un'adesione puramente intellettuale, ma l'argomentazione deve creare sempre una disposizione all'azione. È necessario che abbia un'applicazione pratica, perché non serve a nulla se non ha il fine di essere messa in pratica.

Il recupero contemporaneo della retorica passa attraverso un recupero del suo carattere dinamico. Il recupero della retorica antica non si deve limitare ad attualizzare le principali figure della dialettica (Perelman 1981: 10). La retorica è qualcosa di più che una semplice accumulazione di espedienti stilistici. Implica, più in concreto, l'espressione del senso e della possibilità della comunicazione per mezzo del discorso. Pensare alla relazione tra la retorica e la dialettica ci conduce ad una comprensione più profonda del fenomeno linguistico e dell'essere umano. Nella misura in cui ogni tropologia porta con sé, necessariamente implicita, un'antropologia, la retorica è sempre un'ermeneutica del λόγος e dell'uomo.

3. Decadenza ed ascesa della retorica

ARISTOTELE distingue tre generi oratori in virtù delle funzioni che si attribuiscono, in ognuno di essi, al pubblico. Divide i generi secondo il ruolo svolto dall'ascoltatore: «Ma l'ascoltatore è necessariamente o

spettatore o giudice, ed è giudice o delle cose avvenute o di quelle future. Chi giudica sulle cose future è il membro di un'assemblea, chi <giudica> su quelle avvenute è il giudice del tribunale, chi sulla capacità <dell'oratore>, lo spettatore. Per cui, di necessità, si avranno tre generi dei discorsi retorici: un deliberativo, uno giudiziario, uno epidittico» (Aristot. *Rhet.* I 3, 1358b 2–7).

A prescindere dalla distinzione in tre generi di discorsi, è importante rilevare che non sono separabili, perché se così fosse si correrebbe il rischio di rompere l'equilibrio tra i generi stessi, e la retorica si limiterebbe ad essere un solo di essi. Come afferma RICŒUR, «il *corpus* aristotelico ci presenta solo uno dei due equilibri possibili, in mezzo a tensioni estreme: il che corrisponde allo stato di una disciplina che non è solo e semplicemente un'arma in una piazza pubblica, ma che non è neanche semplice botanica delle figure» (Ricœur 2001: 17). La “Retorica” rappresenta «un equilibrio tra due movimenti contrapposti: ciò che porta la retorica ad essere indispensabile per la filosofia, se non la si sostituisce, e ciò che porta la filosofia a reinventare la retorica come un sistema di prova di seconda categoria» (Ricœur 2001: 19).

Nella sua opera dedicata alla metafora, RICŒUR ha dimostrato che «la teoria delle figure ci è pervenuta, non solo da una disciplina morta, ma anche da una disciplina mutilata. La retorica di Aristotele abbraccia tre campi: la teoria dell'argomentazione, che ne costituisce l'asse principale e che è, allo stesso tempo, il nodo della sua articolazione logica dimostrativa e della filosofia (questa teoria della argomentazione corrisponde ai due terzi della parte del trattato), la teoria dell'elocuzione e la teoria della composizione del discorso. Ciò che gli ultimi trattati di retorica ci presentano è, secondo una felice espressione di G. Genette, una “retorica ristretta”. È ristretta, in primo luogo, alla teoria della locuzione, e in secondo luogo, alla teoria dei tropi. La storia della retorica è la storia di una dispersione. La causa della sua morte consiste nel fatto che, giacché si è ridotta ad una delle sue parti, la retorica ha perso il nesso che la univa alla filosofia attraverso la dialettica, e per questo si è convertita in una disciplina errante e futile. La retorica è morta, quando l'abitudine di classificare le figure è arrivata a soppiantare completamente il senso filosofico che ne animava il vasto impero, ne manteneva unite le parti e relazionava l'insieme con l'organon e la filosofia fondamentale» (Ricœur 2001: 15–16). La retorica, svuotata del suo dinamismo e della sua drammaticità, è volta al gioco delle distinzioni e delle classificazioni.

La retorica greca, al contrario, aveva un obiettivo molto più ampio: «come arte della persuasione, orientata al dominio dell'oratoria, abbraccia tre campi: argomentazione, composizione ed elocuzione. La sua riduzione, dell'una e dell'altra, a una semplice tassonomia di figure, spiega senza alcun dubbio che la retorica ha perso il suo vincolo con la logica e con la stessa filosofia, e si è convertita in una disciplina errante e vuota che si è estinta il secolo passato. Con Aristotele si vive un periodo fiorente della retorica. Si tratta di una sfera distinta della filosofia, in quanto il sistema della "persuasione" come tale costituisce l'obiettivo di una *techne* specifica; ma è solidamente unita alla logica grazie alla relazione tra il concetto di persuasione e della vera similitudine. Nasce così una retorica filosofica, vale a dire basata e definita dalla stessa filosofia» (Ricœur 2001: 43–44).

D'altro canto, a prescindere dalla stretta relazione tra dialettica e retorica, quest'ultima differisce dall'altra per alcuni tratti. In primis, la retorica si applica a situazioni concrete: la deliberazione di un'assemblea, la sentenza in tribunale, l'esercizio pubblico dell'assemblea, l'esercizio pubblico della ragione. In secondo luogo la retorica, che è una disciplina basata su argomenti, è sempre diretta all'ascoltatore. In terzo luogo, e come conseguenza di quanto detto in precedenza, la retorica non può trasformarsi in una tecnica vuota e formale, visto il suo vincolo con i contenuti delle opinioni ammesse ed approvate dalla maggioranza (Ricœur 2001: 45–46). Questi tratti distintivi della retorica aristotelica mettono sotto gli occhi di tutti che non si può accusare ARISTOTELE di aver ridotto il campo della retorica ad una teoria della locuzione, e ancor meno ad una teoria delle figure. Qui l'interpretazione della "Retorica" aristotelica, portata a termine da RICŒUR, è simile a quella espressa da PERELMAN: è fondamentale l'orientamento della retorica verso la credibilità dell'ascoltatore, in questo modo non è possibile dissolvere la retorica nella dialettica.

3. Significato della deliberazione e costruzione della razionalità pratica

Negli ultimi anni la deliberazione ha iniziato a svolgere la funzione di base normativa della teoria democratica. Anche se le differenti versioni di democrazia deliberativa differiscono per obiettivi e per grado d'istituzionalizzazione, hanno in comune l'idea che quel consenso razionale raggiunto attraverso la discussione dovrebbe servire da guida normativa per una politica democratica deliberativa. La democrazia deliberativa ha ricevuto un'attenzione rinnovata grazie alla

riformulazione portata a termine da HABERMAS sulle basi della teoria del discorso (Muguerza 1990, Cortina 1985, 1990, 1993, García-Marzá 1992, Gracia 1991, 2001, Conill 2003a, Gutmann & Thompson 1996, Fishkin 1990, Chambers 1996, Bohman 1996).

D'altro canto, l'etica discorsiva e il liberalismo politico rawlsiano non si sono occupati solo del problema della deliberazione. Ci sono diversi modi di percepire la deliberazione. A prescindere dalla constatazione delle proposte attuali, la necessità di aprire spazi di deliberazione nelle nostre società e istituzioni, non solo in ambito politico ma anche, in maniera più specifica, nell'etica applicata, non offre un quadro architettonico che stimoli l'esercizio della ragion pratica basato sul discorso deliberativo, così come lo presenta ARISTOTELE nella sua "Retorica". In molti passi delle sue opere, l'Elleno insiste sull'importanza del discorso deliberativo.

'Dialogo' (διάλογος) e 'deliberazione' (βούλευσις) sono le due coordinate mediante le quali si arriva al λόγος greco (FATTAL 1988: 97). L'uomo è un essere discorsivo, dialogico. Attraverso il linguaggio matura la percezione del proprio mondo e della vita in comunità. L'orizzonte della vita politica e delle istituzioni pubbliche è discorsivo per costituzione propria. Il dialogo della democrazia deve essere un dialogo che non abbia nessuna altra intenzione che il dialogare. Lo stagirita insiste più volte sull'importanza del discorso deliberativo, tanto nella "Etica Nicomachea" (III 3, 1112a 18–1113a 13) quanto nella "Retorica" (I 4–8, 1359b 19–1366a 22).

L'autore ellenico indica che il fine del suo discorso etico non è teorico ma pratico. La deliberazione pratica deve essere antropocentrica e occuparsi del bene umano più che del bene in sé. Non ci può essere una nozione unica e comune del bene. I valori umani più importanti non si possono misurare secondo un unico criterio. Iniziamo e terminiamo la nostra riflessione in base all'esperienza: ci limitiamo a dire quello che attraverso l'esperienza è penetrato nei discorsi della nostra comunità. È fondamentale nella deliberazione quotidiana il fatto di essere confusi dalla particolarità complessa delle situazioni in cui si deve fare una scelta. Quando l'uomo prudente delibera, oltre alle sue abilità intellettuali, sviluppa altre abilità: l'immaginazione, l'empatia, la percezione o la flessibilità (De Moss 1990: 63–79; Irwin 1988; Kolnai 1962: 195–218; Loudon 1997: 103–118; Wiggins 1980a: 29–51).

L'elemento che sostiene il sapere etico dell'uomo è, quindi, il 'desiderio' (ὄρεξις). Gli esseri umani non sono solo agenti deliberativi ma anche soggetti intenzionali. Nell'interesse dello stagirita la ὄρεξις non è giudicata come un ostacolo per il ragionamento, ma come un elemento imprescindibile per una buona deliberazione. Gli appetiti e le passioni svolgono il ruolo, essenziale per l'eccellenza umana, di motivare. La deliberazione è necessaria, giacché sorgono conflitti inevitabili tra ragione e desiderio; l'intelletto non agisce senza il desiderio, quindi, quando qualcuno agisce in virtù del ragionamento, significa che agisce in virtù di una voglia. Il desiderio, però, può far agire contro le regole del ragionamento, e questo provoca una contrapposizione tra ragione e appetito; questo succede a quegli esseri che possiedono la percezione del tempo. Solo questi ultimi hanno capacità di deliberazione. L'intelletto cerca di resistere pensando al futuro, mentre l'appetito si attiene ai bisogni immediati; questo si deve al fatto che il piacere immediato appare come assoluto, visto che si perde di vista il futuro (Conill 1981: 93).

La deliberazione è un ideale normativo per la teoria democratica. Ridurre la democrazia ad un insieme di regole di procedimento, che implica solo la scelta di rappresentanti ai quali affidare l'autorità e la facoltà decisionale, significa rinunciare al potere in cui si racchiudevano le aspirazioni della ἰσηγορία della politica democratica ateniese.

Il governo di tutti i cittadini, la cosiddetta πολιτεία, in contrapposizione alla degenerazione della democrazia ateniese, si erge su una ἀρετή civica che fa del buon cittadino un uomo prudente, capace di partecipare in una deliberazione razionale sulle questioni comuni, quindi, capace di auto-governarsi. La democrazia intesa come πολιτεία è così, nel momento in cui ARISTOTELE la concepisce, unita ad un altro concetto importante dell'eredità greca a noi pervenuta, il concetto di παιδεία, che è l'idea di un'educazione cittadina basata sulla formazione dell'uomo. Questi sono i concetti basilari di una tradizione storica che si estende fino alla società europea moderna.

L'obiettivo di questo lavoro è più precisamente quello di studiare in profondità il modo in cui lo stagirita affronta la deliberazione tanto nell'"Etica Nicomachea" (III 3, 1112a 18–1113a 13) quanto nella "Retorica" (I 4–8, 1359b 19–1366a 22), testi che si completano vicendevolmente e nei quali si traccia una prima teoria sulla deliberazione, il cui fondamento si trova nella concezione aristotelica del λόγος. La lettura del problema della deliberazione nella filosofia

aristotelica ha spesso reso evidenti problemi d'esegesi che derivano dall'aspetto discorsivo e aperto delle idee espresse nei testi dell'autore ellenico. La circolarità del pensiero aristotelico ci obbliga ad un andirivieni tra i libri e tra i capitoli dei suoi scritti, con lo scopo di ordinare i concetti riguardanti la sua visione sulla deliberazione.

La teoria aristotelica della deliberazione presente, non solo nell'“Etica Nicomachea”, ma anche ed in special modo nella “Retorica”, può fornirci uno strumento adatto all'analisi di questi fattori e alla comprensione dell'attività umana. La retorica non si reduce ad essere una tecnica di persuasione né ad essere semplicemente l'arte di un oratore professionista che si rivolge ad un pubblico. Essa non è nemmeno l'arte di parlare di cose senza fundamenta, come se il dialogo tra varie persone, la ricerca di auto-comprensione e di comprensione reciproca mediante la deliberazione, senza escludere la discussione di problemi fondati e scientifici o l'atto di prendere una decisione, fossero problemi non inerenti alla retorica. Nella stessa maniera in cui la concezione aristotelica dà alla retorica una base antropologica, anche la concezione della retorica definita da QUINTILIANO come *ars bene dicendi*, arte di educare l'essere umano alla virtù mediante il dominio del linguaggio —*uir bonus dicendi peritus*— le dà un valore fondamentale nell'ambito della formazione dell'uomo. La retorica però non è solo l'arte di parlare bene, ma anche l'arte di ascoltare in maniera consona. La rivalutazione della retorica, ed è questo l'obiettivo a cui vuole arrivare la mia ricerca, è necessaria come antidoto della mentalità tecnocratica della civiltà moderna. *Sapere aude* era il lemma ancora utopico, perché non raggiunto, dell'Illuminismo.

Con lo scopo di chiarire ancora di più l'origine di questo studio e il quadro interpretativo, nelle pagine che seguono analizzerò, come prima cosa, l'influenza di APEL e HABERMAS nella configurazione di un modello deliberativo. In secondo luogo, porrò l'accento sull'apporto di GADAMER, il quale mette in risalto in special modo l'attualità del valore ermeneutico dello schema aristotelico nello studio della deliberazione.

1. Etica del discorso e deliberazione

Negli ultimi decenni è emerso un nuovo sistema internazionale, più globale che mai. Esiste, però, in quest'ambito una grande ambiguità intorno al significato della parola ‘democrazia’. Le tensioni tra il modello rappresentativo e quello partecipativo, tra il principio di libertà e quello di equità, tra la sfera politica e quella economica mettono, oggigiorno, in

pericolo una realizzazione piena della democrazia (Kariel 1970, Pateman 1970, Macpherson 1977, Barber 1984, Resnick 1984).

Il modello ateniese è stato il paradigma sul quale si sono costruite alcune delle teorie attuali sulla democrazia. Non fu, d'altro canto, il termine *δημοκρατία*, preferito dai teorici greci per riferirsi al potere popolare (Stockton 1990: 1), ma un altro *ισονομία* —parità di tutti i cittadini ateniesi davanti alla legge— *ισηγορία* —diritto di tutti i cittadini ateniesi a partecipare alle assemblee pubbliche e, di conseguenza, a deliberare e votare su questioni riguardanti la *πόλις*— o *ισομοιρία* —spartizione equa della terra— che hanno anche un posto nella teoria democratica contemporanea (Resnick 1992: 35–49).

L'ultimo di questi termini, *ισομοιρία*, riferito alla sfera economica della democrazia, è l'aspetto più dimenticato nelle democrazie liberali occidentali odierne e che invece dovrebbe essere una parte centrale della teoria democratica, non solo a livello nominale. Il termine *ισονομία*, interpretato non solamente come parità formale dei cittadini davanti la legge, ma anche come libertà d'espressione, associazione e credo è stato uno dei precetti democratici più violati dai regimi autoritari. *Ίσηγορία*, l'altro termine, fa riferimento alla dimensione partecipativa, molto più presente nella società ateniese che nella nostra (Finley 1984, Ehrenberg 1969, Hansen 1987, Ober 1990). Tanto *ισονομία* come *ισηγορία* sono presenti nei dibattiti contemporanei tra liberali e comunitaristi sul posto occupato dai diritti e l'importanza della dimensione individuale e collettiva della politica.

HABERMAS presenta, in "Teoria dell'azione comunicativa" (1981), la distinzione tra sistema (*System*) e mondo vitale (*Lebenswelt*). Secondo quest'autore, nella società ci sono due aspetti vincolati tra loro, ma differenti a livello teorico: il sistema e il mondo vitale (Habermas 1999: II vi 161–280). Il sistema è una realtà obiettiva e sistematica che si manifesta in relazioni esterne tra i membri della società. Nella società, però, troviamo anche un'altra realtà, il mondo vitale, che si basa su una comunicazione reciproca tra i suoi membri. Nel mondo vitale l'obiettivo di ogni attività è la comprensione reciproca. In questo senso, il mondo vitale è una condizione necessaria per ogni tipo d'interazione comunicativa.

Il sistema e il mondo vitale ergono, dunque, a loro manifesto due tipi differenti di razionalità. Il sistema è dominato dalla razionalità tecnico–

strumentale. Nel mondo vitale esiste la razionalità comunicativa, strumento mediante il quale si può raggiungere la comprensione reciproca. Questo tipo di razionalità si occupa di argomentare e convincere; secondo HABERMAS, la gente può, in una situazione ideale, arrivare ad una comprensione reciproca perfetta se segue le regole del discorso razionale. Per tanto, l'idea habermasiana di razionalità comunicativa si basa sulla teoria dell'argomentazione. D'altro canto, il sistema e il mondo vitale, all'origine, non erano separati l'uno dall'altro. Nelle società moderne è un dato di fatto che il sistema si stacchi in maniera continua dal mondo vitale. Secondo HABERMAS il sistema comincia a colonizzare il mondo vitale.

L'analisi habermasiana è di grandissima importanza per capire come avvengono i processi di deliberazione. Nelle società moderne la legittimità delle nostre deliberazioni non si basa unicamente sulla validità formale, ma anche sui valori accettati o accettabili —razionalmente— nella società. La base della legittimazione si trova, così, radicata nel mondo vitale. La deliberazione, “cittadina di due mondi”, è quindi uno strumento formale che serve ad organizzare la vita sociale in una maniera prevedibile, però dipende dalla comunicazione e dalla comprensione reciproca che ne scaturisce.

Per HABERMAS l'uso della retorica come metodo di ‘deliberazione’, come afferma GADAMER, ci avvicina all'accordo del fato, nel quale vige l'irrefutabile forza di persuasione dell'argomento migliore. Perciò HABERMAS critica la descrizione gadameriana della comprensione in quanto questione fatica. In questo modo, ci mostra la comprensione situata in orizzonti fusi tra loro, poiché essa, la comprensione, è votata unicamente a ciò che succede e di conseguenza la *quastio iuris* è sostituita dalla *quastio facti*. HABERMAS accetta la necessità di comprensione di fenomeni indicativi, anche se questi non possono essere capiti dal semplice accadimento ermeneutico come si trattasse di una comprensione dialogica, così come dice GADAMER. HABERMAS intende che il fatto stesso della comprensione sia molto vincolato all'epistemologia, luogo in cui l'operazione dell'ermeneutica, e anche il proposito di GADAMER, è un'operazione riduttiva, poiché GADAMER cerca di risolverlo e non da conto a questioni cardinali di una riflessione che non ha pretese di universalità. In questo modo, la pragmatica universale habermasiana pone il problema del “gesto fondamentale della filosofia”: la filosofia consiste nel riconoscimento delle condizioni storiche alle quali ogni comprensione umana è sottomessa o si tratta di

un gesto critico contro le distorsioni della comunicazione umana, che occultano permanentemente l'esercizio del dominio e della violenza (Aguilar 1998; Grondin 2003: 247–248).

Anche l'ermeneutica trascendentale, che propone APEL, critica le posizioni di GADAMER. Il progetto di APEL, che può apportare qualche chiarimento a questo dibattito, consiste nel dotare l'ermeneutica della fatticità, che procede da HEIDEGGER e da GADAMER, di una nozione critica di ragione. L'ermeneutica trascendentale di APEL suppone la necessità di reinterpretare non solo l'ermeneutica della fatticità ma anche la filosofia trascendentale classica, dotando da una parte quest'ultima di un carattere linguistico e storico di cui manca all'origine e, dall'altra parte, affrontando le difficoltà della tradizione ermeneutica con il problema delle fondamenta, rendendo chiaro che porre le fondamenta non è solo, né principalmente, derivare o dedurre proposizioni a partire da altre proposizioni. L'ermeneutica trascendentale di APEL quindi situa le pretese di validità della ragione —senso, veridicità, verità e correttezza morale— nel nucleo stesso della comprensione visto che qualsiasi comprensione autentica di sé stessi e del mondo suppone l'anticipazione controfattica di queste quattro forme di validità.

APEL sembra supporre che la situazione ermeneutica originaria sia fundamentalmente configurata dal *λόγος*, intesa nella sua doppia vertente di linguaggio–ragione. Il *λόγος* sarebbe il mezzo in cui si svela del senso delle cose e, per tanto, il luogo dove si può realizzare l'esperienza della verità. D'altro canto, come segnala SMILG (2003: 193), «nonostante non sia possibile disfarsi del *logos*, l'ermeneutica segnala, precisamente, la radicale *appartenenza* degli esseri umani al divenire storico: *siamo all'esperienza*. Quando si cerca di mettere le fondamenta di qualcosa, l'esperienza si antepone al linguaggio, anche nel senso che è necessario un momento di auto–donazione di realtà preliminare a qualunque configurazione linguistico–categorizzante. Siamo *ora e per sempre* immersi nell'esperienza, sebbene non sempre siamo soggetti a processi comunicativi, argomentativi o dialogici. La singolarità e l'unità di questa esperienza nella quale ci troviamo si mostra e risalta, acquistando importanza grazie alla relazione con l'orizzonte potenzialmente infinito delle esperienze possibili». Il fattore linguistico dell'ermeneutica non è semplicemente linguistico, ma ha anche a che vedere con il fattore espressivo e con il fattore vitale. In questo senso, così com'è stato mostrato da CORTINA (1985), la proposta etica di APEL prende una piega semiotica o pragmatico–esistenziale. Così, se ogni esperienza è sempre

pubblicamente interpretata per mezzo del linguaggio, abbiamo bisogno di disporre del λόγος capace di rispondere alla pluralità e molteplicità che presenta l'esperienza, un λόγος più inteso come ἐνέργεια che come ἔργον e dotato, in definitiva, di un carattere processuale, diacronico, creativo, vitale, storico.

2. La svolta ermeneutica

Se nella cultura filosofica occidentale, dalla seconda metà del XX secolo, si è prestata maggiore attenzione ai problemi dell'ermeneutica, questo si deve soprattutto all'opera di GADAMER, la cui analisi trova, nell'idea che la comprensione è sempre integrazione ed è una sintesi tra il mondo linguistico dell'interprete e quello dell'opera, il suo punto d'arrivo. È questa un'idea che si aggiunge per capire l'importanza data al carattere linguistico della comprensione, non a caso centro della terza ed ultima parte di "Verità e metodo".

Il principio di base su cui si fonda quest'opera è formulato da GADAMER nella tesi: «l'essere che può venir compreso è linguaggio» (VM 567). Nella sua realizzazione come esperienza linguistica l'esperienza ermeneutica non può evitare ricorrere alla parola. La verità dell'interpretazione risiede per tanto nel senso che, attraverso la parola, si esprime. Non sono quindi più che 'giochi linguistici' i processi attraverso i quali impariamo a comprendere il mondo ed attraverso i quali si esprime ogni forma di esperienza. Si tratta però non di giochi della soggettività, visto che è più che altro il gioco stesso a giocare, ma «del gioco che gioca il linguaggio stesso, il quale ci si rivolge, ci si offre e si sottrae, pone domande e si dà esso stesso le risposte, acquietandosi» (VM 584). Non sorprende che la conclusione a cui arriva GADAMER, che porta fino all'estremo il primato del linguaggio e della cosa rispetto al parlante, della tradizione rispetto all'interprete, dell'essere rispetto all'uomo, sia la subordinazione di chi comprende al fatto in cui un significato s'impone (VM 585).

Si tratta di «accettare il primato dell'esperienza, ma senza cadere nelle possibili conseguenze nichiliste e ciecamente pragmatiche a cui questo potrebbe portare» (Conill 2005b: 219). E questo perché «una migliore analisi dell'esperienza —spinta anche dalla genealogia— può contribuire a configurare una *critica della ragion impura*, che prosegua la critica della ragione —come tema permanente della filosofia— sradicato dallo spessore dell'esperienza vitale e senza basarsi sulla logica o sulla

metodologia. Visto che non ci ritroviamo sempre e solo, né unicamente, nella ragione riflessivo–formale, o nel dialogo o nell’argomentazione, finché rimaniamo inchiodati sempre e prima di tutto nell’esperienza storica» (Conill 2005b: 219).

Posto che la deliberazione non può iniziare da una *tabula rasa*, l’unica forma possibile è situarla in un processo di riflessione critica attraverso il quale i principi e le applicazioni contestuali possano interrogarsi vicendevolmente: «Comprendere significa sempre, necessariamente, applicare» (VM 380). La comprensione è un caso speciale dell’applicazione di qualcosa di generale ad una situazione concreta e determinata. Questo metodo della domanda–risposta è quello proposto da GADAMER davanti al fiasco delle definizioni: «Chi nel discorso non cerca di penetrare l’essenza di un problema, ma solo di aver ragione, considererà naturalmente il domandare più facile del rispondere. Il domandare non nasconde infatti il pericolo di incontrare una domanda a cui non si sa rispondere. Ma il rovesciamento di cui si diceva e il fallimento che ne consegue mostrano che, in realtà, chi crede di sapere di più non è capace di domandare» (VM 440). Ed è che «*la dialettica di domanda e risposta precede dunque sempre la dialettica dell’interpretazione. È essa che determina il carattere di evento della comprensione*» (VM 565). Come lo stesso GADAMER afferma, «il linguaggio ha il suo vero essere solo nel dialogo, cioè nell’esercizio dell’*intendersi*» (VM 535).

Anche ammettendo, grazie a GADAMER, che la struttura della comprensione sia fondata sui pregiudizi, ciò non significa che questo fatto sia interpretabile in maniera univoca. La dipendenza della comprensione dai pregiudizi può dare adito, infatti, o ad una conferma o a dei dubbi sul concetto di consenso instaurato dalla tradizione. Non sempre questo consenso è il risultato di una comunicazione reale: “il dialogo che siamo” e che secondo GADAMER “non possiamo trascendere” si rivela come la negazione del vero dialogo, come una scorciatoia in cui il significato autentico del messaggio trasmesso non si ottiene direttamente, ma bensì per via indiretta, attraverso una decodificazione.

Questo significa che l’accordo iniziale sul quale l’ermeneutica filosofica fonda la comprensione non è identificabile con l’accordo fattuale. Quest’ultimo può essere frutto di una comunicazione solo apparente, basata su condizionamenti di ordine sociale o psicologico, che devono essere superati se si vuole raggiungere una comunicazione reale.

È importante quindi ammettere che non sempre il consenso prodotto, di fatto, può identificarsi con un consenso vero. Per questo motivo, un'ermeneutica che tenga in conto i limiti inerenti alla comprensione deve riconoscere i diritti di questo processo di stanziamento sul quale si fonda l'essenza del metodo scientifico. Metodo al quale non mancano le critiche, che sono condizione della possibilità di comprendere.

Il problema centrale è quello di cercare una verità che produca un consenso autentico e per questo è necessario riferirsi alle condizioni ideali di una comunicazione carente di limiti. Altresì la comprensione ermeneutica deve sottomettersi al principio di una "illimitata comunità di comunicazione" alla quale si affidano le esigenze fatte valere in particolare da APEL. Ciò che l'ermeneutica filosofica non ha visto, ed è compito di un'ermeneutica critica ricordare, è che l'accordo iniziale sul quale si fonda la comunicazione è —come sostiene GADAMER— garanzia preliminare non del dialogo reale, ma di un'anticipazione del dialogo idealizzato come forma di vita da realizzare. In questo senso l'accordo iniziale non s'identifica, ma si contrappone all'accordo fattuale, posto che rappresenta ciò che unisce, in prima istanza, tutti i partecipanti del dialogo e costituisce la misura ideale che permette di scoprire le insufficienze e i limiti dell'accordo.

Per chiarire il vero senso del problema ermeneutico, GADAMER non ricorre all'aspetto propriamente argomentativo della filosofia aristotelica ma alla **φρόνησις**: «Infatti è chiaro che il sapere morale, così come Aristotele lo descrive, non è un sapere oggettivo; colui che sa non sta di fronte a uno stato di cose che si tratti di registrare obiettivamente, ma è immediatamente coinvolto e interessato in ciò che ha da conoscere. Si tratta di qualcosa che egli ha da fare» (*VM* 385; *vide VM* 383–396; 638–640; 647–648; *VM* II 28–29; 244–245): «l'analisi di Aristotele si presenta come una sorta di *modello dei problemi che si pongono nel compito ermeneutico*» (*VM* 396); «uno degli insegnamenti che offre la storia della filosofia a proposito di questo problema così attuale, è il ruolo che svolge, nell'etica e nella politica aristotelica, la prassi ed il suo sapere illuminante e orientativo, l'astuzia o la saggezza pratica che Aristotele chiamò 'phrónesis'» (*VM* 647).

La **φρόνησις** costituisce la forma di razionalità tipicamente umana. La concezione gadameriana dell'ermeneutica, che si connette all'etica aristotelica, recupera le analisi dell'ellenico sulla razionalità pratica distinte da quelle sulla razionalità scientifica. La **φρόνησις**, che pensa in

probabilità, non in fatti, è, in questo modo, aperta al futuro, che è il tempo della deliberazione. Con lo scopo di stabilire il senso dell'ermeneutica, GADAMER caratterizza quest'ultima rimettendola non all'ontologia, ma al modo aristotelico di concepire la razionalità pratica. La razionalità pratica, d'altro canto, non finisce nella prospettiva etica della *φρόνησις*. Per questo il filosofo tedesco non ci rimanda solo all'analisi della *φρόνησις*, ma anche alla concezione aristotelica della retorica, dell'etica, della dialettica, della politica e della poetica visto che tutte queste si riferiscono all'azione umana e possono inglobarsi sotto il lemma di 'filosofia pratica'. In questo modo, concepire l'ermeneutica come filosofia pratica implica pensarla principalmente come relativa all'etica, alla retorica, alla dialettica, alla politica e alla poetica.

La retorica, come la dialettica, è una forma d'azione comunicativa. Si tratta di una forma d'azione comunicativa legata ai sentimenti, visto che si differenzia dalla dialettica nel trattare la persuasione dell'ascoltatore nell'ambito di una situazione concreta (*καίριος*), nella quale l'analogia ha un ruolo essenziale. L'oggetto della discussione è quindi distinto. Se la cosa importante per la dialettica è la domanda, per la retorica ciò che è fondamentale è la risposta. La retorica si può iscrivere, così, nell'ambito della razionalità pratica, giacché implica, come prima cosa, pensare ad un'azione concreta e, in secondo luogo, lo stesso discorso retorico è un'azione. GADAMER assegna un'importanza capitale alla retorica aristotelica per la comprensione del senso dell'ermeneutica. La retorica, riferita all'orizzonte etico-politico della prassi, è affine all'ermeneutica, visto che tanto la facoltà di parlare come la facoltà di comprendere sono «doti umane e naturali che possono svilupparsi pienamente anche senza l'applicazione cosciente di regole, se coincidono il talento naturale, il terreno fertile e l'esercizio di quest'ultimo» (*VM* II 271). In questo modo «l'ermeneutica può essere definita giustamente come l'arte di commentare ciò che è stato detto e scritto. La retorica ci può mostrare di che "arte" si tratta nella situazione specifica» (*VM* II 297).

La retorica non si può separare dalla dialettica. Nessuna delle due rinuncia alla comprensione in quanto proprio compito: «il linguaggio è il *μεζζο* universale in cui si attua la comprensione stessa. Il modo di attuarsi della comprensione è l'interpretazione» (*VM* 467). Quello che serve a GADAMER come fondamento della sua teoria dell'esperienza ermeneutica è la dimensione comunicativa del linguaggio (*VM* II 114). La dialettica suppone, quindi, di pensare all'azione alla luce della comunicazione e questo costituisce anche una forma d'azione comunicativa nella quale è

implicato un altro interlocutore, poiché la dialettica si estrinseca con il dialogo e la controversia, entrambe forme di azione comunicativa dove si vedono implicate categorie come l'auto-comprensione, la finitezza, la temporalità, l'opinione e la trasformazione di sé e dell'interlocutore all'interno del dialogo. Da qui deriva l'importanza dell'analogia nella dialettica, che permette la comprensione dell'altro in se stessi. Nello spazio che apre la dialettica si mostra anche la centralità della teoria aristotelica della deliberazione.

Tra retorica e dialettica sorge il problema della deliberazione: «la deliberazione fa in modo che si parli con gli altri e ci si confronti. Per questo non può essere obbiettiva fino in fondo come la scienza. Non si tratta, infatti, solamente di cercare il mezzo adatto per raggiungere un fine prefissato, ma soprattutto di concepire quello che deve o non deve essere. Questo è ciò che implicitamente rende la deliberazione individuale, su ciò che è possibile fare, qualcosa di veramente comune a tutti. Quello che c'è alla fine di questa deliberazione, non è solo la realizzazione di un'opera o il raggiungimento di una condizione desiderata, ma piuttosto una solidarietà che unisce tutti. Applichiamo queste riflessioni alla situazione del mondo moderno» (*VM* II 165).

Ogni azione umana è sociale. La razionalità pratica è sempre sociale. Un tipo di razionalità così è caratterizzato dalla parola e dal linguaggio. Possiede, prima di tutto, un elemento etico, visto che si riferisce al bene dell'uomo, al bene contingente che colpisce i cittadini e che varia secondo le condizioni di ogni comunità e di ogni cittadino. In secondo luogo è dialettica. Posto che l'uomo è l'unico animale con λόγος e il λόγος costituisce la πόλις, non esiste comunità senza linguaggio. In terzo luogo, una razionalità così è retorica, posto che il dialogo, che è l'essenza della comunità, implica differenze di senso e distinte convinzioni che devono essere articolate. Per questo la deliberazione è fondamentale visto che, per il dettame tecnico degli specialisti, potenzia il giudizio dei cittadini.

Inoltre, però, la razionalità pratica è anche razionalità poetica, giacché il discorso poetico è in se stesso un'azione. La razionalità poetica, che è μίμησις di azioni possibili, è legata così anche alla razionalità etica e alla razionalità politica, visto che presuppone un linguaggio condiviso, il linguaggio dei μῦθοι della comunità politica, che rende possibile il riconoscimento (Gomá Lanzón 2003: 86–94).

Si constata che ovunque gli sforzi d'intendersi tra le zone, le nazioni e le generazioni sembrano fallire per la mancanza di un linguaggio comune: «la tesi secondo cui ogni comprensione è un problema linguistico e che il suo successo, o insuccesso, si produce attraverso sistemi linguistici, non ha bisogno di dimostrazioni. Tutti i fenomeni inclusi nella comprensione o nell'incomprensione, che sono l'oggetto di quella che è chiamata ermeneutica, costituiscono a loro volta un fenomeno linguistico» (*VM* II 181). Non sarà la scienza, ma la nostra capacità umana e la politica globale che potrà garantire l'applicazione ragionevole del nostro sapere o, in ogni caso, fare in modo di evitare le catastrofi estreme. Ci sono circostanze sociali oggettive che possono atrofizzare il linguaggio, questo linguaggio che significa parlare–con–qualcuno e rispondere–a–qualcuno e che chiamiamo conversazione. Può esserci intendimento mediante la pazienza, il tatto, la simpatia e la tolleranza e mediante la fiducia incondizionata di tutti nella ragione (*VM* II 210).

La forma particolare che ha GADAMER di caratterizzare l'ermeneutica rimette direttamente ad ARISTOTELE. Dallo stagirita recupera numerose osservazioni che anticipano e chiariscono determinate dottrine ermeneutiche. Di seguito, approfittando della continuità che l'approccio gadameriano ci offre tra l'ermeneutica e la filosofia pratica del filosofo ellenico, presenterò una ricerca sulla razionalità pratica, concentrando la mia attenzione sullo studio del problema della deliberazione nel *corpus aristotelicum*, con il fine di offrire qualche chiarimento, se è possibile, volto alla comprensione della teoria aristotelica della deliberazione.

Primera parte
El problema de la deliberación

Aristoteles ex Aristotele

Torniamo all'antico, e sarà un progresso

G. Verdi

*Poi ch'innalzi un poco più le ciglia,
Vidi'l maestro di color che sanno
Seder tra filosofica famiglia.
Tutti lo miran, tutti onor gli fanno*

Dante, *Inferno* IV 130–133

Aristoteles ist in die ganze Masse und alle Seiten des realen Universums eingedrungen und hat ihren Reichtum und Zerstreung dem Begriffe unterjocht; und die meisten philosophischen Wissenschaften haben ihm ihre Unterscheidung, ihren Anfang zu verdanken [...] Würde es Ernst mit der Philosophie, so wäre nichts würdiger, als über Aristoteles Vorlesungen zu halten

G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*

1. La actividad humana

In my beginning is my end

T.S. Eliot, *East Coker*

Son numerosos los estudios que se han ocupado de la acción y la deliberación en la filosofía de ARISTÓTELES. A lo largo del siglo XX no han dejado de proliferar los trabajos sobre algunos conceptos aristotélicos como deliberación, elección, juicio. El tema ha cobrado relevancia en los últimos años especialmente desde una perspectiva hermenéutica.

El interés de la primera parte de este trabajo consistirá en situar el modelo deliberativo del estagirita en el marco general de su filosofía mediante una reactualización hermenéutica. El filósofo helénico nos ofrece un marco arquitectónico para el ejercicio de la razón práctica (φρόνησις): «en Aristóteles no se encuentra meramente una deliberación pragmática (técnica), sino que se cuenta con una arquitectónica para el ejercicio de la razón (un marco de fundamentación de carácter natural y comunitario)» (Conill 2003a: 141). A partir de aquí se abre la posibilidad de superar las propuestas actuales y comprender mejor el sentido de la acción humana.

La deliberación ocupa un lugar fundamental en la arquitectónica de la razón práctica aristotélica. La φρόνησις se traduce en la capacidad de deliberar bien, encontrar el medio adecuado para alcanzar el fin. Hay que distinguir en el ejercicio de la φρόνησις entre la intelección por parte de la inteligencia del fin bueno que es principio de deliberación, y la operación deliberativa misma al término de la cual la inteligencia aprehende el fin por medio del particular. La φρόνησις reúne estas dos facultades. La φρόνησις posee una capacidad ejecutiva que procede de su estrecha relación con la virtud y el deseo y que implica la elección (προαίρεσις) de llevar a cabo aquello sobre lo que se ha deliberado (Bodéüs 2002: 196).

El objeto de la filosofía práctica es evidentemente la praxis o la acción. Sin embargo, de entre los conceptos que conforman esta disciplina filosófica que se ocupa de la praxis, la acción es uno de los más oscuros. Como trata de poner de relieve BUBNER en su obra “Acción, Lenguaje y Razón. Los Conceptos Fundamentales de la Filosofía Práctica” (1976), si por mucho tiempo el interés de la ética se dirigió al estudio de la actuación moral, de la conducta conforme a normas puramente racionales, es fundamental para esta disciplina interrogarse acerca de la acción, recuperar un concepto filosófico de acción. No se trata de una cuestión irrelevante (Bubner 1985: 7).

De este modo toda una dimensión de nuestra existencia que para ARISTÓTELES tenía plena actualidad se relega para nosotros al inconsciente, pues la función del concepto es actualizar algo en la conciencia y cuando esto desaparece de la conciencia cultural, perdiendo su carácter de ‘algo’, su concepto se hace superfluo.

Nuestra evolución cultural nos ha llevado a ver la práctica teóricamente, a considerar el arte (τέχνη) como ciencia (ἐπιστήμη) y a estudiar las acciones (πράξεις) como hechos (πράγματα). Es posible hacerlo y no es del todo erróneo hacerlo así. Pero podríamos perfectamente hacer lo contrario: ver la teoría (θεωρία) como práctica (πράξις), la ciencia (ἐπιστήμη) como un arte (τέχνη) y los hechos (πράγματα) como algo que se hace (πράξις). No solamente podríamos hacer eso sino que debemos hacerlo, ya que lo primario en nuestra vida no es teorizar sino obrar y practicar. Hacer ciencia es fundamentalmente un arte. Tenemos que aprender cómo se investiga y cómo se llega a conclusiones científicas correctas. En el pensar y en el investigar se unifican teoría y práctica. Los hechos que utilizamos para desarrollar nuestro pensamiento teórico tienen que ser elegidos con buen juicio, y ahí tenemos precisamente la acción, la elección y la libertad.

Las valiosas contribuciones de RAMÍREZ, orientadas por la distinción entre el ‘obrar’ y el ‘hacer’ y por la consideración de la realidad desde el punto de vista de la acción más que del objeto, le han convertido en uno de los mejores intérpretes de la teoría aristotélica de la acción. La distinción entre πράξις y ποιήσις es básica. Para este autor, quien ha dado un paso un poco más allá del que han dado muchos que se han expresado acerca del tema, incluido el propio estagirita. En este sentido, para RAMÍREZ la síntesis de la teoría y la práctica está dada en el concepto de πράξις, si se lo distingue de ποιήσις. En las páginas siguientes pretendo

justamente estudiar con detalle los conceptos de *ποίησις* y *πρᾶξις*, centrales en el establecimiento de una teoría de la acción, mostrando cómo se armonizan.

1. Θεωρία y πρᾶξις

Con excesiva frecuencia los hombres no seguimos los dictados de la razón. La razón es tan sólo una de las voces que resuenan en la conciencia, y no la más poderosa. Ya ARISTÓTELES defendió la existencia de facultades mentales dotadas de poderes amplísimos y difíciles de describir. Las presentaré con detalle en los capítulos siguientes. La *εὐστοχία*, por ejemplo, que estribaba en saber ‘conjeturar bien’, consistía en una habilidad para construir hipótesis acertadas. El filósofo helénico mencionó varias más. La sagacidad —la ‘solercia’— que era definida como una pronta averiguación del medio para conseguir algo. Al astuto se le ocurren muchas maneras de resolver una situación, lo que quiere decir que inventa posibilidades eficaces. Otro sexto sentido era la ‘prudencia’, que permitía aplicar las normas generales a casos particulares, para lo cual debía evaluar con justeza la situación. En relación con la prudencia ponía el estagirita la *εὐβουλία*, que es la capacidad de dar consejo, la *σύνεσις* o buen sentido para juzgar lo que sucede ordinariamente y la *γνώμη* o perspicacia para juzgar lo que a veces se aparta de los casos comunes. Es fácil percibir que todas estas habilidades conceden especiales poderes para percibir las cosas. Unos hombres las poseen y otros no.

La acción (*πρᾶξις*) en común es posible porque hablamos unos con otros y podemos ponernos al corriente de cómo piensa actuar el otro. Hablando influimos unos en la acción de otros orientándola en uno u otro sentido. Mediante el consejo y la deliberación (*βούλευσις*) conjunta podemos influir en la acción en común pero no alterar las condiciones dadas por la naturaleza. En estas sólo podemos influir investigando. Pero también ahí, en la investigación y en la influencia sobre lo natural, necesitamos deliberar unos con otros, pues no es lo mismo lo investigado que la propia tarea investigadora. Investigar es también una actividad que sólo resulta adecuada conduciendo a un buen resultado cuando se lleva a cabo en colaboración y en consenso. Actuar sin consejo ni deliberación alguna sólo puede conducir a situaciones de pánico y a decisiones precipitadas que careciendo de coordinación sólo llevan a la confusión y a menudo terminan en resultados contrarios a los que se deseaban.

La filosofía práctica presupone la adopción de un modo y de un estilo de vida, de un βίος. Como ha puesto de manifiesto GASTALDI la investigación sobre los géneros de vida y sobre sus características desempeña un papel importante en la reflexión ético-política aristotélica (Gastaldi 2003). Los capítulos iniciales del libro VII de la “Política”, los cuales introducen la cuestión de la ἀριστή πολιτεία, son los más interesantes para reconstruir en toda su amplitud la discusión sobre los βίοι. La cuestión central es la individuación del βίος αἰρετώτατος, de la vida más preferible «para todos (πᾶσιν)» (Aristot. *Pol.* VII 1, 1323a 20). En estos capítulos iniciales del libro VII de la “Política” la estrategia que persigue el heleno es la de ampliar la noción de πράξις con el fin de hacer converger tanto la práctica propiamente dicha, conforme a las virtudes éticas, como las actividades intelectuales, perseguidas en sí mismas o en vista de una correcta gestión de la ciudad. La finalidad de la reflexión aristotélica es la de proporcionar una respuesta a los problemas surgidos en el curso del debate dialéctico sobre los géneros de vida, mostrando que no existe una oposición sustancial entre la vida práctico-política y la vida dedicada al ejercicio de la θεωρία y la δίανοια.

La reflexión que realiza ARISTÓTELES refleja la multiplicidad de opciones que se dan en la sociedad de su tiempo. Nos encontramos formas de oposición a la vida práctica y política. Por una parte se pregunta nuestro autor «qué vida es preferible (αἰρετώτερος βίος), la del que participa en la política y la comunidad civil (ὁ διὰ τοῦ συμπολιτεύεσθαι καὶ κοινωνεῖν πόλεως), o más bien la del extranjero y desligado de la comunidad política (ὁ ξενικός καὶ τῆς πολιτικῆς κοινωνίας ἀπολελυμένος)» (Aristot. *Pol.* VII 2, 1324a 14–17). Se trata del βίος ξενικός, que refleja la actitud de quienes se desentienden de los asuntos públicos, como los extranjeros. Por otra parte nos encontramos con el βίος θεωρητικός, el cual parece configurarse en la reflexión aristotélica como el auténtico adversario del βίος πολιτικός. Esta polaridad es la misma que puede encontrarse en la “Ética Nicomáquea” (X 6–8). El βίος θεωρητικός se contraponen de un modo general al βίος πρακτικός, pues «estas vienen a ser, en efecto, las dos clases de vida que parecen preferir los hombres más ambiciosos respecto a la virtud (πρὸς ἀρετὴν), tanto los antiguos como los de ahora: me refiero a la vida política y a la filosófica (τόν τε πολιτικὸν καὶ τὸν φιλόσοφον)» (Aristot. *Pol.* VII 2, 1324a 29–32).

Con esta investigación lo que se propone ARISTÓTELES es establecer qué tipo de vida es mejor, tanto para el individuo en particular como

para las ciudades en común. El estudio que nuestro autor realiza sobre los distintos βίοι lo lleva a revisar su posición de partida. Ante la unilateralidad de las visiones presentadas, la solución que propone el estagirita quiere mediar entre los puntos de vista enfrentados. Esta unilateralidad la pone de manifiesto en la “Política” (VII 2, 1324a 29) al referirse a la posición de los defensores del βίος θεωρητικός y señalar que ellos afirman que este βίος es el único (μόνον) filosófico; más abajo (VII 2, 1324a 39–40) se refiere también el heleno a los defensores del βίος πρακτικός, para quienes «sólo (μόνον) es digna de un hombre la vida práctica y política».

Más adelante (VII 3, 1325a 23–24) considera ARISTÓTELES que «unos y otros en parte tienen razón y en parte no (ὅτι τὰ μὲν ἀμφοτέροι λέγουσιν ὀρθῶς τὰ δὲ οὐκ ὀρθῶς)». Este capítulo finaliza con una abierta toma de posición a favor de la acción (VII 3, 1325b 16): la vida mejor (ἄριστος βίος) es la práctica. El discurso aristotélico continúa con una revisión de la noción misma de πρακτικός βίος. Por una parte (VII 3, 1325b 16–19), «la vida práctica (τὸν πρακτικὸν) no está necesariamente orientada a otros, como piensan algunos, ni los pensamientos son exclusivamente prácticos (οὐδὲ τὰς διανοίας εἶναι μόνας ταύτας πρακτικάς), aquellos que formamos en orden a los resultados que surgen de la acción (ἐκ τοῦ πράττειν)». El componente relacional, defendido hasta aquí incluso por el mismo filósofo, pierde ahora su centralidad. Por otra parte (VII 3, 1325b 19–21), atribuye el autor helénico un valor práctico a «las contemplaciones y la meditaciones que tienen su fin y su causa en sí mismas (τὰς αὐτοτελεῖς καὶ τὰς αὐτῶν ἕνεκεν θεωρίας καὶ διανοήσεις), ya que el bien obrar es un fin y, en consecuencia, también una actividad (ἢ γὰρ εὐπραξία τέλος, ὥστε καὶ πρᾶξις τις)». Al final de su argumentación (VII 3, 1325b 23) nuestro autor sitúa la actividad de quienes ha definido como τοὺς ταῖς διανοίαις ἀρχιτέκτονας, de quienes dicen que actúan de modo supremo aun en el caso de las actividades exteriores. Se trata en este caso de una actividad que se cumple en la contemplación.

El texto nos muestra una actividad exterior en vista de un resultado y referida a otros, a la que denomina πρᾶξις, y la forma suprema de actividad, el βίος πρακτικός o vida activa, que consiste en la θεωρία, la cual se ejercita por sí misma y tiene en sí misma su fin, y es por tanto la actividad más suficiente y elevada.

Si el βίος αἰρετώτατος propuesto por ARISTÓTELES a sus ciudadanos es clasificable a todos los efectos como práctico, no es posible resolver uno de los problemas cruciales puestos de manifiesto en los primeros capítulos del libro VII de la “Política” (VII 3, 1325b 19–21): cómo situar, en el interior del régimen mejor, la vida orientada a la realización de aquellas actividades intelectuales que tienen en sí mismas el fin y que se realizan en sí mismas. La ampliación de la esfera semántica del término *πρᾶξις*, dirigida a absorber en su interior también las actividades de tipo intelectual, sigue siendo una afirmación teórica. En lo que se refiere al papel de la *θεωρία* en el ámbito del régimen mejor, el discurso aristotélico constituye una auténtica laguna. Este silencio no es casual. La preferencia por el βίος θεωρητικός, limitada a pocos individuos, no incide en el orden colectivo ni merece en consecuencia tomarse en cuenta en el ámbito político. En cambio, la relación entre ambos géneros de vida encuentra un auténtico desarrollo en el ámbito ético, en el cual la alternativa entre vida política y filosófica sí que incide en el orden individual. El análisis aristotélico tiene muy en cuenta las adquisiciones relativas a la superioridad del βίος θεωρητικός en el ámbito filosófico y trata además de hacer compatible este género de vida con la comunidad política.

La tensión no resuelta, la escisión entre el ámbito de la *θεωρία* y el de la *πρᾶξις*, tal como aparece en la “Política”, la anticipa el filósofo en el libro VI de la “Ética Nicomáquea” donde hace una distinción neta entre actividad intelectual y actividad práctica. En el último capítulo del libro X de la “Ética Nicomáquea” (X 9, 1179b 2–3) el autor helénico se ocupa de la cuestión de la necesidad de la *πρᾶξις*: «tampoco, tratándose de la virtud, basta con conocerla, sino que se ha de procurar tenerla y practicarla».

Parece útil retomar aquí el problema de la relación entre teoría y praxis. A juicio de BUBNER la distinción entre teoría y praxis se remonta a ARISTÓTELES, que «no hace más que extraer una consecuencia onomasiológica de la confrontación crítica de la filosofía platónico–socrática con el fenómeno histórico de la sofística» (Bubner 1985: 58). Dicho de otro modo: distinguir entre teoría y praxis es una exigencia que surge en una situación en la que la diferencia ha resultado de hecho incierta. La respuesta conceptual sería por tanto una respuesta a esta realidad. Con su programa político, la sofística pretende formar profesionalmente para el ejercicio de la praxis. Para los sofistas la praxis es un objeto de ciencia junto a otros. La praxis se convierte así en objeto de ciencia. La praxis guiada por la ciencia obedece al modelo de la técnica (τέχνη). La sofística

se sirve del arte de la retórica para su propósito. La retórica proporciona a la sofística el acceso inmediato a la influencia política. La tecnificación de la praxis pasa pues a través de la disciplina científica de los medios de la comunicación pública. Es en la retórica donde se ponen en juego los medios en los que se hace residir la eficacia de la praxis misma.

El núcleo de la crítica platónica a los sofistas es esta confusión entre los medios y la praxis a cuyo servicio deben ponerse los medios. Los medios pueden organizarse en un arsenal técnico. Los instrumentos en cambio no sustituyen a los fines en vista de los cuales se usan. En el programa sofístico reina la confusión a propósito de la orientación de la praxis, de la capacidad (δύναμις) técnica. La polémica con los sofistas, sobre todo en el “Gorgias”, gira en torno al problema del ‘para-lo-que’ (οὐ ἔνεκα). La instrumentalización de la política junto a una insuficiente reflexión sobre la política misma lleva adelante el debate hasta el punto en el que la superposición de la técnica a la praxis no puede eludir la determinación de la praxis como orientación a una finalidad, la indicación de un ‘para-lo-que’ (Plat. *Gorg.* 467C 6). El término ‘para-lo-que’ (οὐ ἔνεκα) se concibe para evitar la autonomización de los medios con respecto a los fines y la objetivación de los fines antes que los medios. El ‘para-lo-que’ o finalidad sólo se puede indicar recurriendo a lo que puede colocarse en su lugar —los medios—, los cuales sin tal orientación al fin no tendrían sentido, pues ambos están relacionados. Es necesario distinguir los dos términos de la relación y al mismo tiempo referirlos uno a otro. Aparece así apuntado en el “Gorgias” el concepto de acción. En el “Cármides” distingue Platón el ‘hacer’ (ποιεῖν) de la ‘actividad’ (πρᾶξις) y del ‘trabajo’ (ἐργασία) en el marco de una disputa sofística (Plat. *Carm.* 163A 1–163E 3).

ARISTÓTELES profundiza en lo dicho por PLATÓN. Toda actividad dotada de sentido se dirige a un fin. En esta orientación hacia los fines el estagirita muestra una decisiva diversidad de fines. En un caso el fin es una obra (ἔργον), en otros casos los fines se realizan en la actividad misma (ἐνέργεια). La ποίησις o producción y la πρᾶξις o actuación se distinguen a la luz de esta diferencia fundamental de los fines que constituyen el ‘para-lo-que’ de la actividad respectiva (Aristot. *EN* VI 4). La ποίησις está orientada hacia productos objetivos que ella misma fabrica, de modo que al final del proceso productivo existen cosas en el mundo que son originadas por la actividad pero que subsisten autónomamente respecto de ella. La πρᾶξις se concentra enteramente en el cumplimiento de sí misma, realizando el propio fin en el acto. Alcanzar los fines prácti-

cos coincide con el cumplimiento de la acción, de modo que cuando la *πρᾶξις* se concluye no resta ningún objeto producido. La diferencia entre las dos formas de actividad puede fijarse sólo sobre la base de la estructura de la actividad.

ARISTÓTELES trata de resolver el difícil problema de una delimitación entre la acción en sí misma cumplida y la actividad que tiene el fin fuera de ella, es decir, en el producto, con la ayuda de la categoría de movimiento (*κίνησις*). El movimiento como tal puede proseguir indefinidamente, atravesando fases diversas, sin necesidad de encontrar un término. Este sin embargo viene detenido desde el exterior. Un proceso simplemente infinito carecería totalmente de sentido, y ningún ser racional (*νοῦν ἔχων*) actuaría si no existiese un fin determinado de su actividad ‘por-el-que’ circunscribiría su actuación.

El ejemplo más ilustrativo del concepto aristotélico de *πρᾶξις* lo ofrece el cumplimiento vital, cuya realización es fin en sí. En la arquitectura de la ética aristotélica la *πρᾶξις* de la vida ofrece el punto de vista común al análisis estructural de la acción y a la norma ética de la vida cumplida, feliz (*εὐδαιμονία*). La *εὐδαιμονία*, la cual en su traducción como ‘felicidad’ ha perdido su carácter verdaderamente práctico, se funda sobre el carácter de cumplimiento de la *πρᾶξις*. Felicidad es la ‘vida buena’ como ‘acción cumplida’: *σχεδὸν γὰρ εὐζωία τις εἴρηται καὶ εὐπραξία* (Aristot. *EN* I 8, 1098b 21–22). El criterio de la ‘vida buena’ examinado formalmente consiste en asegurar el logro del fin de cada acción en su cumplimiento considerada la sucesión de las acciones en la unidad de una vida. Alcaza la ‘vida buena’ quien al actuar realiza todos los fines particulares. La filosofía práctica aristotélica estima errónea la determinación del bien separada de la estructura de la acción y de la consideración de la continuidad coherente de la actuación en el contexto de la vida, pues esta consideración deformaría la praxis con la teoría.

Pese a lo dicho por BUBNER, la dicotomía entre teoría y práctica, la cual coloca el análisis y la definición al comienzo de todo proceso discursivo, es falsa. Prefiero pensar, siguiendo en ello a RAMÍREZ (2002b), que «el conocimiento humano es, según Aristóteles, bicéfalo». Esto implica que si por una parte poseemos un conocimiento de aquello que no puede ser de otra manera —aquello que no depende de nosotros, aquello que está sometido a leyes naturales o a la causalidad objetiva y, por tanto, puede predecirse— por otra parte tenemos un conocimiento de aquello que puede ser de otra manera —aquello cuya generación o transforma-

ción depende de nosotros, de nuestra elección y actuación. Aquí hay que situar la diferencia entre ‘teoría’ y ‘práctica’, dos conceptos acuñados en su forma actual por el autor helénico. En el ámbito teórico cabría sólo el cálculo lógico. Sin embargo, en el ámbito de lo práctico no existe conclusión objetiva alguna deducida de la naturaleza de los fenómenos. En este ámbito los hombres tienen que deliberar antes de elegir y actuar. Así, ‘saber’ y ‘obrar’ dieron origen a dos actividades cognoscitivas, la ciencia y el arte, siendo el conocimiento humano una combinación de ambas. De este modo, como ha mostrado RAMÍREZ (2002b), la concepción griega de ‘teoría’ y ‘práctica’ se hace absurda si no advertimos que ‘teoría’ y ‘práctica’ —‘ciencia’ y ‘arte’— son en realidad inseparables una de otra. ARISTÓTELES, siguiendo en eso a PLATÓN, veía en la actividad teórica el ideal más alto de la vida humana, sólo alcanzable por aquel que podía dedicarse plenamente a pensar, investigar y comprender.

A finales del siglo XVI formuló BACON la nueva filosofía del conocimiento que deshacía la dicotomía aristotélica y la concepción de un saber por saber, mostrando que la vida práctica lo abarca todo y exige no sólo la comprensión que otorgan la teoría y la ciencia sino también la habilidad que produce la práctica del hacer. En el §11 de sus *Meditationes sacrae* (1597) es donde se encuentra el lema *et ipsa scientia potestas est*, que suele traducirse como “saber es poder”. *Potentia* o *potestas* es la capacidad que otorga al ser humano posibilidad de actuar, de amplificar su capacidad de elegir. Podemos actuar mejor solamente si sabemos más de aquello que inexorablemente condiciona nuestra actuación, si comprendemos aquello que constituye las premisas y el contexto de nuestra acción. Es posible que en la concepción aristotélica hubiera una dicotomía entre teoría y práctica. BACON intentó en cualquier caso poner fin a esa confusión y establecer un equilibrio entre teoría y práctica como dos aspectos complementarios del conocimiento humano. La distinción entre *πρόξις* y *ποίησις* es clave para entender el sentido del *motto* baconiano, donde se encuentra, como ha aludido constantemente RAMÍREZ (1994c; 1995h; 1997c; 1997d; 2001b; 2001c; 2002b; 2003c), la clave para entender la ciencia y el conocimiento modernos. BACON advirtió que la vida humana es fundamentalmente práctica, es acción, y que toda teoría es un instrumento de esa práctica. El conocimiento otorga poder, capacidad de acción solamente si ‘conocimiento’ no significa simplemente ‘ciencia’, ‘conocimiento teórico’.

Llegados a este punto es necesario aclarar lo que se entiende por ‘teoría’. En sentido moderno, la palabra ‘teoría’, sostiene RAMÍREZ, oscila

entre dos significados diferentes. Primeramente se trata de un sistema bien ordenado de afirmaciones que pueden acumularse, almacenarse, transmitirse y ser objeto de enseñanza, constituyendo un ‘modelo’ para la actividad. En segundo lugar se trata de una ‘actividad’ que conduce a la construcción o formulación de ciertos sistemas de afirmaciones, es decir, de ‘teorías’ en el primer sentido, las cuales pueden ser acumuladas, almacenadas y transmitidas. Sin ‘actividad’ teórica no habría teoría alguna. Pero mientras que un producto objetivo se independiza de su creador, cada actividad se halla íntimamente unida al sujeto humano que la realiza (Ramírez 1997c). Dedicarse a hacer teorías es hacer algo concreto, a saber, ‘teorías’. Las teorías se hacen sin embargo para poder efectuar mejor tareas concretas, ayudándonos a comprender mejor cómo hacemos. Una teoría puede ser una teoría ‘para’ lo concreto, no sólo ‘de’ lo concreto. La teoría trata siempre de lo abstracto y de lo general, pero es en sí misma también concreta. Acerca de lo concreto hay experiencia, nunca teoría en sentido propio. Una teoría exige pensar sobre todo en lo que las palabras pretenden describir y a lo que se refieren. «‘Lo que’ se quiere decir y ‘cómo’ se dice son aspectos diferentes de una expresión y por ende de una teoría. ‘Lo que’ se refiere a lo abstracto, ‘cómo’ se refiere a lo concreto. La teoría consiste en hacer un ‘lo que’ de un ‘cómo’, es decir saber lo que un ‘cómo’ es» (Ramírez 1997c). Las concreciones y los ejemplos verifican lo que es generalmente válido haciéndolo visible y comunicable. Una teoría trata de lo abstracto y general pero ella misma está constituida por formulaciones lingüísticas concretas. También las teorías son expresadas concretamente en formulaciones teóricas concretas. Lo general es lo que la teoría dice, no el decirlo, no su expresión lingüística.

Introduce a continuación RAMÍREZ en sus consideraciones una distinción en el concepto de ‘teoría’, llamando a la primera “teoría dogmática” y a la segunda “teoría zetética”. Una teoría que no quiera ser dogmática, sino crítica tiene que tomar en cuenta cómo se conforma la propia teoría, es decir, tiene que ser un “conocimiento mediante la acción”. La palabra griega ζήτησις se refiere a una actividad de búsqueda crítica y sin prejuicios. Una teoría tiene que ser considerada como una actividad. La filosofía práctica del filósofo helénico nos es de gran ayuda para entender la “teoría zetética”, es decir, la teoría fundada en la actividad. La “Ética Nicomáquea” entendía la θεωρία justamente como una actividad, no como un resultado. La ciencia (ἐπιστήμη) era para él una competencia o virtud que se adquiere mediante el ejercicio de la actividad teórica. El sujeto obrante se halla siempre detrás de los conceptos aristotélicos. Para nosotros en cambio tanto la ciencia como la teoría se han conver-

tido en la codificación objetiva e impersonalizada del resultado del conocimiento.

Al igual que otros muchos conceptos hemos recibido la palabra ‘teoría’ como una herencia de los griegos. Durante el período presocrático **θεωρία** significaba ‘contemplación’. Se trataba pues de una actividad. PLATÓN y ARISTÓTELES reducían el concepto a un tipo especial de actividad, abriendo así el camino que llevaría el concepto de teoría a significar lo mismo que un sistema de afirmaciones formuladas mediante palabras escritas. La concepción de la teoría como una ‘actividad’ especulativa sigue existiendo en la lengua cotidiana pero en un contexto intelectual la teoría se convierte en un modelo definido, resultado de la actividad teórica.

2. Ποίησις y πράξις

Debemos al filósofo helénico la distinción entre ‘hacer’ y ‘obrar’ que en griego era la distinción entre **ποίησις** y **πράξις**. La **ποίησις** es un hacer orientado hacia un fin concreto y previsto, mientras que la **πράξις** es una acción humana que no está orientada a un fin externo sino a su propia realización. La **πράξις** es siempre una acción, nunca una cosa o un mero estado, y además constituye su propia perfección carente de finalidad externa. Como durante años ha venido sosteniendo RAMÍREZ, la distinción entre **ποίησις** y **πράξις** resulta de una importancia capital pues en muchas ocasiones ambos términos se confunden en la realidad. La cancelación del límite entre **ποίησις** y **πράξις** tiene consecuencias reales en la convivencia social de los seres humanos. Es por tanto este problema el que nos lleva a diferenciar ambos términos, no un simple interés teórico.

Una tesis fundamental se encuentra en la raíz de tal distinción: toda actuación humana se dirige a un fin y está sometida a la estructura de un ‘para-lo-que’. La actuación tiene su propio ser sólo en referencia a otro que ella, mientras que este otro en referencia al cual la actuación posee realidad ni es ni puede ser considerado como un dato independiente sino que adquiere su existencia sólo a través de la actuación que está a su servicio. La actuación presupone en sí misma un fin cuyo estatuto consiste en el hecho de que sin esta actuación no existe nada pues el fin se realiza necesariamente a través de ella.

Parecería pues que el fin presupone el actuar. Pero una inversión así se apoya en un error que deriva del carácter formal del análisis. Es cierto que una actividad se produce sólo cuando su finalidad ha sido establecida, pero nadie sostendrá seriamente que los fines aparezcan así. Los fines no se manifiestan de la misma forma que un actuar práctico. Al iniciarse cualquier actividad los fines se presentan como presuposiciones. Pero adquieren existencia sólo en virtud de la realización de la actividad, son reales sólo una vez que el acto ha concluido. La actividad precede al fin en cuanto fin realizado. Para que esto sea así la actividad debe haberlo alcanzado.

Estas consideraciones abstractas acerca de la tesis por la cual toda actuación está orientada a un fin adquieren un perfil más definido si se examinan las distintas formas existentes de fines realizables mediante la actividad. La naturaleza específica de los fines permite entonces distinguir dos tipos distintos de actividad. La actuación puede perseguir resultados objetivos en el mundo que al final del proceso se presentan como productos autónomos. Una actuación de este tipo se llama producir, hacer o *ποίησις*. También la actividad alcanza su fin sin crear productos realizando el propio fin en la actuación misma. La diferencia entre la orientación a la producción y la realización práctica de los fines se refleja en una diferencia estructural de la actividad. BUBNER utiliza los términos ‘cumplimiento’ (*Durchführung*) y ‘ejecución’ (*Vollzug*) para designar los dos polos de esta diferencia (Bubner 1985: 65). Así, los procesos productivos se cumplen, las acciones se ejecutan.

Resulta interesante considerar la situación que se produce cuando un orador trata de convencer a los oyentes. Su finalidad es la de conquistar al público. Trata de alcanzar esta finalidad mediante una acción que consiste esencialmente en hablar, pero que además tiene en cuenta otros factores: el modo de presentarse, la gestualidad, la dramatización de las circunstancias. Alcanza su objetivo llevando a cabo su acción, es decir, el discurso mismo. La finalidad es la de convencer y esto se alcanza cuando el orador consigue entusiasmar al auditorio. Incluso cuando el efecto puede después reflejarse en votos, no era este el objetivo originario de la acción del orador. Es posible que tuviese también este objetivo, de modo que entran en juego otras finalidades que deben distinguirse. Si únicamente se tiene en cuenta la realización de este segundo objetivo, el carácter de cumplimiento de la acción se desvanece, fijándose dos puntos temporales en el orden relativo al antes–después y la diferencia observable en el contexto es el resultado de la acción. Este modo de ver las cosas

no explica lo que debía explicarse, la realización práctica del fin, que se presupone pero escapa al análisis. Lo que se hace pues es aplicar un tipo de análisis competente para el caso de la producción, pero que no sirve para el análisis de la praxis, llevándose a cabo una ilegítima aplicación del modelo del hacer poético. Los resultados no son productos de un trabajo intencional, de modo que el análisis ignora la distinción fundamental entre *πρᾶξις* y *ποίησις*. Parece pues evidente que la mejor forma de acercarse al concepto de *πρᾶξις* consiste en confrontarlo con el concepto de *ποίησις*.

Antes de mostrar algunas características típicas que distinguen la *ποίησις* de la *πρᾶξις*, enunciaré tres notas que presenta BUBNER para caracterizar tal relación. Primeramente «la orientación al producto de la actividad productiva o trabajo tiene como condición un saber antecedente de la cosa a producir en su determinación objetiva» (Bubner 1985: 69). En segundo lugar «la actividad está gobernada enteramente por un saber antecedente del producto» (Bubner 1985: 69). En tercer lugar «sobre la base de la misma orientación unívoca al producto, que se manifiesta como saber de la producción, la actividad productiva, en cuanto ‘ejecución’ presenta, en contraste con el ‘cumplimiento’ [...] características propias» (Bubner 1985: 69–70). Todas estas anotaciones nos llevan a caracterizar la *ποίησις* de la siguiente manera: a diferencia de la *πρᾶξις*, la producción es susceptible de “regulación técnica”, es un saber que puede enseñarse (Aristot. *Metaph.* I 1, 981b 7) y puede someterse a verificación. Todo lo que vale para la *ποίησις* no vale para la *πρᾶξις*, «porque la acción y la producción son de distinto género (ὅτι ἄλλο τὸ γένος πρᾶξεως καὶ ποιήσεως)» (Aristot. *EN* VI 5, 1140b 3–4). La *πρᾶξις* no es susceptible de regulación técnica, no dispone de reglas de producción, pues el acceso a la *πρᾶξις* no puede regularse técnicamente. Esta misma visión excluye cualquier tipo de enseñanza en materia de *πρᾶξις*. Es así como probablemente hay que entender la advertencia del filósofo helénico al comienzo de la “Ética Nicomáquea” (I 3, 1095a 2–6; VI 8, 1142a 12): las lecciones de ética no son para los jóvenes o para la gente inexperta, pues «el joven (ὁ νέος) no es discípulo apropiado (οἰκείος ἀκροατῆς) para la política, ya que no tiene experiencia de las acciones de la vida (ἄπειρος γὰρ τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων), y la política se apoya en ellas y sobre ellas versa; además, por dejarse llevar en sus sentimientos, aprenderá en vano y sin provecho, puesto que el fin de la política no es el conocimiento, sino la acción (τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνῶσις ἀλλὰ πρᾶξις)». La formación de los principiantes en disciplinas como las matemáticas o la lógica no presenta problemas. Pero la ética, que se

ocupa de la acción, para ser comprendida de modo justo debe simplemente presuponer un cierto grado de experiencia práctica. La teoría de la praxis no puede iniciarse *ab ovo*, pues de lo contrario podría malentenderse como un programa de enseñanza sofisticado. Lo que en la teoría puede decirse de la praxis presupone ya una familiaridad con la realidad de la praxis. La advertencia aristotélica es expresión clara de la diferencia entre *ποίησις* y *πρᾶξις*. El terreno de la *πρᾶξις* es el de la reflexión o deliberación sobre lo que puede ser de otra manera (Aristot. *EN* VI 5, 1140a 30–32). No hay pues disponibles criterios de juicio definidos.

ARISTÓTELES se ocupa principalmente del concepto de teoría en la “Ética Nicomáquea”, es decir, en su tratado de teoría de la acción humana. El estagirita pone de manifiesto el aspecto jánico de la teoría: el par conceptual teoría–práctica, que ha adquirido tanta importancia para el hombre moderno.

El concepto de ‘práctica’ suponía para el filósofo helénico dos cosas diferentes: *ποίησις* y *πρᾶξις*. La distinción entre *ποίησις* y *πρᾶξις* suponía para el estagirita distinguir entre las actividades instrumentales y las acciones que tienen en sí mismas su propio sentido. Así, por decirlo empleando la terminología de RAMÍREZ (1997c), si una “actuación instrumental” (*ποίησις*) se efectúa para alcanzar un fin previsto y su sentido reside fuera de ella, en el fin alcanzado, una “acción con sentido propio” (*πρᾶξις*), en cambio, conlleva nuestra propia realización. Si la primera supone un ‘proceso’ y sólo cuando el proceso de producción ha terminado aparece el fin realizado, la segunda no es un proceso sino que es un fin en sí misma. La acción y su sentido coinciden. Mientras la acción se realiza, se realiza su sentido y su fin, en otro caso desaparecen. Por eso, como considera RAMÍREZ (1997c) la palabra ‘fin’ resulta inadecuada y debe reservarse para el resultado de la “actuación instrumental”.

Además los dos conceptos aristotélicos (*ποίησις* y *πρᾶξις*) se han fundido en la actualidad en una sola palabra. Mientras que la palabra *ποίησις* ha sido reservada para la actividad poética, abandonando su antiguo uso, nuestra palabra ‘práctica’ ha venido a sustituir a ambos conceptos a la vez, pero su significado propio para nosotros, el aspecto desde el cual se la entiende, es el ‘hacer’, la actuación productora o instrumental, lo que el filósofo helénico llamaba *ποίησις*. De este modo, y debido a que nuestra mentalidad moderna no ve ya la necesidad de distinguir entre dos tipos de actuación humana, entre el sentido y la instrumentalidad, considera acertadamente RAMÍREZ (1997c) que «la *ποίησις*

desplaza a la *πρᾶξις* aristotélica y se apodera de su nombre y su identidad». Una lectura minuciosa del estagirita mostraría en consecuencia que, aun cuando él distingue explícitamente entre *ποίησις* y *πρᾶξις*, la separación no es total. Si tomamos en serio la distinción aristotélica y sacamos sus últimas consecuencias, se manifiesta más bien una relación importante entre *ποίησις* y *πρᾶξις*.

La relación entre *ποίησις* y *πρᾶξις* nos conduce a preguntarnos por el concepto de *τέλος*. La posición aristotélica al respecto difiere, como certeramente ha apuntado RAMÍREZ (1997c), de la posición moderna. En el lenguaje moderno los fines son etapas que en realidad son a su vez medios. Sin embargo, en la concepción aristotélica, el *τέλος* no es el fin, sino la finalidad, el sentido. Tal como el mismo RAMÍREZ (1997c) interpreta, «el sentido no es el fin», tampoco es un fin último, sino aquello «que nos hace elegir ciertos fines y ciertos medios dejando a un lado otros», algo que sobrepasa en consecuencia la actuación instrumental y técnica, aquello que «desde el comienzo inspira la elección y formulación de los fines». El sentido es en consecuencia la acción que proyecta los fines.

La existencia humana lleva consigo la realización del sentido de la vida mediante la elección de lo que hemos o no hemos de hacer y de lo que hemos o no hemos de crear. De este modo el hombre muestra también su sentido mediante sus actuaciones instrumentales. Estas consideraciones le permite a RAMÍREZ (1997c) afirmar que «*ποίησις-τέχνη* da expresión a *πρᾶξις-φρόνησις*». Para ARISTÓTELES la *τέχνη* tiene que ver con las cosas que pueden ser de otra manera. La *τέχνη* no tiene que ver con lo necesario sino con lo contingente. El principio de la *ποίησις* está así en lo que produce y no en lo producido: «Toda técnica (*τέχνη*) versa sobre el llegar a ser (*γένεσιν*), y sobre el idear (*τεχνάζειν*) y considerar (*θεωρεῖν*) cómo puede producirse o llegar a ser algo de lo que es susceptible tanto de ser como de no ser y cuyo principio está en el que lo produce y no en lo producido (*ἢ ἀρχὴ ἐν τῷ ποιοῦντι ἀλλὰ μὴ ἐν τῷ ποιουμένῳ*)» (Aristot. *EN* VI 4, 1140a 11–14). KANT muestra estar en sintonía con ARISTÓTELES cuando en la “Crítica del Juicio” (§43) adopta, con el fin de distinguir entre el dominio conceptual de la naturaleza y el del arte, el criterio relativo a la experiencia. El contexto propio de la naturaleza es el de la efectividad. Lo propio del arte en cambio es la producción mediante libertad: «No se debería aplicar propiamente el nombre de arte más que las cosas producidas con libertad, es decir, con una voluntad que toma la razón por principio de sus acciones». Si el hacer

propio del arte permite remontarse a la intención productiva de un sujeto racional capaz por tanto de formular proyectos proponiéndose fines esta intención implica más allá de la capacidad de realizar fines también la facultad de realización.

En este punto se pone de relieve la unidad conceptual de inteligencia y pasión, de lo cognitivo y lo emotivo, haciéndose patente el círculo virtuoso entre experiencia y lenguaje. Nos expresamos mediante la palabra y mediante las acciones. Hablar es la manera más fundamental de obrar que tiene el ser humano. Podemos elegir hacer esto o lo otro, lo mismo que podemos elegir decir una cosa u otra, pero no nos es posible dejar de usar el lenguaje si somos humanos. El habla es la acción primordial y sin lenguaje jamás se habría desarrollado nuestra capacidad de acción.

En un conocido pasaje de la “Política” (I 2, 1253a 7–18) el filósofo helénico considera que el hombre es no el único animal social. También el animal tiene voz y puede expresar a su manera lo que siente. El hombre es simplemente ‘más’ social que los animales domésticos o gregarios y esto se debe a que tiene λόγος, concepto que significa conjuntamente ‘pensamiento’ y ‘capacidad lingüística’ y que suele traducirse por ‘razón’. La función de la razón práctica, como frecuentemente ha recalcado RAMÍREZ (1993; 1994c; 1995h; 1997a; 1997c; 1999d; 2001b; 2001c; 2003c; 2005), es la distinción entre el bien y el mal y la elección entre lo justo y lo injusto. El hombre crea lo que cree aceptable y justo y se realiza con ello a sí mismo, dando sentido a su vida. La razón práctica no anula la teórica sino que la fundamenta y amplía.

El hombre surge con la capacidad de hablar, con el λόγος. ARISTÓTELES aclara en varios lugares que el λόγος diferencia al hombre del dios y de los otros animales, puesto que el dios no necesita del λόγος para entender mientras que los animales irracionales carecen de esa capacidad. En consecuencia, las formas de entendimiento son dos: la intelección (νοῦς) y el discurso (λόγος). Si no tuviéramos λόγος, capacidad lingüístico–discursiva, no seríamos hombres; seríamos o bien animales irracionales o bien dioses, pues los irracionales no poseen λόγος y para un dios el λόγος es superfluo.

Esto muestra que la comunicación es la condición *sine qua non* de la intelección. No hablamos porque hemos entendido, hablamos para entendernos unos a otros y a nosotros mismos, de modo que ‘diálogo’ y ‘discurso’ no son lo mismo. El prefijo griego διὰ no significa ‘dos’, sino

‘por medio de – a través de’. Por tanto ‘diálogo’ no es mera conversación. ‘Diálogo’ significa en principio ‘a través del λόγος’, es decir, que el entendimiento se realiza ‘a través del discurso’. La comunicación ya está contenida en el λόγος y lo que el διὰ añade es otra cosa: ‘diálogo’ es entender ‘mediante’ el lenguaje, mediante la articulación del sentido en la palabra.

El lenguaje como actividad de hablar es una forma de *πρᾶξις*, aquella *πρᾶξις* que hace ser humano al ser humano, posibilitando el resto de acciones. Pero cuando utilizamos el lenguaje como instrumento para expresar lo que hemos pensado, cuando utilizamos el lenguaje sólo como un medio para lograr un fin, para manipular, entonces el lenguaje se reduce a *ποίησις*, pues escribir es *ποίησις*, producción.

Se debe pues subrayar una importante consecuencia de todo esto, central respecto a la diferenciación entre *ποίησις* y *πρᾶξις*: no es posible ocultar el horizonte intersubjetivo que envuelve las nociones de *ποίησις* y *πρᾶξις*. Tampoco es posible olvidar, a la luz de ese conocido pasaje de la “Política” (I 2, 1253a 7–18) al que me he referido, que la idea que guía el pensamiento del filósofo helénico, la *πόλις*, que es el espacio originario de la acción, impide cualquier reducción subjetiva. La acción encuentra sus condiciones de posibilidad en un orden político justo (Aristot. *Pol.* I 8).

De todo ello se desprende una de las hipótesis nucleares de las que parte este estudio: que la ética y la política —la deliberación acerca de lo bueno para el hombre y para la sociedad— suponen un conocimiento deliberativo que, como ya he señalado, supera la simple técnica de la producción (Ramírez 2001c). El propósito de la segunda parte de este estudio será precisamente mostrar que ese conocimiento deliberativo es lo que la retórica nos enseña a comprender. Una retórica articulada desde dimensiones hermenéuticas y éticas nos permite una comprensión de la misma que influye en todo conocimiento humano de cualquier índole, pero especialmente en el conocimiento práctico que supone la deliberación sobre nuestras actuaciones. La ética no puede consistir ni en obedecer a una regla ni en adaptarse a un resultado, sino que «la ética es teoría de la acción humana y lo que sea la acción justa en cada situación se decide en una deliberación racional, es decir, en un discurso retórico. Retórica y ética en definitiva son dos caras inseparables de la acción humana» (Ramírez 1997a).

Lo dicho hasta aquí señala la actualidad de las observaciones aristotélicas en torno a la racionalidad práctica. Mostrada la importancia del problema de la acción en el pensamiento aristotélico, quisiera a continuación profundizar en las características específicas de la racionalidad práctica, presentando por extenso sus peculiaridades. En los capítulos siguientes me ocuparé de algunos desarrollos, siempre dentro de la perspectiva común de la racionalidad de la acción, distinta de la racionalidad científica, y con esta finalidad centraré mi atención especialmente en el ámbito de la ética. En la segunda parte desarrollaré las relaciones entre la racionalidad ética, la racionalidad dialéctica, la racionalidad retórica y la racionalidad política, todas ellas formas distintas de la racionalidad práctica y céntricas en la comprensión de la teoría aristotélica de la deliberación.

2. Racionalidad práctica

Hay personas que parecen no pensar más que con el cerebro, o con cualquier otro órgano que sea el específico para pensar; mientras otros piensan con todo el cuerpo y toda el alma, con la sangre, con el tuétano de los huesos, con el corazón, con los pulmones, con el vientre, con la vida. Y las gentes que no piensan más que con el cerebro, dan en definiciones; se hacen profesionales del pensamiento

M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*

1. El bien y la felicidad

El bien, que según la célebre definición con que se inicia la “Ética Nicomáquea” es «aquello a que todas las cosas tienden (οὐ πάντ' ἐφίεται)» (Aristot. *EN* I 1, 1094a 3), constituye el elemento primero de la teoría de la deliberación. Hay que tener en cuenta el marco teleológico en el que se sitúa esta caracterización del bien. Toda acción tiende a un fin. El fin de una acción es su bien. En este sentido el hombre mismo tiene un fin propio y este fin es su bien. Así, los bienes de la acción serán los fines de la acción. Más concretamente el fin de la acción es el bien práctico, el bien realizable (τὸ πρακτὸν ἀγαθόν). No todo bien provoca la acción sino sólo el bien relacionado con la acción puede ser fin de la acción, es decir, el bien práctico, el bien realizable. La afirmación aristotélica de que el bien es el fin no implica que todo lo que se persiga sea bueno, pues el mismo filósofo distinguirá entre un ‘bien aparente’ (φαινόμενον ἀγαθόν) y un ‘bien real’ (τἀγαθόν) (Aristot. *EN* III 4, 1113a 14–b 2).

Es este aspecto teleológico el que permite al estagirita introducir la noción del «bien más alto entre todos los bienes que se puede realizar (τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν)» (Aristot. *EN* I 4, 1095a

16–17), al que le da el nombre de ‘felicidad’ (εὐδαιμονία). Este bien ‘más alto’ ha de ser por tanto no sólo intrínseco —querido por sí mismo— sino también último —no querido en vistas a otra cosa— y suficiente.

La definición de la felicidad exige indagar cuál sea «la obra del hombre (τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου)» (Aristot. *EN* I 7, 1097b 24), puesto que «parece que lo bueno y el bien están en la obra (ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τὰγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εὖ)» (1097b 26). El mismo filósofo helénico, dejando de lado la vida de nutrición y crecimiento así como la vida sensitiva, considera que la felicidad humana es la «actividad del alma según la razón o no desprovista de razón (ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου)» (1098a 7–8). Un hombre feliz será pues aquel que configura su vida según la excelencia específica del obrar humano. Dado que esta es la ‘virtud’ (ἀρετή), el bien del hombre consistirá en realizar «la actividad del alma conforme a la virtud (ψυχῆς ἐνέργεια [...] κατ’ ἀρετήν)» (1097b 24).

El bien del hombre se halla sin embargo sometido a las condiciones en las que se da la actividad, está sometido a las contingencias propias de la acción humana, a lo que puede ser de otra manera (τοῦ δ’ ἐνδεχομένου ἄλλως), puesto que algo llega a ser algo a través de la actuación de un agente humano. En el ámbito de lo contingente la guía del obrar humano es la ‘virtud’ (ἀρετή). Esta, y no la ‘ciencia’ (ἐπιστήμη), será la que permite al hombre apreciar y juzgar las situaciones particulares. La virtud, entendida como disposición permanente a comportarse razonablemente (κατὰ λόγον), desempeña pues el papel de tomar en cuenta y ponderar las circunstancias que concurren en los casos particulares para poder realizar el bien del hombre.

Las virtudes morales suponen en definitiva la capacidad para dilucidar en relación con las circunstancias del caso cómo obrar bien. En esto consiste el ‘término medio’ (μέσον). Para el filósofo griego actuar ‘según la recta razón’ (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον) es actuar bien (Aristot. *EN* II 2, 1103b 32). Sin embargo como señala el estagirita (Aristot. *EN* II 2, 1104a 1) lo que sea esa ‘recta razón’ (ὀρθὸς λόγος), lo que sea en una situación particular obrar virtuosamente, no es posible determinarlo con exactitud (ἀκριβῶς). El ‘término medio’ (μέσον) no es posible fijarlo a partir de una unidad de medida concluyente, sino que de lo que se trata es de averiguarlo respecto de una persona particular y en unas circunstancias determinadas. Es por ello que nuestro autor afirma que «todo lo que se diga

de las acciones (πᾶς ὁ περὶ τῶν πρακτῶν λόγος) debe decirse en esquema (τύπω) y no con rigurosa precisión (ἀκριβῶς) [...] y se ha de tratar en cada caso según la materia, y en lo relativo a las acciones y a lo conveniente no hay nada establecido, como tampoco en lo que se refiere a la salud» (Aristot. *EN* II 2, 1104a 1–4).

Considero que derivar de aquí que sea el silogismo práctico el que por sí solo realice esta labor es falsificar el sentido de la teoría aristotélica de la acción. Más bien de lo que se trata es de «considerar siempre lo que es oportuno (τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν)» (Aristot. *EN* II 2, 1104a 8), evaluando y ponderando los factores que se presentan a los agentes que actúan, optando entre ellos por los que llevan a término el bien del hombre. El ‘justo medio’ (μέσον) es un saber particular que se obtiene mediante un proceso específico de razonamiento al que el heleno denomina ‘deliberación’ (βούλευσις). En este marco teórico es en el que la categoría retórica de καιρός cobra un sentido especial para la teoría aristotélica de la acción, tal como mostraré en la segunda parte de esta obra.

2. Razón teórica, razón práctica

Con el fin de comprender la teoría de la acción que presenta el filósofo helénico en este apartado resulta imprescindible explicar la diferencia esencial entre razonamiento teórico y razonamiento práctico. Tal como se desprende de la “Ética Nicomáquea” (VI 2, 1139a 17–30) la razón teórica y la razón práctica, ambas partes del alma intelectual, comparten el mismo objeto: la verdad. Así, en función de su objeto la razón teórica tiene por objeto lo necesario, la práctica lo contingente. La razón teórica sería la no deliberativa, mientras que la práctica sería la deliberativa. Por ello, en las páginas siguientes trataré de ordenar las notas características de cada una de ellas, atendiendo en particular a la caracterización de la ‘verdad práctica’ (ἀλήθεια πρακτική) que hace el estagirita.

ARISTÓTELES es todavía uno de los autores que mejor aborda el problema de la acción. La oposición cognitivismo moral–no cognitivismo moral queda definida como la cuestión de saber si los fines de la acción humana están determinados por el deseo o por el intelecto o, y esta es la tercera posibilidad, por la colaboración entre ambos ¿Cuál es el papel del intelecto práctico en la definición de los fines de la acción humana? Para dar cuenta de esta relación partiré del estudio de los capítulos 1 y 2 del libro VI de la “Ética Nicomáquea”.

El libro VI de la “Ética Nicomáquea” se propone examinar como es sabido las virtudes intelectuales. Con este fin argumenta el filósofo que el elemento constitutivo de la virtud ética es la conformidad con la ‘recta razón’ (ὀρθὸς λόγος). Desde esta perspectiva la argumentación de la “Ética Nicomáquea” (VI 1–2) puede describirse del siguiente modo. Primeramente se parte de la división del alma racional en dos partes, según se refieran a lo necesario o a lo contingente (VI 1, 1139a 2–15). En segundo lugar se analiza la función de cada una de ellas, siendo este el fin de la segunda parte del capítulo (VI 2, 1139a 17–b 11), donde se determina que esta función es la verdad (Irwin 1988: § 176, 333–334). Finalmente se determina la virtud, que es aquello que permite a cada cosa cumplir de manera óptima su función propia.

«Tres cosas son en el alma las que rigen la acción y la verdad (τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας): la sensación (αἴσθησις), el entendimiento (νοῦς) y el deseo (ὄρεξις). De ellas la sensación no es principio de acción alguna (αἴσθησις οὐδεμιᾶς ἀρχὴ πράξεως), y esto resulta claro por el hecho de que los animales tienen sensación, pero no participan de acción (πράξεως δὲ μὴ κοινωνεῖν). Lo que en el pensamiento (ἐν διανοίᾳ) son la afirmación y la negación (κατάφασις καὶ ἀπόφασις), son en el deseo (ἐν ὀρέξει) la persecución y la huida (δίωξις καὶ φυγή); de modo que, puesto que la virtud moral es una disposición relativa a la elección (ἠθικὴ ἀρετὴ ἔξις προαιρετικὴ) y la elección es un deseo deliberado (ἢ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτικὴ), el razonamiento tiene que ser verdadero (τόν τε λόγον ἀληθῆ) y el deseo recto (τὴν ὄρεξιν ὀρθήν) para que la elección sea buena (ἢ προαρεσις σπουδαία), y tiene que ser lo mismo lo que la razón diga y lo que el deseo persiga. Esta clase de entendimiento y de verdad es práctica (αὕτη μὲν οὖν ἢ διάνοια καὶ ἢ ἀλήθεια πρακτικὴ). Del entendimiento teórico (θεωρητικῆς διανοίας) y no práctico ni creador (μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς), el bien y el mal son, respectivamente, la verdad y la falsedad (pues en esto consiste la operación de todo lo intelectual), mientras que el bien de la parte intelectual pero práctica es la verdad que está de acuerdo con el deseo recto (τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ).

El principio de la acción (πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ) —aquello de donde parte el movimiento (ἢ κίνησις), no el fin que persigue— es la elección (προαίρεσις), y el de la elección el deseo y el razonamiento orientado a algo (προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος). Por eso ni sin entendimiento y reflexión (ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας), ni sin disposición moral (ἄνευ ἠθικῆς [...] ἔξεως) hay elección, puesto que el obrar bien (εὐπραξία) y su contrario no son posibles en la práctica sin reflexión y sin disposición moral (ἄνευ διανοίας καὶ ἤθους). La reflexión de por sí no pone nada en movimiento (διάνοια δ’ αὐτὴ οὐθὲν κινεῖ), sino la reflexión orientada a algo y práctica (ἢ ἕνεκά του καὶ πρακτικὴ); esta, en efecto, gobierna in-

cluso al entendimiento creador (τῆς ποιητικῆς ἄρχει), porque todo el que hace (ὁ ποιῶν) una cosa, la hace (ποιεῖ) con vistas a algo, y la cosa hecha (τὸ ποιητόν) no es fin absolutamente (οὐ τέλος ἀπλῶς) hablando —si bien es un fin relativo y de algo (πρὸς τι καὶ τινός), sino la acción misma, porque es el hacer bien las cosas lo que es fin (ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος), y eso es el objeto del deseo. Por eso la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente (ὀρεκτικὸς νοῦς προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική), y esta clase de principio es el hombre (ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος). Nada que haya ocurrido ya es objeto de elección, por ejemplo, nadie elige que Troya haya sido saqueada; porque tampoco se delibera sobre lo pasado, sino sobre lo futuro y posible (οὐδὲ γὰρ βουλευταὶ περὶ τοῦ γεγονότος ἀλλὰ περὶ τοῦ ἐσομένου καὶ ἐνδεχομένου), y lo pasado no puede no haber ocurrido; por eso dice bien Agatón: “De esto sólo se ve privado hasta Dios:/ de poder hacer que no se haya producido lo que ya está hecho”.

La operación (ἔργον) de las dos partes intelectivas es, en consecuencia, la verdad (ἀλήθεια); por tanto, las disposiciones (ἕξεις) que más favorezcan en una y en otra la realización de la verdad (ἀληθεύσει), esas serán las virtudes (ἀρεταὶ) de ambas» (Aristot. *EN* VI 2).

Un análisis más pausado del texto evidencia en este pasaje algunas contradicciones aparentes que dificultan su interpretación. Primeramente, tras la división del alma racional en función de la naturaleza de sus objetos, los cuales pueden ser necesarios o contingentes, se pasa a una distinción entre el entendimiento teórico (θεωρητικῆς διανοίας), por una parte, y el práctico (πρακτικῆς) o poético (ποιητικῆς), por otra parte (*EN* VI 2, 1139a 27–28). En segundo lugar, partiendo de una distinción entre la ‘acción’ (πράξεως) y la ‘verdad’ (ἀληθείας) (VI 2, 1139a 18) y fijándose como objetivo marcar la especificidad de la inteligencia práctica en relación con la inteligencia teórica, el texto concluye indicando que la obra de las dos partes del alma racional es la misma: la verdad.

Permítaseme notar, llegados a este punto, que al tratar la cuestión de la verdad suele señalarse la distinción existente entre las acepciones hebrea y griega (von Soden 1951). La voz hebrea para designar verdad es אֱמֶת (*emet*), que significa ‘sostener algo firmemente para que no caiga – fidelidad’. El término griego correspondiente a verdad es ἀλήθεια, el cual indica la condición de desvelamiento, descubrimiento o desocultamiento del ser, remitiendo a lo que aparece ante nosotros y el fundamento de lo que aparece o, en otros términos, la auténtica verdad. De modo que la noción griega de verdad remite a lo permanente, mientras

que la hebrea refiere a un aspecto más bien dinámico. Por eso, para indicar la verdad el griego dice de algo que ‘es’ y el hebreo ‘amén’. Como señalan NICOLÁS y FRÁPOLLI (1997: 11) en la “Presentación” del volumen *Teorías de la verdad en el siglo XX*, el núcleo ‘intuitivo’ de la noción de verdad está conformado por tres elementos que interactúan entre sí. Llamamos ‘verdadero’ en primer lugar a lo que está realmente presente contraponiéndolo a lo imaginario, a lo irreal: se trata de la dimensión que conecta lo verdadero con lo que es, con lo real, destacada por la raíz griega de la verdad (ἀλήθεια) como ‘lo patente’. En segundo lugar consideramos verdadero a ‘lo fiable’ y falso a aquello de lo que no podemos fiarnos: enlaza con la noción de autenticidad y con la raíz latina *ueritas* y se traduce en confianza (*fides*) con las personas o con las cosas. Esta es la dimensión de la verdad que privilegia la tradición hebrea al destacar el valor del testimonio y su autoridad como fuente del conocimiento. El tercer elemento es la idea de adecuación entre lo que se dice o piensa y lo que acontece o se hace. Su ámbito natural es el lenguaje, en particular sus recursos para evaluar o medir la capacidad de las palabras para expresar con claridad el pensamiento y para reflejar con precisión las cosas. Lo anterior muestra en consecuencia que «toda reflexión se elabora sobre un sustrato experiencial. La reflexión sobre la verdad también» (Nicolás 2004: 155).

Por una parte el filósofo helénico trata de mostrar que la acción comporta necesariamente la intervención del intelecto, por lo que se puede hablar de una verdad práctica; esto es, que hay también racionalidad y verdad en el dominio de la contingencia. Por otra parte, como explica en la “Ética Nicomáquea” (VI 2, 1139b 5), hay que señalar el esfuerzo de nuestro autor en mostrar lo específico de la inteligencia práctica y lo irreductible de la inteligencia teórica: unida profundamente al deseo constituye lo específico del ser humano.

El esfuerzo aristotélico por tanto marca la especificidad de la inteligencia ‘calculativa’ o ‘deliberativa’, es decir, de la inteligencia puesta en acción. La conclusión del texto queda enmarcada en el contexto de la inteligencia práctica: τὸ λογιστικόν ἐστὶ ἐν τῷ μέρει τοῦ λόγου ἔχοντος (Aristot. *EN* VI 2, 1139a 15). Lo que este texto presupone es que puede haber una forma de conocimiento (γνώσις, 1139a 7), de racionalidad, de lo contingente. El objetivo del libro VI consiste en aclarar el sentido que puede tener esta racionalidad y aquello que la distingue de la racionalidad científica, cuyo objeto es lo necesario.

El autor helénico nos introduce sin ninguna transición en el capítulo 2 del libro VI de la “Ética Nicomáquea”: *Τρία δὴ ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας, αἴσθησις νοῦς ὄρεξις* (VI 2, 1139a 17–18). La acción y la verdad parecen aquí opuestas o al menos distintas. La búsqueda de la verdad caracteriza a las disposiciones teóricas, cuyo fin es el saber mismo, por oposición a la acción. Se podría seguir subrayando la oposición de fines. Sin embargo, al oponer la verdad a la acción, el estagirita distingue dos formas de verdad: la que conoce la inteligencia teórica y la que manifiesta el pensamiento puesto en acción.

Antes de examinar cómo se efectúa esta distinción se ha de advertir cómo establece nuestro autor en la “Ética Nicomáquea” la existencia de una verdad práctica y consecuentemente la unidad de la obra de las dos partes racionales del alma. La tesis donde se formula esta unidad es la siguiente: *δεῖ διὰ ταῦτα μὲν τὸν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν, εἶπερ ἢ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν* (Aristot. *EN* VI 2, 1139a 24–26). Dos premisas conducen a esta conclusión. En primer lugar la virtud moral es una disposición capaz de elección (*ἔξις προαιρετική*) y la elección es un deseo deliberado, el cual hace intervenir a la inteligencia ‘calculativa’ (VI 2, 1139a 22–23). En segundo lugar «lo que en el pensamiento son la afirmación y la negación, son en el deseo la persecución y la huída» (VI 2, 1139a 21–22).

La segunda premisa hace posible la identidad afirmada en la conclusión entre lo que el razonamiento afirma y lo que el deseo persigue, si la elección es buena. La primera premisa hace necesaria la identidad en el caso de la elección, ya que expresa la solidaridad entre el deseo y la razón; de forma que si la elección es buena, esto implica que al mismo tiempo el razonamiento es verdadero y el deseo recto.

Desde este texto de la “Ética Nicomáquea” (VI 2, 1139a 31) trata el filósofo helénico de mostrar la especificidad de la verdad práctica en relación con la verdad teórica, en el contexto de una reflexión general sobre la acción, desde una determinación general sobre las relaciones entre el pensamiento y el deseo. Esta relación se puede entender de dos formas: el pensamiento determina el deseo o viceversa. En consecuencia la verdad práctica puede ser una verdad que clarifica, orienta, determina el deseo o una verdad que nace del deseo, que sólo el deseo puede hacer surgir o comprender. Únicamente la síntesis de ambas perspectivas nos lleva al principio de la acción, pues un deseo impermeable al pensamiento no es fuente de acción alguna, buena o mala, así como un pen-

samiento sin deseo tampoco produce por sí mismo ninguna acción. Es la acción la que permite superar la alternativa y unificar las dos líneas expuestas, integrando la dualidad que constituye el ser humano.

Estas reflexiones muestran la actualidad del pensamiento aristotélico para la hermenéutica filosófica contemporánea. En el replanteamiento de la concepción de la experiencia en relación con la verdad es capital la reflexión de GADAMER, quien se propone como objetivo en “Verdad y método” (1960) «rastrear la experiencia de la verdad que está por encima del ámbito de control de la metodología científica allí donde se encuentre, e indagar su legitimación» (*VM* 24). Frente a la reducción de toda verdad a verdad científico–empírica GADAMER, denunciando la unilateralidad de la concepción empirista de la experiencia, reivindica que el campo de la experiencia y de la verdad es más amplio. Para GADAMER la verdad tiene lugar en el acontecer de la comprensión y este está constituido esencialmente de modo lingüístico e histórico. Esboza el filósofo alemán su concepción de la verdad en torno a las nociones de ‘juego’ y de ‘pregunta–respuesta’. Hay que ir empero tal como apunta NICOLÁS (2004: 158–159) más allá de GADAMER: «es preciso ampliar el marco de análisis más allá de la relación de juego con lo real y más allá del ámbito del arte y de la experiencia estética que lo sustenta. Esta reorientación de la reflexión no necesariamente ha de hacerse contra el planteamiento gadameriano». De acuerdo con NICOLÁS (2004: 159) es necesario partir del hecho que GADAMER considera que «la verdad no es en primer lugar el producto de una subjetividad, sino más bien el *irrumper de lo real en la comprensión*».

Acaso las aportaciones de la filosofía española podrían enriquecer este análisis gadameriano de la experiencia, por ejemplo, la analítica de la razón experiencial zubiriana. En textos como *El hombre y la verdad* (1966), o *Inteligencia y razón* (1983) ZUBIRI desarrolla una reflexión en la que muestra cómo la vía de implantación en la comprensión no es lógico–lingüística sino física, de modo que no depende la constitución lingüística del sentido sino que lo posibilita. En un artículo de 1942 titulado «Nuestra situación intelectual» (*NHD* 3–31) ZUBIRI reconoce la dificultad de la actividad filosófica en nuestros días y exige a la tarea intelectual una ‘voluntad de verdad’, una dedicación frente a la mera ocupación. Quien no es partícipe de esa voluntad es acusado de ‘penúltimidad’. La idea de filosofía que propone ZUBIRI no sólo quiere distanciarse de la positivización y pragmatismo sino también y especialmente del racionalismo o logocentrismo que ha guiado la filosofía a lo largo de la modernidad. Ese lo-

gocentrismo de la filosofía es consecuencia de una errónea idea de la inteligencia, de la idea de la inteligencia como logos. Frente a la logificación de la inteligencia propia del logocentrismo, frente al racionalismo con su lógica de los razonamientos y frente al idealismo con su lógica de los principios ZUBIRI se sitúa en la línea de una lógica de la realidad: saber no es sólo entender lo que de veras es la cosa desde sus principios sino conquistar realmente la posesión esciente de la realidad, no sólo la ‘verdad de la realidad’ sino también la ‘realidad de la verdad’. «En realidad de verdad» es como las cosas tienen que ser entendidas (NHD 49). Así, la experiencia de la verdad puede desplegarse en ámbitos diversos de la realidad humana. Uno de esos ámbitos lo constituye la dimensión ética y política de la verdad, espacio en el que el impacto crítico y la orientación social de la verdad configura la acción y hace de la verdad algo vivo y dinámico.

Son necesarios criterios, normas de actuación que permitan al ser humano vivir bien, actuar bien. La retórica nos ofrece los lugares comunes 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 ἐπιστήμη, pero tampoco en el de la mera ἐμπειρία. Si por una parte el ser humano se define en la “Ética Nicomáquea” como ‘inteligencia deseosa’ o ‘deseo inteligente’ (VI 2, 1139b 4–5), que son inseparables de la deliberación, y si por otra parte la deliberación (βούλευσις) y la elección (προαίρεσις) versan sobre lo futuro y lo contingente y no sobre el pasado, se puede concluir que el ser humano se define esencialmente por su relación con el futuro, caracterizado por la contingencia, y no por su relación con el pasado, marcado por la necesidad, de manera que la intención final de nuestro autor sería la de llevarnos a pensar al ser humano esencialmente como proyecto.

Herederos de las ideas acerca del saber práctico transmitidas por la tradición, el tratamiento que el estagirita hace del saber práctico se ve con claridad al acercarnos al problema de la relación entre los razonamientos prácticos generales y las acciones singulares y concretas.

«Pero esto [que la virtud es el justo medio] no sólo hay que decirlo en general (καθόλου), sino aplicarlo a los casos particulares (καθ’ ἕκαστα). En efecto, cuando se trata de acciones (ἐν γὰρ τοῖς περὶ τὰς πράξεις λόγοις) lo que se dice en general (καθόλου) tiene más amplitud, pero lo que se dice en particular (ἐπὶ μέρους) es más verdadero (ἀληθινώτεροι), porque las acciones se refieren a lo particular (περὶ γὰρ τὰ καθ’ ἕκαστα

αὶ πράξεις) y es menester concordar con esto» (Aristot. *EN* II 7, 1107a 29–32).

Esta misma idea reaparece al comienzo del libro VI, dedicado a la descripción de la naturaleza del saber práctico:

«Puesto que hemos dicho que se debe elegir el término medio (μέσον) y no el exceso ni el defecto [...] Esta afirmación es, sin duda, verdadera, pero no es clara [...] Pero si sólo se tuviera esto, no se sabría más por ello; por ejemplo, no sabríamos qué clase de remedios debemos aplicar a nuestro cuerpo si alguien nos dijera que los que aconseja la medicina y como lo dice el que la posee» (Aristot. *EN* VI 1, 1138b 18–32).

Las explicaciones de la naturaleza del saber práctico han de ser lo más detalladas posibles para poder aplicarse a los casos concretos y permitir elegir más fácilmente y con mayor seguridad cuando se toman decisiones. En el caso del saber práctico del individuo que actúa, el filósofo helénico afirma que los juicios de los cuales este saber se compone y que se dirigen a la realización de una acción por parte del sujeto son válidos en general (ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ). Esto se aplica tanto al conocimiento de los fines como de los medios:

«la nobleza y la justicia que la política considera presentan tantas diferencias y desviaciones, que parecen ser sólo por convención y no por naturaleza. Una incertidumbre semejante tienen también los bienes (τὰ γὰθὰ), por haber sobrevenido males a muchos a consecuencia de ellos; pues algunos han perecido a causa de su riqueza, y otros por su valor. Por tanto hablando de cosas de esta índole y con tales puntos de partida, hemos de darnos por contentos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático (παχυλῶς καὶ τύπῳ τἀληθὲς ἐνδείκνυσθαι); hablando sólo de lo que ocurre por lo general (ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ) y partiendo de tales datos, basta con llegar a conclusiones semejantes» (Aristot. *EN* I 3, 1094b 14–22).

Más adelante escribe:

«sobre todo lo que se hace por mediación nuestra aunque no siempre de la misma manera, deliberamos (ὅσα γίνεται δι' ἡμῶν, μὴ ὡσαύτως δ' αἰεὶ, περὶ τούτων βουλευόμεθα); por ejemplo, sobre las cuestiones médicas o de negocios [...] y lo mismo sobre todo lo demás (ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ), pero más sobre las artes que sobre las ciencias, porque vacilamos más sobre las primeras» (Aristot. *EN* III 3, 1112b 2–9).

Sostiene ARISTÓTELES que en las elecciones prácticas se puede contar con una relativa constancia de los hechos humanos. Afirma que en la deliberación son muy útiles los ejemplos: «para la deliberación son más útiles los <ejemplos> a base de hechos, dado que la mayor parte de las veces (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ) lo que va a suceder (τὰ μέλλοντα) es semejante a lo ya sucedido» (Aristot. *Rhet.* II 20, 1394a 6–8). Ninguna de las acciones prácticas procede de algo necesario (οὐδὲν ἐξ ἀνάγκης, Aristot. *Rhet.* I 2, 1357a 26–27), pues entonces no habría posibilidad de deliberación. Sin embargo es posible razonar (συλλογίζεσθαι) a partir de principios válidos ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ (Aristot. *Rhet.* I 2, 1357a 27–30). A través de los ejemplos se pueden construir una serie de normas prudenciales, fruto de una especie de inducción, diferente de la verdadera inducción:

«[el ejemplo] se diferencia de la inducción en que esta demostraba que el extremo <superior> se da en el medio a partir de todos los individuos, y no aplica el razonamiento al <otro> extremo, mientras que aquel sí lo aplica y no demuestra a partir de todos los <individuos>» (Aristot. *An. Pr.* II 24, 69a 16–19).

En el campo de la deliberación una inducción completa y rigurosa, como la que requiere el autor helénico en los “Analíticos” para las ciencias de la naturaleza, no parece posible. Llevar el razonamiento hasta el extremo menor y al caso práctico presente convierte al ejemplo en un instrumento útil para la deliberación y para la retórica deliberativa. Sólo descendiendo hasta lo particular el ejemplo se dirige al fin práctico del razonamiento, mientras que la inducción permanece unida a la proposición universal, mostrándose así asociada a los fines del razonamiento teórico: formular juicios científicos verdaderos, universales y necesarios.

La parte del alma que tiene como virtud propia la φρόνησις recibe el nombre de λογιστικόν (Aristot. *EN* VI 1, 1139a 12). A ella corresponde la toma de decisiones prácticas, «ya que deliberar (βουλευέσθαι) y calcular (λογίζεσθαι) son lo mismo, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera» (Aristot. *EN* VI 1, 1139a 12–14).

Tanto las virtudes éticas como las ciencias son ἕξεις (*EN* VI 2). En consecuencia todas las virtudes morales son ἕξεις. Nuestro autor destaca como virtud una ἕξις particular: «Es, por tanto, la virtud (ἀρετή) un hábito electivo (ἕξις προαιρετική) que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón (λόγῳ) y por aquella por la cual elegiría el hombre prudente (φρόνιμος)» (Aristot. *EN* II 6, 1106b 36–1107a 2).

La función específica del alma racional es la verdad: «La operación de las dos partes intelectivas es la verdad (ἀμφοτέρων δὴ τῶν νοητικῶν μορίων ἀλήθεια τὸ ἔργον); por tanto, las disposiciones que más favorezcan en una y en otra la realización de la verdad, esas serán las virtudes de ambas (καθ' ἃς οὖν μάλιστα ἕξεις ἀληθεύσει ἑκάτερον, αὗται ἄρεται ἀμφοῖν)» (Aristot. *EN* VI 2, 1139b 12–13). La verdad es un aspecto esencial del saber práctico. Para definir la verdad práctica, virtud de la parte deliberativa del alma (λογιστικόν), el filósofo helénico se ve ante la necesidad de establecer qué significa la verdad en relación con el deseo: «Lo que en el pensamiento son la afirmación y la negación, son en el deseo la persecución y la huida» (Aristot. *EN* VI 2, 1139a 21–22).

Por una parte trata de mostrar el estagirita que la acción comporta necesariamente un elemento de intelectualidad y que existe consecuentemente una verdad práctica, que existe incluso en el dominio de la contingencia. Por otra parte trata de aclarar lo específico de la inteligencia práctica en relación con la inteligencia teórica. Íntimamente unida al deseo, constituye lo propio del hombre, el cual se define por ella (Aristot. *EN* VI 2, 1139b 5). El esfuerzo aristotélico se dirige pues a marcar la especificidad de la inteligencia ‘calculativa’ o ‘deliberativa’, de la inteligencia que se dirige a la acción, frente a la inteligencia ‘especulativa’. La conclusión que extrae el autor es que «la calculativa es una parte de la racional» (Aristot. *EN* VI 1, 1139a 10–11), poniendo así de relieve la existencia de una forma de racionalidad de lo contingente.

A una acción verdadera se llega con una elección verdadera, pues toda acción se origina en una elección ¿Cómo se llega a una elección verdadera? Describe el estagirita la elección como un deseo deliberado. En esas dos palabras se encuentra la clave para determinar los elementos de la verdad práctica: la verdad de la deliberación y la rectitud del deseo. Según el filósofo helénico la verdad de la deliberación depende de la rectitud del deseo: «el bien de la parte intelectual pero práctica es la verdad que está de acuerdo con el deseo recto» (Aristot. *EN* VI 2, 1139a 30). Con otras palabras: quien no desea rectamente no está en condiciones de deliberar con verdad. En consecuencia uno de los dos elementos de la verdad práctica —la verdad de la deliberación— se nos muestra dependiente del otro: la rectitud del deseo.

¿Cómo determinar la rectitud del deseo? El estagirita considera que la rectitud del deseo es la obra característica de la virtud moral. Sin embargo, como él mismo observa en varias ocasiones, no hay virtud moral

sin prudencia, de la cual depende a su vez la verdad del juicio práctico. No cabe duda: la verdad práctica da lugar a la virtud, y la virtud supone la verdad práctica. Pero qué hacer cuando uno no posee la virtud moral, cómo trascender la circularidad característica de la verdad práctica.

Según mi interpretación, lo que distingue la verdad teórica de la verdad práctica es en último término lo que distingue la verdad de un argumento y la verdad de la vida. Cabe establecer una analogía entre ellas y decir que nuestras acciones y nuestra vida se comportan entre sí de una manera semejante a como se comportan entre sí las proposiciones que componen un argumento y el argumento mismo. Sin embargo, la analogía tiene sus límites, pues mientras que la verdad final del argumento supone la verdad de cada una de las proposiciones que lo componen, con la verdad de la vida no sucede lo mismo. La verdad de la vida no es un simple resultado de la verdad de las acciones individuales, ya que la misma verdad de las acciones depende de la rectitud general de la vida. Dicho de otro modo: mientras que la verdad de un argumento es función total de la verdad de sus partes, esto no ocurre con la verdad de la vida. La diferencia entre verdad teórica y verdad práctica se puede resumir diciendo que la verdad teórica es unidireccional; la verdad práctica en cambio implica una cierta circularidad.

La verdad del hombre sólo se manifiesta íntegramente en el hombre que construye su vida sobre acciones —elecciones— verdaderas. Este es el sentido de la definición del hombre que nos ofrece nuestro autor en la “Ética Nicomáquea” (VI 2, 1139b 6) cuando, inmediatamente después de referirse a la elección, caracterizada como «inteligencia deseosa o deseo inteligente», añade: «y esta clase de principio es el hombre». Definir al hombre en función de la elección es tanto como decir que el hombre se define por sus elecciones. Afirmar que el hombre posee la capacidad de definirse equivale a decir que el hombre posee la capacidad de definir su carácter. Cuando elige actuar de determinada manera, hace todo lo que en ese momento está en su mano para adquirir un determinado carácter. La razón es que nuestros actos no se limitan a tener un efecto exterior, técnico, en virtud del cual transformamos el mundo que nos rodea ni tampoco tienen sólo un efecto psicológico, sentimental; sobre todo tienen un efecto estrictamente moral, por el cual se moldean nuestros apetitos y se fijan nuestras tendencias, cooperando a la unidad de la vida.

El mismo ARISTÓTELES dice que lo propio de la virtud es perfeccionar la condición de aquello de lo cual es virtud y hacer que ejecute bien

su operación. Y en este sentido escribe: «la excelencia del ojo hace bueno al ojo y su función (pues vemos bien por la excelencia del ojo); asimismo la excelencia del caballo hace bueno al caballo y lo capacita para correr, para llevar al jinete y afrontar a los enemigos. Si esto es así en todos los casos, la virtud del hombre será también el hábito por el cual el hombre se hace bueno y por el cual ejecuta bien su función propia» (Aristot. *EN* II 6, 1106a 15–24). En la “*Ética Nicomáquea*” (II 1, 1103a 32–33) de una forma paradójica y enigmática afirma el filósofo helénico que «lo que hay que hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo (ἄ γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, τὰῦτα ποιοῦντες μανθάνομεν)». Mientras que la proposición teórica tiene que ser necesariamente verdadera o falsa, la verdad práctica, en cuanto obra de una razón que se tiene que corregir constantemente, es a la vez y para siempre no —aún— verdadera. En consecuencia la verdad práctica tiene que ver con aquello que se comporta siempre de diversa manera, surge siempre de la superación de una constitutiva posibilidad de error (Inciarte 1972: 159–187).

Como afirma el autor helénico en la “*Ética Nicomáquea*” (II 1, 1103b 1–2) «practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la templanza, templados; y practicando la fortaleza, fuertes». Para saber lo que debemos hacer, hemos de hacer lo que queremos saber. Las acciones van aquí por delante de las capacidades. Se trata de capacidades que se autoconstituyen en la acción. Por eso las virtudes no se pueden enseñar. El saber práctico no puede deducirse del especulativo. Una teoría de la acción con raíces en el pensamiento aristotélico ha de destacar el carácter teleológico de la actividad práctica y técnica. La valoración de las acciones no ha de ser algo posterior o resultante de las acciones mismas sino constitutivo de ellas. A la virtud no le corresponde una obra tipificada materialmente identificable. La bondad moral de la acción no remite sólo a la buena intención ni sólo a las circunstancias que la hagan oportuna o congruente sino que remite al ser práctico del hombre. Valiente es la acción que hace el hombre valiente y que hace valiente al hombre. La praxis no remite a la perfección de una obra externa sino a la vida lograda del agente (Spæmann 1991: 46–49). Al realizar una elección vital yo no decido sobre algo sino que me decido. Por tanto las acciones que merecen el calificativo de ‘valientes’ se integran en un estilo virtuoso de vida que es una cierta totalidad de sentido, una estructura del mundo vital (Llano 1988: 206–210).

El conocimiento moral no es conocimiento puramente teórico sino conocimiento ligado a la vida. Es en consecuencia un conocimiento

práctico. El mundo moral posee una peculiar racionalidad que descarta la posibilidad de ser construido sobre bases exclusivamente científico-racionales. Los límites de la razón al fundamentar las elecciones y decisiones en las que se opta por los denominados fines o sentidos últimos de la vida humana pone de relieve el primado de la experiencia en la razón, el cual hace juego con el primado del ‘mundo de la vida’. El término ‘mundo de la vida’ (*Lebenswelt*) significa lo vivido por el hombre mediante experiencias originarias; mundo intersubjetivamente vivido, que configura el ámbito de la experiencia concreta cotidiana no formalizada. El ‘mundo de la vida’ constituye una contracategoría al ‘mundo técnico-científico’ con la que se pretende blindar el reducto de la subjetividad, sus valores éticos, estéticos o religiosos, resguardándolos de las incursiones del objetivismo científico-tecnológico (García Gómez-Heras 2000: 42).

Si comparamos la verdad de nuestras elecciones y la verdad de una frase, en ambos casos hablamos de verdad, pero se trata de una verdad ligeramente distinta. Mientras que la verdad de una frase es una verdad especulativa, la verdad de una elección es una verdad práctica. Hay verdad especulativa en los juicios de nuestro entendimiento cuando este refleja el orden real, es decir, cuando pone junto lo que en la realidad está junto y separa lo que en la realidad está separado. La verdad práctica en cambio es una verdad que se pone por obra, es una verdad de la acción. Precisamente esta orientación a la acción indica que la verdad práctica no es resultado exclusivo del conocimiento. La verdad práctica supone la voluntad de realizar el bien que se ha visto. Sin la voluntad del bien informando la razón no hay verdad práctica. En este sentido, la verdad práctica consiste más en la verdad de una acción que en la verdad de un juicio (Inciarte 1974: 155–170, 1986: 201–215). La verdad práctica, la verdad de la elección, redunda en la verdad misma del hombre. La verdad práctica supone la rectitud de la voluntad. La verdad del hombre no es simplemente una verdad teórica.

En conclusión, la búsqueda de la verdad no es un problema teórico sino genuinamente práctico, pragmático. *Veritas filia temporis* (Gell. *Noct. Att.*, XII 11,7,2). Que la verdad sea hija del tiempo significa también que la verdad futura depende de nuestra deliberación y de nuestras elecciones, que las verdades se descubren y se forjan en el seno de nuestras prácticas comunicativas, que en definitiva la verdad —como escribió Platón en el “Fedón” (99D)— se busca en comunidad.

3. Fantasía, sensación y tiempo

La φαντασία es la que hace entrar el bien, primer motor de la acción, en el alma, convirtiéndolo en parte psicológica del agente. La φαντασία pues es la que presenta su objeto al deseo. El objeto, el bien, es el que provoca el movimiento, despertando el deseo a través de la φαντασία. Tras exponer su concepción del intelecto teórico en “Acerca del Alma” (III 4–5), ARISTÓTELES estudia en el capítulo 6 las operaciones del νοῦς y trata en el capítulo 7 del intelecto práctico. Esta sección presenta la cuestión central que ocupa al filósofo helénico en el capítulo 6 del libro III de “Acerca del Alma”, ‘la intelección de los indivisibles’ (ἡ νόησις τῶν ἀδιαίρετων). El texto es el siguiente:

«La intelección de los indivisibles (τῶν ἀδιαίρετων νόησις) tiene lugar en aquellos objetos acerca de los cuales no cabe el error (ἐν τούτοις περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος). En cuanto a los objetos en que cabe tanto el error como la verdad (ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές), tiene lugar ya una composición de conceptos (σύνθεσις τις ἥδη νοημάτων) que viene a constituir como una unidad. Empédocles dice que “donde nacieron muchas cabezas sin cuello” posteriormente vienen a componerse por la fuerza de la amistad: así también se componen estos conceptos de por sí separados, por ejemplo, lo inconmensurable y lo diagonal. En cuanto a los acontecimientos pasados o futuros (γενομένων ἢ ἐσομένων), el tiempo forma parte también de la intelección y la composición (τὸν χρόνον προσεννοῶν καὶ συντιθείς). El error, en efecto, tiene lugar siempre en la composición (τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει αἰεί); y es que al afirmar que lo blanco es no-blanco se ha hecho entrar a lo no-blanco en composición (συνέθηκεν). Cabe, por lo demás, hablar igualmente de división (διαίρεσιν) en todos estos casos. Por otra parte, el error y la verdad (τὸ ψεῦδος ἢ ἀληθές) no tienen lugar solamente al afirmar que Cleón es blanco, sino también que lo era o lo será (ἦν ἢ ἔσται). En fin, quien compone llevando a cabo cada unión es el intelecto (τὸ δὲ ἔν ποιοῦν, τοῦτο ὁ νοῦς ἕκαστον).

Puesto que la palabra “indivisible” (ἀδιαίρετον) puede entenderse de dos maneras, en potencia o en acto (ἢ δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ), nada impide que la longitud se entienda como algo indivisible (τὸ ἀδιαίρετον) —en tal caso es, en efecto, indivisible en acto (ἀδιαίρετον γὰρ ἐνεργείᾳ)— y que se haga en un tiempo indivisible (ἐν χρόνῳ ἀδιαίρετῳ). Y es que el tiempo es divisible e indivisible de manera semejante a como lo es la longitud. No cabe, pues, decir qué parte se entiende en cada una de las mitades del tiempo, ya que las partes no existen, sino en potencia, antes de dividirse el todo. Pero si se entiende por separado cada una de las dos mitades, entonces se divide también y a la par el tiempo y cada una de las mitades viene a ser como un todo de longitud. Sin embargo, si se entiende como una totalidad

en que se integran ambas partes potenciales, entonces se entiende también en un tiempo que abarca a ambas.

En cuanto a lo que es indivisible (*ἀδιαίρετον*) no según la cantidad, sino según la forma (*τῷ εἶδει*), se entiende en un tiempo indivisible (*ἐν ἀδιαίρετῳ χρόνῳ*) y por medio de un acto indivisible del alma (*ἀδιαίρετῳ τῆς ψυχῆς*). El acto en que se entiende y el tiempo en que se entiende son, a su vez, divisibles accidentalmente; pero no porque los continuos espacial y temporal (inteligidos en ellos) se dividan, sino en la medida en que tales continuos permanecen indivisos; y es que en estos hay algo indivisible — por más que no exista separado— que hace que el tiempo y la extensión constituyan una unidad, algo que está presente por igual en todo continuo, sea temporal o espacial.

Por lo que se refiere al punto y, en general, a todo aquello que actúa como elemento divisorio siendo en sí indivisible, su intelección se realiza del mismo modo que la de la privación. Y lo mismo ha de decirse en relación con otros casos, por ejemplo, cómo se conoce lo malo o lo negro: desde luego que de algún modo se conocen por medio de su contrario. El intelecto que los conoce ha de ser, pues, en potencia (ambos contrarios) y uno de ellos ha de encontrarse en él. Y si alguna causa hay que carezca de contrario, una causa tal se conocerá a sí misma y existirá en acto y separada.

Al igual que la afirmación (*φάσις*), la enunciación (*ἀπόφασις*) predica algo de un sujeto (*τι κατὰ τινος*) y siempre es verdadera o falsa (*ἀληθὴς ἢ ψευδής*). No ocurre lo mismo, sin embargo, con todo tipo de intelección (*νοῦς*), sino que cuando se entiende qué es algo en cuanto a su esencia (*τί ἐστὶ κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι*), la intelección es verdadera y no predica nada de ningún sujeto (*οὐ τί κατὰ τινος*). Pero así como la visión (*τὸ ὄραν*) es verdadera (*ἀληθές*) cuando se trata del sensible propio (*τοῦ ἰδίου*) pero no siempre es verdadera cuando se trata de si lo blanco es un hombre o no, así también sucede en relación con los objetos separados de la materia» (Aristot. *An.* III 6, 430a 26–b 6).

Podemos dividir el texto en cinco secciones: 1) *An.* III 6, 430a 26–b 6, que se ocupa de los dos tipos de intelección; 2) *An.* III 6, 430b 6–14, que aborda el tema de la intelección de los indivisibles según la cantidad; 3) *An.* III 6, 430b 14–20, que trata de la intelección de los indivisibles según la forma; 4) *An.* III 6, 430b 20–26, donde el autor considera la intelección de las causas; 5) *An.* III 6, 430b 26–31, que se refiere a la intelección en relación con lo verdadero y lo falso.

Al inicio del texto el estagirita nos presenta la conocida distinción entre las dos operaciones del intelecto: la intelección de los indivisibles y

la composición de los conceptos. Para esclarecer el proceso de intelección que nuestro autor describe es importante insistir en la importancia que la sensación tiene en la adquisición del conocimiento. Consecuentemente en “Acerca del Alma” (III 3, 427a 19–20) escribe: «El inteligir y el pensar, por su parte, presentan una gran afinidad con la percepción sensible (δοκεῖ δὲ καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ φρονεῖν ὡς περ αἰσθάνεσθαί τι εἶναι)». En el sentir perduran las impresiones. El λόγος, al reunir las, ‘compone’ los sentidos de su sentir.

La función representativa (φαντασία) desempeña un papel importante por su relación con la intelección (νόησις). En “Acerca del Alma” (III 10) el estagirita distinguía entre una φαντασία αἰσθητική y una φαντασία λογιστική, ‘imaginación sensitiva’ e ‘imaginación calculativa’, respectivamente. Esta última también recibe el nombre de βουλευτική, ‘deliberativa’. «La imaginación sensitiva se da también en los animales irracionales (ἄλογοι), mientras que la deliberativa se da únicamente en los racionales (ἐν τοῖς λογικοῖς)» (Aristot. *An.* III 11, 434a 5–7).

A partir de esta distinción podemos aproximarnos a esclarecer la relación entre φαντασία y νόησις. En “Acerca del Alma” (III 3, 427b 27–30) encontramos la φαντασία relacionada con el ‘inteligir’ (τὸ νοεῖν): «Puesto que el inteligir (τὸ νοεῖν) es algo distinto de la sensación (τὸ αἰσθάνεσθαι) y puesto que abarca, según parece, tanto el imaginar (φαντασία) como el enjuiciar (ὑπόληψις), nos ocuparemos de esta última actividad una vez que hayamos precisado lo relativo a la imaginación». Imaginar implica ‘discernir’ (κρίνειν): la φαντασία es «una de aquellas potencias o disposiciones, por medio de las cuales discernimos y nos situamos ya en la verdad ya en el error» (Aristot. *An.* III 3, 428a 3–4).

Distingue el filósofo helénico entre φαντασία animal y humana. Tal como había señalado ya al comienzo de la “Política” (Aristot. *Pol.* I 2, 1253a 7–18), la φαντασία animal puede ir acompañada de la ‘voz’ (φωνή), que está ligada al hecho de ‘significar’ (σημαίνειν). Se puede leer así en “Acerca del Alma” (II 8, 420b 29–33): «no todo sonido de un animal es voz —cabe, en efecto, producir sonidos con la lengua así como tosiendo— sino que ha de ser necesariamente un ser animado el que produzca el golpe sonoro y este ha de estar asociado a alguna representación, puesto que la voz es un sonido que posee significación y no simplemente, como la tos, el sonido del aire inspirado». En la φαντασία humana se encuentra el ‘discurso’ (λόγος) asociado al ‘nombre’ (ὄνομα) y al ‘símbolo’ (σύμβολον). La φαντασία humana por tanto puede ir

acompañada de ‘enunciación’ (φάσις). «Al igual que la afirmación (ἀπόφασις), la enunciación (φάσις) predica algo de un sujeto (τι κατά τινος) y siempre es verdadera o falsa. No ocurre lo mismo empero con todo tipo de intelección (νοῦς) sino que cuando se entiende qué es algo en cuanto a su esencia (τί ἐστι κατά τὸ τί ἦν εἶναι), la intelección es verdadera y no predica nada de ningún sujeto» (An. III 6, 430b 26–29). Estos son los dos niveles de la φαντασία. Ambos están estrechamente relacionados. Más allá de oponerse, estas dos formas de φαντασία se convierten en instrumentos indispensables para el pensar y el actuar. Son formas de aprender, comprender, contemplar, afirmar, negar, la síntesis, el cálculo y especialmente la deliberación.

En “Acerca del Alma” (III 3, 429a 2–4) se lee: «La imaginación será un movimiento producido por la sensación en acto. Y como la vista es el sentido por excelencia, la palabra ‘imaginación’ (φαντασία) deriva de la palabra ‘luz’ (φάος)». Más adelante (III 8, 432a 10–14) escribe nuestro autor: «La imaginación es, por lo demás, algo distinto de la afirmación y de la negación (φάσεως καὶ ἀποφάσεως), ya que la verdad y la falsedad (τὸ ἀληθές ἢ ψεῦδος) consisten en una composición de conceptos (συμπλοκὴ νοημάτων). En cuanto a los conceptos primeros (πρῶτα νοήματα) ¿en qué se distinguirán de las imágenes? ¿No cabría decir que ni estos ni los demás conceptos son imágenes, si bien nunca se dan sin imágenes (οὐκ ἄνευ φαντασμάτων)?». Todavía un poco más adelante (III 10, 433a 9–10) afirma el filósofo helénico: «En cualquier caso, estos son los dos principios que aparecen como causantes del movimiento: el deseo (ὄρεξις) y el intelecto (νοῦς) —con tal que en este caso se considere a la imaginación (φαντασία) como un tipo de intelección (ὡς νόησιν)».

En “Acerca del Alma” (III 3, 428b 18–22) distingue el estagirita entre la percepción de los sensibles propios y la percepción de los sensibles por accidente. Por un lado están los ‘sensibles propios’ (τὰ ἴδια), que son los sensibles propiamente dichos, como el color, la vista, el sonido y el sabor, que no conducen al error (II 6, 418a 11–17). La percepción de los sensibles propios (ἢ αἴσθησις τῶν ἰδίων) «no se equivocará en si es blanco» (III 3, 428b 18–19.21). La constatación de la existencia de lo blanco es una evidencia que «es verdadera o, al menos, encierra un mínimo de falsedad» (b 19). Tal como muestra FATTAL (2001: 211) el equivalente inteligible del sensible propio es el indivisible y la intelección es el término análogo a la percepción de los sensibles propios excluyendo el error. Esta intelección constata la existencia evidente de ἀδιαίρετα.

Existiría pues una especie de intelección de la existencia y también de la esencia de los indivisibles, una intelección según su $\tau\acute{o} \tau\acute{i} \eta\acute{\nu} \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$. Por otra parte están los sensibles ‘por accidente’ ($\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ $\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\acute{o}\varsigma$) y la percepción del sensible por accidente, que supone un decir «si lo blanco es tal cosa o tal otra» (b 21–22), donde es posible el error, puesto que, como afirma el mismo autor helénico en “Acerca del Alma” (III 6, 430b 29–30) «[la visión] no es siempre verdadera cuando se trata de si lo blanco es un hombre o no». De este modo, siguiendo a FATTAL (2001: 212), el equivalente inteligible de los sensibles por accidente son los conceptos y análogo a la percepción de los sensibles por accidente es la ‘composición’ ($\sigma\acute{\upsilon}\nu\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$) susceptible de error. Esta los combina discursivamente. Esta combinación discursiva opuesta a la intelección tiene una estructura predicativa. En consecuencia y desde un nivel discursivo la intelección como análoga a la percepción de los sensibles propios va acompañada de una ‘simple enunciación’ del indivisible, mientras que la composición como análoga a la percepción de los sensibles por accidente va acompañada de una ‘afirmación’.

Los textos expuestos hasta aquí hacen posible una comprensión amplia del término $\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$. La sensación es una capacidad de los seres vivos en su relación con el mundo exterior. Pero este carácter intencional se prolonga en el sentido interno, el cual desempeña las funciones que se asemejan a lo que denominamos autoconciencia. El estagirita distingue en “Acerca del Alma” (II 6) entre ‘sensibles comunes’ y ‘sensibles propios’. Los primeros son aquellos que pueden percibirse al menos por dos sentidos propios: vista, oído, tacto... Pero no hay ninguna facultad u órgano que capte tales cualidades sensibles. Así según este mismo texto (III 1) la $\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ $\kappa\omicron\iota\nu\acute{\eta}$ consiste en una sensación en la que participa más de un sentido propio. Esta $\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ $\kappa\omicron\iota\nu\acute{\eta}$ de los sensibles comunes no ha de confundirse con la $\kappa\omicron\iota\nu\acute{\eta}$ $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$, que acompaña todos los sentidos y en virtud de la cual se percibe que sentimos y percibimos. La primera se define por su exterioridad, la segunda por referencia a la conciencia de la sensación.

A pesar de la amplitud del término $\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$, puede desarrollarse una exposición unitaria, continua y progresiva de la teoría aristotélica de la sensación, puesto que por una parte hay operaciones psicológicas que no dependen de la actividad de los sentidos externos sino también de la persistencia del movimiento en el sentido interno y puesto que por otra parte hay una unidad de la facultad del sentido más allá de la exterioridad. Para ZUBIRI «desde Aristóteles, la afección sensible, el pathos sensi-

ble, no significa esa peculiar conmoción humana que tiene el vocablo en su sentido usual, sino que el adjetivo “sensible” viene a indicar ya, que en la impresión de algo, se hace sensible este algo, y que, por tanto, la impresión consiste primariamente en una presencia o manifestación. Hay en ella dos dimensiones. Por un lado, en la impresión “*me siento impresionado*”; por otro, se me hace presente la cualidad de la cosa, “*tengo la impresión de la cosa*”» (NHD 113).

En favor de la αἴσθησις se encuentran dos pasajes del estagirita. Por una parte en la “Ética Nicomáquea” (IX 9, 1170a 29–b 1) escribe: «Si el que ve se da cuenta de que ve, y el que oye de que oye, y el que anda de que anda, y en todas las otras actividades hay algo igualmente que percibe que estamos actuando y se da cuenta, cuando sentimos, de que estamos sintiendo, y cuando pensamos, de que estamos pensando, y percibir que sentimos o pensamos es percibir que somos (puesto que ser era percibir o pensar». De este texto se deduce que sentimos todas nuestras acciones, incluyendo nuestra vida y existencia como seres sentientes e inteligentes. Por tanto la autoconciencia es sensitiva, está determinada por la facultad del sentido, como señala también nuestro autor en los “Metafísicos” (XII 9, 1074b 35): «Pero la ciencia, la sensación, la opinión y el pensamiento parecen ser siempre de otra cosa, y sólo secundariamente de sí mismos».

En este sentido podemos afirmar primeramente que el alma no sólo tiene un carácter de ‘exterioridad’, sino también capacidad de ‘autoconciencia’, en virtud de una concepción amplia y unitaria de αἴσθησις; en segundo lugar esta ‘autoconciencia’ es perceptiva porque el hombre no es capaz de νόησις νοήσεως: percibimos que percibimos y percibimos que inteligimos. Por tanto, el tiempo es un elemento determinante en la estructura psicológica humana, tanto perceptiva como intelectual; finalmente el tiempo no es un ‘sensible común’ como acertadamente señala CONILL (1981: 305; véanse también 282–297) sino un fenómeno que depende de la capacidad perceptivo–intelectiva del hombre por la que siente–inteligese ese fenómeno que llamamos ‘tiempo’.

Existe en consecuencia un sentido positivo del tiempo, especialmente en la dimensión físico–moral del hombre. Este sentido se pone de manifiesto en el pasaje referido de “Acerca del Alma” (III 10), donde se expresa la idea de que sin vivencia temporal no habría posibilidad siquiera de resistir y corregir los apetitos e impulsos, los cuales sólo se atienen a lo inmediato y pierden de vista el futuro. «El saber moral y la delibera-

ción requieren tiempo y experiencia. El hombre realiza su ser moral mediante las virtudes, que son disposiciones habituales adquiridas progresivamente. Y la felicidad sólo es posible en la praxis temporal» (CONILL 2001: 60). La experiencia del tiempo es la que nos permite romper el hermetismo univocista del ser y, por tanto, ampliar la noción de *λόγος* por el contacto experiencial con lo real y engendrar nuevos conceptos capaces de explicar los fenómenos dados en la experiencia física.

Es interesante tener en cuenta las consideraciones que en este pasaje hace el filósofo helénico acerca del tiempo: este puede considerarse como indivisible sólo en acto, pese a ser divisible en potencia. El tiempo en que el intelecto piensa una longitud es pues indivisible sólo en acto, ya que puede dividirse en dos mitades, en cada una de las cuales el intelecto puede pensar la mitad la longitud. Este hecho excluye que se trate de un tiempo instantáneo, pues el instante, el cual tiene una relación con el tiempo análoga a la del punto con la línea, es indivisible tanto en acto como en potencia. Si bien la intelección de los indivisibles según la cantidad necesita de un cierto tiempo, es decir, de una duración: por ejemplo tal como dice el estagirita es necesario un cierto tiempo para comprender qué es una diagonal, es decir, para encontrar su definición exacta, este tiempo ha de considerarse como un tiempo indivisible en acto, puesto que nos permite pensar la diagonal en su unidad, en su totalidad, independientemente del hecho de que pueda dividirse en dos mitades. En este tiempo el intelecto no piensa en otra cosa más que en los numerosos instantes que forman el tiempo pues, como nuestro autor dice, el pensamiento no es un movimiento sino una actividad continua. Pero esto no significa que el tiempo sea un instante, puesto que es indivisible en acto, pero divisible en potencia. Esta es la razón por la que ARISTÓTELES no es un intuicionista, pues no concibe la intelección de los indivisibles como una intuición inmediata, simple, instantánea.

Tampoco la intelección de los indivisibles según la forma es fruto de una intuición, una intelección inmediata, instantánea. La intelección es un acto complejo, que requiere del tiempo. Tampoco en el caso de las formas de las sustancias, las cuales carecen de contrario, no hay razón para creer que su intelección es una intuición inmediata e instantánea. Es cierto que aquí el autor de “Acerca del Alma” no habla, como lo había hecho en los casos precedentes, del tiempo necesario para realizarla. Pero se le puede atribuir, siguiendo a BERTI (1996: 391–404), lo que ha dicho de modo más general a propósito de la intelección de los indivisibles según la forma, es decir, que son divisibles por acción y que en con-

secuencia tanto el tiempo como la actividad del alma necesarios para pensarlas son complejos.

4. La inteligencia de las pasiones

El bien, una vez introducido en el alma gracias a la *φαντασία*, está presente en ella como su objeto intencional. El paso siguiente es el deseo. La parte desiderativa del alma tiene un papel fundamental en el razonamiento práctico. Es precisamente esta conexión con el deseo la característica fundamental que separa el intelecto práctico del teórico. En las páginas siguientes atenderé a la conexión entre el deseo y la razón, esencial para comprender el sentido de la teoría aristotélica de la acción.

De muchas maneras se dice el ser humano, también vivir se dice de muchas maneras, el principio motor empero es único. En “Acercas del Alma” (III 10) se examina de con detalle la hipótesis según la cual el ‘intelecto práctico’ (*πρακτικὸς νοῦς*) es un ‘principio motor’ (*κινοῦν*). Rápidamente descarta nuestro autor esta hipótesis para concluir la unidad del *κινοῦν* en la forma del *ὀρεκτικόν*: «El principio motor es, por tanto, único: el objeto deseable» (Aristot. *An.* III 10, 433a 21). Si la división en partes es real, el número de las partes sería infinito, ya que debería identificarse con la multiplicidad de las partes del cuerpo, divisible al infinito, como cualquier materia, y también con la multiplicidad de los actos del alma (Aristot. *An.* III 10, 433b 2). Esto constituiría todo un fracaso para el estagirita. Así, tras afirmar la identidad del deseo y de la facultad motriz (Aristot. *An.* III 10, 433a 31), critica a quienes dividen el alma en partes reales (Aristot. *An.* III 10, 433b 1–6). Se rechaza esta separación aludiendo al número infinito de facultades que una separación así conllevaría. Estudiemos con detalle el texto:

«En cualquier caso, estos son los dos principios que aparecen como causantes del movimiento (*κινοῦντα*): el deseo y el intelecto (*ἢ ὄρεξις ἢ νοῦς*) —con tal de que en este caso se considere a la imaginación (*φαντασίαν*) como un tipo de intelección (*νόησιν τινα*); en efecto, a menudo los hombres se dejan llevar de sus imaginaciones (*φαντασίαις*) contraviniendo a la ciencia (*παρὰ τὴν ἐπιστήμην*) y, por otra parte, la mayoría de los animales no tienen ni intelecto ni capacidad de cálculo racional, sino sólo imaginación (*οὐ νόησις οὐδὲ λογισμὸς ἔστιν, ἀλλὰ φαντασία*). Así pues, uno y otro —es decir, intelecto y deseo (*νοῦς καὶ ὄρεξις*)— son principio del movimiento local (*κινητικὰ κατὰ τόπον*); pero se trata en este caso del intelecto práctico (*νοῦς [...] ὁ πρακτικὸς*), es decir, aquel que razona con vistas a un fin (*ὁ ἔνεκά του λογιζόμενος*): es en su finalidad

(τῷ τέλει) en lo que se diferencia del teórico (θεωρητικοῦ). Todo deseo tiene también un fin (ἢ ὄρεξις <δ> ἔνεκά του πάσα) y el objeto deseado constituye en sí mismo el principio del intelecto práctico (ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ), mientras que la conclusión (ἔσχατον) del razonamiento constituye el principio de la conducta. Con razón, en consecuencia, aparecen como causantes del movimiento (τὰ κινούντα) los dos, el deseo y el pensamiento práctico (ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτική): efectivamente, el objeto deseable (τὸ ὀρεκτόν) mueve (κινεῖ) y también mueve el pensamiento precisamente porque su principio es el objeto deseable (τὸ ὀρεκτόν). Y, del mismo modo, la imaginación (φαντασία) cuando mueve, no mueve sin deseo (ὅταν κινή, οὐ κινεῖ ἄνευ ὀρέξεως).

El principio motor (τὸ κινούν) es, por tanto, único: el objeto deseable (τὸ ὀρεκτικόν). Y es que si los principios que mueven son dos, intelecto y deseo (νοῦς καὶ ὄρεξις), será que mueven en virtud de una forma común. Ahora bien, la observación muestra que el intelecto no mueve sin deseo (ἄνευ ὀρέξεως): la volición (βούλησις) es, desde luego, un tipo de deseo (ὄρεξις) y cuando uno se mueve en virtud del razonamiento (κατὰ τὸν λογισμὸν) es que se mueve en virtud de una volición. El deseo, por su parte, puede mover contraviniendo al razonamiento (παρὰ τὸν λογισμὸν) ya que el apetito es también un tipo de deseo (ἐπιθυμία ὄρεξις τίς ἐστιν). Por lo demás, el intelecto acierta siempre, mientras que el deseo y la imaginación (ὄρεξις δὲ καὶ φαντασία) pueden acertar o no acertar. Por tanto lo que causa el movimiento es siempre el objeto deseable (τὸ ὀρεκτόν) que, a su vez, es lo bueno o lo que se presenta como bueno (ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν). Pero no cualquier objeto bueno, sino el bien realizable a través de la acción (τὸ πρακτὸν ἀγαθόν). Y el bien realizable a través de la acción es el que puede ser de otra manera que como es (τὸ ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν). Es, pues, evidente que la potencia (δύναμις) motriz del alma es lo que se llama deseo. En cuanto a los que dividen el alma en partes —si realmente dividen y separan atendiendo a las distintas potencias (κατὰ τὰς δυνάμεις)— las partes han de ser por fuerza muchas: nutritiva (θρεπτικόν), sensitiva (αἰσθητικόν), intelectual (νοητικόν), deliberativa (βουλευτικόν) y, en fin, desiderativa (ὀρεκτικόν); todas estas, desde luego, difieren entre sí en mayor grado que las partes apetitiva (ἐπιθυμητικόν) y pulsional (θυμικόν). Y puesto que se producen deseos mutuamente encontrados —esto sucede cuando la razón y el apetito son contrarios; lo que, a su vez, tiene lugar en aquellos seres que poseen percepción del tiempo (ἐν τοῖς χρόνου αἴσθησιν): el intelecto (νοῦς) manda resistir ateniéndose al futuro (διὰ τὸ μέλλον), pero el apetito (ἐπιθυμία) se atiene a lo inmediato; y es que el placer inmediato aparece como placer absoluto (ἡδὺν [...] ἀπλῶς) y bien absoluto (ἀγαθὸν ἀπλῶς) porque se pierde de vista el futuro (τὸ μέλλον)— habrá que concluir que si bien el motor (τὸ κινούν) es específicamente uno, a saber, la facultad desiderativa en tanto que desiderativa (τὸ ὀρεκτικόν, ἢ ὀρεκτικόν) —y más allá de todo lo

demás, el objeto deseable (τὸ ὀρεκτόν) que, en definitiva, mueve sin moverse (κινεῖ οὐ κινούμενον) al ser inteligido o imaginado— sin embargo numéricamente existe una pluralidad de motores (τὰ κινούντα).

Con que tres son los elementos que integran el movimiento: uno es el motor (τὸ κινούν), otro aquello con que se mueve (ᾧ κινεῖ) y el tercero, en fin, lo movido (τὸ κινούμενον). El motor (τὸ δὲ κινούν) es, a su vez, doble: el que permanece inmóvil (τὸ μὲν ἀκίνητον) y el que mueve moviéndose (τὸ δὲ κινούν καὶ κινούμενον). Pues bien, el que permanece inmóvil es el bien realizable a través de la acción (ἔστι δὲ τὸ μὲν ἀκίνητον τὸ πρακτὸν ἀγαθόν), el que mueve moviéndose es la facultad desiderativa (τὸ δὲ κινούν καὶ κινούμενον τὸ ὀρεκτικόν) —en efecto, el que desea se mueve en tanto que desea, ya que el deseo constituye un movimiento (κίνησις τίς) o, más exactamente, un acto (ἢ ἐνεργεία)— y lo movido (τὸ δὲ κινούμενον) es el animal. En cuanto al órgano (ὄργανον) con que mueve el deseo, se trata ya de algo corporal y, por tanto, habrá de estudiarse juntamente con las funciones que son comunes al cuerpo y al alma. Por el momento y en resumen digamos que un motor (τὸ κινούν) que produce el movimiento a través de órganos se encuentra allí donde coinciden el principio y el fin del movimiento como es el caso de una articulación: en ella están lo cóncavo y lo convexo, el principio y el fin del movimiento respectivamente; y por eso lo uno está en reposo mientras que lo otro se mueve, siendo distintos en cuanto a su definición pero inseparables en cuanto a la magnitud. Y es que todo se mueve o por impulsión o por tracción. Y de ahí que —como ocurre con el círculo— hay algo que permanece inmóvil y a partir de lo cual se origina el movimiento (τὴν κίνησιν).

Así pues, y en términos generales, el animal —como queda dicho— es capaz de moverse a sí mismo (αὐτοῦ κινητικόν) en la medida en que es capaz de desear (ἢ ὀρεκτικόν). Por su parte, la facultad de desear no se da a no ser que haya imaginación (ὀρεκτικόν δὲ οὐκ ἄνευ φαντασίας). Y toda imaginación, a su vez, es racional o sensible (φαντασία δὲ πᾶσα ἢ λογιστικὴ ἢ αἰσθητικὴ). De esta última, en fin, participan también el resto de los animales» (Aristot. *An.* III 10, 433a 9–b 30).

Son cuatro las tesis principales expuestas por el filósofo helénico en *De Anima* III 10 (Irwin 1988: §§ 174–178, 330–336 y § 191, 359–360). Primeramente los animales tienen la facultad de moverse localmente siendo su propio motor. El principio interno de este movimiento es el ‘deseo’ (ὄρεξις), o la ‘facultad deseosa’ (ὀρεκτικόν); En segundo lugar el deseo es en sí mismo ‘puesto en movimiento’ por el ‘objeto del deseo’ (ὀρεκτικόν), que nuestro autor designa en “Acercas del Alma” (III 10, 433b 16) como el ‘bien práctico’ (τὸ πράκτων ἀγαθόν). En tercer lugar el deseo no puede ejercerse sin la ‘imaginación’ (φαντασία). Se trata

tanto de la ‘imaginación sensitiva’ (φαντασία αἰσθητική), que se encuentra aparentemente en todos los animales, sean o no racionales (*An.* III 10, 433b 30, 434a 5) como de la ‘imaginación calculativa’ (φαντασία λογιστική; *An.* III 10, 433b 29), llamada también ‘deliberativa’ (βουλευτική; *An.* III 10, 434a 7), la cual sólo pertenece a los animales ‘racionales’ (λογιστικοί). Finalmente el animal es movido por el deseo gracias a un ‘instrumento’ (ὄργανον) que tiene algo de corporal y debe buscarse en los actos comunes al alma y al cuerpo (*An.* III 10, 433b 20).

También son cuatro los niveles de sentido que nuestro autor atribuye al término λόγος en “Acerca del Alma”: 1) λόγος y εἶδος (λόγος y ὄρος); 2) λόγος y φωνή; 3) λόγος y μέσον; 4) λόγος, φάσις y ἀπόφασις. El segundo nivel de comprensión trata del λόγος como lenguaje. Se trata del paso de lo meramente ‘sonoro’ (ψόφος) a lo ‘semántico’ (ψόφος σημαντικός), pasando por la ‘voz’ (φωνή) y el ‘sonido articulado’ (διάλεκτον). El texto más significativo para entender este segundo nivel es *De Anima* II 8, que examina atentamente el sonido y el oído. En un sentido general, el ‘sonido’ (ψόφος) es el correlato objetivo del ‘oído’ (ἀκοή).

Esta definición implica una serie de dicotomías físicas. Para que haya voz es necesario que el sonido sea emitido por un ser animado, vivo, y no por una cosa, a menos que se trate de una semejanza de tipo metafórico —la ‘voz’ de la flauta. Se añade otro requisito: «no todo sonido emitido por un animal es voz, como hemos dicho [...] sino que ha de ser necesariamente un ser animado el que produzca el golpe sonoro y este ha de estar asociado a alguna representación, puesto que la voz es un sonido que posee significación (ἔμψυχον [...] τὸ τύπτον καὶ μετὰ φαντασίας τινός: σημαντικός γὰρ δὴ τις ψόφος ἐστὶν ἢ φωνή)» (*An.* II 8, 420b 29–33). Por tanto la constelación φωνή, σημαντικός, ἐρμηνεία, διάλεκτός designa al λόγος bajo una doble caracterización de lo humano: la representación y la significación. Esta es la razón por la que el término λόγος casi no se utiliza en “Acerca del Alma”. Es de destacar además su relación con el bien, susceptible de desembocar en una “Política” cuyo punto de partida enlaza el ‘vivir bien’, el hecho que el ser humano sea un animal político y el hecho que sea el único animal dotado de λόγος.

Volvamos al primero de los requisitos. Al terminar *De Anima* III 10 nos dice el estagirita que «la facultad de desear no se da a no ser que haya imaginación (φαντασία). Y toda imaginación, a su vez, es racional o sensible (φαντασία αἰσθητική ἢ λογιστική)». En este texto por un lado se

afirma la ‘representación discursiva’ como propia del ser humano. Por otro lado se configura una teoría que encuentra en el deseo el principio único del movimiento animal y de la acción humana. Al perdurar la imagen, a la impresión de las cosas, al mostrarse de las mismas se le denomina ‘fenómeno’, de φαίνω, que significa ‘mostrar’. La perduración de este mostrarse se denomina φαντάζειν, ‘fantasear’, hacer perdurar la mostración de algo. Como afirma ZUBIRI (NHD 77) «la esencia de la imaginación es fantasía». La φαντασία constituye una facultad que pivota entre la αἴσθησις, ‘sensibilidad’ que poseen todos los seres vivos, y otra facultad que provisionalmente podría designarse como διανοία. El tipo de φαντασία que poseen la mayor parte de los animales está ligada a la sensibilidad, pero no al λόγος. El λόγος de la φαντασία λογιστική, en cambio, está en estrecha relación con la “Retórica” y hay que entenderlo como ‘discurso’. Por tanto la φαντασία puede acompañar al λόγος concebido como ‘lenguaje’, como ‘discurso’. Podemos extraer de aquí un criterio retórico en el que la φαντασία se abre al espacio de la deliberación.

Esta acepción del término λόγος es la que nos permite comprender la sensación pensada desde los sentidos, principalmente el tacto y el oído. Considera ZUBIRI (NHD 78) que «el logos es, pues, fundamentalmente, una voz que dicta lo que hay que decir. En cuanto tal, es algo que forma parte del sentir mismo». El λόγος es un sentido íntimo de la rectitud del hablar fundado en sentir su voz. Esta voz ‘reúne’ (λέγειν) todas las cosas en una voz unitaria. Un sentido propio, correlato objetivo de una sensación, por ejemplo un color para la vista, es una ponderación determinada entre cualidades contrarias (blanco/ negro, caliente/ frío). La ‘sensación’ (αἴσθησις), nombre que recibe la coincidencia en acto entre el ‘órgano del sentido’ (αἰσθητήριον) y el ‘objeto sentido’ (αἰσθητόν), es propiamente un λόγος: es la ‘medida’, el ‘cálculo’ que permite cifrar la proporción. Este es el sentido que tiene el término λόγος en dos textos donde nuestro autor trata de la sensación en general, pensada en uno a partir del tacto (An. II 12) y en otro a partir del oído (An. III 2).

El segundo de estos textos (An. III 2, 426a 27–426b 29) se sitúa en el capítulo en que ARISTÓTELES aborda el problema del ‘sentido común’ (Irwin 1988: § 164, 313–314 y § 166, 315–318). Considera los sentidos uno a uno y llega a la conclusión de que la αἴσθησις es un λόγος en el sentido de ‘proporción’.

«Si la voz (φωνή) consiste en una cierta armonía (συμφωνία τίς), y voz (φωνή) y oído (ἄκοή) son en cierto modo una sola cosa —si bien en cierto modo no son una y la misma cosa— y si la armonía (συμφωνία) consiste a su vez en una cierta proporción (λόγος), necesariamente también el oído (τὴν ἄκοήν) ha de consistir en una cierta proporción (λόγον τινά). De ahí que cualquier exceso, tanto lo agudo como lo grave, destruya el oído (τὴν ἄκοήν) y cualquier exceso en los sabores destruya el gusto y lo excesivamente brillante u oscuro destruya la vista en el caso de los colores y lo mismo en el olor fuerte —ya sea dulce o amargo— en el caso del olfato: es porque el sentido consiste en una cierta proporción (ὡς λόγου τινὸς ὄντος τῆς αἰσθήσεως). De ahí también que las cualidades sensibles resulten placenteras cuando, puras y sin mezcla, caen dentro de la proporción (εἰς τὸν λόγον): en tal caso, por ejemplo, lo agudo, lo dulce o lo salado, resultan sin duda placenteros. En general, sin embargo, lo mixto constituye mejor una armonía (συμφωνία) que lo agudo o lo grave. Para el tacto (ἄφῆ), a su vez, resulta placentero lo templado o fresco. El sentido, por su parte, es la proporción (ἢ δ' αἰσθησις ὁ λόγος). Los excesos en lo sensible, en fin, producen ya dolor ya destrucción» (Aristot. *An.* III 2, 426a 2–b 7).

El λόγος es συμφωνία. Toda sensación es λόγος, proporción y consonancia entre cualidades sentidas que se oponen, y el placer surge cuando esta oposición no resulta excesiva sino que se trata de una proporción equilibrada y constituye un término medio. En consecuencia la sensación entendida como proporción desarrolla el juicio (μέσον κριτικόν) y la física da paso a la ética, el cálculo lógico a la acción.

El principal interés de este texto empero consiste en articular el juicio característico de la sensación de los propios y una de las actividades del ‘sentido común’ (αἰσθησις κοινή) como juicio que conecta esas relaciones literalmente *idiotas* que son los sentidos y las sensaciones. El sentido común es el principio único y principio de unidad que permite, en la medida en la cual acompaña cada percepción propia, poner en relación los sentidos propios y las sensaciones de esos propios, que sin él resultarían heterogéneos e incompatibles.

A modo de hipótesis podría decirse que existe un paso del λόγος–proporción al λόγος–enunciado cuando se pasa de la relación entre opuestos —blanco/ negro— a la relación entre esas relaciones —un color blanco/ un tacto suave— complicando la trama de la κρίσις, de la ‘elección práctica’, es decir, cuando se pasa del ἴδιον al κοινόν, a la comunidad de los propios. Esta unidad de sentido bajo el nombre de lo que se puede llamar sentido común nos conduce a la unidad del objeto.

El sentido común permite unificar los sentidos propios simultáneos, orientándolos o percibiéndolos como orientados. Lo importante es que en una sola operación se tiene la unidad de un objeto de sentido y la posibilidad de la predicación. Con la predicación, en tanto que síntesis y juicio, surge la posibilidad del 'error'. Así el error puede ser descrito como 'ilusión' (ἀπατάται), puesto que existe error cuando no hay suficientes sentidos propios para llegar a una conclusión. No basta con una perspectiva predicativa para que haya error. Es necesaria una síntesis. Con el sentido común, el cual asegura la distinción y la convergencia de los propios, nos encontramos no sólo ante la doble operación de presuposición y construcción del objeto sensible sino también ante la doble operación de inmersión en la elaboración de la discursividad.

De todo lo dicho anteriormente se podría destacar lo siguiente. Primeramente el paso a la discursividad a partir de la sensación. En segundo lugar la relación entre el conocimiento y la práctica. En tercer y último lugar el poder crítico de la sensación: la sensación no es otra cosa sino un λόγος que todavía conserva la posibilidad de logificar, pero que como tal es común a todas las almas.

A juicio de NUSSBAUM (1995: 344) existe un estrecho vínculo entre la explicación de la acción y la valoración ética de las vidas y los seres humanos. En el estagirita la investigación sobre la acción humana se encuadra en una indagación más amplia sobre el movimiento de los animales. Así, el heleno seleccionó un término que indicaba la característica común a todos los movimientos animales dirigidos a un objeto: ὄρεξις. Ningún otro término cumple la función para la que nuestro autor emplea ὀρέγεσθαι, a saber, introducir una noción general de querer o desear. Ἐπιθυμία y ἐπιθυμεῖν se relacionan estrechamente con los apetitos corporales; βούλησθαι y βούλησις parecen más vinculados a los juicios sobre el bien y al razonamiento. No es fácil encontrar una traducción de este término. 'Deseo' es el más apropiado; al menos, está claramente vinculado a su objeto. De este modo comprendemos más fácilmente el contenido de las afirmaciones aristotélicas en el sentido de que βούλησις, θύμος y ἐπιθυμία son formas de la ὄρεξις y que en todo movimiento animal hay presente una ὄρεξις. Al parecer, nuestro autor piensa que todo son formas de una inclinación interior activa dirigida a un objeto; y que este tipo de inclinación es común a los movimientos de los humanos y de los demás animales.

El filósofo helénico establece un paralelismo entre ὄρεξις y διάνοια.

El sentido y el ‘valor’ del deseo se descubren por su rechazo o aproximación a algo (διόξις καὶ φυγή). Se confirma la ὄρεξις cuando persigue y consigue lo que desea. Este proceso es un componente fundamental de la vida. El mundo exterior nos arrastra hacia aquello que deseamos. Nuestra tendencia manifiesta indeterminación y necesidad, y la tensión que nos mueve es expresión de un diálogo que compromete con nosotros mismos todo aquello que no somos nosotros. Ser es desear. Cada supuesto momento ‘ontológico’ de la realidad humana es expresión de la tendencia que lo constituye. Consecuentemente la ontología no puede serlo de un ente inmóvil. Ser es ser en el tiempo.

El deseo empero discurre en el animal que tiene λόγος paralelamente a ese λόγος, por eso «la elección es o inteligencia deseosa (ὄρεκτικὸς νοῦς) o deseo inteligente (ὄρεξις διανοητική), y esta clase de principio es el hombre» (Aristot. *EN* VI 2, 1139b 4–5). La reflexión y todos los procesos dianoéticos, como tales procesos, no mueven nada, sino sólo aquel que está orientado fuera de sí mismo y es práctico. La διάνοια práctica domina incluso al entendimiento creador «y la cosa hecha (ποιητόν) no es τέλος absolutamente hablando —ya que es fin relativo y de algo sino la acción misma (πρακτόν), porque es el hacer bien las cosas (εὐπραξία) lo que es τέλος y ese τέλος o fin es el objeto del deseo» (Aristot. *EN* VI 2, 1139a 35–1139b 4). En ese ser compuesto de deseo e inteligencia se hace presente la especificidad de la existencia humana. Es difícil encontrar momentos en que de alguna forma no intervengan ambos componentes. El filósofo, al establecer esta composición, no hace sino ser coherente con la famosa definición del hombre como animal con λόγος (Aristot. *Pol.* I 2, 1253a 10).

En “Acerca del Movimiento de los Animales” (6, 700b 17–18) enumera el estagirita cinco elementos que denomina “motores del animal”: inteligencia (διάνοια), imaginación (φαντασία), elección (προαίρεσις), voluntad (βούλησις) y apetito (ἐπιθυμία), que pueden englobarse en dos: cognición (νόησις) y deseo (ὄρεξις). Las facultades cognoscitivas presentan al animal numerosos objetos del mundo. De ellos, algunos serán objeto de cierto tipo de ὄρεξις y otros no. Entre los primeros una parte estará disponible o será ‘posible’ cuando el animal vea o descubra algún modo de lograrlos. Las facultades cognoscitivas llevan a cabo una doble función. En primer lugar presentan el fin a la conciencia del animal y a continuación actúan de modo que el animal pasa de la ὄρεξις del fin a la acción dirigida a un objeto del mundo concreto y disponible. En muchos casos estas operaciones no se distinguen: la ὄρεξις del animal puede

ser excitada a la actividad justamente por la visión del elemento que luego se persigue. Sin embargo, la distinción puede hacerse a menudo. El resultado final es que la ὄρεξις desempeña un papel de capital importancia como ‘motor’; nada hace empero por sí sola sin la colaboración de la percepción o el pensamiento. Los animales actúan según un deseo, aunque dentro de los límites impuestos por el mundo de la naturaleza según lo ven. Para el filósofo la νόησις prepara la ὄρεξις, y la ὄρεξις, la πάθη (Aristot. *MA* 8, 702a 17–19); y todo ocurre ‘simultáneamente’ y con ‘rapidez’ por el modo en que la acción y la pasión son naturalmente relativas entre sí.

Las conexiones entre ὄρεξις, cognición y movimiento son lógicas o conceptuales. Parecen ser de dos tipos. En primer lugar, en el plano del deseo o la percepción concretos, cada una se identifica y se distingue de otros elementos similares por referencia al fin u objeto de la vista. No se puede dar una explicación de la ὄρεξις que conduce a la acción sin mencionar el objeto del que esta es ὄρεξις. En segundo lugar, en una perspectiva general, el autor helénico atribuye la posesión de ὄρεξις y φαντασία —los elementos interpretativo y selectivo de la percepción, en virtud de los cuales las cosas del mundo ‘aparece[n]’ (φαίνεται) ante la criatura como cierta clase de cosas— a una criatura justamente porque se mueve, esto es, como parte de lo que significa ser criatura móvil. Del concepto general de ὄρεξις como algo que se produce internamente, en determinadas circunstancias, en combinación con el tipo adecuado de percepción y pensamiento, se seguirá natural y rápidamente la acción.

La racionalidad posee un carácter dialógico que arranca de la teoría de la argumentación aristotélica. La lógica aristotélica es dialógica. El carácter dinámico de la racionalidad tiende un puente entre la particularidad de los casos concretos y las reglas, leyes y principios universales. Implica una dialéctica entre lo universal y lo particular. El hombre prudente delibera de acuerdo con un λόγος descrito por nuestro autor de la siguiente manera: «La excelencia es un estado del carácter (ἕξις) concerniente a la elección, que consiste en un término medio relativo a nosotros y determinado por un λόγος, aquel por el que elegiría la persona prudente» (Aristot. *EN* II 6, 1106b 36–1107a 2). En varios lugares señala el filósofo helénico la función de este λόγος, conocido como ὀρθός λόγος, en la prudencia (Aristot. *EN* II 2, 1103b 32–33; III 5, 1114b 29; III 11, 1119a 20; IV 2, 1122b 23–28; V 11, 1138a 10; VI 1, 1138b 25.34; VII 3, 1147b 3; VII 4, 1147b 31; VII 8, 1151a 12.21). Ya que la prudencia no puede ser ni τέχνη ni ἐπιστήμη, este ὀρθός λόγος desempeña la función

de criterio, de guía de la acción, radicado en la percepción (αἴσθησις), facultad discriminativa relacionada, no con el conocimiento de los universales, sino con la intelección de los particulares concretos:

«El que se desvía un poco del bien no es censurado, tanto si lo hace por exceso como por defecto; pero sí se censura a quien se desvía más, porque esto es evidente. Pero decir hasta qué punto y en qué medida alguien es censurable no es fácil de determinar mediante un principio (τῷ λόγῳ ἀφορίσαι), porque tampoco lo es ninguna de las cosas que se perciben. Porque tales cosas son particulares concretos, y el juicio reside en la percepción» (Aristot. *EN* II 9, 1109b 18–23).

Los principios no captan los detalles de lo particular concreto, lo cual ha de comprenderse en la situación misma, mediante una facultad adecuada para captarlo como un todo complejo, teniendo en cuenta los matices.

«Entre los enunciados (λόγοις) sobre la conducta, los universales (καθόλου) son más generales (κοινότεροί), pero los particulares son más verdaderos, porque la acción concierne a los particulares (τὰ καθ' ἕκαστα) y los enunciados deben ser armónicos con estos» (Aristot. *EN* II 7, 1107a 29–32).

Así, por ejemplo, nuestro autor insiste en que el juicio debe al mismo tiempo ser recto y completar las formulaciones universales con decisivas juiciosas tomadas en la situación concreta, como haría un buen juez:

«Toda ley es universal; pero sobre algunas cosas un enunciado universal no puede ser correcto. Así pues, en los asuntos en que es necesario hablar de un modo universal, pero no es posible hacerlo rectamente, la ley toma en consideración el caso usual, sin olvidar la posibilidad del error [...] Por tanto, cuando la ley se expresa universalmente y surge algo que cae fuera de la formulación universal, entonces está bien, allí donde no alcanza el legislador o yerra al simplificar, corregir la omisión, diciendo lo que el legislador mismo habría dicho de haber estado presente o hubiera legislado si hubiera sabido» (Aristot. *EN* V 10, 1137b 13–16. 19–24).

El interés del estagirita por las pasiones radica en que lejos de considerarlas como obstáculo para el razonamiento las piensa como un elemento imprescindible de la buena deliberación. Los apetitos y las pasiones desempeñan una función motivadora esencial para la excelencia humana, tanto en la educación infantil como en el comportamiento adulto. Los apetitos y las pasiones son educables y capaces de desempe-

ñar una función constructiva en la motivación moral, impulsando a la persona hacia objetos acordes con su concepción evolutiva de lo recto. Las pasiones y los apetitos, adecuadamente formados, guían a la razón en sus elecciones.

La ‘elección’ (προαίρεσις) es una capacidad en la frontera entre lo intelectual y lo pasional la cual comparte la naturaleza de ambos: se puede caracterizar como deliberación desiderativa o deseo deliberativo. 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 reside en una percepción que responde con flexibilidad a la situación concreta.

Según el heleno, a pesar de que los animales poseen αἴσθησις (Aristot. *EN* 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 (κρίνω) entre el bien y el mal, la justicia y la injusticia, y de comunicarse a través del lenguaje (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). Una pasión como el temor implica la capacidad de pensar o imaginar algo terrible. Por supuesto, nuestro autor 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 λόγος humano. Por ello la conducta del animal nunca podrá ser considerada como una ‘acción’ (πράξις). La virtud moral, conectada con las pasiones y la acción, es un ‘hábito – disposición – capacidad – práctica’ (ἔξις) referida a una respuesta afectiva. Esta es la posición aristotélica respecto de las pasiones.

El coraje no es una excepción. Nuestro autor está bastante seguro de que el coraje es una disposición propia de los hombres que han aprendido a despreciar el peligro (Aristot. *EN* II 2, 1104b 1). El coraje es una disposición humana que no se encuentra en los animales. El estagirita no omite este hecho y afirma explícitamente que las disposiciones de los animales difieren por naturaleza de las virtudes y vicios de los seres humanos (Aristot. *EN* VII 1, 1145a 15–17). Sólo los hombres poseen una mitad ἄλογον que puede perfeccionarse por medio de la virtud moral. Es aquí donde encuentra su lugar la παιδεία.

Esto resulta más claro si se considera el caso del hombre más valiente (Aristot. *EN* III 8, 1117a 18). Según el autor helénico los ‘hombres de corazón’, los ‘hombres animosos’ (εὐέλπιδος) son semejantes pero no idénticos a los hombres valientes. Resisten porque se consideran superiores en fuerza e inmunes al daño, pero desaparecen cuando los acontecimientos van en contra de sus expectativas. Por el contrario, de un hombre valiente se espera que soporte los peligros reales y los aparentes, pues es honroso hacerlo y vergonzoso no soportarlo (Aristot. *EN* III 8, 1117a 9–17). Tras marcar el contraste entre el hombre que resiste porque se considera seguro y el hombre que resiste porque es honroso hacerlo, el filósofo concluye que no tener temor y mostrarse imperturbable en los peligros repentinos es signo de mayor valentía que en los peligros previsibles, porque en este caso es más consecuencia del hábito, por cuanto depende menos de la preparación. Cuando las acciones son previsibles se puede decidir por cálculo y razonamiento, pero las acciones súbitas se eligen de acuerdo con el carácter (Aristot. *EN* III 8, 1117a 17–22).

Lo que interesa destacar en todo esto es que el más valiente elige soportarlo todo en virtud del carácter y no como resultado de un cálculo. Una respuesta tan súbita no da tiempo a la reflexión o a la deliberación, propias de la parte lógica del alma. La respuesta a un peligro inminente depende por completo de la parte ἄλογον del alma. Si esta parte ha sido educada convenientemente la respuesta será la apropiada a la situación. El ejemplo que el estagirita nos da de un peligro inesperado tiene un especial interés puesto que parece que toma prestado vocabulario del “Laques” platónico y nos ayuda a descifrar el dilema socrático, el cual sugiere que el coraje es ἐπιστήμη o conocimiento de aquello que se ha de temer o de aquello en lo que se ha de confiar (Plat. *Laq.* 194E 11–195A 1). Ante la pregunta de “cómo es posible que un hombre que juzgue rectamente se porte con incontinencia” sostiene el autor helénico que SÓCRATES «se oponía absolutamente a esta idea [...] porque nadie obra contra lo mejor a sabiendas, sino por ignorancia» (Aristot. *EN* VII 2, 1145b 27–29).

Queda así planteado el difícil problema de la relación entre corazón y razón, entre virtud moral y conocimiento práctico en el caso del hombre prudente. Este «no puede sentir placer contrario a la razón (μὴ ἥδεσθαι παρὰ τὸν λόγον)» (Aristot. *EN* VII 9, 1152a 4). Es posible afirmar que algunas pasiones son prácticas y otras no, y que estas últimas no admiten la virtud moral en el sentido en que lo hacen las primeras. Así, la virtud

moral del coraje está asociada al temor, que es una pasión. Algo similar sucede con la ira, que el estagirita relaciona con la virtud moral de la apacibilidad. La ira también es una pasión. El filósofo reconoce la importancia de las pasiones y las convierte en núcleo de su concepción de la virtud moral. Describe la disposición de los hombres valientes como práctica y la asocia con la elección (Aristot. *EN* II 3, 1104b 28; II 5, 1106a 2–4). «La valentía es la virtud por la que se ponen en práctica bellas acciones en los peligros, tal como lo manda la ley y como lo hacen los que están dispuestos a ponerse al servicio de la ley; cobardía es lo contrario» (Aristot. *Rhet.* I 9, 1366b 10–12).

Es posible afirmar que el interés de nuestro autor por la respuesta afectiva le ayuda a resolver el dilema socrático y a desarrollar una concepción de la virtud moral que reconoce la importancia de la acción virtuosa independientemente del cálculo. La virtud moral se convierte en una disposición por la cual el hombre es capaz de apuntar al medio entre el exceso y el defecto de la respuesta afectiva (Aristot. *EN* II 6, 1106b 15–18): «deliberamos sobre los medios, no sobre los fines o bienes últimos, porque estos vienen dados. Y nuestra tarea consiste en dilucidar qué virtudes concretas es preciso asumir para alcanzar estos fines. Precisamente por eso en las distintas actividades humanas se introduce de nuevo la noción de “excelencia”, porque no todos los que cooperan para alcanzar los bienes internos tienen la misma predisposición, el mismo grado de virtud. La virtud es graduable, y un mínimo sentido de la justicia nos exige reconocer que en cada actividad unas personas son más virtuosas que otras» (Cortina 1996: 131).

Por ejemplo el hombre valiente se asusta y anhela la seguridad sólo cuando es correcto hacerlo. Cuando la situación prevee sufrimiento y dolor, el valiente lo percibe y responde de un modo claro, audaz, pues es honroso hacerlo así. Todo esto se encuentra en la esfera de la virtud moral. El temor, como dice el estagirita, hace que deliberemos (Aristot. *Rhet.* II 5, 1383a 6–7). Tal como afirma RACIONERO en las notas que acompañan a su traducción de la “Retórica” aristotélica: «Esta referencia al temor como signo de posibilidad de la praxis y como causa de la deliberación, es especialmente interesante para el estudio de la antropología de Aristóteles y no figura entre los tópicos examinados en las *Éticas*» (Racionero 1994: 338, 83n). Sin embargo, el hombre valiente puede ser influido por muchas creencias y deseos. Si se le proporciona una *παιδεία* adecuada madurará su conocimiento práctico. En cualquier caso esta

elección es una respuesta afectiva libre de cualquier otro ejercicio del conocimiento práctico.

Un hombre valiente muestra su carácter al elegir soportar el peligro porque es honroso hacerlo y no se enfrenta con el peligro tras una inteligente elección de los medios. Por ello los peligros súbitos muestran mejor el carácter moral que los peligros previstos. Cuando se excluyen preparativos y cálculos, el carácter moral es el único determinante. Esto no opone la virtud moral a la deliberación. De hecho la virtud moral adquiere valor porque capacita al hombre para deliberar. Los hombres valientes son fuertes en la acción, pero antes de ella tranquilos (Aristot. *EN* III 7, 1116a 9).

El coraje implica a juicio del filósofo helénico dos sentimientos distintos, que son el temor y la confianza:

«El valor se refiere a la confianza y al temor, pero no a ambos de la misma manera, sino más bien a las cosas que inspiran temor. Es valiente el que ante estas se muestra imperturbable y se porta como es debido, más bien que el que obra así frente a circunstancias que inspiran confianza. Se llama valientes, pues, a los hombres por soportar las cosas penosas, como hemos dicho. Por eso también la valentía es un trabajo [...] Podría parecer que el fin de la valentía es agradable, si bien queda oscurecido por lo que lo rodea [...] la muerte y las heridas serán penosas para el valiente y contra su voluntad, pero las soportará porque es hermoso, y es vergonzoso no hacerlo» (Aristot. *EN* III 9, 1117a 29–b 9).

El coraje aristotélico se muestra en el campo de batalla; el deseo que se deriva de este temor es el deseo de salvar la propia piel. La ‘muerte’ y las ‘heridas’ serían los adversarios del coraje en el campo de batalla. El coraje empero necesita de estos enemigos. Consecuentemente no puede residir el coraje en un término medio como las otras virtudes. Se trata de una virtud compleja que implica dos sentimientos distintos: temor y confianza. Frente a la moderación, que caracteriza a los ‘hombres de corazón’, en el caso de los ‘hombres animosos’ el coraje se muestra como una virtud compleja cuya estructura interna difiere mucho de la de la moderación: el hombre moderado, dueño de sí mismo (ἐγκρατής), obedece a la razón, pero no como el hombre prudente (σώφρων). Frente a la seguridad y la certeza, el coraje implica la noción de riesgo o de audacia, pero sin llegar a la temeridad, sino con el sentido de aquel que piensa “quien no arrisca, no aprisca”. Correr el riesgo, ‘a–rriscar’, es una «metáfora del que anda por los riscos buscando la caza, porque va a condición

de precipitarse», según ya se decía en el vetusto diccionario de COVARRUBIAS, *Tesoro de la Lengua Castellana* (1611). El hombre obra así en nombre de un valor por medio del cual supera a todos sus semejantes, convirtiéndose la generosidad humana en metafísica.

La creencia en este valor común entre los seres humanos que les lleva a obrar podría acaso indicar que en la “Poética” aristotélica hay una afirmación de la naturaleza humana, una creencia en el valor del λόγος humano puesto en acción y en consecuencia una afirmación del valor de la deliberación. Tres conceptos interrelacionados en la “Poética” son clave para su comprensión: ‘arte’ (τέχνη), ‘imitación’ (μίμησις) y ‘catarsis’ (κάθαρσις). En el tránsito de la consideración objetiva de lo estético a las consideraciones representativa y subjetiva se han de señalar dos aspectos analíticos del pensamiento aristotélico: la atención al proceso psicológico de la percepción estética y su consideración ética de la actividad artística. El estagirita ponía la ‘imagen’ (φάντασμα) como elemento con que siempre hay que contar para el conocimiento; también se preocupa por si toda impresión estética ha de contar con algunos sentidos humanos, los que son capaces de dar composición de partes: a saber, la vista y el oído. En los “Problemas” (XIX 27, 919b 26) se pregunta sobre el carácter —instrumental o esencial— de la intervención de estos sentidos al mismo tiempo que los separa; allí se pregunta por qué sólo lo audible entre los sentidos tiene expresividad o carácter. Responde observando que las sensaciones audibles son movimientos y que en consecuencia aluden a acciones, pueden tener ἔθος, mientras que lo visual carece de ἔθος. La falta de ἔθος empero no impide a la vista ser un sentido perceptor de la belleza. Así se dice en los “Tópicos” (VI 7, 146a 20–25) «lo bello, como lo agradable a la vista, o al oído».

Presentados los principales elementos que caracterizan la racionalidad práctica aristotélica —el bien (τὸ ἀγαθόν), la imaginación (φαντασία), el deseo (ὄρεξις)— trataré ahora de conectar estos elementos con el propósito de ofrecer a continuación un cuadro completo y unitario de la teoría aristotélica de la deliberación, distinguiéndola claramente de la conocida tradicionalmente como teoría del silogismo práctico, ya que no es posible reducir la inteligencia de la acción a las premisas o a la conclusión de un silogismo, pues el hombre piensa posibilidades y no hechos; la acción se refiere al ámbito en que vive el hombre, esto es, un mundo de realidades singulares y cambiantes que ocupan cotidianamente a los hombres, transformándose según va viviendo nuevas experiencias, deliberando y ponderando futuras acciones posibles.

3. Elección

*Σε μερικούς ανθρώπους έρχεται μια μέρα
που πρέπει το μεγάλο Ναι ή το μεγάλο το Όχι
να πούνε. Φανερώνεται αμέσως όποιος τόχει
έτοιμο μέσα του το Ναι, και λέγοντάς το πέρα*

*πηγαίνει στην τιμή και στην πεποίθησί του.
Ο αρνηθείς δεν μετανοώνει. Αν ρωτιούνταν πάλι,
όχι θα ξαναέλεγε. Κι όμως τον καταβάλλει
εκείνο τ' όχι —το σωστό— εις όλην την ζωή του*

C. Kavafis, *Che fece... il gran rifiuto*

1. Teoría de la deliberación

En este apartado trataré de reconstruir la teoría de la deliberación presente en el libro III de la “Ética Nicomáquea” a la luz de lo visto en los capítulos anteriores. Algunos de los elementos de la teoría aristotélica de la deliberación se han presentado ya en las páginas precedentes, donde apareció esta cuestión en el contexto del libro VI de la “Ética Nicomáquea”. En consecuencia las páginas que siguen pueden considerarse en parte una síntesis conclusiva de lo ya dicho.

En la “Ética Nicomáquea” (III 3) el heleno ilustra la naturaleza de la deliberación. En primer lugar indica el objeto de la misma, que es el terreno de la ética y la política y, de modo más particular, las acciones que en este campo dependen de nosotros (III 3, 1112a 21–31) y no se pueden determinar en función de una *ἐπιστήμη* sino que pertenecen al ámbito del *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* (III 3, 1112a 34–b 11). Con ello, nuestro autor pone los cimientos para el estudio de la deliberación desde un punto de vista ético y no solamente técnico.

Como señalé en el capítulo anterior es el intelecto práctico el que presenta al alma a través de la imaginación 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.

<i>Facultad:</i>	Intelecto práctico	Facultad desiderativa	Intelecto práctico+ Facultad desiderativa
<i>Fase:</i>	Representación→Juicio práctico	→ Deseo→	Deliberación→ Decisión→ Acción
<i>Enunciación:</i>	(de x) (“x es un bien”)	(me propongo x como fin)	(“y es el mejor medio para x”) (deseo y) (hago y)
<i>Observaciones:</i>	Verdadero si lo hace el virtuoso, falso si lo hace el vicioso	Sometido o no a la razón	Correcta si la hace el prudente

Figura 1. Teoría de la deliberación (Oriol 2004: 53)

Es el intelecto práctico el que trata de averiguar cuáles son los medios para el fin al que tiende la facultad desiderativa. De este modo, los medios constituyen una cadena cuyo término es el fin y cuyo principio es una acción al alcance del agente (Aristot. *EN* III 3, 1112b 15–20). Cada eslabón intermedio de esta cadena es un juicio sobre el medio mejor para el siguiente medio. A partir de todo esto es posible extraer más elementos del análisis aristotélico de la deliberación.

El principio de la deliberación es el fin o causa final de la acción en tanto que ya objeto de la facultad desiderativa. Este fin, el bien motor de la acción, es el bien realizable: «Deliberamos, entonces, acerca de lo que está en nuestro poder y es realizable [...] Y todos los hombres deliberan acerca de lo que ellos mismos pueden hacer [...] Deliberamos acerca de lo que se hace por nuestra intervención» (Aristot. *EN* III 3, 1112a 31–b 3). Es el mismo estagirita quien concluye que «la deliberación tiene lugar, pues, acerca de cosas que suceden la mayoría de las veces de cierta manera, pero cuyo desenlace no es claro y de aquellas en que es indeterminado» (Aristot. *EN* III 3, 1112b 7–9). Este pasaje nos muestra dos características del principio de la deliberación. Primeramente el requisito de una cierta regularidad, condición de posibilidad de la deliberación, pues sin ella sería imposible establecer la cadena de medios que nos permite concluir la deliberación. En segundo lugar la contingencia, característica

intrínseca de la deliberación, pues como el mismo filósofo griego dice no se delibera acerca de lo necesario (Aristot. *EN* III 3, 1112a 22–26; 1112b1; VI 5, 1140a 30–31). Y puesto que el fin de la acción es el principio de la deliberación tampoco lo necesario puede ser objeto de deliberación. Niega además el filósofo helénico que se pueda deliberar acerca de lo que ha sucedido o acerca de cosas que no están a nuestro alcance (Aristot. *EN* III 3, 1112a 29–31; VI 5, 1140a 32), pues no es posible establecer la cadena de medios desde ese fin hasta el agente. Esto nos indica un hecho interesante: la deliberación está abierta a un resultado negativo, a la imposibilidad de encontrar un medio para alcanzar el fin deseado (Aristot. *EN* III 3, 1112b 23–25).

Establecido el fin se inicia el proceso de la deliberación. Se trata de encontrar la cadena de medios que une ese principio con el medio más cercano del agente. La deliberación es necesaria para establecer los medios que conducen al fin propuesto, dada la existencia de múltiples vías de acceso para llegar al fin. Así como «el médico no delibera sobre si curará» (Aristot. *EN* III 3, 1112b 13), no se delibera sobre el fin, que es algo dado en la deliberación, su principio, sino sobre los medios para ese fin, medios que a su vez se convertirán en fines de la acción. Los fines son objeto de la virtud, los medios del razonamiento. La virtud moral es la causa de la rectitud de la deliberación, tal como señala el siguiente texto:

«Pero la buena deliberación es una especie de rectitud de la deliberación (ὀρθότης τις ἐστὶν ἡ εὐβουλία βουλῆς), por tanto, hay que averiguar primero qué es y sobre qué versa la deliberación (ἡ βουλή ζητητέα πρῶτον τί καὶ περὶ τί). Dado que la rectitud (ὀρθότης) tiene muchos sentidos, es claro que no se trata de cualquiera, porque el incontinente (ἀκρατής) y el malo (φαῦλος) alcanzarán con el razonamiento lo que se proponen, si son hábiles, de modo que su deliberación habrá sido recta en ese sentido (ὥστε ὀρθῶς ἔσται βεβουλευμένος), pero lo que han logrado con ella, un gran mal, y se considera que es un bien el haber deliberado bien (δοκεῖ δ' ἀγαθόν τι τὸ εὖ βεβουλευεῖσθαι), puesto que es a esta clase de rectitud en la deliberación a la que se da el nombre de buena deliberación (ἡ γὰρ τοιαύτη ὀρθότης βουλῆς εὐβουλία), a la que alcanza o logra un bien (ἡ ἀγαθοῦ τευκτική). Pero también es posible alcanzarlo mediante un razonamiento falso (ψευδεῖ συλλογισμῶ), y alcanzar lo que se debe hacer (ὁ μὲν δεῖ ποιῆσαι τυχεῖν), pero no por los medios debidos, sino por un término medio falso; de modo que no será buena deliberación esta en virtud de la cual se alcanza ciertamente lo que se debe, pero no por el camino debido. Es posible, además, que uno lo alcance deliberando durante mucho tiempo y otro rápidamente (ἔτι ἔστι πᾶν χρόνον βουλευόμενον τυχεῖν, τὸν δὲ ταχύ)» (Aristot. *EN* VI 9, 1142b 17–26).

Los medios son objeto de la razón y del deseo. PLATÓN remite la distinción fines–medios al concepto de fin último y hace depender todas las elecciones de la correcta determinación del fin último (Plat. *Lys.* 218D–219D). Por el contrario, enfrenta ARISTÓTELES la cuestión de los fines y medios prescindiendo del problema de si el fin en cuestión es un fin último o un fin intermedio, y no se refiere jamás al concepto de ‘fin último’. En cuanto fin en general, el fin no es objeto de deliberación. Tanto en la “Ética Eudemia” como en la “Ética Nicomáquea” el estagirita restringe el campo de la elección y de la deliberación a la elección de los medios para un fin ya dado. De hecho, dice que no se elige un fin, por ejemplo, ser feliz, sino que se elige una acción que conduce a un fin (Aristot. *EN* III 2, 1111b 16–30). 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 universales (Belgum 1990: 210), de modo que así consiguen que sea el silogismo práctico el que permita concretar en una acción singular ese universal más cercano, no parece que la deliberación verse sobre lo universal. La imaginación presenta algo necesariamente singular al deseo. Y los medios que se conectan a este fin son también particulares, contingentes. Es por eso que la deliberación se distingue del razonamiento científico. La diferencia que ARISTÓTELES establece entre la prudencia y la ciencia se basa precisamente en la distinción entre conocimientos universales y particulares o singulares, respectivamente (Aristot. *EN* VI 8, 1142a 23–28). Así, el medio que nos proponemos para un fin es un singular, pues «las acciones estriban en lo individual» (Aristot. *EN* III 1, 1110b 6–7). En el saber práctico las virtudes del intelecto y las del carácter van acompañadas necesariamente. Ambas cubren el mismo ámbito práctico, el ámbito de la elección:

«puesto que la virtud moral (ἠθικὴ ἀρετὴ) es una disposición relativa a la elección (ἔξις προαιρετική) y la elección es un deseo deliberado (προαίρεσις ὄρεξις βουλευτική), el razonamiento (λόγον) tiene que ser verdadero (ἀληθῆ) y el deseo recto (ὄρεξιν ὀρθήν) para que la elección sea buena (προαρεσις σπουδαία), y tiene que ser lo mismo lo que la razón diga y lo que el deseo persiga. Esta clase de entendimiento y de verdad es práctica (ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτική)» (Aristot. *EN* VI 2, 1139a 22–26).

Aquí el λόγος ἀληθής, el cual concuerda con el deseo, es evidentemente la virtud de la parte deliberativa del alma, esto es, la φρόνησις. El λόγος y la ὄρεξις son componentes tanto de la φρόνησις como de la

virtud ética. De hecho, la virtud moral es una disposición relativa a la elección (*ἔξις προαιρετική [...] ὠρισμένη λόγῳ*) y la virtud intelectual práctica, la *φρόνησις*, es verdadera de acuerdo con el deseo recto. Desde el punto de vista de la elección práctica difícilmente se distinguen los dos elementos. Lo que en verdad le preocupa a ARISTÓTELES es diferenciar claramente su concepto de saber práctico del platónico subrayando la relación con factores no racionales.

«El principio de la acción —aquello de donde parte el movimiento, no el fin que persigue— es la elección, y el de la elección el deseo y el razonamiento orientado a algo (*λόγος ὁ ἕνεκά τινος*). Por eso ni sin entendimiento y reflexión (*νοῦ καὶ διανοίας*), ni sin disposición moral (*ἠθικῆς [...] ἔξωθεν*) hay elección, puesto que el obrar bien y su contrario no son posibles en la práctica sin reflexión (*διάνοια*) y sin disposición moral (*ἦθος*)» (Aristot. *EN VI 2*, 1139a 31–35).

Este “razonamiento orientado a algo” (*λόγος ὁ ἕνεκά τινος*) ha sido entendido tanto como “razonamiento que tiende a un fin”, “cálculo de los medios para alcanzar un fin” o “cálculo orientado a un fin”. ARISTÓTELES, en cambio, habla de *λόγος ὁ ἕνεκά τινος* para contraponer este *λόγος* al de la *ἐπιστήμη*, de la ciencia que posee la verdad teórica, apartada del deseo y de la acción, no para decir si la *φρόνησις* tiene por objeto los fines o los medios (Natali 1989: 83). Esto es lo que ARISTÓTELES quiere caracterizar como razonamiento práctico:

«La reflexión de por sí no pone nada en movimiento, sino la reflexión orientada a algo y práctica; esta, en efecto, gobierna incluso al entendimiento creador, porque todo el que hace una cosa, la hace con vistas a algo, y la cosa hecha no es fin absolutamente hablando (si bien es un fin relativo y de algo), sino la acción misma, porque es el hacer bien las cosas lo que es fin, y eso es el objeto del deseo» (Aristot. *EN VI 2*, 1139a 35–b 4).

La *φρόνησις* desempeña un papel predominante en el libro VI de la “Ética Nicomáquea” convirtiéndose en objeto del libro entero. El *λόγος* del cual se habla aquí se identifica con la racionalidad práctica, que coincide con la actividad de la *φρόνησις*. Nuestro autor ha expuesto así cuál es la virtud de la parte deliberativa del alma: la elección. El elemento sobre el que más insiste este texto es la mezcla de razón y deseo en la elección, el cual se denomina muchas veces ‘deseo deliberado’ (*ὄρεξις βουλευτική*), ‘inteligencia deseosa’ (*ὄρεκτικὸς νοῦς*), ‘deseo inteligente’ (*ὄρεξις διανοητική*). Escribe: «Por eso ni sin entendimiento y reflexión, ni sin disposición moral hay elección, puesto que el obrar bien y su con-

trario no son posibles en la práctica sin reflexión y sin disposición moral» (Aristot. *EN VI 2*, 1139a 33–35). La unión del intelecto y el deseo es la elección o más precisamente el principio (*ἀρχή*) de la elección.

Hay que notar que en estas mismas líneas el estagirita hace una advertencia interesante sobre la elección. Se refiere a la imposibilidad de deliberar sobre el pasado: «Nada que haya ocurrido ya es objeto de elección (*οὐκ ἔστι δὲ προαιρετὸν οὐδὲν γεγονός*), por ejemplo, nadie elige que Troya haya sido saqueada; porque tampoco se delibera sobre lo pasado, sino sobre lo futuro y posible, y lo pasado no puede no haber ocurrido; por eso dice bien Agatón: “De esto sólo se ve privado hasta Dios:/ de poder hacer que no se haya producido lo que ya está hecho”» (Aristot. *EN VI 2*, 1139b 5–11). Y si no se puede deliberar sobre el pasado, marcado por la necesidad, se puede concluir que la deliberación versará sobre el futuro, sobre lo contingente, lo que todavía puede ser de otra manera.

El propósito del libro VI de la “*Ética Nicomáquea*” es el estudio de las virtudes del pensamiento (*διάνοια*), es decir, los estados óptimos por los que el pensamiento “realiza la verdad”. Distingue nuestro autor entre la verdad que persigue el pensamiento y aquella que es conforme al deseo recto y que dirige el pensamiento a la acción (*VI 2*, 1139a 29–31). Al comienzo del capítulo 3 de este mismo libro, retoma el filósofo helénico estas virtudes: «Empecemos, pues, por el principio y volvamos a hablar de ellas. Demos por sentado que aquellas por las cuales el alma realiza la verdad mediante la afirmación o la negación son en número de cinco, a saber: el arte (*τέχνη*), la ciencia (*ἐπιστήμη*), la prudencia (*φρόνησις*), la sabiduría (*σοφία*) y el intelecto (*νοῦς*); con la suposición, en efecto, y con la opinión, puede engañarse» (Aristot. *EN VI 3*, 1139b 15–19).

Los capítulos 3 y 4 del libro VI de la “*Ética Nicomáquea*” se ocupan de la *ἐπιστήμη* y la *τέχνη* en relación con la *φρόνησις*. Aquí describe el estagirita la naturaleza del *φρόνιμος*, cuyas características son las siguientes. Primeramente ser capaz de deliberar bien sobre sí mismo. En segundo lugar ser capaz de deliberar no sobre los fines particulares sino sobre la vida buena, esto es, sobre el modo de alcanzar la felicidad. En tercer lugar su objeto no son las cosas inmutables, como aquello de lo que se ocupa la ciencia sino las cosas mutables, las cuales dependen de nosotros. En cuarto lugar estas cosas no proceden por demostración puesto que en su ámbito todo puede ser de otra manera. En quinto lugar y consecuentemente estas cosas no son ninguna técnica, puesto que

φρόνησις y técnica pertenecen a géneros distintos. En último lugar su fin no se diferencia de la misma actividad, puesto que esta es la εὐπραξία. Todo ello muestra, por decirlo con palabras de RICHARDSON (1997: 189), que «la deliberación racional se encarna esencialmente en la persona que delibera, y no puede abstraerse a un conjunto de relaciones entre proposiciones».

Considera el estagirita la deliberación del prudente como un tipo de deliberación aplicada en un sentido general (*EN* VI 5, 1140a 25–28) y la contrapone a la de quienes deliberan bien en un sentido parcial (*EN* VI 5, 1140 a 28–30) dejando de lado el caso de la τέχνη. A continuación examina la relación de la φρόνησις con la ἐπιστήμη para mostrar sus diferencias. Entre los argumentos expuestos aquí encontramos en primer lugar que la deliberación no se refiere a lo que no puede ser de otra manera ni a lo que es necesario o imposible. La ciencia es un juicio conclusivo que procede por demostración. Por el contrario, no puede haber demostración de aquello cuyas premisas son contingentes, puesto que la conclusión lo será también. Esto basta para separar la ciencia de la prudencia, aunque ambas son razonamientos que parten de premisas verdaderas y tienen como término conclusiones verdaderas, pero en un caso de forma demostrativa y en otro de forma deliberativa. Restará pues explicar en qué sentido la deliberación sea un silogismo, pero no un silogismo demostrativo, ya que una demostración no es sólo un silogismo correcto sino que la deliberación además de premisas verdaderas, universales y necesarias (Aristot. *An. Po.* I 1–8) se cumple por el ejercicio de una ἔξις que es el ὀρθός λόγος de la deliberación. La ciencia se separa del arte en función de la distinción entre πρᾶξις y ποίησις (Aristot. *EN* VI 5, 1140b 6–7).

Aclara explícitamente nuestro autor que no es aceptable la opinión de los antiguos según la cual la posesión de la σοφία, la forma de teoría más elevada, consistente en el conocimiento verdadero de los primeros principios de la realidad y de lo que se desprende de ellos, comporta necesariamente la posesión de la φρόνησις y del saber práctico (*EN* VI 7). Así, caracteriza la φρόνησις por oposición a la σοφία: la φρόνησις se ocupa en primer lugar de las cosas humanas y objeto de deliberación; en segundo lugar de las cosas que pueden ser de otra manera; en tercer lugar de las cosas que tienen un τέλος, como lo tiene el bien práctico humano; en cuarto y último lugar para la φρόνησις es más importante el conocimiento de la segunda premisa, la particular, y el llegar a una elección singular, más que conocer el universal y los principios de un modo abs-

tracto. Desde este punto de vista la *φρόνησις* se opone a la *ἐπιστήμη* y a la *σοφία*.

«La prudencia, en cambio, tiene por objeto lo humano y aquello sobre lo que se puede deliberar (ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ περὶ ὧν ἔστι βουλευέσασθαι); en efecto, afirmamos que la operación del prudente consiste sobre todo en deliberar bien (τοῦ γὰρ φρονίμου μάλιστα τοῦτ' ἔργον εἶναι φαμεν, τὸ εἶ βουλευέσθαι), y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera (βουλεύεται δ' οὐδεὶς περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν), ni sobre lo que no tiene un fin (οὐδ' ὄσων μὴ τέλος τι ἔστι), y este consistente en un bien práctico (πρακτὸν ἀγαθόν). El que delibera bien absolutamente hablando (ὁ δ' ἀπλῶς εὐβουλος) es el que se propone como blanco de sus cálculos la consecución del mayor bien práctico para el hombre (ὁ τοῦ ἀρίστου ἀνθρώπου τῶν πρακτῶν στοχαστικὸς κατὰ τὸν λογισμόν). Tampoco versa la prudencia exclusivamente sobre lo universal (τῶν καθόλου), sino que tiene que conocer también lo particular (τὰ καθ' ἕκαστα), porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular (πρακτικὴ γὰρ, ἡ δὲ πράξις περὶ τὰ καθ' ἕκαστα). Por esta razón también algunos, sin saber, son más prácticos que otros que saben (διὸ καὶ ἔνιοι οὐκ εἰδότες ἑτέρων εἰδόντων πρακτικώτεροι), sobre todo los que tienen experiencia (οἱ ἔμπειροι); así si uno sabe que las carnes ligeras son digestivas y sanas, pero no sabe cuáles son ligeras, no producirá la salud, sino más bien el que sepa que las carnes de ave son ligeras y sanas. La prudencia es práctica (ἡ δὲ φρόνησις πρακτικὴ), de modo que se deben poseer ambas, o preferentemente la prudencia. Pero también por lo que a ella se refiere debería haber una fundamentación» (Aristot. *EN* VI 7, 1141b 8–22).

A continuación aborda un problema importante, la relación entre el saber del hombre político y el saber práctico del individuo (*EN* VI 8). Nos presenta aquí una serie de distinciones típicas de las opiniones populares, las cuales reflejan la estructura institucional y política de la sociedad ateniense de su tiempo:

«La política y la prudencia coinciden en cuanto a la disposición (ἔξις), pero, sin embargo, su esencia no es la misma. Cuando la prudencia se aplica a la ciudad, la que es, por así decirlo, fundamental es la prudencia legislativa (φρόνησις νομοθετικὴ), y la que por así decirlo tiene por objeto lo particular, lleva el nombre común, política (πολιτικὴ). Esta es práctica y deliberativa (αὕτη δὲ πρακτικὴ καὶ βουλευτικὴ); en efecto, el decreto es lo práctico en extremo; por eso sólo de los que se ocupan en esta se dice que hacen política, pues ellos son los únicos que actúan a la manera de los obreros manuales.

Pero la prudencia parece referirse sobre todo a uno mismo y al individuo (*περὶ αὐτὸν καὶ ἕνα*), y esta es la forma que lleva el nombre común (*τὸ κοινὸν ὄνομα*), prudencia (*φρόνησις*); las demás se llaman economía, legislación y política, ya deliberativa, ya judicial. Habría, por tanto, una forma de conocimiento consistente en saber lo que a uno le interesa (aunque es muy diferente), y parece que el que sabe lo que le concierne y actúa en consecuencia es prudente (*δοκεῖ ὁ τὰ περὶ αὐτὸν εἰδῶς καὶ διατρίβων φρόνιμος εἶναι*), mientras que a los políticos se los considera entrometidos» (Aristot. *EN VI 8*, 1141b 23–1142a 2).

Parecería que la forma de sabiduría por antonomasia fuese la que se refiere al individuo, la *φρόνησις*. No es esta empero sino el saber práctico relacionado con la *πόλις* el más importante. En este texto divide la política en ‘legislativa’ y ‘política’ (b 24–26), mientras que más adelante la divide en ‘deliberativa’ y ‘judicial’ (b 32–33). También la economía aparece al final del texto.

La posición aristotélica en los capítulos 12 y 13 del libro VI de la “Ética Nicomáquea” puede resumirse del siguiente modo. Primeramente para una elección virtuosa son necesarios conjuntamente *ἀρετή* y *φρόνησις*. En segundo lugar no es posible poseer uno de los dos elementos en una de las dos partes del alma a las que estas pertenecen sin tenerlo al mismo tiempo en la otra parte del alma, esto es, nadie puede ser *φρόνιμος* sin un equilibrio de las pasiones del alma ni puede ser equilibrado en las propias pasiones sin poseer *φρόνησις*. En tercer lugar tanto la *ἀρετή* como la *φρόνησις* comportan una relación de concordia y colaboración entre razón y deseo, aunque esta relación de colaboración es diferente en el caso de la determinación del fin y en la determinación de los medios para alcanzar el fin.

En la determinación de los medios la deliberación racional establece cuáles son los modos eficaces de alcanzar un cierto fin, es decir, conecta el fin a alcanzar con las acciones cuyo cumplimiento depende de nosotros, tal como enseña la “Ética Eudemia” (II 10, 1227a 15–18). El deseo de alcanzar estas acciones y los movimientos corporales originados por el deseo mismo, que es causa motriz, según lo dicho en la “Ética Nicomáquea” (VI 2, 1139a 31), no se presenta sino cuando la razón ha determinado la conexión necesaria entre este medio en esta situación y el fin deseado. En consecuencia el deseo se pone de acuerdo (*κατά*, 1113a 12) con la razón por lo que respecta a los medios. El paso del deseo del fin al deseo de los medios está mediado por un análisis racional que nuestro autor califica como la *ζήτησις* de un término medio.

La deliberación no puede prolongarse hasta el infinito. El fin de la deliberación está marcado por la percepción, la cual capta lo singular. Explica así el estagirita el término de la deliberación: «todos cesamos de buscar cómo actuaremos cuando reconducimos el principio a nosotros mismos y a la parte directiva de nosotros mismos» (Aristot. *EN* III 3, 1113a 6). Sin embargo, la deliberación también puede llegar a un término equivocado. Es posible deliberar mal, no detenerse en el medio mejor. Entre otras causas, esto puede deberse a la precipitación por concluir la deliberación. Es el caso de la ἀκρασία. Recientemente se ha puesto de relieve la importancia filosófica de este concepto: «la *akrasia* es interesante porque rompe la unidad de la persona, revelando una complejidad y profundidad del fenómeno humano desconocida en otros ámbitos naturales. Esta ruptura no es esporádica, sino, a nuestro juicio, permanente y estructural. La *akrasia* revela una fractura ineliminable entre los ideales del conocimiento ético y la realización de dichos ideales, que no es solamente propia de unos momentos o determinados caracteres, sino constante y universal. La *akrasia* es una manifestación de una tensión esencial en el hombre, de la desproporción estructural entre sus exigencias desiderativas y racionales y su capacidad, en concreto su capacidad de coherencia práctica» (Oriol 2004: 23). El tratamiento aristotélico de la ἀκρασία posee un valor paradigmático para interpretar la teoría de la acción del estagirita: «El problema de la debilidad moral (*akrasia*) no es un problema periférico en el conjunto de la ética aristotélica, sino un problema tan central que la meditación sobre él ha llevado a Aristóteles a remodelar toda su teoría de la acción humana» (Montoya 1983: 239).

A la deliberación (βούλευσις) le sigue la elección (προαίρεσις). La elección (προαίρεσις), la cual indica o bien la ‘intención’ o el ‘propósito’ para actuar o bien la ‘elección’ que aboca necesariamente en la acción, es una operación del intelecto práctico que vuelve eficaz la voluntad llevándola hasta la acción (πρᾶξις) e incluye el deseo, razonable (βούλεσις) o no, y una deliberación (βούλευσις), que es un cálculo sobre los medios para alcanzar el fin que aquel propone (Aristot. *EN* VI 2, 1139a 31–33). La elección es un ‘deseo deliberado’ (βουλευτική ὄρεξις) (Aristot. *EN* III 3, 1113a 10). Frente a aquellos autores que consideran el concepto de προαίρεσις simplemente como un tipo de deseo, posterior a la deliberación (Allan 1955: 334), 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.

Presentada la relación entre los conceptos de βούλευσις y de προαίρεσις, así como la centralidad de la φρόνησις en el marco del libro VI de la “Ética Nicomáquea”, quisiera cerrar este repaso destacando brevemente el examen que el filósofo helénico realiza en la “Ética Nicomáquea” (EN VI 9–11) de tres virtudes dianoéticas: εὐβουλία (VI 9), σύνεσις (VI 10) y γνώμη (VI 11). Se trata de virtudes relacionadas con la φρόνησις: intentan conjugar lo particular y lo general, renuncian a certezas absolutas; no se pueden enseñar como se enseña una ciencia, pues tienen necesidad de experiencia. Su tratamiento es obligado, ya que estas virtudes nos proporcionan orientaciones generales para elegir en la vida. Es GADAMER quien ha puesto de relieve el carácter hermenéutico de estas virtudes. Las tres son virtudes hermenéuticas, pues «la filosofía hermenéutica no es una posición absoluta, sino el camino de la experiencia» (VM II 399).

La ‘buena deliberación’ (εὐβουλία), la ‘comprensión’ (σύνεσις) y la ‘máxima’ o ‘juicio’ (γνώμη), relacionadas con la ‘prudencia’ (φρόνησις), son virtudes dianoéticas, propias por tanto de la racionalidad, pero que en el análisis del filósofo helénico adquieren un valor moral. Todas estas virtudes, dice el estagirita, las aplicamos a las mismas personas, porque «todas tienden a lo mismo (εἰς τὰὐτὸ τείνουσαι)» (Aristot. EN VI 11, 1043a 25), es decir, a la consideración de los asuntos contingentes de la πράξις que «pueden presentar dificultades y ser objeto de deliberación» (περὶ ὧν ἀπορήσειεν ἄν τις καὶ βουλευέσασαιτο)» (Aristot. EN VI 10, 1043a 6).

La φρόνησις aristotélica se asocia en primer lugar a la ‘buena deliberación’ (εὐβουλία), la cual consiste en «una rectitud conforme a lo conveniente para el fin aprehendido por la verdadera prudencia (οὗ ἡ φρόνησις ἀληθῆς ὑπόληψις ἐστίν)» (Aristot. EN VI 9, 1142b 32–34). El papel de la εὐβουλία consistiría en aportar la mayor corrección (ὀρθότης) posible en la búsqueda de los medios. En este sentido, tal como ha puesto de manifiesto recientemente GARCÍA SANTOS (2003: 107), la ‘buena deliberación’ (εὐβουλία) «comporta algo más que la resolución de un caso conflictivo: “hace” racionalidad, conforma la racionalidad. De este modo, la dialéctica no constituye un método sino, en el sentido idéntico como Aristóteles describe la *phronesis*, una *hexis*, un “modo de ser”».

La φρόνησις aristotélica se asocia en segundo lugar a la σύνεσις y finalmente a la γνώμη, referidas ambas a la acción, una acción discrimina-

tiva «que se ejercita en la opinión para juzgar acerca de las cosas que son objeto de prudencia cuando es otro el que habla, y para juzgar rectamente (ἐν τῷ χρῆσθαι τῇ δόξει ἐπὶ τὸ κρίνειν περὶ τούτων περὶ ὧν ἡ φρόνησις ἐστίν, ἄλλου λέγοντος, καὶ κρίνειν καλῶς)» (Aristot. *EN* VI 10, 1143a 13–15). Son como el espejo en el que se reflejan ciertos aspectos de la deliberación.

La ‘comprensión’ (σύνεσις) es considerada por el filósofo helénico como una forma de juicio moral en el que, a diferencia de la prudencia, no se trata de uno mismo sino de otro, de manera que hay comprensión cuando uno ha conseguido desplazarse en su juicio a la situación concreta en la cual tiene que actuar el otro. La ‘prudencia’ (φρόνησις) se diferencia de la ‘comprensión’ (σύνεσις) por ser prescriptiva, mientras que la labor de la ‘comprensión’ consiste «solamente en enjuiciar (κριτικὴ μόνον)» (Aristot. *EN* VI 10, 1043a 10) «cuando es otro el que habla (ἄλλου λέγοντος)» (Aristot. *EN* VI 10, 1043a 15).

Las únicas reglas que la *πρᾶξις* acepta para sí misma reciben el nombre de ‘juicios’ o ‘máximas’. Estos son los modos que la *πρᾶξις* adopta para compensar la carencia que la distingue de la *ποίησις*, la cual dispone de técnicas enseñables y verificables. Los ‘juicios’ o ‘máximas’ articulan el nexo entre *λόγος* y *πρᾶξις*, entre *πρᾶξις* y *ποίησις*. La noción de ‘juicio – máxima’ (*γνώμη*) aparece asociada a otros dos tipos de reflexión moral: el ‘buen juicio’ (*εὐγνώμη*) y el ‘juicio comprensivo’ (*συγγνώμη*). La primera designa la capacidad de juzgar recta y equitativamente, pero también quien posee buen juicio está dispuesto a reconocer el derecho de la situación concreta del otro, por eso se inclina al ‘juicio comprensivo’ (*συγγνώμη*). Posee buen juicio quien ha vivido mucho tiempo, el hombre experimentado. Por tanto sostiene el filósofo helénico que estas virtudes «son consecuencia de la edad (*ταῖς ἡλικίαις οἰόμεθα ἀκολουθεῖν*)» y que «no se debe hacer menos caso de los dichos y opiniones de los experimentados (*τῶν ἐμπειρῶν*), ancianos y prudentes, que de las demostraciones, pues ellos ven rectamente porque poseen la visión de la experiencia (*ἐκ τῆς ἐμπειρίας*)» (Aristot. *EN* VI 11, 1143b 8–13).

El ‘juicio’ o ‘máxima’ (*γνώμη*), tal como la define la “Retórica” (II 21, 1394a 21–28), «es una aserción (*ἀπόφανσις*); pero no ciertamente de cosas particulares (*περὶ τῶν καθ’ ἕκαστον*), como, por ejemplo, de qué naturaleza es Ificrates, sino en sentido universal (*καθόλου*); y tampoco de todas las cosas (*περὶ πάντων*), como, por ejemplo, que la recta es contraria a la curva, sino de aquellas precisamente que se refieren a ac-

ciones (περὶ ὅσων αἱ πράξεις εἰσὶ) y son susceptibles de elección (αἰρετὰ) o rechazo en orden a la acción (πρὸς τὸ πράττειν). De este modo, pues, como el entimema (τὸ ἐνθύμημα) es un silogismo (συλλογισμός) sobre las cosas de esta clase, resulta así que las conclusiones y principios de los entimemas, si se prescinde del propio silogismo, son, sobre poco más o menos, máximas (γνώμαί)».

Se trata de una aserción universal que verifica el parecer del orador respecto de un caso particular, por el hecho de que ella ejerce sobre el auditorio la autoridad de la sabiduría comúnmente aceptada. El filósofo helénico sostiene por una parte que todas las máximas son entimemas ya completos ya incompletos. Por otra parte limita el campo de validez de las máximas a aquellas cuestiones «que son susceptibles de elección o rechazo en orden a la acción». Con ello lo que nuestro autor quiere decir es que en primer lugar las máximas sólo tienen un valor dialéctico y que en segundo lugar la esfera propia de aplicación de las máximas aparece limitada a la esfera de la oratoria político–deliberativa, donde la elección o rechazo de una acción posible constituye la esencia del consejo.

Como él mismo sostiene, «hay que ir a la caza de las máximas» (Aristot. *Rhet.* II 21, 1395b 4). La utilidad de las máximas es doble: por una parte «hacen que los discursos expresen el carácter (ἠθικοὺς γὰρ ποιεῖ τοὺς λόγους)» (Aristot. *Rhet.* II 21, 1395b 12–13). Conviene usar máximas cuando «o bien se piensa que el carácter <del orador> va a aparecer de mejor calidad, o bien que <el dicho> ha sido pronunciado expresando las pasiones» (Aristot. *Rhet.* II 21, 1395a 22–23). Por otra parte las máximas son de gran utilidad porque consiguen decir universalmente lo que a los oyentes les había acontecido comprender antes en particular. La eficacia convincente de las máximas se encuentra en el hecho que proporcionan los fundamentos de la *precomprensión* humana, pues son capaces de «conjeturar cuáles son las cosas que las gentes tienen de hecho comprendidas de antemano (προὔπολαμβάνοντες) y así hablar de esas cosas universalmente (περὶ τούτων καθόλου λέγειν)» (Aristot. *Rhet.* II 21, 1395b 10). Las máximas proporcionan orientaciones generales de acuerdo con las cuales nos dirigimos en la vida y en la política. En la “Ética Nicomáquea” (VI 10, 13) estas orientaciones estructuran la reflexividad racional de la praxis.

De esta consideración es de donde deriva el concepto kantiano de ‘máxima’. El concepto kantiano de ‘máxima’ es el principio subjetivo del querer según el cual realmente se actúa. El examen detallado de las

máximas forma parte de la antropología en cuanto ciencia empírica, mientras que la tarea de la ética es la de formular leyes objetivas con las que las máximas de la praxis real muy pocas veces se corresponden. Las máximas no sirven simplemente como reglas sino que la validez de una máxima depende de su posición o aceptación. Las máximas nacen en el terreno de la experiencia, exigen observarse en la praxis de la vida, pero carecen del rigor y la rigidez de la ley, se pueden aceptar o no. Poseer una máxima es más un signo de sabiduría práctica que de constricción.

Las máximas, las cuales representan reglas de la actuación concreta, se imponen subjetivamente. No tienen validez objetiva como las leyes. Se basan en el hábito y en el ejercicio activo. Es cierto que surgen con la cooperación de la razón, pero están exentas de cualquier tipo de obligatoriedad directa e incondicionada. Tienen que ver con la elección entre fines diversos. En KANT 'máxima' e 'interés' trazan la figura de una razón práctica finita. Según este autor el interés designa la categoría genérica de una orientación en el mundo que la razón guía de acuerdo a reglas, las cuales se presentan como máximas en tanto que son subjetivamente limitadas y casuales, y merecen el nombre de leyes sólo cuando se suprime esta limitación. En consecuencia las máximas tienen validez sólo subjetiva; deben su validez a la posición o aceptación explícita por parte del sujeto agente; se refieren a la praxis real de un sujeto empírico de la acción, regulando los fines en situaciones concretas. Las máximas no son pues reglas según las cuales la acción se desarrolla objetivamente sino que son las reglas propias de la acción.

Formular una máxima significa seguir una regla concreta, aceptada subjetivamente y elaborada intencionalmente. El hecho de que la máxima sea considerada como regla de aplicación depende de la acción misma. La máxima no formula una regla a la cual la acción se subordina. Las máximas no son reglas formuladas positivamente. Las máximas tienen validez sólo en la medida en que son observadas. Por tanto las máximas no pueden recurrir a ninguna instancia de validez independiente de la acción. Es necesario tener en cuenta la subjetividad y contingencia empírica de las máximas. Puesto que la máxima es la regla subjetiva de la acción que me prescribe continuamente y uniformemente la elección entre fines, todo actuar que persigue fines debe poder ser regulado por máximas. El ámbito de las máximas es por tanto el de la acción. En las máximas se desarrolla libremente la racionalidad de la acción como búsqueda de fines.

La complementariedad entre las nociones aristotélica y kantiana de máxima, que he esbozado aquí brevemente, constataría la necesaria articulación de facticidad y crítica. Este asunto, que ya ha sido abordado en un reciente estudio sobre la posible recuperación de KANT para la hermenéutica, especialmente desde la “Crítica del Juicio”, la estética y la pragmática de la libertad y la tradición humanista (Conill 2006a: 19–90), mostraría también hasta qué punto es posible, además de necesario y enriquecedor, combinar las éticas de ARISTÓTELES y KANT, las facticidades de la experiencia vital e histórica y la reflexión crítica, con el fin de superar el procedimentalismo ético como única vía para defender la reflexión ética crítica. «En esta nueva figura se corrigen mutuamente los enfoques éticos de Aristóteles y Kant, de tal modo que puede resultar fecundo para inspirar los debates contemporáneos» (Conill 2006a: 151; 203–214), pues, como sugiere el mismo CONILL, «la reflexión ética crítica exige una dimensión hermenéutica y, a su vez, [...] la hermenéutica exige reflexión crítica; al final, convergen las dos exigencias: la hermenéutica ha de ser crítica y la crítica ha de ser hermenéutica» (Conill 2006a: 211).

Expuesta la relevancia de la teoría aristotélica de la deliberación para configurar una racionalidad práctica desde una dimensión hermenéutica, y con el fin de superar interpretaciones restrictivas de la teoría aristotélica de la deliberación que convierten al silogismo práctico en el modelo de la deliberación, aprovecharé en el apartado siguiente para exponer algunas críticas a la teoría del silogismo práctico y desvincularlo de la teoría aristotélica de la deliberación.

2. Teoría del silogismo práctico

ARISTÓTELES utiliza el término *συλλογισμός* en el campo teórico para indicar lo que según la definición de los “Analíticos Primeros” (I 1, 24b 18–20) es una deducción en general más que un ‘silogismo’ en el sentido estricto: «Y el razonamiento es un enunciado en el que, sentadas ciertas cosas, se sigue necesariamente algo distinto de lo ya establecido por el <simple hecho de > darse esas cosas». Trata de demostrar nuestro autor en los “Analíticos Primeros” (I 23) que todas las deducciones hechas a partir de esta definición deben desarrollarse en el esquema de las tres figuras silogísticas.

En muchos lugares de su obra el heleno ofrece un tipo de explicación de la acción que no se ajusta a la teoría de la deliberación descrita. Esta teoría ha recibido tradicionalmente el nombre de “teoría del silo-

gismo práctico”, si bien, como apunta KENNY (1979: 111), el estagirita nunca ha hablado explícitamente en sus textos de un “silogismo práctico”. Es cierto que el autor helénico utiliza el término συλλογισμός para referirse a los razonamientos prácticos. Por ejemplo en la “Ética Eudemia” (II 11, 1227b 24–25) afirma que del fin no hay ni συλλογισμός ni λόγος. En la “Ética Nicomáquea” (VI 9, 1142b 22) se dice que es posible alcanzar el bien mediante un ‘razonamiento falso’ (συλλογισμός ψευδής). Sin embargo, a juicio de KENNY (1979: 111), la expresión ‘razonamientos de orden práctico’ (συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν), tal como la presenta el estagirita (Aristot. *EN* VI 12, 1144a 31), es fuente de confusión.

Por una parte no sólo son más los ejemplos de silogismo práctico que presenta el filósofo helénico —unos diez— que las referencias teóricas al mismo sino que en muchas ocasiones los ejemplos parecen no corresponderse con la teoría, como señala acertadamente BROADIE (1974: 19). Además, a juicio de MILO (1966: 56) la rigidez de los ejemplos de silogismo práctico es tal que parecen difícilmente aplicables en la teoría. Por otra parte el uso de una nomenclatura técnica sugiere que el filósofo helénico concibe el silogismo práctico como algo instrumental, análogo al razonamiento descrito en los “Analíticos Primeros”. Existen por tanto fuertes dudas respecto al hecho de que en el contexto de la ética aristotélica el silogismo práctico sea la forma del razonamiento práctico en general y de la deliberación en particular. Así lo han puesto de relieve HARDIE (1968: 249), para quien el silogismo práctico no es parte de la deliberación y, más recientemente, COOPER (1975: 24), quien ha propuesto un modelo alternativo, según el cual el silogismo práctico sigue cronológicamente a la deliberación y consiste en la aplicación del resultado de esta —la elección de un determinado tipo de acciones— al caso singular. En la misma línea encontramos a MONTROYA (1983: 242), quien afirma que «la teoría del silogismo práctico es tanto lógica como cronológicamente posterior a la de la deliberación, y parece haber sido forjada de propósito para dar una respuesta al problema de la debilidad moral». Otros autores empero sostienen que el silogismo práctico sirve para dar un modelo teórico a la acción humana, como NUSSBAUM (1978: 205). Todas estas aproximaciones parecen plausibles y útiles; pero resulta muy limitado equiparar la deliberación al silogismo práctico. Acaso las razones que han conducido en la modernidad a la equiparación —o reducción— de la teoría aristotélica de la deliberación a la teoría del silogismo práctico podrían encontrarse en estas palabras de MUGUERZA: «la filosofía —otrotra *ancilla theologiae*— se apresta hoy a convertirse en *ancilla scientiae* [...] resulta

casi un tópico obligado advertir cómo un interés unilateral por los problemas del *conocimiento* pudiera presagiar un futuro sombrío para la humanidad si al mismo tiempo no se presta una atención pareja a los problemas planteados por la *acción* humana» (Muguerza 1977: 19).

En las páginas siguientes trataré de responder a la pregunta acerca de si es posible sostener que también el silogismo práctico sigue las mismas normas y si las tres figuras silogísticas de los “Analíticos Primeros” constituyen igualmente la regulación del razonamiento práctico que el filósofo griego presenta al abordar su teoría de la deliberación. La interpretación que defenderé aquí es que la deliberación es un tipo de razonamiento práctico no silogístico. Considero, tal como ha puesto de relieve RICHARDSON en su excelente libro *Practical Reasoning about Final Ends* (1997), que «es un callejón sin salida pensar el silogismo práctico como *el* modelo de la deliberación. Para encontrar una salida hay que evitar dar tanta importancia al silogismo práctico» (Richardson 1997: 34). Acaso la teoría aristotélica de la deliberación nos proporciona un modelo más amplio de racionalidad desde el cual es posible una mejor comprensión de la acción que la explicación que nos ofrece el silogismo práctico. Esto servirá para mostrar, por decirlo con palabras de FRAIJÓ (2006: 87), que «la racionalidad moderna no se agota en el racionalismo cartesiano o hegeliano, ni en la racionalidad técnico-instrumental. La herencia que nos llega es más compleja y rica. La modernidad es un humanismo».

El silogismo práctico no motiva la acción, por sí solo no es capaz de mover a la acción. En el esquema explicativo del silogismo práctico el deseo está ausente y es el mismo autor helénico quien sostiene que el conocimiento moral se adquiere no por mera investigación especulativa sino por hábitos, por carácter (Milo 1966: 94). En *De Memoria et Reminiscencia* (2, 453a 7–14) afirma el estagirita que la deliberación es ‘una especie de silogismo’ (συλλογισμός τις), no un silogismo verdadero. Ambos comparten el hecho de ser dos formas de ζήτησις. Nuestro autor afirma en muchos lugares que la deliberación es una ζήτησις. Esto nos permitiría sostener la idea de que «el silogismo práctico es una representación formal del proceso psíquico que genera la acción» (Natali 1989: 149). La deliberación es la búsqueda del término medio (Aristot. *An. Po.* II 2), búsqueda que no necesariamente ha de desarrollarse de manera silogística sino que coincide con el momento conjetural del saber práctico en el que ARISTÓTELES tanto insiste. Añádase a esto que «la mayoría de deliberaciones que tenemos por racionales se resisten a la formalización» (Richardson 1997: 41).

Para defender mi tesis me ocuparé en primer lugar de las analogías entre ambas formas de silogismo. En segundo lugar examinaré la naturaleza y función de las dos premisas del silogismo práctico y de la conclusión. En tercer y último lugar presentaré una valoración global de la teoría del silogismo práctico, distinguiéndolo de la teoría aristotélica de la deliberación. Sólo al final se verá la importancia práctica de mi defensa de la teoría aristotélica de la deliberación frente a un elevado número de doctrinas filosóficas fuertemente influyentes en la actualidad, que reducen el alcance del saber práctico a una comprensión meramente analítica del mismo. Frente a estas interpretaciones reductivas «probablemente se necesita lo que J. Muguerza ha llamado “un cordial esbozo de razón”» (Fraijó 2006: 33); son necesarias, en suma, «formas generosas de racionalidad» (Fraijó 2006: 87). No es posible, con un mero razonamiento lógico, trascender el ámbito de la elección, pasar de los hechos al hacer. Además, nadie razona de esa manera al elegir cómo ha de obrar (Ramírez 2003c: 226). Más bien, como mostraré en la segunda parte de mi estudio, es la deliberación retórica la que se ocupa de decidir lo conveniente en el obrar.

El filósofo helénico confronta el razonamiento científico con el práctico, mostrando con esto que hay relevantes analogías entre ambos. En muchas ocasiones se sirve nuestro autor de términos técnicos tomados del vocabulario lógico para describir las fases o los elementos del razonamiento práctico. El estagirita afirma que un silogismo práctico se compone de ‘dos tipos de premisas’ (δύο τρόποι τῶν προτάσεων), una ‘universal’ (καθόλου) y otra ‘particular’ (κατὰ μέρος ο καθ’ ἕκαστα). Tales prótasis son cualificadas también de modo más general como dos ‘asunciones’ (ὑπολήψεις), y si se repite dos veces la ‘particular’ (καθ’ ἕκαστα) se refiere a ‘las acciones prácticas’ (τὰ πρακτά) (Aristot. *EN* VI 7, 1141b 14–21; VI 8, 1142a 20–23; VII 3, 1146b 35–1147a 5; *EE* II 10, 1226b 23; *An.* III 11, 434a 16).

En la “Ética Eudemia” (II 10, 1227b 8) y en la “Ética Nicomáquea” (VI 12, 1144a 32) dice que la primera premisa es un ‘principio’ (ἀρχή) consistente, como afirma en los “Metafísicos” (VII 7, 1032b 5) y en “Acerca del Alma” (III 11, 434a 16), en un ‘razonamiento que está en el alma’ (λόγος ἐν τῇ ψυχῇ). Tal ‘razonamiento’ (λόγος) es calificado de diversos modos, algunos generales, otros más específicos: es un ‘objeto de reflexión’ (διανοητόν: Aristot. *MA* 6, 700b 24), una ‘tesis’ (θέσις, θέμενοι: Aristot. *EN* III 3, 1112b 15) y, más precisamente, una ‘posición’ o ‘hipótesis’ (ὑπόθεσις: Aristot. *EN* VI 12, 1144a 33–36; *EE* II 11, 1227b

25. 29–30). La segunda premisa es un ‘término extremo’ (ἔσχατον ὄρος: Aristot. *EN* VI 8, 1142a 26), un ‘objeto de cálculo racional’ (λογιζόμενος: Aristot. *EE* II 10, 1226a 33–b 2; *An.* III 11, 434a 7–10; *MA* 7, 701a 26–28), y objeto de ‘búsqueda’, ‘investigación’ (σκέψις: Aristot. *EE* II 10, 1226b 28; 1227a 10–12; II 11, 1227b 13–18) y ‘reflexión intelectual’ en general (νοήσις: Aristot. *Metaph.* VII 7, 1032b 17). Además deriva de la ‘sensación’ (αἴσθησις: Aristot. *EN* VI 8, 1142a 27, 1143b 5). El término medio es objeto de ‘investigación’ y ‘análisis’ (ζήτησις, ἀνάλυσις: Aristot. *EN* III 3, 1112b 20, 22, 23–24, 28–29, 1113a 5, VI 9), de ‘delimitación’ y ‘juicio’ (ἀφορισμένον, κριθέν: Aristot. *EN* III 3, 1113a 3–4). La ‘conclusión’ es calificada como συμπεράσμα (Aristot. *EN* VII 3, 1147a 27; *MA* 7, 701a 11–12, 20, 23).

Junto a la “Ética Nicomáquea” (III 3) en la “Ética Eudemia” (II 10) se encuentra una amplia discusión sobre la elección deliberada (προαίρεσις). Este último texto nos ofrece algunos datos importantes para comprender la naturaleza de la primera premisa del silogismo práctico. Tanto en la “Ética Eudemia” como en la “Ética Nicomáquea” nuestro autor niega que elección (προαίρεσις) y opinión (δόξα) puedan identificarse. En la “Ética Nicomáquea” (III 2, 1112a 11) rechaza ocuparse del problema si la δόξα precede a la elección, mientras que en la “Ética Eudemia” se enfrenta con esta cuestión. Uno de los argumentos con los que excluye la identificación de la προαίρεσις y la δόξα es el siguiente:

«Nadie, en efecto, escoge deliberadamente un fin, sino los medios para este fin; quiero decir, por ejemplo, que nadie elige estar sano, sino pasear o estar sentado para estar sano; y nadie elige ser feliz, sino ganar dinero o arriesgarse para ser feliz; y, en general, el que elige algo siempre deja claro lo que elige y para qué lo elige; esto último es aquello por lo cual se elige algo, lo primero lo que uno elige con vistas a otra cosa. Pero, evidentemente, lo que uno desea es, en especial, el fin, y pensamos que debemos estar sanos y ser felices. También estas consideraciones evidencian que la elección es diferente de la opinión y de la volición; pues desear y opinar se dirigen, sobre todo, al fin, pero no así la elección» (Aristot. *EE* II 10, 1226a 7–17).

Dado que elegir es elegir una cosa por otra, admite el estagirita en la “Ética Eudemia” (II 10, 1226b 23) la existencia de una ‘asunción del porqué’ (ὑπόληψις τοῦ διὰ τί), que en este contexto significa asumir una causa final. De esta asunción del fin es sede la parte deliberativa del alma, no la parte científica y contemplativa, como se dice en el siguiente texto:

«En efecto, la parte deliberante del alma es la que considera una cierta causa» (Aristot. *EE* II 10, 1226b 25–26).

La posesión de la causa final es condición necesaria para que exista la deliberación:

«pues “esto en vista de lo cual” es una de las causas, porque si “el porqué” es causa, nosotros llamamos generalmente causa a “esto en vista de lo cual” algo existe o llega a ser; por ejemplo, el transporte de cosas es causa del andar, si es por causa de esto por lo que andamos. De ahí que los que no tienen un fin determinado, no tengan inclinación a deliberar» (Aristot. *EE* II 10, 1226b 26–30).

Siendo causa, el fin es ‘principio’ (ἀρχή) e ‘hipótesis’ (ὑπόθεσις) o deriva de ellas. Esto se hace expreso en el texto siguiente:

«Pero, puesto que el que delibera, siempre delibera a causa de algo, y hay siempre un objeto para aquel que delibera, en relación con el cual él indaga lo que es útil, nadie delibera sobre el fin, sino que este es principio e hipótesis, como las hipótesis en las ciencias teóricas (hemos hablado ya de ello brevemente al comienzo de esta obra y con precisión en los *Analíticos*); en cambio, la investigación humana, se valga o no de un arte, tiene como objeto los medios que conducen al fin, por ejemplo, cuando se trata de hacer o no la guerra, es sobre esto sobre lo que los hombres deliberan» (Aristot. *EE* II 10, 1227a 5–13).

Para el filósofo helénico el fin de la acción es objeto de una ‘asunción’ (ὑπόληψις) que consiste en la asociación de una ‘opinión’ (δόξα) con una de las formas del deseo. La sede de esta ‘opinión’ (δόξα) es la parte del alma llamada ‘calculativa’ (τὸ λογιστικόν) u ‘opinativa’ (τὸ δοξαστικόν) (Aristot. *EN* VI 1, 1139a 12.14, *EN* VI 5, 1140b 26, *EN* VI 13, 1144b 14). Sólo la deliberación y el ‘saber práctico’ (φρόνησις) pueden transformar en principio de la acción esta δόξα: deliberación y ὑπόληψις del fin se distinguen en cuanto la segunda puede permanecer como simple ‘afirmación’ (φάσις) (Aristot. *EN* VI 9, 1142b 13–14) y la primera es la búsqueda del término medio que orienta al deseo en vista de una acción concreta.

En el estudio de la segunda premisa hay que tener en cuenta algunos casos en los que esta no aparece. Primeramente acciones gobernadas por algunas ciencias particulares dotadas de ἀκρίβεια. En segundo lugar acciones derivadas de una forma particular de fragilidad volitiva.

En tercer lugar casos en los que la segunda premisa es muy evidente. En el primer caso no hay deliberación, puesto que la deliberación es la búsqueda del término medio y en este caso sólo tenemos el fin y la acción útil para alcanzarlo. Esto se explica en los siguientes textos:

«Sobre los conocimientos rigurosos y suficientes no hay deliberación (καὶ περὶ μὲν τὰς ἀκριβεῖς καὶ ἀυτάρκεις τῶν ἐπιστημῶν οὐκ ἔστι βουλή), por ejemplo, sobre las letras (porque no vacilamos sobre el modo de escribirlas)» (Aristot. *EN* III 3, 1112a 34–b2).

«Por eso, no deliberamos acerca de los asuntos de la India ni sobre la cuadratura del círculo, puesto que los unos no están en nuestro poder, y lo otro escapa totalmente a la acción. Pero tampoco deliberamos sobre todas las cosas que pueden ser hechas y están en nuestro poder (por lo cual resulta claro que la elección no es una simple opinión), aunque las cosas elegibles y las realizadas pertenezcan a las cosas que dependen de nosotros. Por eso podría uno preguntarse por qué los médicos deliberan sobre materias cuya ciencia poseen, pero no los gramáticos. La razón está en que, puesto que el error se produce de dos maneras (erramos, en efecto, bien al razonar, bien en la percepción cuando estamos realizando la acción), en la medicina es posible equivocarse de las dos maneras, pero en la gramática sólo en la percepción y en la acción; y si uno investigara acerca de ello, iría hasta el infinito» (Aristot. *EE* II 10, 1226a 28–b 2).

El segundo caso es una forma particular de ἀκρασία. En este caso se pasa inmediatamente de la percepción de una situación particular a la acción, sin pararse a deliberar y sin premisa menor:

«Parece que la ira oye en parte a la razón (ἔοικε γὰρ ὁ θυμὸς ἀκούειν μὲν τι τοῦ λόγου), pero la escucha mal (παρακούειν), como los servidores demasiado apresurados, que antes de haber oído todo lo que se les está diciendo, salen corriendo, y después no cumplen bien la orden, y como los perros, que en cuanto oyen la puerta ladran, antes de ver si es un amigo. Así la ira, debido al acaloramiento y la precipitación del natural, oye, sí, a la razón, pero no se entera de lo que esta le ordena, y se lanza a la vergüenza (οὕτως ὁ θυμὸς διὰ θερμότητα καὶ ταχυτητα τῆς φύσεως ἀκούσας μὲν, οὐκ ἐπίταγμα δ' ἀκούσας, ὄρμηξ πρὸς τὴν τιμωρίαν). La razón (λόγος), efectivamente, o la imaginación (φαντασία), le indican que se le hace un ultraje o un desprecio, y ella, como concluyendo que hay que oponerse a tal cosa, inmediatamente se irrita» (Aristot. *EN* VII 6, 1149a 24–34).

El tercer caso hace referencia a aquellos casos en que la segunda premisa es muy evidente:

«el razonamiento, sin fijarse en una de las dos premisas, la evidente, no la examina; por ejemplo, si caminar es un bien para el hombre, no se detiene en que él mismo es hombre. Por ello todo lo que hacemos sin pensar, lo hacemos rápidamente. De hecho, cuando uno actúa con vistas a aquello que atañe a la sensación o a la imaginación o a la razón, hace en seguida lo que desea. En lugar de la pregunta o del pensamiento, surge el acto del deseo. Debo beber, dice el apetito: he aquí una bebida, dice la sensación o la imaginación o la razón; se bebe inmediatamente» (Aristot. *MA* 7, 701a 26–33).

La función de la segunda premisa es la de poner en relación la primera premisa con la situación concreta cuando no resulta evidente el curso de acción a seguir, puesto que para poder actuar se debe realizar primero la búsqueda del término medio; es a esto a lo que el estagirita llama ‘deliberación’. La segunda premisa expresa una causa inmediata, que es la primera en ponerse en práctica y que constituye la causa motriz con respecto al fin (Aristot. *EE* I 8, 1218b 19–21). Propio de estos fines es que constituyen un ‘bien práctico’. El fin del silogismo es demostrar a través de una causa final que efectivamente es posible individuar un modo de alcanzar el fin, ‘estar sano’, en una situación dada:

«Y que el fin es la causa de lo que depende de él, lo muestra el método de enseñanza; pues, una vez definido el fin, lo demás muestra que cada una de las cosas es buena, ya que el fin a que se tiende es una causa; por ejemplo, puesto que estar sano es tal y tal cosa, lo que contribuye a la salud debe ser necesariamente tal y tal cosa» (Aristot. *EE* I 8, 1218b 17–20).

En los “Metafísicos” (VII 7, 1032b 6–29) el heleno distingue lo que se genera naturalmente de lo que se genera por τέχνη y separa en este tipo de generación el papel desarrollado por el pensamiento del movimiento de producción verdadero y propio. La atención aquí se pone en la función de la causa formal y la determinación de los términos medios toma la forma de una especificación progresiva del fin.

«El estado de salud, por su parte, se produce tras razonar del siguiente modo: puesto que la salud consiste en tal cosa (ἐπειδὴ τοδὶ ὑγίεια), para que sane ha de darse necesariamente tal cosa, por ejemplo, un determinado equilibrio, y para que este se dé, ha de darse calor: y <el médico> continúa razonando de este modo hasta llegar a aquello que él mismo puede, finalmente (ἔσχατον), producir. Y se llama “producción” el movimiento <que tiene lugar> ya a partir de este momento, el movimiento encaminado a la obtención de la salud. Con que en cierto modo sucede que la salud se produce a partir de la salud, y la casa a partir de la casa, la que tiene materia a

partir de la que es sin materia. Y es que el arte de curar y el arte de construir constituyen la forma específica, respectivamente, de la salud y de la casa. Por lo demás, a la esencia la denomino “entidad sin materia”.

El primer proceso de las generaciones y los movimientos se denomina “pensamiento”, y el segundo “producción”: pensamiento, <el proceso> a partir del principio de la forma, y producción <el proceso> a partir de la conclusión del pensamiento. Y también cada una de las otras <generaciones> intermedias se produce del mismo modo. Quiero decir, por ejemplo, que si ha de sanar, deberá tener equilibrio. Y ¿qué es tener equilibrio? Tal cosa. Y tal cosa se dará, a su vez, si se calienta. Y esto ¿qué es? Tal otra cosa. Ahora bien, tal otra cosa se da potencialmente y depende ya de él.

Cuando procede del arte, la causa productora, es decir, aquello *de dónde se inicia el movimiento de curarse*, lo constituye la forma que está en el alma; pero cuando se produce espontáneamente, <el proceso comienza> a partir de aquello que constituye el punto de partida de la producción para quien produce por arte: así, el proceso de curación se inicia seguramente al calentarse el cuerpo (esto lo produce <el médico> con friegas). Así pues, o el calor corporal es parte (μέρος) de la salud, o tras él viene —<directamente> o a través de más pasos— algo de naturaleza semejante que es parte (μέρος) de la salud. Y esto es últimamente (ἔσχατον) la causa productora que, de esta manera, es parte (μέρος) de la salud —y también de la casa (así, las piedras), y de todas las demás cosas» (Aristot. *Metaph.* VII 7, 1032b 6–29).

Sobre este texto hemos de considerar lo siguiente. En primer lugar la expresión ἐπειδὴ τοῦ ὑγίεια (VII 7, 1032b 6) indica una definición de la salud, y la deliberación tiene como primer paso el establecer esta definición. En segundo lugar el término ἔσχατον (VII 7, 1032b 9.27) señala el último elemento que aparece en la deliberación, definido por ARISTÓTELES en la “Ética Nicomáquea” (III 3, 1112b 23) como “lo último en el análisis y lo primero en el orden de la generación”. En tercer lugar el término μέρος (VII 7, 1032b 28) indica una parte constitutiva del fin, por ejemplo ‘calor’ o ‘frío’ como constituyentes de la ‘salud’. En cuarto y último lugar el estagirita nos presenta una serie de términos: ‘curarse’, ‘equilibrar’, ‘calentarse’. Aquí la deliberación parte de una forma todavía indeterminada presente en la mente del que actúa, y la especifica progresivamente en relación con: a) la situación dada; b) una serie de conocimientos técnicos o prácticos. De este modo el fin es definido siempre por lo más próximo y, a partir de estas definiciones, se adquieren los medios para realizarlo. Nos muestra así el estagirita que el proceso deliberativo avanza siempre con un mecanismo semejante. En cada uno de

los pasos es posible redefinir el medio encontrado, considerándolo como fin de un medio todavía más particular. La distinción fines–medios adquiere pues un carácter relativo.

Este proceso deliberativo continúa hasta que se encuentra un medio practicable. La deliberación puede llevar por sí misma a la realización de un acto inmediatamente realizable. Por ello nuestro autor compara tanto en la “Ética Nicomáquea” (III 3, 1112b 20–24) como en la “Ética Eudemia” (II 11, 1227b 28–33) a quien delibera con aquel que realiza un análisis geométrico. Resulta extraño empero que aplique a la deliberación el concepto de ‘análisis’ situando así en el centro del razonamiento práctico una noción más bien característica del saber teórico. Hay que notar las diferencias que introduce el filósofo helénico en este concepto cuando lo aplica a la deliberación. Él mismo señala en la “Ética Nicomáquea” (II 7, 1107a 29–32) las analogías pero también las profundas diferencias que existen entre los métodos del saber teórico y del práctico, a causa de los distintos fines perseguidos por cada uno de estos saberes. Cuando se refiere al análisis y a la deliberación tanto en la “Ética Eudemia” (II 11) como en la “Ética Nicomáquea” (III 3) el procedimiento que sigue consiste más bien en establecer que una cierta actividad, o un estado de cosas, sea un bien y un fin práctico, y buscar después a partir de esto su especificación particular. Es decir, que el análisis del fin no parece dirigido a fundar la bondad sino a demostrar la practicabilidad, sobre la base de las consecuencias que se derivan, procediendo así no desde los primeros principios y desde los fines supremos fundantes, sino de las premisas particulares y de la actuación práctica. De hecho, como él mismo afirma: «lo último en el análisis es lo primero en el orden de la generación (τὸ ἔσχατον ἐν ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει)» (Aristot. *EN* III 3, 1112b 23–24).

La fuente del conocimiento de los términos intermedios entre los fines y la acción práctica es la φρόνησις. La φρόνησις proporciona la segunda premisa, surgida de la deliberación:

«La prudencia, en cambio, tiene por objeto lo humano y aquello sobre lo que se puede deliberar (ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ περὶ ὧν ἔστι βουλευέσασθαι); en efecto, afirmamos que la operación del prudente consiste sobre todo en deliberar bien (τοῦ γὰρ φρονίμου μάλιστα τοῦτ' ἔργον εἶναι, φαμεν, τὸ εὖ βουλευέσθαι)» (Aristot. *EN* VI 7, 1141b 8–10).

La deliberación tiene como objeto un bien práctico, que es precisamente aquello que la deliberación tiene como fin (b 12). La deliberación

consiste en una «investigación en virtud de un cálculo práctico» (στοχάζεσθαι κατὰ τὸν λογισμόν). La deliberación y la búsqueda de los medios implican también el conocimiento de ciertas reglas generales:

«Además en la deliberación se puede errar respecto de lo universal o respecto de lo que es particular (ἔτι ἢ ἀμαρτία ἢ περὶ τὸ καθόλου ἐν τῷ βουλευέσασθαι ἢ περὶ τὸ καθ' ἕκαστον): en que todas las aguas gordas son malas, o en que esta agua es gorda» (Aristot. *EN* VI 8, 1142a 20–23).

En este texto se habla de un error relativo a la deliberación y a la búsqueda de los términos medios, relacionados con conocimientos generales. La deliberación es propia del hombre prudente. Así el que delibera es capaz de conocer los medios más adecuados de modo universal, pero también de hallar los más practicables.

La segunda premisa del silogismo práctico indica un tipo de acción posible y que depende de nosotros. Es por ello que la conclusión del silogismo práctico no puede ser una proposición sino una acción. La verbalización no es esencial, lo esencial es la acción:

«el final es una regla (pues cuando las dos premisas se consideran, se considera y se establece la conclusión), mientras que aquí la conclusión de las dos premisas es la acción» (Aristot. *MA* 7, 701a 10–13);

«una opinión es universal (καθόλου), la otra se refiere a lo particular (καθ' ἕκαστά), que cae ya bajo el dominio de la percepción sensible (αἴσθησις); cuando de las dos resulta una sola, el alma necesariamente afirma por un lado la conclusión, y por otro actúa inmediatamente en el orden práctico (ὅταν δὲ μία γένηται ἐξ αὐτῶν, ἀνάγκη τὸ συμπερανθὲν ἔνθα μὲν φάναι τὴν ψυχὴν, ἐν δὲ ταῖς ποιητικαῖς πράττειν εὐθύς)» (Aristot. *EN* VII 3, 1147a 25–28).

Que la conclusión del silogismo práctico sea una acción es uno de los problemas fundamentales a los que se han enfrentado los intérpretes. Si bien algunos autores contemporáneos como COOPER, ANSCOMBE, WIGGINS, SANTAS y NUSSBAUM aceptan que esto sea así (Nussbaum 1978: 186), se encuentra en los mismos textos aristotélicos alguna objeción a la idea que la conclusión del silogismo práctico ha de ser una acción. En la “Ética Nicomáquea” (III 3, 1112b 23–27) afirma que cuando se tropieza con algo imposible, se deja. Podemos tener dos situaciones: por una parte el agente, cumpliendo el silogismo práctico, juzga practicable un medio que no es tal: el silogismo práctico, por tanto, está equivo-

cado y la conclusión no se deduce; por otra parte el agente juzga practicable un medio que es tal en el momento de la deliberación, pero que ya no es tal en el momento de la acción. De hecho, en la teoría aristotélica deliberación y acción se excluyen recíprocamente y deben verificarse en momentos diversos y sucesivos: cuando se delibera no se actúa y viceversa. En tal caso es muy difícil decir que el agente no actúe. Es más apropiado decir que su acción no ha sucedido por acontecimientos externos impredecibles. En consecuencia KENNY (1979: 161) sostiene que la conclusión del silogismo práctico es una intención y que la conclusión del silogismo práctico sea una acción es una “expresión metafórica”. Para MCKERLIE (1991: 304) la conclusión del silogismo práctico es una proposición que describe una acción, cuya realización se debe a factores externos al silogismo.

El silogismo práctico representa un modo analítico para exponer las principales características de la concepción aristotélica del saber práctico. El estagirita utiliza el vocabulario silogístico y las analogías con el razonamiento teórico para expresar las características fundamentales del razonamiento práctico. El silogismo práctico coincide con el silogismo teórico fundamentalmente en ser una forma de razonamiento. Su estructura es similar. En el silogismo teórico la conclusión se sigue necesariamente de las premisas, es decir, entre ellas existe una conexión lógica, intrínseca y necesaria (*ἀνάγκη*), como afirma el filósofo helénico en la “Ética Nicomáquea” (VII 3, 1147a 28). El silogismo práctico coincide con el silogismo teórico en este punto, en la necesidad de conexión entre las premisas y la conclusión. Algunos intérpretes empero consideran que las diferencias entre ambos silogismos son enormes y que es precisamente el intento aristotélico de construir una teoría de la acción paralela a la de la ciencia lo que lleva a tanta confusión respecto de la naturaleza del silogismo práctico (Anscombe 1957: 58; Milo 1966: 44.50.57).

Es necesario distinguir claramente entre la teoría aristotélica de la deliberación y la teoría del silogismo, puesto que «es un error tratar de asimilar la totalidad del razonamiento práctico a un argumento deductivo de la clase que sea [...] igualmente es un error tratar de imitar la necesidad lógica involucrada en un argumento deductivo desarrollando una lógica especial de inferencia práctica» (Richardson 1997: 33). Para algunos autores (Aubenque 1999: 162; Gauthier & Jolif 1970: II 1, 210; Montoya 1983: 242) la distinción entre ambas teorías es diacrónica. Otros autores (Allan 1955: 340; McKerlie 1991: 309n10) distinguen entre ambas teorías por su diferente ámbito de aplicación a las acciones morales (*πρᾶξις*) o a

las técnicas (ποίησις). Otros intérpretes (Cooper 1975) tratan de encontrar la forma en que se complementan estas teorías. Hay quienes distinguen entre ellas considerando una como especie de otra, bien considerando que la deliberación es una especie de silogismo práctico (Mele 1981: 282) bien considerando que el silogismo práctico es una especie de deliberación (Hardie 1968). Otros conciben ambas teorías como posibilidades alternas: si es la razón la que dirige la acción, la teoría del silogismo práctico será la necesaria para explicar la misma; si es el deseo el que se erige en motor, será la teoría de la deliberación la que habrá que utilizar para explicar la acción.

El estudio más reciente sobre esta cuestión, *Lógica de la acción y akrasía en Aristóteles* (2004), distingue entre ambas teorías por la causa que expresan (Oriol 2004: 145–172). Según su autor: «Nuestra propuesta concibe el conocimiento y el deseo, cuya aportación específica respectiva a la acción describen las teorías del silogismo práctico y de la decisión [*sc.* deliberación], como dos elementos no disyuntivos, sino ambos necesarios, para la acción. Pero tampoco los conjugamos unitariamente como fases productivas de la misma acción, sino que constituyen dos aspectos complementarios e ineliminables en la explicación de cualquier acción. Como fundamento de nuestra hipótesis, relacionaremos las diferentes teorías con la teoría aristotélica de las causas» (Oriol 2004: 146).

Pese a la validez de las tesis expuestas en el estudio de ORIOL, mi posición difiere bastante. Por una parte, su planteamiento reduce la finalidad de la teoría aristotélica de la acción a la mera explicación de la acción. Por otra parte, relaciona las teorías de la deliberación y del silogismo práctico con la teoría aristotélica de las causas, atribuyendo a cada una de las dos teorías un tipo diferente de explicación causal de la acción: a la causa eficiente de la acción correspondería la teoría de la deliberación, mientras que la teoría del silogismo práctico expresaría la causa formal de la acción. Y todo ello para negar el valor racional de la teoría de la deliberación: «La teoría de la decisión [*sc.* deliberación], con el deseo como su elemento fundamental, por tanto, no sirve para someter la acción a una discusión racional como la que realizan las *Éticas*. Pero tampoco sirve para determinar si una acción concreta es o no conforme con la naturaleza humana, y por tanto debe ser o no realizada. Sólo el silogismo práctico, del que deliberadamente está ausente el deseo, permite esta valoración [...] la explicación de la acción que proporciona la teoría de la decisión [*sc.* deliberación] es insuficiente en el caso del hombre, debe ser completada por una teoría que dé cuenta de esta característica

ineludible de la acción racional. Y esta es la teoría del silogismo práctico» (Oriol 2004: 159). La acusación de irracionalidad dirigida a la teoría aristotélica de la deliberación es insostenible. Como es sabido, al hablar de la elección, el estagirita otorga a la ὄρεξις el calificativo de διανοητική (Aristot. *EN* VI 2, 1139b 5). Por tanto, el deseo no es irracional, y su racionalidad requiere fundamentos que sean precisados discursivamente. En consecuencia, decir que sólo el silogismo práctico permite determinar si debe realizarse o no una acción cortocircuita el escenario de la deliberación y la elección (Richardson 1997: 185).

El estagirita encuentra en la deliberación la búsqueda de los términos medios que especifican el fin en relación con una situación dada. Estos términos medios son producto de un análisis del fin relativo a la situación. Este análisis deliberativo se realiza a la luz de normas experienciales generales, las cuales nos dicen lo que resulta para la mayoría al seguir un cierto curso de acción y nos permiten por tanto calcular las consecuencias de nuestros actos y de valorarlos en relación al fin que perseguimos. La deliberación da origen a una cadena de términos en la cual cada uno es fin para el siguiente y medio para el precedente, términos que son siempre menos generales y siempre más practicables, hasta un término último, practicable inmediatamente. Característica esencial de estos términos es que no son deseables por sí mismos —si no serían fines— sino que son deseables sólo porque producen un cierto resultado, el fin, que es lo que deseamos en sentido propio. La deliberación produce así una transmisión del deseo: cuando el análisis racional muestra al deseo y a la parte emotiva del alma que una determinada acción es un modo para realizar un estado de cosas deseable, esta acción resulta deseable en sí misma. La deliberación por tanto nos hace percibir la acción de un modo particular, como buena y deseable, algo que, sin deliberación, podría parecerse como indiferente, malo o repugnante. Por tanto, como sostiene RICHARDSON (1997: 188), «las pasiones tienen siempre una importancia crucial en la deliberación acerca de los fines, no sólo como aportaciones en sí mismas correctas, que ayudan a articular determinados juicios cuando las palabras fallan, sino también como claves para los propios compromisos, que a menudo encuentran una expresión afectiva, y como medios para la percepción sensible de los particulares».

La deliberación no es un silogismo. Tampoco la deliberación procede del silogismo sino que más bien es la ‘búsqueda’ (ζήτησις) del término medio de un silogismo práctico. Este es el sentido de la siguiente afirmación: «nadie delibera sobre el fin, sino que, dando por sentado el fin,

consideran el modo y los medios de alcanzarlo» (Aristot. *EN* III 3, 1112b 14–16). En tanto que búsqueda, la deliberación entra en el ámbito del saber por conjeturas. La deliberación no puede identificarse en consecuencia con el silogismo práctico. Y esto por dos razones. En primer lugar nuestro autor habla siempre de la deliberación como un modo para determinar una acción todavía por cumplirse. En segundo lugar la estructura lógica de la investigación dirigida a la justificación de una acción ya realizada es en parte diferente de la deliberación de una acción todavía por cumplirse (Natali 1989: 116). Esto puede mostrarse por medio del ejemplo del siguiente silogismo:

«También en aquellos casos en los que es causa el *para qué*, v.g.: –¿Por qué se pasea? –Para estar sano –¿Por qué hay una casa? –Para guardar los muebles; en un caso, para estar sano, en el otro, para conservar. Ahora bien, en nada se diferencian *por qué hay que pasear después de la comida* y *para qué hay que hacerlo*. Sea C el *paseo después de la comida, que no sobrenaden los alimentos* <en el estómago> en el lugar de B, *estar sano* en el lugar de A. Entonces supóngase que en el pasear después de la comida se da el hacer que los alimentos no se queden en la boca del estómago y que eso es sano. En efecto, parece que en C, *pasear*, se da B, *que no sobrenaden los alimentos*, y en esto se da A, *sano* ¿Cuál es, pues, la causa de que A, aquello para lo cual <se da algo>, se dé en C? Es B, *que no sobrenaden* <los alimentos>. Y esto es algo así como la definición de aquello: pues A se explicará así ¿Por qué B es <la causa de que A se dé> en C? Porque estar sano es eso, a saber, hallarse en un estado así. Hay que intercambiar de posición los enunciados, y así aparecerá cada cosa con más claridad. Pero las generaciones se producen aquí al revés que en las causas de los movimientos: en efecto, allí es preciso que el medio surja primero, aquí, en cambio, es preciso que surja primero C, el último <término>, y que aquello para lo cual se da algo surja al final» (Aristot. *An. Po.* II 11, 94b 8–26).

El texto expone el siguiente problema: dada una acción y una causa final que la justifica, encontrar un término medio que una los otros términos. Nuestro autor se pregunta: «(C) ¿Por qué se pasea [después de la comida]? (A) Para estar sano». Tenemos aquí dos elementos, un fin general (A) y una acción singular desarrollada en una acción dada (C), mientras que falta el término medio que conecte los otros dos términos. La ζήτησις en este caso será la búsqueda de un término medio explicativo (B), y se tendrá una justificación verdadera cuando se conozca este término medio. En el texto nuestro autor señala que el término medio es “digerir, hacer que los alimentos no se queden en la boca del estómago” (B), donde (B) es la causa final en cuanto constituye la definición y la especificación del término (A), estar sano, en una situación particular

(καίρός), después de la comida. Por tanto, tenemos una cadena causal del tipo: (C) pasear después de la comida (causa final); (B) digerir, hacer que los alimentos no se queden en la boca del estómago (definición parcial de A); (A) estar sano.

En la deliberación la situación es diferente. También en la deliberación se encuentran al inicio dos elementos, como dice el estagirita:

«Parece, pues, que, como queda dicho, el hombre es principio de las acciones (ἄνθρωπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων), y la deliberación tiene por objeto lo que él mismo puede hacer (ἢ δὲ βουλή περὶ τῶν αὐτῷ πρακτῶν), y las acciones que se hacen en vista de otras cosas (αἰ δὲ πράξεις ἄλλων ἕνεκα). Pues no puede ser objeto de deliberación el fin, sino los medios conducentes a los fines (οὐ γὰρ ἂν εἶναι βουλευτὸν τὸ τέλος ἀλλὰ τὰ πρὸς τὰ τέλη); ni tampoco las cosas individuales (οὐδὲ δὴ τὰ καθ' ἕκαστα), como si esto es pan o está cocido como es debido, pues esto es asunto de la percepción, y si se quiere deliberar siempre se irá hasta el infinito» (Aristot. *EN* III 3, 1112b 31–1113a 2).

Retomando el ejemplo de los “Analíticos Segundos” (II 11) se puede decir que al principio de la deliberación tenemos un fin (A), estar sano, y una situación dada (C’), después de comer, pero falta la acción (C’). No poseemos en consecuencia el término medio (C) sino sólo, por decirlo así, las condiciones del mismo.

La deliberación es más compleja que el silogismo práctico. No se trata sólo de encontrar el término medio sino también el término (C’) que es una acción, el ‘hacer y’, que produce “estar sano después de comer” y que resulta de la aplicación del fin a la situación a través de su especificación. De este modo el fin —todavía universal— viene determinado por el medio. Consecuentemente debemos partir del fin y especificarlo analíticamente, estableciendo qué es “estar sano después de comer”. Hallaremos que es el “digerir, hacer que los alimentos no se queden en la boca del estómago”; busquemos después otros términos medios que particularicen este fin, hasta llegar a una acción concreta (C’) que es y, la parte todavía desconocida de (C), que nos diga qué hacer. Supongamos que esta acción es ‘pasear’. En este punto se detiene la deliberación:

«sino que, dando por sentado el fin (θέμενοι τὸ τέλος), consideran el modo y los medios de alcanzarlo (τὸ πῶς καὶ διὰ τίνων τοῦ τέλους), y cuando aparentemente son varios los que conducen a él, consideran por

cuál se alcanzaría más fácilmente y mejor (ῥᾶστα καὶ κάλλιστα), y si no hay más que uno para lograrlo, cómo se logrará mediante ese, y este a su vez mediante cuál otro, hasta llegar a la causa primera (ἐπὶ τὸ πρῶτον αἴτιον), que es la última que se encuentra» (Aristot. *EN* III 3, 1112b 15–20).

Si en los “Analíticos Segundos” es necesario un λόγος, una definición que especifique el fin, en la “Ética Nicomáquea” es necesaria una acción, no sólo un λόγος, puesto que se han de encontrar tanto el medio (B) como el extremo (C). La acción, una vez individuada, se realiza inmediatamente, como dice nuestro autor, y se tiene, como en el caso de los “Analíticos Segundos”, la secuencia “pasear – digerir – estar sano”. La deliberación acontece cuando se llega a una situación practicable:

«Si tropieza con algo imposible, lo deja (κἂν μὲν ἀδυνάτω ἐντύχωσιν, ἀφίστανται), por ejemplo, si necesita dinero y no puede procurárselo; pero si parece posible, intenta llevarlo a cabo (ἐὰν δὲ δυνατὸν φαίνεται, ἐγχειροῦσι πράττειν)» (Aristot. *EN* III 3, 1112b 23–27).

El hecho de la deliberación no depende totalmente del hombre que la lleva a cabo ya que en las acciones humanas muchas cosas dependen de la suerte. Si en cambio es posible una acción eficaz, esta debe ser objeto no sólo del λόγος sino también del deseo, para que la acción se cumpla. Λόγος y διάνοια tienen un papel determinante en la elección eficaz, pero esta elección, en cuanto medio para un fin deseado, se convierte en el objeto del deseo que obedece a la razón:

«El objeto de la deliberación y el de la elección son el mismo (βουλευτὸν δὲ καὶ προαιρετὸν τὸ αὐτό), salvo que el de la elección está ya determinado, pues se elige lo que se ha elegido como resultado de la deliberación (τὸ γὰρ ἐκ τῆς βουλῆς κριθὲν προαιρετὸν ἐστίν). Todos, en efecto, dejamos de inquirir cómo actuaremos cuando retrotraemos el principio a nosotros mismos y a la parte directiva de nosotros mismos, pues esta es la que elige [...] Y como el objeto de la elección es algo que está en nuestro poder y es tema de deliberación y deseable (ὄντος δὲ τοῦ προαιρετοῦ βουλευτοῦ ὀρεκτοῦ τῶν ἐφ’ ἡμῖν), la elección será también un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance (ἢ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ’ ἡμῖν)» (Aristot. *EN* III 3, 1113a 2–12).

De hecho, si la elección tiene por objeto los modos de realizar un fin, y el objeto de la elección es lo deliberado y lo deseable, entonces los medios de la acción práctica no son sólo objeto del análisis y de la elección racional sino también del deseo. Sólo que se trata de un deseo que sigue

el análisis y no lo determina: «porque cuando elegimos después de deliberar deseamos de acuerdo con la deliberación (ἐκ τοῦ βουλευσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν)» (Aristot. *EN* III 3, 1113a 11–12).

Deliberamos pasear, ahí y ahora, para estar sanos y en consecuencia deseamos pasear sólo porque percibimos que esto favorece el bien que deseamos, esto es, estar sanos. El estagirita expresa la relación entre deliberación y deseo en la forma de un diálogo en el cual el deseo ‘escucha’, ‘obedece’ o ‘se revela’ a las indicaciones de la razón. Pero se trata de un modo metafórico de expresarse. El análisis que la deliberación lleva a cabo nos hace percibir como bueno o malo y por tanto perseguir o huir de un estado de cosas futuro. Consecuentemente según el estagirita el deseo sirve como elemento cognitivo en la estructura de la acción humana, pero el conocimiento propio del deseo consiste sólo en un modo de percibir una imagen mental; de hecho, reacciones de persecución y huida acompañan a toda percepción.

Aunque fuera cierto que el responsable de la elección de los medios apropiados es la rectitud del λόγος del análisis deliberativo, los medios no son sólo objeto del λόγος. La elección comporta la aparición del deseo. El hecho de que el razonamiento práctico se funde en la asunción de un principio no demostrado ni fruto de λόγος no significa que el sujeto de la reflexión práctica parta de un estado de vacío mental, tal como parecería estar implícito en la descripción aristotélica del conocimiento de los principios por parte del νοῦς teórico (Aristot. *An.* III 4, 430a 1). Lo que significa es que más bien un contenido proposicional determinado, presente en la mente del individuo como simple opinión o noción viene asumido en un cierto punto como principio práctico, esto es, recibe el *status* de fin. Fuente de este contenido proposicional pueden ser la experiencia personal, la educación, las leyes de la ciudad. De tales fuentes se extrae la opinión de que ciertos tipos de comportamiento son buenos y aceptables por parte de los miembros de la comunidad que tiende a mantener tal idea a través de un complejo mecanismo de leyes, castigos y premios. De este modo se crea en el ánimo del agente una predisposición a asumir de modo correcto los fines prácticos. En este punto NATALI (1989: 140) mantiene que para el filósofo helénico «la virtud, en general, puede asumir como principio práctico, en una situación dada, una δόξα cualquiera no práctica y preexistente, haciéndola objeto del deseo y en consecuencia transformándola en fin».

En tanto que facultad que produce la deliberación y distingue los medios la *φρόνησις* gobierna sobre el deseo. En este caso el deseo depende de ella y asume como objeto lo que la *φρόνησις* ha demostrado que es medio eficaz para alcanzar el fin propuesto. En la elección de la acción a realizar existe un momento en el cual la razón tiene la preeminencia, mientras que el deseo se ajusta a ella. Es este análisis de una situación dada el que recibe el nombre de deliberación. Por tanto la deliberación se presenta como proyecto, es decir, como anticipación en la mente de una serie de pasos constituidos por acciones que tienden a la realización del estado de cosas deseado. Este proyecto se basa en una serie de expectativas razonables respecto a los resultados de cada acción singular, es decir, respecto a una serie de nociones válidas ‘para la mayoría’, que dice para qué sirve hacer una cosa u otra y cuáles son los resultados buenos o malos al llevar a cabo un cierto curso de acción.

Una vez examinada en detalle la teoría aristotélica de la deliberación, desde una revisión sistemática de su teoría de la acción, es el momento de profundizar en otros aspectos relevantes del pensamiento del estagirita que, en continuidad con la exposición presentada, arrojan más luz sobre la filosofía práctica aristotélica. Una relectura de la filosofía práctica aristotélica como la propuesta aquí, en coherencia con la investigación hermenéutica de los últimos decenios, no puede olvidar el lugar primordial que ocupa el *λόγος* entendido como acción comunicativa. Por tanto, dedicaré el próximo capítulo a profundizar en el estudio de la racionalidad dialéctica aristotélica, referida no sólo a la acción, sino además a la acción pensada desde la comunicación. Puesto que «la filosofía será siempre más vigorosa en la pregunta que en la respuesta» (Fraijó 2000: 103), una de las cuestiones ineludibles en este contexto será estudiar los principios prácticos que el diálogo entre los interlocutores hace emerger en el curso de la disputa al plantear cada uno de ellos preguntas que modifican las convicciones del otro y consecuentemente los principios —prejuicios— desde los que se debate.

4. Principios hermenéuticos de la deliberación y la acción

Ab esse ad posse ualet, a posse ad esse non ualet

*Se miente más de la cuenta
por falta de fantasía:
también la verdad se inventa*

A. Machado, *Proverbios y cantares* XLVI

Este capítulo aborda el problema de la deliberación en relación con los escritos del *Órganon*. Primeramente se presenta la cuestión del conocimiento de los principios prácticos en ARISTÓTELES y el papel que juegan en la acción a partir de su consideración como tópicos de la *inuentio* humana. Estos principios prácticos se conectan con la noción de ‘verdad práctica’ en “Acerca de la Interpretación” (I, 16a 1–18 y 5, 17a 15–22) y en los “Metafísicos” (VI 4 y IX 10), donde lo verdadero y lo falso serán considerados como funciones del pensamiento, las cuales se dan en el diálogo. En segundo lugar se comenta el problema expuesto por el estagirita en “Acerca del Alma” (III 10) sobre el poder de la sensación en el conocimiento de los principios y se estudia a la luz de los “Analíticos Segundos” (II 19), uno de los textos más importantes de nuestro autor. En tercer lugar se estudia el problema de los futuros contingentes. El pensamiento aristotélico tiene una parte eminentemente dialógica y, según se desprende del estudio del capítulo 9 de “Acerca de la Interpretación”, abierta al futuro, donde es posible la deliberación, ámbito de libertad humana, que está en la base de la ética aristotélica, y ámbito también de la contingencia, elemento fundamental en la filosofía del estagirita. En cuarto y último lugar se aborda, a partir de la relación de los principios prácticos con los problemas dialécticos en los “Tópicos” (I 11), la importancia del método dialéctico en el marco de la filosofía aristotélica,

entendido este desde los conceptos de diálogo y crítica, centrales en el método dialéctico y vías a través de las que se ejerce la deliberación.

1. La verdad de la deliberación

1. El principio del principio

Para entender el significado de una palabra hay que buscar en muchas ocasiones su primer sentido. A lo largo del libro V de los “Metafísicos” el estagirita reúne una serie de definiciones fundamentales para hacer metafísica en un catálogo que suele considerarse como el primer diccionario filosófico de la historia occidental. Atento a la diferencia más que a la identidad, distingue nuestro autor un sinnúmero de significados distintos de ciertos términos fundamentales y enuncia los varios sentidos que tiene un solo término. ARISTÓTELES presenta los siguientes sentidos para ‘principio’ (ἀρχή):

«1) *el extremo de una cosa a partir del cual puede uno comenzar a moverse*: por ejemplo, este es el principio de la longitud y del recorrido desde este lado, pero desde el lado opuesto es otro; 2) *y aquello a partir de lo cual cada cosa puede realizarse mejor*: a veces, por ejemplo, ha de comenzarse a aprender, no por lo primero, es decir, no por el principio del asunto, sino desde donde sea más fácil aprender; 3) *y lo primero a partir de lo cual se hace algo, siendo aquello inmanente <en esto>*: por ejemplo, así es la quilla principio del navío y los cimientos lo son de la casa, y hay quienes piensan que de los animales lo es el corazón, otros que el cerebro y otros que cualquier otra parte semejante, sea la que sea; 4) *y lo primero a partir de lo cual se hace algo, no siendo aquello inmanente <en esto>*, es decir, de donde naturalmente se origina el movimiento y el cambio: el hijo, por ejemplo, tiene su principio en el padre y la madre, y la guerra en la ofensa; 5) *y aquello por cuya voluntad se mueve lo que es movido y cambia lo que es cambiado*: así, se dice que son principios, en las ciudades, las magistraturas, las autoridades, las monarquías y las tiranías, y también las artes y de estas, muy especialmente las rectoras. 6) Además, se dice también que es principio <de una cosa> *lo primero a partir de lo cual la cosa resulta cognoscible*, por ejemplo, las premisas lo son de las demostraciones. 7) En otros tantos sentidos se habla también de “causas”, ya que todas las causas son principios» (Aristot. *Metaph.* V 1, 1013a 1–18).

Enunciados estos siete sentidos, menciona el autor de los “Metafísicos” el primer sentido del término ‘principio’ observando lo que hay de común en todos sus usos:

«Y ciertamente lo común a todo tipo de principios es ser *lo primero a partir de lo cual* algo es, o se produce, o se conoce. Y de ellos, unos son inmanentes y otros son extrínsecos, y de ahí que principio sean la naturaleza y el elemento, el pensamiento y la voluntad, la entidad y el *para-qué*. Y es que el bien y la belleza son principio, en muchos casos, tanto del conocimiento como del movimiento» (Aristot. *Metaph.* v 1, 1013a 19–20).

La conexión entre el conocimiento y los primeros principios la expresa el filósofo helénico en su explicación de uno de los sentidos del término ‘principio’ como «*lo primero a partir de lo cual la cosa resulta cognoscible*» (Aristot. *Metaph.* v 1, 1013a 14–15).

Para ORTEGA este pasaje «resume y saca la consecuencia de la inducción enumerativa que precede. Es el término natural, en Aristóteles, del movimiento mental que coagula en una definición. Es, pues, la definición del principio, nada menos. Hemos visto que es aristotélicamente impropia, porque dice del principio lo común y no lo propio. Pero aun tomada como definición abstracta (genérica, comunista), no es feliz. Dice que “el carácter común a todos los principios es ser lo primero de que el ser, o la generación, o el conocimiento, deriva”. Sea sincero consigo mismo el lector y pregúntese qué es en esa definición lo que queda flotando en su mente como lo más decisivo del principio. No creo que quepa duda: el momento de primordialidad. El caso es que no puede negarse haber en esa definición un segundo momento: ser aquello *de que* otras cosas advienen. Mas la expresión que con más frecuencia emplea Aristóteles cuando a los principios se refiere, no es un nombre ni un adjetivo, sino una mera pieza sintáctica, una partícula adverbial: ὅθεν, “de donde”. Principio es “lo de donde...”. Pero esta partícula no hace la menor alusión a la idea de primordialidad, sino que, *por el contrario*, enuncia la idea de posterioridad o subsecuencia [...] Nadie puede pensar la una sin yuxtaponer la otra, y sin embargo, tiene una importancia decisiva que la atención cargue más sobre el uno que sobre el otro momento [...] Porque, a pesar de que Aristóteles nombra el principio mediante la partícula “de donde”, la verdad es que lo ve siempre por la cara de su primordialidad» (VIII 185–186).

La búsqueda de principios es una tarea que la filosofía comparte con la investigación biológica, física, meteorológica e histórica, entre otras:

«Puesto que en toda investigación sobre cosas que tienen principios, causas o elementos, el saber y la ciencia resultan del conocimiento de estos —ya que sólo creemos conocer una cosa cuando conocemos sus primeras causas y sus primeros principios, e incluso sus elementos— es evidente que

también en la ciencia de la naturaleza tenemos que intentar determinar en primer lugar cuanto se refiere a los principios.

La vía natural consiste en ir desde lo que es más cognoscible y más claro para nosotros hacia lo que es más claro y más cognoscible por naturaleza; porque lo cognoscible con respecto a nosotros no es lo mismo que lo cognoscible en sentido absoluto. Por eso tenemos que proceder de esta manera: desde lo que es menos claro por naturaleza, pero más claro para nosotros, a lo que es más claro y cognoscible por naturaleza» (Aristot. *Phys.* I 1, 184a 10–21).

La referencia a los primeros principios en este pasaje que abre los “Físicos”, así como al comienzo de otros tratados, supone que la búsqueda de los principios es una de las tareas fundamentales del quehacer filosófico, compartida con otros saberes. La cuestión sobre los principios en este texto hay que ponerla en relación con los principios de las cosas que devienen desde la consideración del movimiento como lo propio de lo físico. Una concepción tal de los principios, como ha señalado CONILL (1981: 31), rompe con la concepción univocista del ser y del λόγος, abierto a la multiplicidad, pero manteniendo una unidad estructural. Así, en la imagen de la ciencia que nos proporciona el estagirita tiene un papel importante también la experiencia del movimiento.

De la imagen aristotélica de la ciencia se deriva la necesidad de que existan principios. Principios son proposiciones axiomáticas que sirven de punto de partida a una demostración con unas características bien definidas que el filósofo helénico expone en los “Analíticos Segundos” (I 2, 71b 19–23) donde escribe: «Si, pues, el saber es como estipulamos, es necesario también que la ciencia demostrativa se base en cosas verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas, anteriores y causales respecto de la conclusión: pues así los principios serán apropiados también a la demostración». Se trata de siete características que, como afirma IRWIN (1988: 535, 15n), definen los principios de la ciencia.

Dejemos de lado ahora los principios de la ciencia para ocuparnos de los principios de la razón práctica. La hermeneutización de la ética nos conduce tal como señala BEUCHOT (2002: 55) a plantear pocos principios como puntos de partida. El primero se podría condensar en la afirmación siguiente: “nadie quiere el mal para sí mismo”. Esta afirmación es empleada como un principio de la argumentación dialéctica en ética, sirviendo como límite de la discusión. Podría universalizarse el contenido material de este principio formal, pero mucho más importante

es hacer una lectura de la naturaleza humana como texto para extraer de él las consecuencias y aplicaciones que necesitamos. Este paso del ser al deber ser no es falaz, ya que en la trama de nuestros juicios descriptivos hay elementos valorativos. Con ello se supera la “falacia naturalista”, la cual considera sin mediación el hecho y el valor. Entendidos así los principios, proporcionan a los hombres criterios eficaces para la acción. De ahí su importancia para la deliberación.

Comenzaremos con un texto de la “Retórica” donde ‘principio’ (ἀρχή) aparece con el significado de ‘fuente’, ‘comienzo’, ‘origen’:

«Por la misma razón, <es mayor> lo que es principio que lo que no es principio y lo que es causa que lo que no es causa; porque *sin causa ni principio es imposible existir o llegar a ser* (ἀνευ γὰρ αἰτίου καὶ ἀρχῆς ἀδύνατον εἶναι γενέσθαι). Y de los dos principios, es mayor lo que procede de un principio mayor; igual que de dos causas, es mayor lo que se origina de una causa mayor. Y a la inversa, de dos principios, el principio de lo mayor es también mayor, así como, de dos causas, la causa de lo mayor es también mayor. De lo dicho resulta, pues, evidente que una cosa puede aparecer mayor de dos maneras. Si una cosa es principio y otra no, parecerá, en efecto, que <la primera> es mayor; y lo mismo, si una cosa no es principio y la otra sí, pero el fin es mayor y no el principio. Así, por ejemplo, Leodamante dijo acusando a Calístrato que el que *aconseja* (τὸν βουλευσάντα) comete más injusticia que el que realiza la acción, ya que esta no se habría ejecutado si no fuera por quien le *aconsejó* (βουλευσάντος). Pero a su vez, acusando a Cabrias, dijo que el ejecutor <era más culpable> que el inductor, dado que el crimen no habría llegado a producirse si no hubiera habido quien lo realizara, puesto que *se aconseja precisamente con ese fin: para que se ejecuten los actos* (τοῦτου γὰρ ἔνεκα ἐπιβουλεύειν, ὅπως πράξωσιν)» (Aristot. *Rhet.* I 7, 1364a 10–24).

Tanto aquí como en la “Política” (v 3, 1303b 29), en la “Ética Nicomáquea” (I 7, 1098b 6) o en las “Refutaciones Sofísticas” (34, 183b 22) se pone de manifiesto la relevancia del ‘principio’ a cuya existencia se ha llegado dialógicamente a través de la argumentación, esto es, poniendo en práctica la deliberación. De ahí la actualidad hermenéutica de nuestro estudio sobre los ‘principios’. El término pasará a ocupar un lugar importante en la lógica como base para la construcción de argumentos dialécticos.

Señala el estagirita al comienzo de la “Ética Nicomáquea” que es absolutamente necesario presuponer principios para explicar la dinámica del razonamiento práctico. La deliberación es la búsqueda de medios

para un determinado fin. Si el fin a su vez ha sido establecido por deliberación, supondrá otro fin anterior. No parece que así pueda procederse hasta el infinito. En la “Ética Nicomáquea” (I 2, 1094a 18–22) se ocupa el heleno de sacar dos consecuencias importantes de esta estructura del querer humano. La primera consecuencia es que necesariamente hemos de admitir principios —fines— mientras que la segunda consecuencia es que no es posible que exista más que un fin último (Irwin 1988: § 191, 359–360). En palabras de nuestro autor: «Si existe, pues, algún fin de nuestros actos que queramos por él mismo y los demás por él, y no elegimos todo por otra cosa (εἰ δὴ τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι’ αὐτὸ βουλόμεθα, τᾶλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι’ ἕτερον αἰρούμεθα) —pues así se seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano (πρόεισι γὰρ οὕτω γ’ εἰς ἄπειρον, ὥστ’ εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν)— es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor (δῆλον ὡς τοῦτ’ ἂν εἴη τἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον)».

A propósito de este texto de la “Ética Nicomáquea” hay que advertir lo siguiente. Primeramente el texto parte del análisis de lo que significa ‘elegir’: querer algo por causa de otra cosa. Desde aquí se llega a la necesidad de admitir fines, principios. Además, en caso de que exista al menos un fin último, el filósofo helénico cuenta con un argumento para mostrar que ha de existir uno a lo sumo. En segundo lugar el fin último no es deseado al margen de la razón sino que es más bien racional debido a las características formales que reviste. Tales características no son deducidas sino propiedades últimas que explican la dinámica del acto humano. Han de comprenderse en consecuencia sin mediaciones. No cabe preguntar con sentido por qué se desea lo que se presenta con la cualidad de plenificar la vida. En tercer lugar también se descartan aquí hipótesis explicativas alternativas: que por una parte la elección sea fruto exclusivo de potencias al margen de la razón y que por otra parte pueda darse un regreso al infinito, pues las cadenas de medios pueden ser muy largas, pero no infinitas.

La razón práctica aristotélica comprende posibilidades de acción que pretenden alcanzar el bien deseado. De aquí que el bien comprendido por la razón práctica no sea cualquier objeto sino el bien realizable a través de la acción, como muestra en “Acerca del Alma” (III 10, 433a 27–29. b 13–16): «Por tanto lo que causa el movimiento (κινεῖ) es siempre el objeto deseable (τὸ ὄρεκτόν) que, a su vez, es lo bueno o lo que se presenta como bueno (ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν). Pero no cualquier objeto, sino el bien realizable a través de la acción (τὸ πρακτόν

ἀγαθόν) [...] Con que tres son los elementos que integran el movimiento: uno es el motor (τὸ κινῶν), otro aquello que mueve (ὃ κινεῖ) y el tercero, en fin, lo movido (τὸ κινούμενον). El motor (κινῶν) es, a su vez, doble: el que permanece inmóvil (ἀκίνητον) y el que mueve moviéndose κινῶν καὶ κινούμενον. Pues bien, el que permanece inmóvil (ἀκίνητον) es el bien realizable a través de la acción (τὸ πρακτὸν ἀγαθόν)». Si se comprende que es imposible realizar el bien o evitar el mal, la acción sobre la que se deliberaba se considera absurda y se abandona (Irwin 1988: §§ 174–178, 330–336 y § 191, 359–360).

En la “Ética Nicomáquea” (I 7, 1098b 3–5) señala el estagirita que los principios se conocen por ‘sensación’ (αἴσθησις), por ‘abstracción’ (ἀφαίρεσις), por experiencia contrastada con casos particulares que permiten ir sacando reglas y conclusiones generales, es decir, por ‘inducción’ (ἐπαγωγή) o mediante cierto ‘hábito’ o ‘costumbre’ (ἔθισμός). Cada una de estas formas de conocimiento contribuye parcialmente al conocimiento moral que encierran los principios (Irwin 1988: § 191, 359–360 y § 254, 470–471). Frente a las tesis más intuicionistas, las cuales consideran que los principios morales gozan de una evidencia incuestionable radicada en la naturaleza racional de los seres humanos y que entienden la ‘sensación’ (αἴσθησις) como evidencia inmediata de unos primeros principios con contenido normativo, aquí se adoptará la posición de que los principios morales gozan del aval de una experiencia acumulada en los usos y costumbres de una forma de vida que ha sido o está siendo vivida por un grupo humano. Esa forma de conocimiento de los principios puede ir asociada a lo que nuestro autor llama conocer los principios por ‘hábito’ o ‘costumbre’ (ἔθισμός). Este conocimiento procede de la experiencia y suele transmitirse con el lenguaje, aunque este no basta.

La defensa del principio tiene un carácter dialéctico, pues se hace dialógicamente y utilizando sólo principios comunes y proposiciones admitidas por el interlocutor, características que definen la discusión dialéctica. En diversos pasajes de la “Ética Nicomáquea” (I 2, 1094a 18–22; I 7, 1098b 3–5) el filósofo heleno argumenta a favor de la necesidad de que existan principios en el razonamiento práctico (Irwin 1988: § 191, 359–360 y § 254, 470–471). Y esto lo hace el estagirita desde la discusión dialéctica. Por ejemplo en la “Ética Nicomáquea” (V 9, 1136b 5–7. 9–13) se plantea el problema dialéctico de si uno puede sufrir voluntariamente una injusticia (Irwin 1988: § 23, 45–47).

«Sin duda uno puede recibir un daño y sufrir injusticias voluntariamente, pero nadie es objeto de un trato injusto voluntariamente, porque ninguno lo quiere [...] Nadie quiere, en efecto, lo que no cree bueno [...] El que da lo que es suyo, como Homero dice que Glauco dio a Diomedes “armas de oro por las de bronce, y valoradas en cien bueyes por las que en nueve se apreciaban”, no recibe un trato injusto porque el dar está en su mano y el recibir un trato injusto no, sino que tiene que haber quien lo trate injustamente» (Aristot. *EN* V 9, 1136b 5–7. 9–13).

Se trata de una aporía. Si, a pesar de las razones a favor de la misma que expone aquí nuestro autor al relatar la historia de Glauco y Diomedes, persiste la aporía, esto se debe a que es imposible que alguien quiera lo que no cree bueno. La verdad de esta afirmación es deducida y se apoya en un principio más general no derivado de ningún otro: nadie quiere el mal para sí mismo. Esta afirmación es empleada como un principio de la argumentación dialéctica en ética, sirviendo como límite de la discusión. De este ejemplo podemos deducir que la única forma que poseemos para demostrar un principio práctico es refutar su negación.

En los “Metafísicos” (IV 3) el mismo ARISTÓTELES considera que es propio de la filosofía primera contemplar los principios en los cuales todos basan sus demostraciones. El principio más firme de todos es el principio de no-contradicción, aquel acerca del cual es imposible engañarse y es fundamento de cualquier otro: «es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido (τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ)» (Aristot. *Metaph.* IV 3, 1005b 19–20). Los principios son presupuestos primeros, no demostrables, sin los cuales no sería posible el resto del conocimiento. Son el ‘de dónde’ necesario ‘a partir del cual’ y ‘por el cual’ procede la demostración, el conocimiento y el discurso. Son condiciones de posibilidad descubiertas mediante la reflexión sobre la posibilidad del conocimiento y del discurso. Pero son indemostrables. Y como el mismo estagirita dice «es, en efecto, ignorancia el desconocer de qué cosas es preciso y de qué cosas no es preciso buscar una demostración. Y es que, en suma, es imposible que haya demostración de todas las cosas» (Aristot. *Metaph.* IV 4, 1006a 6–8). Consecuentemente y tal como muestra ORTEGA (VIII 191–207) el principio de no-contradicción además de ser una exigencia lógica y pragmática es un principio necesario para fundar el conocimiento y el discurso significativo.

Un poco más allá pueden llevarnos los dos métodos enunciados por nuestro autor: la ‘inducción’ (ἐπαγωγή) y la ‘abstracción’ (ἀφαίρεσις).

Los principios pueden entenderse así como generalizaciones de prudencia en los cuales se acumula y configura la experiencia moral adquirida por los individuos o las colectividades hasta ese momento. La experiencia adquirida mediante la acción proporciona orientación acerca de lo que queremos promover o evitar en el futuro; esa experiencia moral ilumina cualquier situación recurrente semejante a la ya vivida. Cuanto más rica sea esa experiencia, por haber sido contrastada con más situaciones y perspectivas, más rico será también el contenido del conocimiento de los principios; mejor sabremos decir cómo se pueden aplicar en las situaciones cambiantes. También las situaciones ajenas a la propia tradición y a la propia cultura deberán ser abordadas desde esta misma perspectiva hermenéutica, buscando entender. Aquí los problemas pueden venir tanto de que se rechace la experiencia ajena por no ajustarse a lo que uno sabe desde la propia, como de que el afán por comprenderlo todo nos lleve a no comprender nada. La ‘inducción’ (ἐπαγωγή) aporta riqueza y variedad al conocimiento moral. La ‘abstracción’ (ἀφοίρεσις), a la vista de la multiplicidad de situaciones y de culturas, busca universalidad. Es por la vía de la abstracción por donde se accede a formulaciones de unos primeros principios más o menos formales.

Desde una perspectiva teleológica los principios están anclados en el τέλος de la vida humana, tanto si este se entiende como las aspiraciones más básicas que estructuran y legitiman la forma de vida de una cultura cuanto si se entiende como τέλος anclado en la naturaleza o en la racionalidad humanas. El τέλος del vivir humano tiene una dimensión de fin en sí y tiene una dimensión de τέλος anclado y enriquecido en la experiencia cultural de las diferentes tradiciones. Tal como considera CUBELLS (1967: 113–119; 1981: 83–91) por “fin en sí” hay que entender πράξις τελεία, actividad perfecta, o ἐνέργεια en la acepción precisada por el filósofo helénico en los “Metafísicos” (IX 6, 1048b 18–35) y en la “Ética Nicomáquea” (X 4–7). La característica fundamental de este tipo de πράξις es lograr el fin en sí misma. En la πράξις ἀτελής o κίνησις una cosa es la acción y otra distinta el fin: la acción es medio respecto del fin, ‘tendencia’ (ὄρεξις) hacia el fin. En la πράξις τελεία tendencia y fin se identifican, lo cual plantea el problema acerca de cómo es posible hablar de identificación salvaguardando lo esencial de ambos términos.

En la vida práctica es el τέλος el que proporciona el principio, el primer principio del razonamiento práctico. El estagirita señala en la “Ética Nicomáquea” (VI 12, 1144a 23) que «los razonamientos de orden práctico tienen un principio, por ejemplo, “puesto que el fin es este”, o

“puesto que lo mejor es esto” (οἱ γὰρ συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν ἀρχὴν ἔχοντές εἰσιν, ἐπειδὴ τοιόνδε τὸ τέλος καὶ τὸ ἄριστον)». El fin es en consecuencia el principio. En los “Metafísicos” (IX 6, 1048b 18–35) se justifica que la *πρῶξις τελεία* o *ἐνέργεια* sea fin de sí misma en una serie de ejemplos en los que se identifica tendencia y fin: «uno sigue viendo <cuando ya ha visto>, y medita <cuando ya ha meditado>, y piensa cuando ya ha pensado» (b 23–24). Lo que esto significa es que estas acciones no son medio hacia un fin distinto sino fin de sí mismas. Sin embargo, no se dice que tendencia y fin sean lo mismo, pues ello haría imposible la correlación.

El mismo conocimiento es concebido por el autor helénico como una actividad continua. El hecho de que la *πρῶξις* no tenga que terminar alguna vez, que sea continua, se debe a que tendencia y fin se dan en ella a la vez. Por ello el fin es ‘perfección’ (τέλος) y ‘límite’ (πέρας) de la acción. La simultaneidad de tendencia y fin en una misma *πρῶξις* y su carácter continuo podrían explicarse en el supuesto de que la tendencia sea de conocer y de que el conocimiento una vez logrado despierte una nueva tendencia de seguir conociendo.

El ser humano vive realizando acciones, está ‘en actividad’ (ἐν-ἐργεια). La actividad es algo que en cuanto actividad no tiene más fin que sí misma; es pura *πρῶξις*, no es *ποίησις*. La unidad de todas estas actividades es lo que constituye el βίος, el cual comprende el curso de todas las acciones humanas. El βίος es la unidad de la actividad vital humana; es la *ἐνέργεια*, la actualidad del ser humano en su actividad. Y es la actividad del hombre libre (ἐλεύθερος), «aquel cuyo fin es él mismo y no otro (ὁ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὄν)» (Aristot. *Metaph.* I 2, 982b 26) y cuya vida se desarrolla en la πόλις, donde la libertad está ligada necesariamente a la deliberación y a la toma de decisiones, como afirma ZUBIRI (CLF 46–47).

¿Cómo funcionan en el ámbito de la deliberación práctica los procedimientos dialécticos? ¿Cómo opera la deliberación? La acción moral no se deja reducir a una técnica: no caben aquí preceptos generales ni procedimientos reglados que nos libren de la deliberación. Es el propio agente quien tiene que dirimir en cada caso qué es actuar de acuerdo con la recta razón. El hombre prudente es aquel que delibera y elige de modo adecuado en la circunstancia concreta. El prudente es aquel que se ocupa no sólo de lo universal sino fundamentalmente de lo inmediato. No se

trata de una mera deducción sino de un conjunto de complejos mecanismos de deliberación racional.

Es interesante la relación entre la deliberación y las estructuras de la dialéctica y el razonamiento en general. A este respecto, también interesa el tratamiento del silogismo práctico y sus relaciones con la deliberación. Los principios de la demostración no son objeto de demostración, así como los principios de la deliberación no son objeto de la deliberación. Así lo señala la “Ética Eudemia” (VIII 2, 1248a 18–20): «pues no se delibera después de haber deliberado, estando precedida esta deliberación por otra (οὐ γὰρ δὴ ἐβουλευσάμενος, καὶ τοῦτ’ ἐβουλεύσατο), ni se piensa después de haber pensado con anterioridad a este pensar (οὐδ’ ἐνόησε νοήσα πρότερον <ἢ> νοήσαι), y así hasta el infinito (καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον), sino que hay un principio (ἀλλ’ ἔστιν ἀρχή τις)».

En esta misma dirección va la “Ética Nicomáquea” (VI 9, 1142b 28–33) cuando afirma: «También se puede hablar de buena deliberación en sentido absoluto y respecto de un fin determinado (ἔτι ἔστι καὶ ἀπλῶς εὖ βεβουλευῆσθαι καὶ πρὸς τι τέλος); buena deliberación absolutamente hablando es la que se endereza al fin, sin más; y una buena deliberación determinada es la que se endereza a un fin determinado. Por tanto, si el deliberar bien es propio de los prudentes (εἰ δὴ τῶν φρονίμων τὸ εὖ βεβουλευῆσθαι), la buena deliberación consistirá en una rectitud conforme a lo conveniente para el fin aprehendido por la verdadera prudencia (εὐβουλία εἶη ἂν ὀρθότης κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οὗ φρόνησις ἀληθῆς ὑπόληψις ἔστιν)».

La traducción de εὐβουλία εἶη ἂν ὀρθότης κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οὗ φρόνησις ἀληθῆς ὑπόληψις ἔστιν plantea dos preguntas: ¿cuál es el antecedente de οὗ? ¿a qué sustantivo aplicar el adjetivo ἀληθῆς? Respecto de la primera cuestión, hay dos posibilidades: a) el antecedente puede ser τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος; b) el antecedente puede ser simplemente τὸ τέλος. Si el antecedente es a), el pasaje queda sin conclusión, ya que se quiere saber cuál es la εὐβουλία ἀπλῶς. Esta es aquella que delibera bien para alcanzar un fin determinado (Irwin 1988: § 179, 336–338).

Todas las virtudes morales proporcionan a la prudencia los fines que deben ser realizados. Puesto que se trata de fines distintos, aunque no necesariamente incompatibles, se necesita deliberar para encontrar la acción que realiza en lo particular los ideales de las virtudes implicadas

adaptándose a las circunstancias concretas en las cuales el sujeto realiza la acción. Toda aplicación y puesta en práctica pasa por la toma de decisiones concretas en situaciones concretas ¿Cuál es la relación que existe entre las normas y principios universales por una parte y los casos singulares, situaciones concretas y decisiones puntuales por otra parte? Cada acción y cada elección objeto de valoración ética tiene siempre lugar en un situación concreta y en un contexto determinado. Las normas y principios sólo pueden ser llevados a la práctica —aplicados— mediante acciones y decisiones concretas en situaciones concretas.

Según la “Ética Nicomáquea” (I 4, 1095a 30–32) «los razonamientos que parten de los principios difieren de los que conducen a los principios (μη λανθανέτω δ’ ἡμᾶς ὅτι διαφέρουσιν οἱ ἀπὸ τῶν ἀρχῶν λόγοι καὶ οἱ ἐπὶ τὰς ἀρχάς)». Los principios aportan a las situaciones y actuaciones en que hay que ponerlos en práctica una orientación desde la cual es posible dar unidad y coherencia moral a la trayectoria moral de la persona que actúa (Irwin 1988: § 184, 347–349). El principio formula así una razón vinculante para actuar en un determinado sentido. A juicio de HORTAL «los principios, al prescindir de las situaciones y hablar en términos generales, más que prescribir, mandar o prohibir una acción [...] proponen un horizonte valorativo que debe ser tomado en consideración a la hora de actuar y de valorar acciones concretas [...] La problematización de los principios puede proceder de que no sean válidos en sí, o radicar en que la formulación en la que vienen presentándose haya terminado por mostrarse incorrecta; más frecuentemente sucederá que se hayan hecho problemáticos por haber cambiado los supuestos pragmáticos que estaban subyaciendo a su formulación. La mayor parte de las veces los principios se hacen problemáticos no tanto por no ser válidos en sí o por no haberlo sido nunca, sino más frecuentemente porque la formulación en la que vienen presentándose se ha hecho problemática al cambiar los supuestos pragmáticos subyacentes a su formulación. Hay que reinterpretarlos, hacer hermenéutica» (Hortal 2003: 102.105).

Considero que es muy importante incorporar todo este “horizonte valorativo” —en la formulación de HORTAL— que los principios nos ofrecen. Es necesario no olvidar “la dimensión axiológica de la vida” (Conill 2006a: 284). Toda acción humana exige una actividad racional que consiste en entender la situación, describir adecuadamente el problema y la tarea, deliberar acerca de lo que deba hacerse, pensar en alternativas, en soluciones posibles, y proponer la manera adecuada de realizarlo. Como tendré la ocasión de mostrar en la segunda parte de este

trabajo, el arte común de evaluar, juzgar y deliberar mediante el pensamiento y la palabra, de buscar el concepto adecuado y la expresión correcta para cada situación, es lo que la disciplina retórica se propone investigar. Que la retórica encuentra su función última en la deliberación humana es algo que ha sido demostrado con gran claridad por RAMÍREZ (1992b, 2001c). El ámbito por excelencia de la argumentación, de la dialéctica y la retórica, es el de los valores. En este sentido, según el estagirita, los valores se deducirían de la especial forma de ser del hombre. El filósofo helénico puso de manifiesto que los valores no son indiferentes frente a lo real, sino que «rompió con el carácter ideal puro de los postulados morales —por decirlo con palabras de HARTMANN— y los introdujo en las relaciones concretas de la vida humana» (Lisón 1974: 134).

Que el ámbito de la retórica sea el de los valores quiere decir que hay que desarrollar la teoría de la *inuentio* y la tópica como un instrumento de comprensión de la mentalidad humana, sea en el terreno de la ciencia, de la política o de la vida cotidiana. La ética no puede consistir ni en obedecer a una regla ni en adaptarse a un resultado. Ética es teoría de la acción humana y lo que sea la acción justa en cada situación se decide en una deliberación racional, es decir, en un discurso retórico. La retórica es el uso ético de la palabra, la deliberación sobre lo que en última instancia es bueno o malo, justo o injusto. Sin embargo, en la sociedad moderna la denominación de ‘retórica’ ha venido a referirse al discurso manipulador, como si hubiera discursos no retóricos. Retórica y ética han venido a concebirse como extremos opuestos. La retórica se ha concebido como un arte de persuadir que simplifica y empobrece la riqueza de aspectos de una retórica fundamental. Frente a esta concepción de la retórica, fruto de la mentalidad tecnocrática de la civilización moderna, hay que entender la retórica como una forma de acción comunicativa, ligada a los afectos, en el marco de una situación concreta. Pero de esto me ocuparé más adelante.

En este apartado he defendido que los principios no pueden ser demostrados y que el único modo posible de acercarse a ellos parece ser el dialéctico. Nuestro autor desarrollará esta cuestión ampliamente en los “Analíticos Segundos” (II 19) y en otros textos, donde muestra que tanto la inducción como el razonamiento dialéctico permiten acceder a los principios.

2. El lenguaje de la verdad

Como ya he mostrado a propósito de la ‘verdad práctica’ (ἀλήθεια πρακτική) al estudiar el libro VI de la “Ética Nicomáquea” en el §2 del capítulo segundo de esta primera parte, el tema de la verdad se presenta como uno de los ejes centrales de la filosofía práctica aristotélica. Sin embargo, la teoría de la verdad del estagirita ha sido reconstruida desde distintos planteamientos filosóficos —entre los que destaca la particular apropiación heideggeriana— de una forma ontologizadora (Volpi 1996a; 1996b). Así, por decirlo con palabras de CONILL (2006a: 106), «por medio de esta reconstrucción ontologizadora de la teoría de la verdad de Aristóteles, Heidegger desvincula la comprensión del fenómeno de la verdad de la estructura de la aserción y abre el horizonte ontológico, en el que descubre el problema del ser en el sentido de verdadero».

El problema es que esta versión heideggeriana se queda en el nivel ontológico, sin proseguir hasta su plena configuración ética. En continuidad pues con el planteamiento expuesto recientemente por CONILL, considero que una ética hermenéutica como crítica desde la facticidad podría acaso ofrecer «otra versión de la hermenéutica de la facticidad, una versión ética» (Conill 2006a: 108), en definitiva, una comprensión más radical del ser humano —una “facticidad abierta”— y contribuir a revitalizar la filosofía práctica contemporánea, ampliando el ámbito de la ética y mostrando que ésta engloba el carácter proyectivo de la existencia y el sentido de la vida (Conill 2006a: 119). En este sentido la perspectiva de CONILL es convergente con las de GRONDIN o VILA-CHÂ, quienes también se muestran partidarios de comprender la filosofía de HEIDEGGER desde su primordial sentido ético (Grondin 1994: 345–357; Vila-Châ 1987: 31–70; 2003: 967–973).

Para mostrar la constitución ética del aristotélico ‘ser en el sentido de verdadero’ (ὄν ὡς ἀληθές), presentaré primeramente en este apartado cómo se configura en el pensamiento griego la relación entre el discurso y las cosas; en segundo lugar me detendré en el estudio algunos textos fundamentales de la filosofía aristotélica que nos ayudarán a comprender las bases de las cuales parten las diferentes interpretaciones contemporáneas de la teoría aristotélica de la verdad; en tercer y último lugar defenderé, desde los mismos textos aristotélicos, la necesidad de una apertura de la noción de verdad desde el discurso a las cosas, mostrando las implicaciones éticas de esta orientación en el problema de la deliberación.

La idea clásica de la concordancia entre las palabras y las cosas se encuentra en la mayor parte de los filósofos presocráticos. HERÁCLITO se refería efectivamente al *λόγος* como imitación de la *φύσις* y del *κόσμος* (fr. 1 DK) y PARMÉNIDES señalaba el poder del *λόγος* para decir el ser. En ambos casos el *λόγος* imita por la concordancia de las palabras a la estructura de lo real. Cabe precisar que HERÁCLITO (fr. 32 DK) presintió la posible discordancia de la palabra y la cosa. El nombre escapa en consecuencia de la idea de coincidencia absoluta con aquello que designa. Esta distancia entre el nombre y la cosa no la puede experimentar el eleata, quien establece de una manera definitiva el ser como correlato único del lenguaje. DEMÓCRITO es quizá uno de los primeros presocráticos que denuncia claramente un acuerdo semejante, ya que según PROCLO en el escolio XVI de su “Comentario al Crátilo” habría afirmado que las cosas diferentes pueden recibir el mismo nombre y que inversamente nombres diferentes se adaptan a una sola y la misma cosa.

PLATÓN y ARISTÓTELES teorizarán, sistematizarán y criticarán esta noción de *μίμησις* percibida por los presocráticos. El “Crátilo” de PLATÓN vuelve sobre las palabras, sobre su exactitud y se pregunta sobre el hecho de saber si el nombre expresa realmente la cosa o se aleja de ella. Poco importa si el lenguaje es convencional o natural, lo esencial es saber si la *μίμησις* debe ser mantenida o no. De hecho, a pesar de no estar excluida del todo (Plat. *Crat.* 430A–B) esta noción es criticada por SÓCRATES al final del “Crátilo” y también en el “Sofista”, pues un nombre puede significar cosas diferentes. Es la ambigüedad del lenguaje la que conlleva una cierta distancia en relación con la *μίμησις*. Pero si PLATÓN rechaza en el “Crátilo” la *μίμησις* simple de la palabra frente al *πρᾶγμα*, mantiene en el “Sofista” la adecuación compleja de la *συμπλοκή* de las palabras en la proposición y el enlace de las cosas en la realidad. Esta crisis de la *μίμησις* y su mantenimiento como ideal se encuentra en ARISTÓTELES (*Int.* 1, 16a 3), quien al negar al lenguaje toda relación mimética y natural con lo real no duda en afirmar en “Acercas de la Interpretación” (9, 19a 33) respecto de las proposiciones referidas a futuros contingentes que son verdaderas si son «semejantes (*ὁμοίως*) a las cosas mismas».

Dirá PLATÓN que no hay *λόγος* sin un entrelazamiento de verbos y de nombres. La interpretación platónica del *λόγος* parece a la vez más y menos completa que la de PARMÉNIDES. Más completa ya que define conscientemente su comprensión de la proposición. Hablar de un entrelazamiento o de una síntesis entre dos elementos diferentes que son no

sólo verbos sino también nombres, permite explicitar la estructura compleja del lenguaje en tanto que unificador formado de partes articuladas las unas con las otras. PARMÉNIDES fue aún incapaz de enfrentarse al λόγος en su complejidad sintáctica; ante todo es la noción de ser la que le preocupaba. La visión platónica del lenguaje parece menos completa que la del eleata por el hecho mismo de que este último se ha adelantado dando cuenta de la importancia capital del verbo ser. Es el eleata el primero en focalizar su pensamiento sobre lo que será más tarde el centro de la filosofía aristotélica: el verbo 'ser' en tanto que cópula que asocia un predicado con un sujeto.

En efecto, ARISTÓTELES fue el primero que decidió inaugurar conscientemente una investigación sobre el ser. HERÁCLITO, PARMÉNIDES y PLATÓN pensaron el ser o se dejaron atravesar por un discurso, más o menos consciente, sobre el ser. El λόγος del estagirita asume la tarea de poner al día y tematizar la preocupación mayor de la filosofía presocrática. De TALES a PARMÉNIDES se habla del ser a través de los nombres del agua, el aire, la tierra y el fuego. PARMÉNIDES decide hablar explícitamente por primera vez del ser y presentar su carácter intemporal y universal sin dar cuenta de sus significados múltiples. La distinción entre el uso existencial y copulativo del verbo 'ser' no es realmente percibida y distinguida por el eleata. Igualmente PLATÓN se encontrará ante la imposibilidad de distinguir entre el uso existencial y el copulativo del verbo. Sólo ARISTÓTELES emprenderá una aproximación detallada y propiamente lingüística y metalingüística del εἶναι.

PLATÓN reaccionará ante la concepción parmenídea del lenguaje, retomada y sistematizada por ANTÍSTENES, en tanto que expresión del ser y en tanto que afirmación de la verdad. El ateniense querrá desembarazarse de esta concepción admitiendo el error en el lenguaje y reconociendo que el λόγος no siempre dice toda la verdad. Para admitir el error y la falsedad en el lenguaje no basta con cometer el parricidio de asociar el ser con el no-ser sino que no hay que confundir como hacía el eleata entre el uso intemporal y 'sintáctico' del verbo ser (ser= verdad; no-ser= falsedad) y su uso 'léxico' y 'semántico' (ser= permanencia; no-ser= devenir). PLATÓN pensará una distinción semejante entre lo sintáctico y lo léxico queriendo demostrar la existencia de un discurso falso.

PLATÓN parece así innovar en relación con sus predecesores al interrogarse por las condiciones de posibilidad del error en el lenguaje y tratando de resolver las enormes dificultades que este conlleva. De hecho

ARISTÓTELES se propondrá resolver tales dificultades en su tratado “Acerca de la Interpretación”. Si PLATÓN elabora en el “Sofista” una teoría general de la proposición a través de la búsqueda de las condiciones de posibilidad del error, ARISTÓTELES pretende dar una solución definitiva a los problemas del lenguaje propocionando un estatuto ontológico al devenir. Un estatuto así no estaba hasta el momento establecido ni en la palabra ni en el pensamiento griego. Además, el verbo κατηγορεῖν aparecerá por primera vez en el estagirita con el sentido de atribuir un predicado a un sujeto. ARISTÓTELES es sin duda ninguna quien sistematizará el esbozo de una reflexión sobre el lenguaje emprendida por PARMÉNIDES y desarrollada por PLATÓN.

En este sentido, para ARISTÓTELES las formas que son en la escritura son símbolos (σύμβολα) de las formas que son en la voz; estas a su vez son primariamente (πρώτως) signos (σημεῖα) de las concepciones que son en el alma, y estas concepciones son mismidades (ὁμοιώματα) de las cosas mismas.

La mayor parte de los comentaristas de “Acerca de la Interpretación” discuten sobre la relación de los términos de σύμβολον y de σημεῖον en este pasaje. Unos las consideran sinónimas independientemente de los contextos; otros sin negar una diferencia de significado entre ambos términos consideran que ARISTÓTELES los emplea con un mismo sentido en este texto. Finalmente hay autores que niegan la equivalencia de estos términos en general y particularmente en “Acerca de la Interpretación”. Aunque σημεῖον en el autor helénico muchas veces significa algo así como un síntoma, un signo o manifestación natural de algo, también a veces tiene el significado de un signo establecido convencionalmente, tal como indica el verbo σημαίνειν. Por tanto puede significar un acto de significación natural o convencional. Por el contrario σύμβολον es empleado por los griegos y por el estagirita en particular para designar un signo de carácter convencional. El filósofo helénico contrapone expresamente σύμβολον a las expresiones (δήλωσις) naturales de los animales, quedando aquel reservado exclusivamente para designar el lenguaje convencional (φωνή σημαντική κατὰ συνθήκην) de los hombres (Aristot. *Int.* 2). En consecuencia σημεῖον y σύμβολον son términos que no difieren por su significado sino por la extensión de su significado. Todo σύμβολον es σημεῖον, pero no viceversa, porque sólo los signos convencionales (σημεῖον κατὰ συνθήκην) son símbolos. De ahí que uno pueda ser ocasionalmente designado con el nombre de otro, como parece que hace nuestro autor en el pasaje en cuestión.

«Antes de nada hay que exponer qué es un nombre (ὄνομα) y qué es un verbo (ῥήμα) y, a continuación, qué es una negación (ἀπόφασις), qué una afirmación (κατάφασις), qué una aserción (ἀπόφανσις) y qué un enunciado (λόγος).

Así, pues, lo <que hay> en el sonido son símbolos de las afecciones <que hay> en el alma (τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα), y la escritura <es símbolo> de lo <que hay> en el sonido (τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ). Y, así como las letras (γράμματα) no son las mismas para todos, tampoco los sonidos (φωναί) son los mismos. Ahora bien, aquello de lo que esas cosas son signos (σημεῖα) primordialmente, las afecciones del alma (παθήματα τῆς ψυχῆς), <son> las mismas para todos, y aquello de lo que estas son semejanzas (ὁμοιώματα), las cosas (πράγματα), también <son> las mismas.

Así, pues, de esto se ha hablado en los <escritos> sobre el alma, pues corresponde a otro tratado diferente. Pero, así como en el alma (ἐν τῇ ψυχῇ) hay, a veces, una noción sin que se signifique verdad o falsedad (νόημα ἄνευ τοῦ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι) y, otras veces, la hay también, <de modo que> necesariamente ha de darse en ella una de las dos cosas, así también <ocurre> en el sonido (ἐν τῇ φωνῇ): en efecto, lo falso y lo verdadero giran en torno a la composición y la división (περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσιν ἔστι τὸ ψεῦδός τε καὶ τὸ ἀληθές). Así, pues, los nombres (ὀνόματα) y los verbos (ῥήματα), por sí mismos, se asemejan a la noción sin composición ni división (τῷ ἄνευ συνθέσεως καὶ διαίρεσεως νοήματι), v.g.: *hombre* o *blanco*, cuando no se añade nada más: pues aún no son ni falsos ni verdaderos. De esto hay un ejemplo significativo: en efecto, el *ciervo*—*cabrío* (τραγέλαφος) significa algo, pero no es verdadero ni falso, a menos que se añada el *ser* o el *no ser*, sin más o con arreglo al tiempo (ἀπλῶς ἢ κατὰ χρόνον)» (Aristot. *Int.* 1, 16a 1–18).

Es el lenguaje el que establece por convención (συνθήκη) este vínculo. Y lo hace porque precisamente está más allá del objetivismo y del subjetivismo, más allá de la cosa y de la voluntad. Lo que da sentido a la cosa es lo que desde el “Crátilo” se llamaba ‘palabra adecuada’ y no algo oculto en la subjetividad. El estagirita lo llama συνθήκη, lo que es significativo por convención y que por tanto no se reduce a la pura arbitrariedad sino que exige cierta concordancia. Se trata de una convención que no hace verdadero lo que dice sino que es verdadero porque dice lo que hay. Hay que notar aquí, como ha señalado BEUCHOT (2000: 86–87), que «la verdad por convención no está reñida con la verdad como correspondencia, pues ambos tipos de verdad se reúnen en la argumentación hacia el auditorio universal donde, a través del sentido común, se da la universalidad en la pretensión de verdad y ya no se depende sólo de la

convención sino de la objetividad que capta el sentido común. Y las creencias del sentido común son contrastables con los hechos, tienen pretensión de verdad empírica». Ambos sentidos de verdad convergen en un “umbral hermenéutico” en el que se pone de relieve el hecho de que la comprensión nunca es completamente clara ni tampoco completamente oscura (Beuchot 2003: 164), dado el carácter ‘diagramático’ del lenguaje, que supone el encuentro de lo diacrónico en lo sincrónico, fusión de ser y de tiempo (Beuchot 2003: 77–81).

En el marco del pasaje aristotélico que acabo de citar, nuestro autor había ya dicho que la ‘aserción’ (λόγος ἀποφαντικός) consiste en afirmar o negar algo de algo (Aristot. *Int.* 1, 16a 12–18 y 5, 17a 15–22). El significado de las otras oraciones no está ordenado a la expresión de lo verdadero o a lo falso sino a la realización de alguna acción o fin práctico. Por tanto el estudio de estas oraciones no le compete a las ciencias teóricas sino a las ciencias prácticas o artes, concretamente a la retórica y a la poética (Aristot. *Int.* 4, 17a 5–6).

En “Acerca de la Interpretación” (5, 17a 15–22) el filósofo helénico dice lo siguiente a propósito del λόγος ἀποφαντικός:

«Es una aserción singular (εἰς λόγος ἀποφαντικός) la que indica una sola cosa o la que tiene unidad gracias a una conjunción, y son múltiples (πολλοὶ) las que no <indican> una sola cosa o las que no van unidas por conjunción. Así, pues, digamos que el nombre (ὄνομα) y el verbo (ῥῆμα) son sólo enunciaciones (φάσις), ya que no es posible decir que indiquen algo con el sonido (τῆ φωνῆ) de tal modo que lo aseveren (ὥστ’ ἀποφαίνεσθαι), bien a preguntas de alguien (ἔρωτῶντός τινος), bien a iniciativa de uno mismo (αὐτὸν προαιρούμενον)» (Aristot. *Int.* 5, 17a 15–22).

Sólo a través del λόγος es posible alcanzar una creencia cierta y por tanto conocimiento sobre lo que existe (Fattal 1998: 2001). En “Acerca de la Interpretación” (4, 17a 1–7) el estagirita distinguía el λόγος ἀποφαντικός de la εὐχῆ, entendiéndolo el primero como λόγος ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει y la segunda como λόγος que no es verdadero ni falso. Es el primero el que tiene interés para el filósofo helénico. Pero los conceptos de verdadero y falso en el marco de la “Retórica” y la “Poética” no son los de verdadero y falso que hacen referencia a una presunta realidad situada fuera del discurso (Viano 1985, Frede 1992, Flashar 1976, Gastaldi 1989, Kannicht 1976, Kaul 1967, Lanza 1989, O’Sullivan 1995, Rispoli 1988). Son los criterios de verda-

dero y falso respecto a un criterio de consistencia interna los que le preocupan a nuestro autor. En este ámbito es donde se sitúa la “Retórica”.

Así como hay un orden absoluto de la razón, tradicionalmente entendido como teórico, existe también un orden relativo o relacional de la razón, eminentemente práctico. La aserción significa sólo el primer orden y todas las demás oraciones significan el segundo. En razón de su significado, la aserción cae propiamente bajo la consideración de la ciencia; las demás oraciones caen en cambio bajo la consideración de las artes retórica y poética (Aristot. *Rhet.* II 1, 1377b 1–1378b 30). Existe en consecuencia un lenguaje que podría llamarse práctico, relacional o ejecutivo, el cual persigue tanto significar un hecho como producirlo, hacerlo realidad.

El mismo ser humano es un *πρός ἄλλο*, un ser esencialmente designado en dirección a lo otro, caracterizado por salir de sí, en dirección a las cosas, en virtud del conocimiento y en dirección hacia los otros hombres. La verdad es el fundamento del salir de sí hacia las cosas, aquello que hace intrínsecamente posible la libertad del hombre, al salir de sí mismo como único modo de encuentro consigo mismo. Consecuentemente los hombres no pueden convivir —y no cabría hablar por tanto de educación— sino sobre la base de la palabra doméstica y política; pero esta hunde sus raíces en la verdad y en el ser que esta revela.

Habría que poner en relación estos textos con otro de los “Metafísicos” (VI 3, 1027a 29–b 16), donde aparece el rechazo aristotélico por el determinismo, el rechazo de que todo sucede necesariamente (Irwin 1988: § 134, 248–250). Se trata de un texto donde se lee:

«(A) Que hay principios y causas (*ἀρχαὶ καὶ αἴτια*) que pueden generarse y destruirse (*γενητὰ καὶ φθορτὰ*), sin <un proceso de> generación y destrucción, es evidente. De no ser así,

(B) todas las cosas sucederán necesariamente (*τοῦτ' ἐξ ἀνάγκης πάντ' ἔσται*), ya que necesariamente ha de haber una causa no accidental (*μὴ κατὰ συμβεβηκὸς αἰτιὸν τι*) de lo que está en proceso de generación y destrucción.

(C) ¿Sucederá esto o no? (*πότερον γὰρ ἔσται τοδὶ ἢ οὐ*) Sí, si se produce esto otro (*ἐάν γε τοδὶ γένηται*); si no, no (*εἰ δὲ μή, οὐ*). Y esto último, a su vez, si <se produce> aquello otro (*τοῦτο δὲ ἂν ἄλλο*). Y de este modo es obvio que sustrayendo siempre cierto tiempo de un tiempo limi-

tado (χρόνου ἀφαιρουμένου ἀπὸ πεπερασμένου χρόνου), se llegará al momento presente (ἐπὶ τὸ νῦν), de modo que: <1> este perecerá [de enfermedad o] de muerte violenta si sale de casa; <2> y esto, si tiene sed; <3> y esto, si sucede alguna cosa. Y de este modo se llegará a lo que ocurre en el momento presente, o a algo que ya se ha producido. Por ejemplo, <2> si tiene sed; <3> y esto, si come cosas picantes. Ahora bien, esto último sucede o no sucede; por tanto, o morirá o no morirá, necesariamente. Y el mismo razonamiento vale igualmente si uno salta hacia las cosas que han sucedido ya (εἰς τὰ γενόμενα). En efecto, esto —me refiero a lo que ya se ha producido (τὸ γεγονός)— se da ya en tal cosa: necesariamente, por tanto, se producirán los sucesos futuros (τὰ ἐσόμενα), por ejemplo, que muera el que ahora está vivo, ya que se ha producido algo, por ejemplo, <la presencia de> los contrarios en la misma cosa.

(D) Sin embargo, si morirá de enfermedad o violentamente, aún no es necesario, pero lo será si se produce tal cosa. Es, pues, evidente que se llega a algún principio (μέχρι τινὸς βαδίζει ἀρχῆς) que ya no puede retrotraerse a otra cosa (αὕτη δ' οὐκέτι εἰς ἄλλο). Este será, por tanto, el principio de lo que ocurre fortuitamente (ἔσται οὖν ἢ τοῦ ὁπότερ' ἔτυχεν αὕτη), y no habrá ninguna otra causa de la producción de este principio.

(E) Ha de investigarse muy especialmente, sin embargo, hacia qué tipo de principio (εἰς ἀρχὴν ποίαν) y hacia qué tipo de causa conduce tal reducción, si a la <que lo es> como *materia* (ὡς εἰς ὕλην), o como el *paraqué* (εἰς τὸ οὐδ' ἔνεκα) o como *aquello que produce el movimiento* (ὡς εἰς τὸ κινῆσαν)» (Aristot. *Metaph.* VI 3).

No es difícil desanimarse ante este texto. No sólo por las dificultades que presenta sino por las interpretaciones más recientes del texto, las cuales se otorgan el derecho de añadir cosas que el heleno no dice. Quizá lo primero que hay que hacer es tratar de explicar el texto tal como lo presenta su autor.

La primera dificultad es la de situar este texto de los “Metafísicos” en su contexto. Parece que el estagirita se ocupa ahora de los *συμβεβηκότα*, de los cuales había tratado el capítulo anterior, y que la tesis de partida (A) significa simplemente que hay accidentes que escapan a las causas. En la siguiente sección (B) el autor considera que, si no fuese cierta la tesis expuesta en (A), todas las cosas se sucederían necesariamente. Esto nos proporciona dos elementos importantes para la comprensión del texto. Por una parte se niega la idea de una necesidad universal. Por otra parte la argumentación que desarrollará el autor helénico tendrá la forma de una demostración por reducción al absurdo. Este parece que es el

sentido de (C). Aquí las dificultades de interpretación son mayores y el argumento que desarrolla nuestro autor es incompleto. Sin embargo, parece bastante claro su sentido: el presente y el pasado contienen el futuro. Si se pregunta sobre la posibilidad de un suceso futuro, basta con reconstruir la secuencia causal, el futuro será necesario.

Es evidente que la argumentación determinista tiene un presupuesto explícito: que sea posible reconstruir, moviendo desde el futuro, series causales que se dirijan al presente o al pasado. Pero tiene otro presupuesto no menos evidente: que el presente y el pasado son necesarios, en el sentido de que son irrevocables y esto los sustrae de cualquier posibilidad de ser de otra manera. También es clara la estrategia que adopta la respuesta aristotélica al argumento determinista en (D): no dice nada sobre el carácter irrevocable o necesario del presente o del pasado, no tiene nada que objetar a la afirmación de que el que está vivo morirá. En cambio objeta que esté determinado el modo en el cual morirá. Su tesis es que sólo se puede llegar hasta un cierto punto en la determinación causal, más allá del cual se llega a una causa no causada (E).

Dejando de lado los numerosos misterios que encierra este texto, se puede decir que ciertamente su finalidad es la de mostrar que no todo lo que sucede a los hombres es necesario. Estaría fuera de lugar empero añadir que aquí el filósofo helénico se propone establecer o defender la libertad del hombre. No hay nada en el texto que conduzca a pensar en la defensa de una tesis así. La tesis en consecuencia no es la existencia de espacios libres para la iniciativa humana sino simplemente que existen acontecimientos eventuales y no causados en los cuales los hombres pueden encontrarse implicados.

Sin embargo, este texto muestra que el estagirita admite la existencia combinaciones accidentales de sucesos que frustran las decisiones humanas. Esta tesis la expone nuestro autor en un texto interesante también por otros aspectos. En el siguiente texto aparece la distinción entre 'lo que será' (τὸ ἐσόμενον) y 'lo que debe ser' (τὸ μέλλον).

«No tiene, pues, nada de extraño que muchos ensueños (ἐνυπνίον) no se cumplan, ya que tampoco se cumplen muchas de las señales (σημείον) corporales o celestes, como las que presagian lluvias o vientos; pues, si sobreviene algún proceso más poderoso (ἄλλη κυριωτέρα [...] κίνησις) que aquel por cuya inminencia ocurre la señal (τὸ σημεῖον), lo esperado no sucede. Igualmente, muchos proyectos bien trazados (βουλευθέντα καλῶς), que deberían realizarse (τῶν πραχθῆναι δεόντων), se deshacen (διελύθη)

por causa de otros principios más poderosos (δι' ἄλλας κυριωτέρα ἀρχάς), ya que, en general, no sucede todo lo que estaba en disposición de ocurrir (οὐ πᾶν γίνεται τὸ μελλήσαν), ni son lo mismo lo que va a pasar y lo que está en disposición de ocurrir (οὐδὲ ταῦτὸ τὸ ἐσόμενον καὶ τὸ μέλλον), sino que hay que decir que existen algunos principios de los que no se deriva un cumplimiento (ἀφ' ὧν οὐκ ἐπετελέσθη) y que es natural que sean señales de cosas que no ocurren (σημεῖα πέφυκε ταῦτα τινῶν οὐ γινομένων)» (Aristot. *Div.* 2, 463b 26).

Prescindiendo del problema de los sueños que no tienen después ningún cumplimiento, lo único que hay que señalar en este texto es el acento en las deliberaciones que no tienen ningún efecto. Dado que se trata de buenas deliberaciones sobre cosas que debían ser hechas, se excluye que nuestro autor estuviera considerando una situación como la descrita en la “Ética Nicomáquea” (III 3, 1112b 24–26) en la cual alguien renuncia a un curso de acción proyectado porque al deliberar sobre cómo realizarlo se encuentra con que debería considerar algún medio que no puede procurarse y que no está a su alcance. El abandono de un proyecto reconocido como imposible difícilmente podría ser descrito como una buena deliberación sobre algo que se debía hacer. Parece más razonable pensar que lo que el estagirita estaba considerando aquí era la interferencia imprevista de factores accidentales y del todo impredecibles.

Después de haber tratado del ser por accidente, se ocupa el heleno en los “Metafísicos” (VI 4) del ser como verdadero y correlativamente del no ser como falso. Esta significación del ser tiene una importancia capital para nuestro estudio. Se trata de una significación del ser impropia, pues en este texto nuestro autor se ocupa del aspecto noológico de lo verdadero y lo falso. Por tanto lo verdadero está en el unir las cosas que están unidas o en el separar las que se encuentran separadas y lo falso en separar las cosas que no están separadas o en unir las cosas no unidas. Estas operaciones están en la mente no en las cosas, por lo cual no compete al metafísico su investigación. Como señala el filósofo helénico, «la verdad y la falsedad no se dan, pues, en las cosas [...] sino en el pensamiento» (Aristot. *Metaph.* VI 4, 1027b 25) (Irwin 1988: § 66, 122–124); «lo que *es* en este sentido es distinto de las cosas que *son* en sentido primordial» (Aristot. *Metaph.* VI 4, 1027b 31), pues «el pensamiento junta o separa bien el qué–es de una cosa, bien la cualidad, bien la cantidad, bien alguna otra determinación suya» (Aristot. *Metaph.* VI 4, 1027b 31). El ser en tanto que verdadero no hace sino ofrecer al pensamiento «otro género [...] de lo que es», es decir, lo que se expresa mediante las categorías.

El ser en el sentido de ser verdadero se da en una «combinación del pensamiento» y es una «afección del pensamiento» (Aristot. *Metaph.* XI 8, 1065a 22). Consecuentemente lo verdadero y lo falso serán considerados como funciones del pensamiento.

«Dejemos ya la consideración de lo que es accidentalmente (κατὰ συμβεβηκός) (queda, en efecto, suficientemente aclarado). Por su parte, lo que *es* en el sentido de “es verdadero” (τὸ δὲ ὡς ἀληθὲς ὄν), y lo que *no es* en el sentido de falsedad (<τὸ> μὴ ὄν ὡς ψεῦδος), están referidos a la unión y a la división (περὶ σύνθεσιν ἔστι καὶ διαίρεσιν), y entre ambos, a su vez, se reparten la contradicción (ἀντιφάσεως). (En efecto, la verdad comprende tanto la afirmación sobre lo que se da unido (τὴν κατάφασιν ἐπὶ τῷ συγκειμένῳ) como la negación sobre lo que se da separado (τὴν δ’ ἀπόφασιν ἐπὶ τῷ διηρημένῳ); la falsedad, a su vez, comprende la contradicción de estas dos partes (τοῦ μερισμοῦ τὴν ἀντίφασιν). Ahora bien, cómo acaece el pensar <los dos términos> uniéndolo o separándolo, es otro asunto, quiero decir, “uniendo” y “separando” de modo tal que no se produzca una mera sucesión, sino algo dotado de unidad).

La falsedad y la verdad no se dan, pues, en las cosas (ἐν τοῖς πράγμασιν) —como si lo bueno fuera verdadero (ἀγαθὸν ἀληθές) y lo malo, inmediatamente falso (κακὸν εὐθὺς ψεῦδος)— sino en el pensamiento (ἐν διανοίᾳ), y tratándose de las cosas simples (τὰ ἀπλά) y del qué—es (τί ἔστιν), ni siquiera en el pensamiento (οὐδ’ ἐν διανοίᾳ). Posteriormente tendremos que investigar todo aquello que ha de estudiarse acerca de lo que es y lo que no es en este sentido. Y puesto que la combinación (συμπλοκή) y la división (διαίρεσις) tienen lugar en el pensamiento (ἐν διανοίᾳ) y no en las cosas (οὐκ ἐν τοῖς πράγμασι), y lo que *es* en este sentido es distinto de las cosas que *son* en sentido primordial (κυρίως) (pues el pensamiento junta o separa bien el qué—es de una cosa, bien la cualidad, bien la cantidad, bien alguna otra determinación suya), lo que es en los sentidos de “es accidentalmente” y “es verdadero” (τὸ μὲν συμβεβηκός καὶ τὸ ὡς ἀληθὲς ὄν) ha de dejarse a un lado. Y es que la causa (αἴτιον) del uno es indeterminada (ἀόριστον) y la del otro es una cierta afección del pensamiento (τῆς διανοίας τι πάθος), y ambos están referidos al otro género —al que queda— de lo que es, y fuera <de este género> no manifiestan que exista ninguna naturaleza de lo que es. Por ello, dejémoslos de lado e investiguemos las causas y los principios (τὰ αἴτια καὶ τὰς ἀρχάς) de lo que es mismo, en tanto que algo que es.

[Que “lo que es” (τὸ ὄν) se dice en muchos sentidos, está claro en el tratado en que distinguimos en cuántos sentidos se dice cada cosa]» (Aristot. *Metaph.* VI 4).

Tras ocuparse del problema de lo verdadero y lo falso y del ser como verdadero y falso en los “Metafísicos” (VI 4), el estagirita retoma el problema de nuevo en los “Metafísicos” (IX 10). En este texto la verdad está en la forma en que se reflejan las cosas. No se trata de pensar las cosas de un cierto modo y que de ahí se deduzca que sean así sino que si las cosas son de un cierto modo y las pensamos así estamos en la verdad. Aquí «dice la verdad el que juzga que lo separado está separado y que lo unido está unido» (Aristot. *Metaph.* IX 10, 1051b 2; Irwin 1988: § 66, 122–124). Por tanto ‘estar en la verdad’ (ἀληθεύειν) consistirá para el juicio humano en desvelar una verdad más fundamental, que algunos intérpretes han llamado ‘antepredicativa’. Hay que notar empero que verdadero y falso se configuran de modo distinto en lo que concierne a las cosas carentes de composición. No hay nada de extraño en ello, pues el ser mismo de las cosas carentes de composición es diverso del ser de las cosas compuestas. En las cosas compuestas el ser consiste en la composición, no ocurre así en el ser de las cosas simples, donde no hay composición, para las cuales la verdad consistirá en ‘captar’ y ‘enunciar’ inmediatamente estos objetos simples por parte del sujeto. La verdad respecto de las cosas simples consiste en consecuencia en captar y enunciar. Lo falso no tiene lugar en las cosas simples sino un no captar, un ignorar, el cual no es un error.

«Puesto que “lo que es” (τὸ ὄν) y “lo que no es” (τὸ μὴ ὄν) se dicen, en un sentido según las figuras de la predicación (κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν), en otro sentido según la potencia o el acto de estas (κατὰ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν τούτων), o sus contrarios, y en otro sentido, lo que es verdadero o es falso en el sentido más fundamental, lo cual tiene lugar en las cosas (ἐπὶ τῶν πραγμάτων) según estén unidas o separadas (συγκεῖσθαι ἢ διηρησθαι), de modo que dice la verdad (ἀληθεύει) el que juzga que lo separado está separado y que lo unido está unido, y que dice falsedad (ἔψευσται) aquel cuyo juicio está articulado al contrario que las cosas, ¿cuándo se da o no se da lo que llamamos verdad o falsedad (πότ’ ἔστιν ἢ οὐκ ἔστι τὸ ὡς ἀληθὲς λεγόμενον ἢ ψεῦδος)? En efecto, ha de analizarse en qué decimos que consiste esto. Desde luego, tú no eres blanco porque sea verdadero nuestro juicio de que tú eres blanco (οὐ γὰρ διὰ τὸ ἡμᾶς οἶσθαι ἀληθῶς σὲ λευκὸν εἶναι εἰ σὺ λευκός), sino, al contrario, porque tú eres blanco, nosotros decimos algo verdadero al afirmarlo (διὰ τὸ σὲ εἶναι λευκὸν ἡμεῖς οἱ φάντες τοῦτο ἀληθεύομεν).

<1> Ahora bien, si ciertas cosas están siempre unidas (σύνκειται) y no pueden separarse (ἀδύνατα διαιρεθῆναι), mientras que otras están siempre separadas (διήρηται) y no pueden darse unidas (ἀδύνατα συντεθῆναι), y en fin, otras pueden darse en estos dos modos contrarios, “ser”

consiste en darse unido y en ser uno (τὸ μὲν <γὰρ> εἶναι ἔστι τὸ συγκεῖσθαι καὶ ἓν εἶναι), mientras que “no ser” consiste en no darse unido, sino en ser una pluralidad (τὸ δὲ μὴ εἶναι τὸ μὴ συγκεῖσθαι ἀλλὰ πλείω εἶναι). Y respecto de las cosas que tienen esta <dobles> posibilidad (τὰ ἐνδεχόμενα), la misma opinión (δόξα) y el mismo enunciado (ὁ λόγος) viene a ser verdadero (ἀληθής) y falso (ψευδής), es decir, puede a veces decir la verdad y a veces, una falsedad (ὅτε μὲν ἀληθεύειν ὅτε δὲ ψεύδου). Por el contrario, respecto de las cosas que no pueden ser de otro modo que como son (τὰ ἀδύνατα ἄλλως ἔχειν), <el mismo enunciado> no viene a ser a veces verdadero y a veces falso, sino que por siempre es verdadero y falso lo mismo.

<2> Ahora bien, respecto de las cosas carentes de composición (τὰ ἀσύνθετα), ¿qué es “ser” y “no ser”, y la verdad y la falsedad? Desde luego, no se trata de algo compuesto (οὐ γὰρ ἔστι σύνθετον) que, por tanto, sea cuando esté unido (συγκέεται) y no sea cuando esté separado (διηρημένον), como es “la madera blanca” o “la diagonal inconmensurable”. Y tampoco la verdad y la falsedad se pueden dar como en estos casos citados, pues así como la verdad no es lo mismo en estas cosas, así tampoco es lo mismo el ser. Más bien, la verdad y la falsedad consisten en esto: la verdad, en captar y enunciar la cosa (pues enunciar (κατάφασις) y afirmar (φάσις) no son lo mismo), mientras que ignorarla consiste en no captarla (ya que no cabe el error acerca del *qué-es*, a no ser accidentalmente (κατὰ συμβεβηκός); y lo mismo acerca de las entidades carentes de composición (περὶ τὰς μὴ συνθετὰς οὐσίας): no es posible, ciertamente, el error (ἀπατηθῆναι) acerca de ellas; y todas ellas son en acto (ἐνεργεία), no en potencia (οὐ δυνάμει), ya que, de no ser así, se generarían y destruirían, pero *lo que es mismo* ni se genera ni se destruye, pues tendría que generarse a partir de otra cosa. Así pues, respecto de las cosas que son *una esencia*, y que son actos, no es posible errar, sino captarlas o no. No obstante, acerca de ellas nos preguntamos por el *qué-es*, si son tales o no).

En cuanto al ser en el sentido de “ser verdadero” (τὸ δὲ εἶναι τὸ ὡς ἀληθές) y al no ser en el sentido de “ser falso” (τὸ μὴ εἶναι τὸ ὡς ψεῦδος), en un caso es verdadero si está unido (σύγκειται), y en el otro caso es falso si no está unido (μὴ σύγκειται). Y en el primer caso, si es, es así (τὸ δὲ ἓν, εἴπερ ὄν, οὕτως ἔστιν), y si no es así, no es (εἰ δὲ μὴ οὕτως, οὐκ ἔστιν). Y la verdad consiste en captarlos (τὸ νοεῖν). Y no cabe falsedad (ψεῦδος) ni error (ἀπάτη), sino ignorancia (ἄγνοια), pero no como la ceguera (ἢ τυφλότης): la ceguera, en efecto, sería como si uno careciera completamente de la facultad intelectual (τὸ νοητικὸν).

<3> Es también evidente que acerca de las cosas inmóviles (τῶν ἀκινήτων) no es posible el error respecto del tiempo (τὸ ποτέ), si se consideran como inmóviles (ἀκίνητα). Por ejemplo, si se juzga que el triángulo

no cambia, no se podrá juzgar que, en cierto momento, sus ángulos valen dos rectos y, en cierto momento, no (pues, en tal caso, cambiaría), pero sí <se podrá juzgar> que algo tiene cierta propiedad y algo, no: por ejemplo, que ningún número par es primo, o bien que algunos lo son y otros no. Por lo demás, tratándose de un número en particular, ni siquiera esto es posible. Pues ya no se podrá pensar que alguno lo es y alguno no, sino que su juicio será verdadero (ἀληθεύσει) o falso (ψεύσεται), ya que la cosa es siempre del mismo modo» (Aristot. *Metaph.* IX 10).

Algunos intérpretes, como AUBENQUE, resuelven la contraposición existente en estos dos textos de los “Metafísicos” (VI 4 y IX 10) acudiendo a una verdad antepredicativa como forma de superar la oposición de ambos pasajes y las interpretaciones contrapuestas de BRENTANO y HEIDEGGER.

En el primero de estos textos ARISTÓTELES presenta su pensamiento acerca de la verdad, que RODRÍGUEZ (1998: 174) resume en las siguientes afirmaciones: «1) que el ser como verdadero y el no ser como falso se dan en la unión y división (σύνθεσις καὶ διαίρεσις), con que ARISTÓTELES piensa, inequívocamente, en la síntesis predicativa del logos apofántico (el “juicio”), como lo prueba la inmediata alusión a la afirmación y la negación, y a que se trata de un pensamiento simultáneo de algo como uno, de acuerdo con lo expresado en *De anima*, 430a 27; 2) que, por tanto, lo verdadero y lo falso no están en las cosas, sino en el pensamiento (διάνοια); 3) que no constituyen un ser “en sentido propio” (ὄν κυρίως) —el ser significado por las categorías— aunque lo suponen y remiten a él; 4) que con relación a las cosas simples (τὰ ἀπλᾶ) no hay propiamente verdad ni falsedad, pues estas se dan en el pensamiento, lo que no excluye para ellas una “verdad” posible, que no estaría desde luego en la διάνοια».

En el segundo texto aparecen algunas afirmaciones que pueden entenderse como opuestas a lo dicho en el primer texto. Por una parte que el ser en el sentido de lo verdadero y lo falso es el significado más propio de ser, el ser por excelencia. Por otra parte que este sentido de ser se encuentra en las cosas. La verdad o falsedad no es empero algo que el enunciado posee como una propiedad intrínseca. La verdad del λόγος es algo que está en directa relación con su carácter apofántico, referencial, intencional, porque en él se muestra una situación que no es el propio λόγος sino algo ajeno, ‘las cosas’. El ser verdadero o falso del enunciado no es inteligible desde sí mismo sino en virtud de su referencia a la situación objetiva que manifiesta. El ser verdadero, aunque reside en el

λόγος, trasciende y se amplía hacia las cosas. De este modo lo dicho en el segundo texto no supone contradicción alguna con las ideas expuestas en el primero, sino más bien una profundización en lo que el ser verdadero implica. Las cosas no son ciertamente consideradas en sí mismas ni verdaderas ni falsas sino totalmente ajenas al plano en que se da la disyuntiva verdad–falsedad.

La síntesis atributiva del λόγος no es una operación autónoma sino que dicha síntesis, en la medida en la cual el enunciado es verdadero o falso, ha de recoger una unión correlativa en las cosas acerca de las que habla. La verdad del enunciado no es explicable sino a partir de una determinada estructura de la realidad que manifiesta. La ‘dirección’ de las cosas a la verdad es tal que no es la propiedad ‘verdadero–falso’ del enunciado la que hace verdaderas las cosas sino al revés. Es en este sentido en el cual se puede hablar en el autor helénico de una verdad antepredicativa.

El autor de los “Metafísicos” (IX 10) se pregunta qué es el ser y el no ser, lo verdadero y lo falso en las cosas no compuestas. Lo indivisible, lo no compuesto, es justamente lo que aparece ante el pensamiento como no siendo con otra cosa, como no encontrado en consecuencia en ninguna atribución. Considera el estagirita que tienen que poder darse por separado los elementos que el juicio compone. Tanto la ‘sensación’ (αἴσθησις) como la ‘intelección’ (νόησις) son una forma simple de ‘captar’ (θιγεῖν) por la cual tomamos inmediata noticia de algo. De esta forma nuestro autor amplía la noción de verdad más allá del λόγος. El pensamiento aristotélico sobre la verdad exige una ampliación desde el discurso hacia las cosas. Cuando el λόγος habla del mundo no lo tematiza como tal sino que lo supone y lo que dice de él lo dice ya escindido en los diversos sentidos de ser marcados por las figuras de la predicación. Son las categorías las que expresan los sentidos de ser que tiene lo que captamos en la intelección o lo que está junto o separado en la aserción.

Sustraerse a la oposición verdadero–falso no significa desligarse por completo del “ser en el sentido de verdadero” sino más bien una forma privilegiada de él. Hay un primer contacto con las cosas en el cual estas sencillamente aparecen, se descubren. La intelección es tan absolutamente verdadera que carece de la posibilidad de ser falsa.

«Por tanto, en las cosas que existen desde el principio (ἐξ ἀρχῆς) y en las eternas (αἰδίους) no hay mal alguno, ni error ni corrupción [...] Y res-

pecto de las cosas que tienen esta <doble> posibilidad, la misma opinión y el mismo enunciado (δόξα καὶ λόγος) resultan unas veces verdaderos y otras falsos, es decir, puede a veces decir la verdad y a veces, una falsedad. Por el contrario, respecto de las cosas que no pueden ser de otro modo (ἀδύνατα ἄλλως) que como son, <el mismo enunciado> no viene a ser a veces verdadero y a veces falso, sino que por siempre es verdadero y falso lo mismo. Ahora bien, respecto de las cosas carentes de composición (τὰ ἀσύνθετα) [...] tampoco la verdad y la falsedad se pueden dar como en estos casos citados, pues así como la verdad no es lo mismo en estas cosas, así tampoco es lo mismo el ser. Más bien, la verdad y la falsedad consisten en esto: la verdad, en captar y enunciar la cosa, pues enunciar y afirmar no son lo mismo (οὐ γὰρ τὰὐτὸ κατάφασις καὶ φάσις)» (Aristot. *Metaph.* IX 9, 1051a 19–21; 10, 1051b 13–17. 21–25).

No es lo mismo la κατάφασις, la ‘predicación’, el ‘juicio’, que pone de manifiesto algo de algo articuladamente en las síntesis copulativas relacionales o categoriales, que la φάσις, no relacional, no sintética, que manifiesta la esencia simple. No habiendo síntesis no cabe error o falsedad atributiva. La disyunción verdad–falsedad pertenece enteramente al ámbito del juicio (Aristot. *Metaph.* VI 4, 1027b 16–1028a 5). Aquí no hay composición sino sólo aparición de la esencia simple al νοῦς que contempla, cuyo intelecto actúa en presencia de tal actividad plena, expresiva, comunicativa, transmisiva, como cuando el alumno aprende ‘alcanzando’ (θιγγάνειν) al que sabe, y puede entonces enseñar:

«mientras que ignorarla consiste en no captarla, ya que no cabe error acerca de la esencia (τὸ τί ἐστίν), a no ser accidentalmente; y lo mismo acerca de las entidades carentes de composición (μὴ συνθετὰς οὐσίας) [...] y todas ellas son en acto, no en potencia, ya que, de no ser así, se generarían y destruirían, pero lo que es lo mismo (τὸ ὄν αὐτὸ) ni se genera ni se destruye, pues tendría que generarse a partir de otra cosa. Así pues, respecto de las cosas que son una esencia y acto (ὅπερ εἶναι τι καὶ ἐνεργείᾳ), no es posible errar, sino captarlas o no (ἢ νοεῖν ἢ μὴ)» (Aristot. *Metaph.* IX 10, 1051b 25–32).

Basta para admitir que las esencias sí sean entidades actuales–causales y no potencias universales que los primeros principios sean originaria e irreductiblemente plurales:

«En cuanto al ser en el sentido de “ser verdadero” (τὸ δὲ εἶναι τὸ ὡς ἀληθές) y al no ser en el sentido de “ser falso” (τὸ μὴ εἶναι τὸ ὡς ψεῦδος), en un caso es verdadero si está unido, y en el otro caso es falso si no está unido. Y en el primer caso, si es, es así (εἴπερ ὄν, οὕτως ἐστίν), y si no

es así, no es. Y la verdad consiste en captarlos (νοεῖν). Y no cabe falsedad ni error, sino ignorancia (ἄγνοια), pero no como la ceguera: la ceguera, en efecto, sería como si uno careciera completamente de la facultad intelectual» (Aristot. *Metaph.* IX 10, 1051b 33–1052a 4).

Como he mostrado hasta aquí, estos textos de los “Metafísicos” (VI 4 y IX 10) nos sitúan ante el problema de la verdad.

En el libro VI de los “Metafísicos” se delimita de qué entes cabe decir que hay primeros principios. No los hay del ente accidental ni del ente como verdadero–falso, es decir, del ente abstracto que se da en la *διάνοια*, sino de los entes *κύριοι*, los cuales son simple y absolutamente lo que son. En este libro el filósofo helénico diferencia tres dimensiones simultáneas de lo real. Primeramente lo simple y necesario, lo primero, lo que se da siempre y en todo caso. En segundo lugar lo necesario–hipotético, el campo de las síntesis regulares, es decir, aquello que se da la mayoría de las veces, no siempre y necesariamente sino siempre que se da su condición. Finalmente lo contingente accidental, lo que se da una vez y nunca más, lo excepcional, lo irregular, que no puede transmitirse. Las tres dimensiones se dan en una única realidad, pero han de ser distinguidas. En los “Metafísicos” (VI 2–3) se desestima la tercera dimensión, la de lo contingente, excluyéndola de la investigación de la filosofía primera. De lo contingente se ocuparán otros lenguajes, como la retórica. Queda excluido así de la investigación de la filosofía primera, como ponen de relieve los “Metafísicos” (VI 4), lo que siendo inteligible no sea, es decir, lo falso. Lo verdadero y lo falso son los términos del juicio. Puesto que el juicio supone la síntesis o división de dos conceptos en el pensamiento y puesto que los conceptos no son entidades simples inmóviles y separadas sino universales compuestos de carácter abstracto, no es la filosofía primera la encargada de su estudio. El juicio tiene lugar necesariamente en una temporalidad diacrónica que no puede ser la de lo eterno y necesario.

En el libro IX de los “Metafísicos” su autor se cuestiona por qué los primeros principios son acciones eternas y divinas, estudiando la dimensión potencial (*δύναμις*) y actual (*ἐνέργεια*) del alma del compuesto. Los sentidos del acto son tres: movimiento (*κίνησις*), acto energético (*ἐνέργεια*) y acto perfecto (*ἐντελέχεια*). Según el estagirita la confusión de actualidad y potencialidad entrañaría indeseables consecuencias tanto la negación de la generación y el movimiento (IX 3, 1047a 11–14) como la negación de la libertad, implicada en la supresión de la contingencia o indeterminación del futuro, tal como señala en el capítulo 9 de “Acerca

de la Interpretación”. Escribe aquí en polémica con los megáricos, quienes niegan la diferenciación entre potencialidad y actualidad, desembocando en un determinismo modal que declara todo necesario, negando toda contingencia y elección. Para los megáricos, si existiera lo contingente sería imposible distinguir lo posible de lo imposible. De ahí que para ellos lo posible no sea contingente sino necesario. Para el heleno los megáricos confunden lo imposible con lo falso, pues lo imposible no es lo que no se realiza sino lo que no tiene potencia para realizarse, lo que no puede darse de ningún modo. Lo posible no es lo que se da o se dará sino lo que puede darse sin que de su actualización se siga nada imposible (Oñate 2001: 623).

Para nuestro autor, tal como considera en un conocido pasaje de la “Ética Nicomáquea”:

«la capacidad conduce a la actividad y la actividad es lo principal (τὸ δὲ κύριον ἐν τῇ ἐνεργείᾳ); parece, por tanto, que la vida consiste principalmente en sentir y pensar (τὸ αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν). Y la vida es de las cosas buenas y agradables por sí mismas [...] si el que ve se da cuenta de que ve, y el que oye de que oye, y el que anda de que anda, y en todas las otras actividades hay igualmente algo que percibe que estamos actuando y se da cuenta, cuando sentimos, de que estamos sintiendo, y cuando pensamos, de que estamos pensando, y percibir que sentimos o pensamos es percibir que somos (puesto que ser era percibir y pensar), y si el darse uno cuenta de que vive es agradable por sí mismo (porque la vida es buena por naturaleza, y el darse cuenta de que uno tiene en sí un bien es agradable), y si la vida es deseable y sobre todo para los buenos, porque el ser es para ellos bueno y agradable (ya que se gozan en la conciencia que tienen de lo que es bueno y por sí mismo) [...] lo mismo que el propio ser es apetecible para cada uno, así lo será también el del amigo» (Aristot. *EN* IX 9, 1170a 17–b 8).

Este texto afirma la anterioridad de la ἐνέργεια sobre la κίνησις, asunto que se pondrá de relieve también en otros textos (Aristot. *Metaph.* IX 8). Lo necesario es primero respecto de las condiciones potenciales de su aparición. Aunque desde el punto de vista del movimiento, lo actual sea posterior al proceso de su aparición, desde el punto de vista de la causalidad no lo es. El acto es anterior a la potencia en un sentido más esencial que el meramente sucesivo.

La verdad pertenece al ámbito de lo conocido. Nuestro autor excluye en los “Metafísicos” (VI 4) este sentido de la verdad del campo propio que compete a la filosofía primera. Lo falso–verdadero como disyuntiva

no está en las cosas, porque las cosas sólo son verdaderas. La verdad o falsedad en sentido disyuntivo pertenece al juicio y no a la realidad. Los *ἀπλᾶ* indivisibles son siempre verdaderos y nunca disyuntivamente falsos—verdaderos, porque son necesarios, sobre ellos ni siquiera cabe error, pues al no cambiar en absoluto, ni tener composición o potencia alguna no puede establecerse sobre ellos ningún juicio. En los “Metafísicos” (IX 10) y en “Acerca del Alma” (III 6) explica ARISTÓTELES que se captan por intelección tan simple e indivisible como ellos. Se trata de acciones noéticas que activan la intelección que se piensa también a sí misma cuando se hace acción por causa de estas acciones noéticas o primeras. Por eso los *ἀπλᾶ* no están en el pensamiento, es decir, no son objetos contenidos sino límites, continentes, constituyentes. Las entidades simples no son nunca conocidas como objetos, sino como vida en acto.

Por tanto, si la propia racionalidad práctica del juicioso —quien sabe deliberar bien sobre la aplicación de lo universal a los casos particulares y concretos— estuviera desprovista de la orientación del *νοῦς*, se cerraría él mismo el paso a la verdad, instalándose en la ceguera, no contemplando las acciones virtuosas de los otros ni las de sí mismo. No sería posible actualizar la intelección al contemplar la acción del otro y la de uno mismo en tanto que otro, «que lo mismo que un cuerpo fuerte moviéndose a ciegas puede dar un violento resbalón por no tener vista, así puede ocurrir también en este caso; pero una vez que el hombre alcanza la intelección (*ἐὰν δὲ λάβῃ νοῦν*), su actuación es distinta, y, siendo semejante su disposición (*ἕξις*), será, sin embargo, entonces la virtud por excelencia (*κυρίως ἀρετή*) [...] que no se da sin prudencia (*ἀνευ φρονήσεως*)» (Aristot. *EN* VI 13, 1144b 10–17). Así, la *φρόνησις* contribuiría al esclarecimiento de nuestra propia existencia, proporcionándonos el modo de preguntar y reflexionar sobre el sentido de la vida, sobre nuestra historia y las experiencias vitales.

El análisis de estos textos ha mostrado que el estagirita no tiene un ser de pura presencia ni mucho menos de pura presencia ante la conciencia sino un ser que se da en el diálogo. El pensamiento aristotélico tiene una parte eminentemente dialógica. Este es un sentido más amplio que abarca no sólo aquello que es presente a la conciencia ni sólo aquello que se da en el paso del pasado al futuro sino algo más: es el preguntar más allá de lo dado, lo posible, lo que es proyecto, esperanza; y es la pregunta que en el diálogo implica ya algo de respuesta, respuesta conversada con otro (Beuchot 2003: 167). Este carácter dialógico es el que

nos saca de lo meramente presente y abre a la posibilidad de algo diferente, de algo futuro (Beuchot 2003: 171).

De esta forma sería posible complementar el *λόγος ἀποφαντικός*, presente en los textos que acabo de estudiar, con el *λόγος* de la retórica aristotélica, sujeto a lo que nuestro autor llamaba el *λόγος σημαντικός* y que adjudicaba en propiedad a la retórica. Esto podría contribuir, como han señalado algunos autores (Beuchot 1998; Hintikka 1989), a que la argumentación retórica no pierda su conexión con la dialéctica, posibilitando en la argumentación, más allá de lo lógico, la sintaxis, la semántica y la pragmática. Pero, además, y de modo fundamental, por decirlo con palabras de GADAMER, la conciencia de que «nunca podemos decir completamente lo que en realidad hemos querido decir» o «desearíamos decir» (*GH* 227) y el hecho de que «el lenguaje humano no expresa sólo la verdad, sino la ficción, la mentira y el engaño» (*VM* II 53), y consecuentemente que «no puede haber un enunciado que sea del todo verdadero» (*VM* II 58), todos estos elementos nos conducen a la apertura a una perspectiva ética de verdad, a una ética del *λόγος*, pues «el *lógos* sin dimensión ética no sería *lógos*» (Conill 2006a: 283).

De este modo alcanzamos una de las conclusiones que habíamos anticipado al comienzo de este apartado, a saber, la conexión esencial entre los “Metafísicos” y la “Ética Nicomáquea”, asunto que será central en la reconstrucción gadameriana de la filosofía aristotélica: «“el estímulo práctico está en la base de todo, en la aspiración al bien, y en el deseo de conocimiento que nos empuja”. De tal manera que equipara el comienzo de la *Metafísica* y el de la *Ética a Nicómaco*: Todos los hombres aspiran al saber y toda praxis y método se dirigen al bien. La base en ambos casos, según Gadamer, es práctica: “Se trata del esclarecimiento de la existencia fáctica, de la hermenéutica de la facticidad”. El principio práctico de la filosofía constituiría la raíz común de *Metafísica* y *Ética*» (Conill 2006a: 165).

2. El método de la deliberación

1. La intelección de los principios (I)

Es evidente la importancia que tiene para el estagirita la intelección de los principios. Los “Analíticos Segundos” (II 19) nos ofrecen una excelente muestra de ello. En la solución que aporta este texto al conocimiento de los principios ocupa un lugar destacado la ‘inducción’

(ἐπαγωγή), central en el método dialéctico. Nuestro autor la presenta como el razonamiento más ‘creíble’ e insiste sobre el papel que desempeña en la búsqueda de definiciones y en la posesión de los principios: «Está claro, entonces, que nosotros, necesariamente, hemos de conocer por inducción (ἐπαγωγή)» (Aristot. *An. Po.* II 19, 100b 3). Relaciona además la inducción con la sensación: «es imposible comprobar sin tener la sensación (αἴσθησις)» (Aristot. *An. Po.* I 18, 81b 5). En los “Analíticos Segundos” (II 19) explica su autor cómo la inducción, a partir de la sensación, nos proporciona el conocimiento de los principios. Si los pasajes del *De Anima* y del *De Sensu* nos ofrecen la mejor defensa de la fiabilidad de la sensación, que el estagirita opone a las respuestas escépticas, esta defensa de la sensación también aparece en los “Analíticos Segundos” (II 19).

«Es manifiesto, pues, acerca del razonamiento (συλλογισμοῦ) y de la demostración (ἀποδείξεως), qué es cada uno de ellos y cómo se forma, así como acerca de la ciencia demostrativa (ἐπιστήμης ἀποδεικτικῆς): pues es lo mismo. En cambio, acerca de los principios (τῶν ἀρχῶν), cómo llegan a ser conocidos y cuál es el modo de ser que los conoce, quedará claro a partir de ahora para los que de entrada encuentran dificultad.

Se ha dicho antes, pues, que no cabe saber mediante demostración (δι’ ἀποδείξεως) si uno no conoce los primeros principios inmediatos (τὰς πρώτας ἀρχὰς τὰς ἀμέσους). Ahora bien, respecto al conocimiento de los <principios> inmediatos, y sobre si es el mismo <que el conocimiento por demostración> o no, quizá encuentre alguien dificultad, así como respecto a si hay ciencia de ambas cosas, o si de una de ellas hay ciencia (ἐπιστήμη) y de la otra hay algún género distinto <de saber> y si los modos de ser (αἱ ἕξεις) <por los que conocemos los principios>, no siendo innatos (οὐκ ἐνοῦσαι), se adquieren (ἐγγίνονται), o si, siendo innatos (ἐνοῦσαι), pasan inadvertidos (λελήθασιν).

En efecto, si poseemos <los principios>, la cosa es absurda: pues resulta que, poseyendo conocimientos más exactos que la demostración (ἀκριβεστέρας ἔχοντας γνώσεις ἀποδείξεως), nos pasan inadvertidos. Pero si los adquiriésemos sin poseerlos previamente, ¿cómo conoceríamos y aprenderíamos sin partir de un conocimiento preexistente (προὔπαρχούσης γνώσεως)? En efecto, es imposible, como ya dijimos en lo tocante a la demostración (ἐπὶ τῆς ἀποδείξεως). Es evidente, por tanto, que no es posible poseerlos <de nacimiento> y que no los adquieren quienes los desconocen y no tienen ningún modo de ser (ἔξις) <apto al respecto>. En consecuencia es necesario poseer una facultad (τινα δύναμιν) <de adquirirlos>, pero no de tal naturaleza que sea superior en exactitud (κατ’ ἀκρίβειαν) a los mencionados <principios>. Ahora bien, parece que esto

se da en todos los seres vivos (τοῖς ζῴοις). Pues tienen una facultad innata para distinguir (δύναμιν σύμφυτον κριτικήν), que se llama sentido (αἴσθησις); pero, estando el sentido <en todos>, en algunos animales se produce una persistencia de la sensación y en otros, no. Así, pues, todos aquellos en los que <esta persistencia> no se produce (en general o para aquellas cosas respecto de las cuales no se produce), no tienen ningún conocimiento fuera del sentir (οὐκ ἔστι τοῦτοις γνώσις ἔξω τοῦ αἰσθάνεσθαι); en cambio, aquellos en los que se da <aquella persistencia> tienen aún, después de sentir, <la sensación> en el alma (ἐν τῇ ψυχῇ). Y al sobrevenir muchas <sensaciones> de ese tipo, surge ya una distinción (διαφορά τις), de modo que en algunos surge un concepto (λόγον) a partir de la persistencia de tales cosas, y en otros, no.

Así, pues, del sentido (αἰσθήσεως) surge la memoria (μνήμη), como estamos diciendo, y de la memoria repetida de lo mismo, la experiencia (ἐμπειρία): pues los recuerdos múltiples en número son una única experiencia. De la experiencia o del universal (τοῦ καθόλου) todo que se ha remasado en el alma (ἐν τῇ ψυχῇ), <como> lo uno cabe la pluralidad, que, como uno, se halla idéntico en todas aquellas cosas, <surge el> principio del arte y de la ciencia (τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης), a saber: si se trata de la realización (γένεσις), <principio> del arte (τέχνης), si de lo que es (τὸ ὄν), <principio> de la ciencia (ἐπιστήμης).

Entonces, ni los modos de ser (αἱ ἕξεις) son innatos como tales, ya definidos, ni proceden de otros modos de ser más conocidos, sino de la sensación (ἀπὸ αἰσθήσεως) al igual que en una batalla (ἐν μάχῃ), si se produce una desbandada, al detenerse uno se detiene otro, y después otro, hasta volver al <orden del> principio (ἕως ἐπὶ ἀρχήν). Y el alma (ψυχῇ) resulta ser de tal manera que es capaz de experimentar (πάσχειν) eso. Lo que se dijo ya bastante antes, pero no de manera clara, digámoslo de nuevo. En efecto, cuando se detiene en el alma alguna de las cosas indiferenciadas (τῶν ἀδιαφόρων), <se da> por primera vez lo universal (καθόλου) en el alma (ἐν τῇ ψυχῇ) (pues, aun cuando se siente (αἰσθάνεται) lo singular (τὸ καθ' ἕκαστον), la sensación lo es de lo universal (ἢ δ' αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν), v.g.: de *hombre*, pero no del *hombre Calias*); entre estos <universales> se produce, a su vez, una nueva detención <en el alma> hasta que se detengan los indivisibles y los universales, v.g.: se detiene *tal animal* hasta que se detenga *animal*, y de igual modo <ocurre> con esto último. Está claro, entonces, que nosotros, necesariamente, hemos de conocer por inducción (ἐπαγωγῇ), pues así <es como> la sensación produce <en nosotros> lo universal (ἢ αἴσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ).

Por otra parte, puesto que, de los modos de ser relativos al pensamiento (τῶν περὶ τὴν διάνοιαν ἕξεων) por los que poseemos la verdad (ἀληθεύομεν), unos no son siempre verdaderos (ἀληθεῖς) y están expues-

tos a <incurrir en> lo falso (τὸ ψεῦδος), v.g.: la opinión (δόξα) y el razonamiento (λογισμός), mientras que la ciencia (ἐπιστήμη) y el intelecto (νοῦς) son siempre verdaderos (ἀληθῆ), que ningún otro género de saber es más exacto que el intelecto (καὶ οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος ἢ νοῦς), que los principios (ἀρχαί) son más conocidos que las demostraciones (τῶν ἀποδείξεων), y que toda ciencia (ἐπιστήμη) va acompañada de discurso (μετὰ λόγου), no habrá ciencia de los principios (τῶν ἀρχῶν); y, comoquiera que no cabe que haya nada más verdadero (ἀληθέστερον) que la ciencia (ἐπιστήμης), excepto el intelecto (νοῦν), habrá intelección de los principios (νοῦς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν), tanto a partir de estas consideraciones como <del hecho de> que el principio de la demostración no es la demostración (ἀποδείξεως ἀρχὴ οὐκ ἀπόδειξις), de modo que tampoco el de la ciencia es la ciencia (ὥστ' οὐδ' ἐπιστήμης ἐπιστήμη). Si, pues, no poseemos ningún otro género <de conocimiento> verdadero aparte de la ciencia, el intelecto será el principio de la ciencia (νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή). Y aquel será el principio del principio (ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς), en tanto que este se comporta, en cada caso, de manera semejante respecto de cada cosa» (Aristot. *An. Po.* II 19, 99b 15–100b 17).

Si bien la mayor parte del texto defiende la tesis de que la sensación es la fuente del conocimiento de lo universal (Aristot. *An. Po.* II 19, 99b 15–100b 5), el capítulo termina con la afirmación de la superioridad del νοῦς sobre la ciencia (Aristot. *An. Po.* II 19, 100b 5–17). Una comprensión equivocada del sentido del término νοῦς en este texto, que en muchas ocasiones se ha vertido como ‘intuición’, ha llevado a oponer ἐπαγωγή y νοῦς, lo cual ha enfrentado a los intérpretes, quienes han ofrecido dos interpretaciones del pasaje: una más empírica y otra más intuicionista. Analizaré en esta sección el texto aristotélico, exponiendo las interpretaciones más tradicionales del mismo. En la siguiente sección propondré una interpretación que trate de mediar en este debate, desde una perspectiva que cuente con las aportaciones de la hermenéutica filosófica.

Comenzaré por llamar la atención sobre el final del texto. El hombre conoce los principios básicos de la necesidad de algo con un cierto modo de saber: el νοῦς. Es el νοῦς quien opera esta síntesis y permite la intelección de los principios, después de que la inducción haya generado lo universal. La importancia de los principios primeros en el organismo de la teoría deductiva aristotélica es incomparable, aunque sólo se dedica a la cuestión de cómo se obtienen los conceptos que son los principios esta última página de los “Analíticos Segundos”, donde nos refiere cómo conocemos los principios.

Nótese que no existe una contradicción necesaria en el texto aristotélico entre ambos términos (Irwin 1988: § 74, 135–136 y § 169, 320–322). Hay que decir que la epistemología aristotélica se sitúa en un nivel más fundamental, en un plano previo a esta oposición. Desde el inicio considera a la sensación como la facultad de los principios. A la pregunta «¿cómo conoceríamos y aprenderíamos sin partir de un conocimiento preexistente?» (Aristot. *An. Po.* II 19, 99b 28–29) responde el estagirita que «es necesario poseer una facultad <de adquirirlos>, pero no de tal naturaleza que sea superior en exactitud a los mencionados <principios>. Ahora bien, parece que esto se da en todos los seres vivos. Pues tienen una facultad innata para distinguir, que se llama sentido (αἴσθησις)» (Aristot. *An. Po.* II 19, 99b 32–35). Supone pues que la sensación marca el inicio del conocimiento de los principios y de cómo surge el saber. En este sentido es significativa la comparación con la batalla (Aristot. *An. Po.* II 19, 100a 10–13), la cual le lleva a concluir que «la sensación produce <en nosotros> lo universal» (Aristot. *An. Po.* II 19, 100b 4–5). Desde esta perspectiva el proceso inductivo sería el paso de lo particular a lo universal. Distingue el heleno cuatro momentos que conducen al conocimiento de los principios: la sensación, la memoria, la experiencia y la inteligencia.

La primera etapa es la sensación. No todos los animales dotados de ella son capaces de conservar lo sentido. La posibilidad de que se produzca la inducción depende de la capacidad de retener el contenido de la sensación. Esta capacidad es posible en ciertos animales gracias a que la sensación es una facultad discriminativa que origina una imagen. La sensación se entiende como capacidad de discernir, de distinguir o juzgar. En los “Analíticos Segundos” (II 19, 100a 1–2) el filósofo helénico sostiene que la sensación y la experiencia nos proporcionan directamente el conocimiento inicial a partir del cual por inducción pensamos los principios que nos permiten explicar y comprender mejor aquello de lo cual teníamos un conocimiento previo. La capacidad de la sensación y de la experiencia, las cuales nos proporcionan ‘directamente’ (ἤδη) la intelección correcta de una ‘diferencia particular’ (διαφορά τις) en las cosas, es crucial para nuestra adquisición del conocimiento científico.

Es necesario aclarar que el término aristotélico αἴσθησις tiene un sentido amplio que abarca no sólo la sensación de color o sonido sino también la percepción de una cosa singular y la representación de movimiento y reposo, figura y magnitud, número y unidad. La sensación, como afirma ARISTÓTELES en “Sobre la Generación de los Animales” (I

23, 731a 33), es ‘un conocimiento’ (γνώσις τις). Así, para nuestro autor, a juicio de ORTEGA, «la verdad sobre las cosas se encuentra en la máxima proximidad de ellas, y esta máxima proximidad de una mente con una realidad es la sensación. *Esta es la facultad noética fundamental en la doctrina aristotélica* y en el tiempo que le sigue. Por ello es forzoso calificar de sensualista este modo de pensar» (VIII 157).

Es importante señalar, por las implicaciones que esto tendrá después, que, a juicio de ORTEGA, en ARISTÓTELES la sensación es un ‘sentir’, un ‘hacerse cargo’, por medio de cual nos ‘damos cuenta’ o entendemos una cosa singular sensible. Por tanto ORTEGA la llama “facultad noética fundamental”, destacando la continuidad que se establece en el pensamiento del filósofo helénico entre la función mental que presenta como inferior, —el sentir— y la que considera la más elevada —el inteligir los principios— puesto que el pensamiento no piensa nunca sin imágenes. La única actividad originariamente inteligente, el único ‘hacerse cargo’ o ‘darse cuenta’ es la sensación, sobre todo liberada en forma de imaginación. Escribe ORTEGA: «el hombre, en su trato con las cosas sensibles que le rodean, está encadenado a ellas como el forzado al banco de la galera. En esto no se diferencia de los animales ni de las piedras. Mas, como el forzado, mientras está atado al banco, “ambas manos en el remo”, puede imaginar que está libre de la galera, reposando en los brazos de una princesa o en el remoto terruño donde pasó su infancia. Esta capacidad para imaginarse libre de la galera, por tanto, esta *imaginaria libertad*, significa *ipso facto*, una efectiva *libertad de imaginar* frente a las cosas sensibles, frente a “esto ahí” en que está encadenado» (VIII 160).

La siguiente etapa que nos presenta el texto aristotélico es la memoria, definida como la capacidad de reconocer la representación sensible en cuanto algo dado en el pasado. La capacidad de retener lo sentido en forma de imagen (Aristot. *Mem.* 1, 450a 25–b 11) es una condición para que sea posible la memoria. Entre los animales que tienen memoria puede darse la experiencia como resultado de la memoria repetida de lo mismo (Aristot. *Metaph.* I 1, 981a 7–9). La experiencia se expresa en juicios que son generalizaciones basadas en cierto número de observaciones. Son generalizaciones que no implican un conocimiento de las causas. Finalmente se produce la derivación de un universal a partir de la experiencia de sensibles particulares. La inteligencia es capaz de pasar de lo particular a lo universal.

Como ha demostrado ORTEGA, los primeros principios se justifican mostrando que los necesitamos para conocer. Por tanto son justificados como principios del conocimiento y no del ser (VIII 138–143). Para ORTEGA esto es “kantismo en Aristóteles”, ya que este último ha realizado una “deducción trascendental” de los principios, y con ello ha invertido su peculiar modo de pensar. En los principios no recibimos el ser tal cual es de suyo sino que lo fabricamos a la medida del λόγος, haciendo depender la verdad del ser de la del pensamiento.

Podría parecer que el estagirita opone de este modo el nivel del ser al del pensamiento. El pensamiento aristotélico está marcado empero por un principio, la afirmación de la presencia del ser en la sensación (αἴσθησις), la cual se erige como facultad noética fundamental. A ello se debe la calificación de ‘sensualismo’ que ha recibido (VIII 155–167). El método aristotélico parte del contacto originario físico con el ser, desde donde se despliega un proceso de profundización cognoscitiva del mismo hasta alcanzar la intelección de su estructura y principios. El juicio de percepción proporciona la evidencia de correspondencia entre el enunciado proposicional abstracto y el fenómeno dado en la percepción. Esto posibilita la captación de algo mediante percepción. Ha de haber evidencia fenoménica objetiva, pues sin la primariedad del ser—ahí de los fenómenos, dada en el encuentro —secundidad— no tendría sentido pensar la mediación interpretativa a través de lo universal conceptual —terceridad— que se realiza en el juicio de percepción (Conill 1988a: 337).

Algunas observaciones de ZUBIRI a propósito de la αἴσθησις podrían resultar bastante esclarecedoras para comprender el sentido de estos textos. Para él la αἴσθησις tiene un sentido muy amplio: sensación, percepción, autoconciencia, discernimiento, juicio, y por eso considera que en ocasiones tiene asignadas funciones intelectivas, hasta el punto de que la sensación parece un juicio antepredicativo, por el cual nos hacemos cargo de las cosas. A partir de esa actividad discerniente —ya inteligente— por la cual entramos en contacto con el ser, extraemos —abstractamos— los contenidos de las ulteriores operaciones de la inteligencia y del λόγος. Por tanto hay una continuidad entre sentir e inteligir: la sensación implica inteligencia. Es sugerente la comparación con la “inteligencia sentiente” zubiriana.

Sin embargo, a juicio de ZUBIRI, este «discernir lo que es de lo que no es» no es saber. Tampoco saber es definir. Saber es en cierto sentido algo más que discernir y definir. Saber es entender, de—mostrar, mostrar la

interna articulación de algo: «la de–mostración adquiere una forma especial: es el descubrimiento *mediato* de ideas; no es un simple logos, sino un sil–logismo, lo que, en sentido más usual suele llamarse “una demostración» (NHD 68). Sólo de este modo podemos afirmar que «*saber, entender, es entonces raciocinar, discurrir, argumentar*» (NHD 69).

Por ello, ZUBIRI estudia con atención la demostración silogística, que acontece en un acto mental de estructura sumamente precisa: el λόγος. Este último tiene diversos momentos. De acuerdo con la interpretación zubiriana, la demostración silogística «tiene que partir de un logos en el cual expresemos con verdad que el objeto (S) tiene intrínsecamente, en su ser mismo, un momento (M) que es el “por qué”. Pero necesitamos, además, otro logos que exprese con verdad el carácter según el cual el momento M funda con necesidad la propiedad P; esto es, que muestre su carácter de “por qué”. Sólo entonces queda fundado el logos “S es necesariamente P”, el cual, por tanto, es conclusión de los dos lógoi previos, llamados por esto pre–misas» (CLF 23–24).

En la demostración silogística las premisas son aquello ‘de donde’ se sigue la necesidad de la conclusión. Y todo ‘de donde’ (ὄθεν) es principio (ἀρχή), pues principio consiste en algo ‘de donde’ algo viene. Por tanto las premisas son los principios de la conclusión. A esta conexión es a lo que ARISTÓTELES llamó ‘silogismo’. Al método derivado de ella, ‘demostración’. Para ZUBIRI, «el logos que enuncia sistemáticamente el ser especular de las cosas no dice simplemente lo que es, sino que expresa este mismo “llegar a ser”; no es silogismo, sino *dialéctica*; mientras aquél deduce o induce, ésta *educa*. No es combinación, sino generación principal de verdades. Las ideas se conquistan dialécticamente» (NHD 73). Y más adelante añade: «Saber no es sólo entender lo que de veras es la cosa desde sus principios, sino conquistar realmente la posesión esciente de la realidad; no sólo la “verdad de la realidad”, sino también la “realidad de la verdad”. “En realidad de verdad” es como las cosas tienen que ser entendidas» (NHD 74).

La demostración silogística no es la única forma de conocimiento. Además, no puede dar cuenta de todo pues como afirma el filósofo helénico en los “Analíticos Segundos” (I 1, 71a 1) «toda enseñanza y todo aprendizaje por el pensamiento se producen a partir de un conocimiento preexistente». Son necesarios unos principios en los que pueda apoyarse toda demostración. De ahí la necesidad de los mismos. En cualquier demostración es necesario conocer el significado de la tesis que

se va a demostrar y estar en posesión de ciertos principios. El razonamiento ha de presentar los distintos momentos en su interna necesidad, apoyados o fundados los unos en los otros, viniendo por tanto necesariamente los unos de los otros. A este ‘venir de’ es a lo que se le llamó ‘principiar’ y aquello ‘de que’ algo viene ‘principio’ (ἀρχή).

«En efecto, que todo triángulo tiene ángulos equivalentes a dos rectos, se conocía previamente; en cambio, que esto que está dentro de un semicírculo es un triángulo, se conoce simultáneamente, al comprobarlo. (En efecto, el aprendizaje de algunas cosas es de este modo, y no se conoce el último <término> a través del medio, a saber: todas las cosas que son, de hecho, singulares, y no <se dicen> de sujeto alguno). Hay que decir seguramente que, antes de hacer una inducción o de aceptar un razonamiento, se sabe ya en cierto sentido, y en otro sentido no [...] Pero está claro que se sabe de esta manera, en cuanto que se sabe de manera universal, pero no se sabe sin más. Si no, surgiría la dificultad <plantada> en el *Menón*: en efecto, o no se aprenderá nada o se aprenderá lo que ya se sabe» (Aristot. *An. Po.* I 1, 71a 19–30).

Al igual que la ciencia también la dialéctica utiliza estos principios:

«Todas las ciencias se comunican entre sí en virtud de las <cuestiones> comunes (llamo comunes a aquellas de las que uno se sirve demostrando a partir de ellas, pero no aquellas acerca de las cuales se demuestra ni aquellas que se demuestran), y la dialéctica se comunica con todas <las ciencias>, como una <ciencia que> intentara demostrar universalmente las cuestiones comunes» (Aristot. *An. Po.* I 11, 77a 26–30).

Estos textos muestran un objetivo doble para los “Analíticos”. Primeramente se ocupan de la demostración e intentan situarla en el cuadro de una silogística general. En segundo lugar se ocupan también de la ciencia demostrativa, dentro del cuadro de una teoría general de la ciencia, situándola respecto a la ciencia no demostrativa —ciencia de los principios. Toda demostración se apoya en ciertos ‘principios’ (ἀρχαί). Estos principios son supuestos primarios que en la cosa misma constituyen la base de su necesidad. Por tanto los principios básicos no pueden obtenerse por demostración. Y esto por dos razones. En primer lugar porque aunque muchos principios del silogismo demostrativo puedan demostrarse y se demuestran a su vez por otros silogismos, sin embargo, alguna vez habrá que ir a parar a algo que no pueda demostrarse. En segundo lugar porque los principios en el sentido de supuestos constitutivos de algo son el fundamento de la necesidad de algunas propiedades, pero fundamentos a su vez fundados.

Al final del capítulo afirma el filósofo helénico que lo que nos lleva al conocimiento de los principios es el $\nu\omicron\delta\varsigma$. Puesto que no hay ningún género de saber más exacto que el $\nu\omicron\delta\varsigma$ y que toda ciencia va acompañada de discurso y que los principios del razonamiento son necesariamente más exactos que la conclusión, de los principios no hay ciencia sino $\nu\omicron\delta\varsigma$. Los principios son pues objeto de $\nu\omicron\delta\varsigma$. Pero en ningún lugar de este capítulo se explica en qué consiste el $\nu\omicron\delta\varsigma$. El silencio de nuestro autor sobre esta cuestión es lo suficientemente elocuente como para preguntarnos en qué medida es convincente la interpretación de quienes defienden la necesidad de una intuición de los principios o si más bien el sentido de $\nu\omicron\delta\varsigma$ en este texto sería diverso.

El estagirita llama al $\nu\omicron\delta\varsigma$ ‘principio del principio’. A juicio de ZUBIRI «saber una cosa por sus principios será saberla “*especulativamente*” ¿Qué significa esto? Para Aristóteles el término $\nu\omicron\delta\varsigma$ no hace referencia a una visión inmediata e innata, sino que designa «una visión noética “en” las cosas mismas» (CLF 26), «intelección videncial de la entidad» (CLF 30), un modo de saber por el cual comprendemos las cosas.

Para clarificar el sentido del $\nu\omicron\delta\varsigma$ es necesario estudiar su intrínseca relación con la $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta}$. Ésta es presentada por ARISTÓTELES como una especie de condensación de experiencias y, puesto que puede constituir un razonamiento, pertenece al orden del discurso, de la $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$. Desde este punto de vista parece distinta del $\nu\omicron\delta\varsigma$. Sin embargo, lo que conduce al heleno a la afirmación de la intelección de los principios es su teoría de la ciencia deductiva, del silogismo, basada en la verdad de las premisas. Es por esta razón por la que es necesario que estas premisas, estos principios, sean conocidos sin error, porque la causa debe ser conocida mejor que el efecto: «Es necesario, no sólo conocer previamente las cosas primeras, bien todas o bien algunas, sino también conocerlas mejor <que la conclusión>; en efecto, aquello por lo que cada cosa se da, siempre se da en mayor medida que ella, v.g.: aquello por lo que amamos <algo> es más amado <que esto último>. De modo que, como conocemos y tenemos certeza a través de las cosas primeras, también conocemos mejor y tenemos mayor certeza de estas últimas, porque a través de ellas conocemos las posteriores» (Aristot. *An. Po.* I 2, 72a 27–32).

La cuestión por el modo del conocimiento de los principios no resulta empero nada clara. Se puede afirmar que en la exposición de los “Analíticos Segundos” (II 19) la $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta}$ y el $\nu\omicron\delta\varsigma$ no son dos modos

distintos que nos conduzcan al conocimiento de los principios sino que hay un continuo entre ambos. Hay un “sentir la inteligencia”, pero también un “inteligir la sensación”. Y el fundamento de esto se encuentra en la “Ética Nicomáquea” (VI 2, 1139b 4–5), donde su autor afirma que «la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente, y esta clase de principio es el hombre (διὸ ὀρεκτικὸς νοῦς προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος)». Conocimiento sensible e intelectual son partes inseparables de un mismo proceso: el conocer sensible no se da al margen de la razón, pues es ya un entender, así como tampoco se puede pensar sin imágenes.

La ciencia es un juicio sobre lo universal y lo que es necesariamente. Sin embargo, el conocimiento de las premisas de la demostración es independiente de la demostración misma. La investigación sobre las premisas de la demostración adquiere así el carácter de una investigación principal (ἀρχή) sobre los límites (ὅροι). El estagirita lo resume en los “Analíticos Segundos” (II 19, 100b 13–14) cuando afirma que «el principio de la demostración no es la demostración, de modo que tampoco el de la ciencia es la ciencia». Que el conocimiento de los principios no pueda reducirse a la ciencia *stricto sensu* implica que debe existir otro modo de conocimiento que la demostración. En la “Ética Nicomáquea” (VI 3, 1139b 15–18) había mencionado los cinco modos de conocimiento por medio de los cuales el alma realiza la verdad mediante la afirmación o la negación: el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto. Tal como el autor helénico afirma un poco más adelante en la misma obra (VI 6, 1140b 32–34), «el principio de lo científico no puede ser objeto de ciencia, ni de técnica o arte, ni de prudencia». Tampoco puede ser objeto de la sabiduría, pues «es propio del sabio usar de la demostración a propósito de algunas cosas» (VI 6, 1141a 1–3). La sabiduría comprende en consecuencia no sólo «lo que deriva de los principios» sino también «la verdad sobre los principios» (VI 7, 1141a 17–18). La sabiduría será por tanto una síntesis de intelecto y ciencia (VI 7, 1141a 18–20). Forzosamente pues los principios serán objeto del intelecto (VI 6, 1141a 7–8).

El intelecto, tal como afirma nuestro autor en la “Ética Nicomáquea” (VI 8, 1142a 26–28), tiene por objeto «los principios o límites (ὅρων) de los cuales no hay razonamiento (οὐκ ἔστι λόγος), y la prudencia se refiere al otro extremo, a lo más particular, de lo cual no hay ciencia sino percepción sensible (οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη ἀλλ’ αἴσθησις)». Muchos intérpretes han concebido este modo de conocimiento de los principios por parte del intelecto como un saber intuitivo, opuesto al conocimiento

inductivo (ἐπαγωγή), el cual consiste, como afirma el estagirita en los “Tópicos” (I 12, 105a 13–14), en «el camino desde las cosas singulares hasta lo universal (ἐπαγωγή δὲ ἢ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος)».

Muchos intérpretes señalan que este proceso inductivo contrasta notablemente con el carácter instantáneo de la intuición que, a su juicio, supone el conocimiento de los principios, objeto de intelección. Así, la conclusión generalmente admitida en el debate surgido en los últimos años a propósito de la problemática relación entre νοῦς y ἐπαγωγή supone que la inducción, la cual parte de las cosas singulares, prepara el camino a la ‘intuición’ del universal contenido en los casos particulares (Gauthier & Jolif 1970: II 2, 490). Sin embargo, a la luz de todas las cuestiones que acabo de plantear, estas salidas no resultan para nada satisfactorias. En el apartado siguiente trataré de ofrecer, desde una perspectiva hermenéutica, las orientaciones que a mi juicio me parecen más adecuadas para encontrar una posible solución a este difícil problema.

2. La intelección de los principios (II)

Debemos tanto a GADAMER como a COULOUBARITSIS otra lectura del capítulo final de los “Analíticos Segundos”. Veamos en primer lugar lo que el filósofo alemán ha escrito acerca de estas páginas:

«Aristóteles describe aquí cómo acaba produciéndose la experiencia, la unidad una de la experiencia a partir de muchas percepciones diversas y reteniendo muchas cosas individuales. ¿Qué clase de unidad es ésta? Evidentemente se trata de la unidad de algo general. Sin embargo, la generalidad de la experiencia no es todavía la generalidad de la ciencia; en Aristóteles adopta más bien un posición media, sorprendentemente indeterminada, entre las muchas percepciones individuales y la generalidad verdadera del concepto. La ciencia y la técnica tiene su comienzo en la generalidad del concepto. ¿Pero en qué consiste la generalidad de la experiencia y cómo se pasa a la nueva generalidad del logos? Cuando nuestra experiencia nos enseña que un determinado medio curativo tiene un determinado efecto, esto significa que desde un conjunto de observaciones se ha detectado algo común, y es claro que la verdadera cuestión médica, la cuestión científica, sólo se hace posible a partir de una observación garantizada de esta manera: sólo así puede llegar a plantearse la cuestión del logos. La ciencia sabe por qué, en virtud de qué razón tiene este medio su efecto curativo. *La experiencia no es la ciencia misma, pero es su presupuesto necesario.* A su vez tiene que estar ya asegurada, esto es, las observaciones individuales deben mostrar regularmente los mismos resultados. Sólo cuando se ha alcanzado ya la generali-

dad de la que se trata en la experiencia puede plantearse la pregunta por la razón y en consecuencia el planteamiento conduce a la ciencia. Así, pues, repetimos nuestra pregunta: ¿qué clase de generalidad es ésta? Evidentemente tiene que ver con lo común e indiferenciado de muchas observaciones individuales. Sólo reteniendo éstas se hace posible una cierta capacidad de previsión. [...] Las diversas observaciones que uno hace son comparadas con un ejército en fuga. También ellas son fugaces, no se quedan donde estaban. Pero cuando en esta fuga generalizada una determinada observación se ve confirmada en el marco de una experiencia repetida, entonces se detiene. Con ello se forma en este punto un primer foco fijo dentro de la fuga general. Si a éste se le empiezan a añadir otros, al final el ejército entero de fugitivos acaba deteniéndose y obediendo de nuevo a la unidad del mando. El dominio unitario del conjunto es aquí una imagen de la ciencia. Su función es demostrar que la ciencia, esto es, la verdad general, puede llegar a producirse a pesar de que no debe depender del azar de las observaciones, sino que debe tener verdadera validez general. ¿Y cómo podría seguirse esto de la casualidad de las observaciones?

La imagen es importante porque ilustra el momento decisivo de la esencia de la experiencia. Como toda imagen, cojea, pero esta cojera de las metáforas no es tanto una deficiencia como la otra cara del rendimiento abstractivo que llevan a cabo. La metáfora aristotélica del ejército en fuga cojea porque implica un presupuesto que no funciona. Parte de que antes de la fuga ha tenido que haber un momento de reposo. Y para lo que aquí se trata de reflejar, que es cómo surge el saber, esto no es admisible. Sin embargo, precisamente a través de este defecto, se hace claro lo que tenía que ilustrar la metáfora en cuestión: que *la experiencia tiene lugar en un acontecer del que nadie es dueño*, que no está determinada por el peso propio de una u otra observación sino que en ella todo viene a ordenarse de una manera realmente impenetrable. La imagen retiene esa peculiar apertura en la que se adquiere la experiencia; la experiencia surge con esto o con lo otro, de repente, de improviso, y sin embargo no es preparación, y vale hasta que aparezca otra experiencia nueva, determinante no sólo para esto o para aquello, sino para todo lo que sea del mismo tipo. Esta es la generalidad de la experiencia a través de la cual surge según Aristóteles la verdadera generalidad del concepto y la posibilidad de la ciencia. La imagen ilustra, pues, cómo la generalidad sin principios de la experiencia (la sucesión de las mismas) conduce sin embargo a la unidad de la ἀρχή (ἀρχή= comando, principio)» (VM 428–429, la cursiva es mía).

Pese a constatar la indeterminación del planteamiento aristotélico, GADAMER pone el acento en el momento de adquisición de la experiencia a través del cual se alcanza la generalidad del concepto y la posibilidad de ciencia. En cada nueva experiencia el hombre evoca experiencias an-

teriores. En cada experiencia el hombre aplica el juicio, la deliberación, capacidad en la frontera entre lo intelectual y lo pasional, la cual comparte la naturaleza de ambos: ‘deliberación desiderativa’ (ὄρεκτικὸς νοῦς) o ‘deseo deliberativo’ (ὄρεξις διανοητική). La persona de experiencia no intenta hacer frente a una situación nueva con el solo intelecto. Por el contrario, 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 deliberación reside en una percepción que responde con flexibilidad a la situación concreta. Por tanto, parece que aquí el planteamiento gadameriano trata de poner de relieve las estrechas conexiones que se establecen entre λόγος y experiencia. De este dinamismo de la experiencia podría deducirse la apertura del propio GADAMER al ámbito de una posible analítica hermenéutica de la facticidad de la experiencia (Conill 2006a: 180–182; 275), es decir, del acontecer experiencial en que consiste la intelección.

Por su parte, COULOUBARITSIS sugiere que una profundización en la noción de ἐπαγωγή nos permite una posibilidad de conciliación entre las nociones de ἐπαγωγή y νοῦς (Couloubaritsis 1980: 447). Expondré a continuación la propuesta del filósofo belga, quien trata de ofrecer una mediación en este debate, y explicitaré los presupuestos hermenéuticos de los cuales parte en su interpretación del texto aristotélico.

En su análisis COULOUBARITSIS indica que el νοῦς está asociado a la ἐπαγωγή en la medida en que el νοῦς es resultado de un proceso. Para mostrar esto el autor parte de un pasaje de los “Analíticos Segundos” (I 10, 76a 31–34) donde el estagirita escribe: «Llamo principios (ἀρχάς), en cada género, a aquellos que no cabe demostrar (δειῖξαι) que son. Se da, pues, por supuesto (λαμβάνεται) qué significan (σημαίνει) las cosas primeras y las derivadas de ellas; en cuanto al <hecho de> que son, los principios es necesario darlos por supuestos (λαμβάνειν), y las demás cosas, demostrarlas (δεικνύναι)». Que el griego se refiera aquí a los principios utilizando los verbos λαμβάνειν y δεικνύναι permite a COULOUBARITSIS conjeturar que el conocimiento al cual λαμβάνειν se refiere no alude en absoluto a una intuición de los principios sino a la intelección de algo en función de un contexto determinado (Couloubaritsis 1980: 448). Lo que se toma como premisa de la demostración es el universal. Y este es el resultado de una actividad inductiva. En la medida en la cual la demostración es el resultado de una actividad precedida de la inducción, el conocimiento de los principios se integra en una actividad que no puede considerarse intuitiva. No parece en consecuencia que los

principios se intuyan sino que se toman como punto de partida, como hechos ya establecidos. Para hacer valer la tesis según la cual el $\nu\omicron\delta\varsigma$ es resultado de un proceso, COULOUBARITSIS considera dos elementos centrales en el texto de los “Analíticos Segundos” (II 19). Allí el estagirita califica al $\nu\omicron\delta\varsigma$ como $\acute{\epsilon}\xi\iota\varsigma$, comparando el conocimiento de los principios y el conocimiento demostrativo.

En el capítulo final de los “Analíticos Segundos” califica al $\nu\omicron\delta\varsigma$ como $\acute{\epsilon}\xi\iota\varsigma$ en un par de ocasiones (Aristot. *An. Po.* II 19, 99b 18; 100b 6). El sentido de $\acute{\epsilon}\xi\iota\varsigma$ en estos pasajes en los cuales nuestro autor aborda el problema de la $\acute{\epsilon}\pi\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta}$ es el de resultado de una actividad. Es significativo que el heleno aborde primero el problema de la $\acute{\epsilon}\pi\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta}$ unido al problema de la constitución de las diversas disposiciones ($\acute{\epsilon}\xi\zeta\epsilon\iota\varsigma$) en el hombre y que únicamente al final trate el problema del $\nu\omicron\delta\varsigma$ como conclusión del proceso de inducción. El $\nu\omicron\delta\varsigma$ debe manifestar por semejanza ($\acute{\omicron}\mu\acute{\omicron}\iota\omega\varsigma \acute{\epsilon}\xi\zeta\epsilon\iota$) una reconstrucción ordenada y según las reglas de una ciencia determinada. Así como la ciencia demostrativa expone el resultado de un saber del mismo modo el $\nu\omicron\delta\varsigma$ debe dar cuenta del resultado de un determinado saber. Por ‘resultado’ hay que entender aquí posesión, $\acute{\epsilon}\xi\iota\varsigma$. El saber que representa el $\nu\omicron\delta\varsigma$ en tanto que principio del principio mismo de la demostración es el conocimiento de las nociones primeras manifestado en las premisas de la demostración, es decir, en nociones universales. Es por este hecho, tal como apunta COULOUBARITSIS, por el que el filósofo helénico puede asociar $\acute{\epsilon}\pi\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta}$ y $\nu\omicron\delta\varsigma$. Estableciendo el universal a partir de lo particular, la $\acute{\epsilon}\pi\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta}$ constituye el $\nu\omicron\delta\varsigma$ mismo (Couloubaritsis 1980: 451).

La $\acute{\epsilon}\pi\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta}$ consiste en la producción de lo universal a partir de lo particular. En este proceso, tal como enseñan los “Tópicos” (I 18, 108b 7–12), la noción de similitud juega un papel fundamental: «La consideración de lo semejante ($\acute{\omicron}\mu\acute{\omicron}\iota\omicron\nu\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$) es útil para los argumentos por inducción ($\acute{\epsilon}\pi\alpha\kappa\tau\iota\kappa\omicron\upsilon\delta\varsigma \lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\upsilon\varsigma$), para los razonamientos a partir de una hipótesis ($\acute{\epsilon}\xi \acute{\upsilon}\pi\omicron\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma \sigma\upsilon\lambda\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\omicron\upsilon\varsigma$) y para dar las definiciones ($\acute{\omicron}\rho\iota\sigma\mu\acute{\omega}\nu$). Para los argumentos por inducción porque juzgamos oportuno comprobar ($\acute{\epsilon}\pi\acute{\alpha}\gamma\epsilon\iota\nu$) lo universal ($\tau\acute{\omicron} \kappa\alpha\theta\acute{\omicron}\lambda\omicron\upsilon$) mediante la inducción por casos singulares ($\tau\eta\ \kappa\alpha\theta\prime \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\alpha$ [...] $\acute{\epsilon}\pi\alpha\gamma\omega\gamma\eta$) sobre la base de las semejanzas ($\acute{\epsilon}\pi\acute{\iota} \tau\acute{\omega}\nu \acute{\omicron}\mu\acute{\omicron}\iota\omega\nu$): pues no es fácil comprobar ($\acute{\epsilon}\pi\acute{\alpha}\gamma\epsilon\iota\nu$) sin percibir las semejanzas ($\tau\acute{\alpha} \acute{\omicron}\mu\omicron\iota\alpha$)». Parece pues que la $\acute{\epsilon}\pi\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta}$ consiste principalmente en la búsqueda de similitudes y en la constitución de un universal a partir de ellas. La $\acute{\epsilon}\pi\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta}$ se presenta en consecuencia como condición de posibilidad de la noción misma de uni-

versal. En los “Metafísicos” (I 1, 981a 7) el filósofo helénico muestra que el conocimiento científico se produce en la medida en que un universal se constituye a partir de una multiplicidad de aprehensiones de casos similares (τὰ ὅμοια), es decir, a partir del momento en que de una multiplicidad de enunciados que expresan casos similares se puede establecer una proposición universal. Así, de un conjunto de conocimientos empíricos se forma un conocimiento universal, un juicio universal (καθόλου) a partir de diferentes juicios particulares pero similares (τὰ ὅμοια).

La captación de las semejanzas constituye uno de los cuatro instrumentos metodológicos que los “Tópicos” (I 14–17) consideran constitutivos de la dialéctica, siendo los otros tres la elección de las proposiciones, la distinción de los diversos sentidos y el análisis de las diferencias. ARISTÓTELES asocia la captación de las semejanzas al problema de la ἐπαγωγή. Al señalar que la ἐπαγωγή supone la captación de las semejanzas, nuestro autor no está pensando en una actividad intuitiva cualquiera, sino más bien en un proceso del pensamiento mismo. Esto es así para cualquier forma de ἐπαγωγή. La producción del universal requiere una actividad realmente productiva como la que se desarrolla principalmente en el orden de la captación de las semejanzas. El análisis de la constitución del universal por medio de la ἐπαγωγή, tal como lo presentan los “Analíticos Segundos” (II 19), no es más que un resumen de todas estas ideas.

La captación de las semejanzas conduce al discernimiento de la identidad (ταὐτόν). De ahí, la importancia de la noción de identidad, con la cual el autor griego encabeza su estudio sobre los predicables en los “Tópicos” (I 7). Distingue nuestro autor entre identidad ‘numérica’ (ἀριθμῶ), identidad ‘específica’ (εἶδει) e identidad ‘genérica’ (γένει), considerando la identidad numérica como la fundamental. Esto le lleva en los “Tópicos” (I 7, 103a 25–31) a la afirmación siguiente: «Con todo, también esto se suele aplicar de varias maneras: primera y principalmente cuando se da lo idéntico mediante un nombre o una definición, como, por ejemplo, el manto respecto al hombre; en segundo lugar, mediante lo propio (ἴδιον), como, por ejemplo, el ser capaz de conocimiento respecto al hombre, y lo que es arrastrado hacia arriba por naturaleza respecto al fuego; en tercer lugar, a partir del accidente (συμβεβηκός), v.g.: *sentado* o *músico* con respecto a Sócrates; en efecto, todas estas cosas quieren significar lo numéricamente uno».

Si es posible la identidad es precisamente porque la relación entre sujeto y predicado es de orden sinonímico. El universal que produce la captación de las semejanzas es pues de orden empírico. Sobre este principio se funda la formación de las nociones primeras, de los conceptos. El universal aristotélico no es el universal platónico sino que presenta un estatuto particular. A partir de aquí la *ἐπαγωγή* hace posible el conocimiento empírico mismo. Como afirma COULOUBARITSIS, «si es cierto, en efecto, que en la formación del universal, el conocimiento empírico es cronológicamente anterior, no lo es ontológicamente, puesto que la multiplicidad de los individuos que aparecen al alma en la constitución del universal, sólo será considerada por el alma en la medida en que los individuos presenten una cierta *identidad* entre ellos» (Couloubaritsis 1980: 466). La identidad concebida así constituye el universal, caracterizado por su intemporalidad y por ser científicamente cognoscible. El *νοῦς* y los inteligibles son una sola y la misma cosa. La *ἐπαγωγή* descubre y produce el universal y al descubrirlo y producirlo realiza al mismo tiempo el *νοῦς*, lo actualiza.

En consecuencia los problemas de la *ἐπαγωγή* y del *νοῦς*, presentes en los “Analíticos Segundos” (II 19, 100a 3–b 5 y 100b 5–17, respectivamente), no parecen incompatibles. Nada permite afirmar que existe en esta obra un conocimiento intuitivo representado por la noción de *νοῦς*. Con el término *νοῦς* se significa principalmente la intelección. Además, en el orden del conocimiento de los principios parece que nuestro autor entiende por *νοῦς* el resultado y la conclusión de un proceso determinado. La *ἐπαγωγή* es la que expresa este proceso. Al final de los “Analíticos Segundos” el estagirita pone en paralelo el objeto de la ciencia y el objeto del *νοῦς*, lo cual nos permite afirmar que el *νοῦς* es una sola cosa con su objeto. El término *νοῦς* ha de entenderse como un término genérico que expresa la inteligibilidad misma de lo real, inteligibilidad que sólo la actividad compleja de la *ἐπαγωγή* hace accesible al hombre a través de la comprensión.

Para finalizar, señalaré tres aspectos esenciales a la problemática aristotélica de la intelección. Primeramente el *νοῦς* es visto como realidad en potencia de los inteligibles. En segundo lugar sitúa nuestro autor frente a esta realidad en potencia la existencia de realidades del mundo material en las cuales cada uno de los inteligibles es sólo (*μόνον*) en potencia, de modo que el intelecto (*νοῦς*) tiene como objeto lo inteligible (*τὸ νοητὸν*). En tercer y último lugar si el objeto del *νοῦς* es *τὸ νοητὸν*,

se sigue que cualquier realidad material no es accesible más que por la sensación y que esta hace posible la actualización del νοῦς.

Concretando todos estos aspectos, la “Ética Nicomáquea” (VI 11, 1143a 35–b 5) al referirse al νοῦς afirma que «la intelección (νοῦς) tiene también por objeto lo extremo en las dos direcciones, porque tanto de los límites primeros como de los últimos hay intelección (νοῦς) y no razonamiento (λόγος); la intelección (νοῦς) ejercitada en las demostraciones tiene por objeto los límites inmóviles y primeros; y la de las cosas prácticas, lo extremo, lo contingente y la segunda premisa. Estos son, en efecto, los principios del fin, ya que es partiendo de lo individual como se llega a lo universal; de estas cosas, pues, hay que tener percepción sensible (αἴσθησις), y esta es la intelección (νοῦς)». Así, el conocimiento de los principios por el νοῦς no implica en absoluto un conocimiento intuitivo, sino un proceso mucho más complejo.

3. El tiempo de la deliberación

Hacia el final del capítulo 9 de “Acerca de la Interpretación” (9, 19a 33) el filósofo helénico introduce la solución al problema de las proposiciones singulares sobre el futuro apelando a un principio general de su filosofía: «los enunciados son verdaderos de manera semejante a las cosas reales (ὁμοίως οἱ λόγοι ἀληθεῖς ὥσπερ τὰ πράγματα)». Esta afirmación refleja a juicio de los comentaristas una teoría sumaria de la verdad como plena correspondencia de las ‘palabras’ (λόγοι) con las ‘cosas’ (πράγματα) ¿Cuál es la función que tiene este principio en la solución de un problema como el de los futuros contingentes? El capítulo 9 de “Acerca de la Interpretación” discute y combate un argumento llamado determinista, el cual deduce de la verdad o falsedad de todas las proposiciones la necesidad de lo que sucede ¿Hasta qué punto es posible hablar también de verdad o falsedad para los acontecimientos futuros?

Desde las primeras décadas del siglo XX este texto aristotélico se ha convertido en un problema, como lo demuestra el renovado interés del que ha sido objeto. El interés por la problemática que presenta el capítulo 9 de “Acerca de la Interpretación” no es tanto de índole histórica cuanto filosófica. Hacer una lectura filosófica de este texto nos lleva por un lado a considerar la importancia de una interpretación que sitúe al texto en un contexto histórico y por otro lado nos hace preguntarnos hasta qué punto puede prescindirse de una aproximación filológica en la comprensión de un texto filosófico. Antes de abordar el examen de las

interpretaciones del texto es oportuno atender en consecuencia al contenido del texto para indicar *grosso modo* los puntos más problemáticos y que han ocupado mayormente a la crítica. El esquema expositivo es muy sencillo. Es posible distinguir tres partes: 1) *Int.* 9, 18a 28–34; 2) *Int.* 9, 18a 34–19a 6; 3) *Int.* 9, 19a 7–final.

Tras definir en el capítulo 4 el discurso apofántico como aquel al cual compete ser verdadero o falso y dividir en el capítulo 5 los discursos apofánticos en ‘afirmación’ (κατάφασις) y ‘negación’ (ἀπόφασις), nuestro autor trata en el capítulo 7 de las relaciones entre varios tipos de ἀποφάνσεις, es decir, de ‘juicios’. Se toman tres ejemplos. En primer lugar cuando dos juicios afirman respectivamente la pertenencia y la no pertenencia de algo a un objeto universal presentado de forma universal como por ejemplo “todo hombre es blanco” y “ningún hombre es blanco”, subsiste entre ellos una relación de contradicción (ἔσονται ἐναντία); esto significa que ambos juicios no pueden ser verdaderos a la vez, pero del hecho que uno de los dos sea falso no se sigue que el otro deba ser verdadero. En segundo lugar si se afirma la pertenencia y la no pertenencia a un objeto universal, pero no presentado de forma universal, como por ejemplo, “hombre es blanco” y “hombre no es blanco”, los dos juicios no serán contrarios, puesto que son ‘indefinidos’, y pueden ser ambos verdaderos. Finalmente si existe una relación de contradicción entre afirmación y negación (ἀντικειῖσθαι ἀντιφατικῶς), cuando un juicio afirma la pertenencia a un objeto en forma universal y el otro la no pertenencia en forma particular y viceversa: por ejemplo, “cada hombre es blanco” y “algún hombre no es blanco” o “ningún hombre es blanco” y “algún hombre es blanco”. En un conjunto de juicios contradictorios es necesario que uno sea verdadero y el otro sea falso (ἀνάγκη τὴν ἑτέραν ἀληθῆ εἶναι ἢ ψευδῆ).

En “Acerca de la Interpretación” (9, 18a 27–34) el estagirita hace un resumen de las tesis expuestas hasta aquí, pero introduce un elemento nuevo respecto a los capítulos precedentes, la determinación temporal, por la cual los juicios se clasifican según se refieran al pasado, al presente o al futuro. Se dice así que respecto a lo que es, es necesario que toda afirmación o negación sea verdadera o falsa (ἀνάγκη τὴν κατάφασιν ἢ τὴν ἀπόφασιν ἀληθῆ ἢ ψευδῆ εἶναι). Sigue una precisión respecto a la cantidad de los juicios. En primer lugar si la afirmación o negación se refieren a un objeto universal tomado universalmente o a un objeto singular, se tendrá siempre que una es verdadera y la otra falsa (ἀεὶ τὴν μὲν ἀληθῆ τὴν δὲ ψευδῆ). En segundo lugar si en cambio se refieren a un

objeto universal no considerado universalmente, este no es necesario. La novedad la representan los juicios singulares sobre el futuro, de los cuales se dice οὐχ ὁμοίως. Hay que entender que para estos no sirve el principio según el cual ἀνάγκη τὴν κατάφασιν ἢ τὴν ἀπόφασιν ἀληθῆ ἢ ψευδῆ εἶναι. Uno de los problemas más discutidos se refiere precisamente al uso aristotélico de las expresiones ἀνάγκη τὴν κατάφασιν ἢ τὴν ἀπόφασιν ἀληθῆ ἢ ψευδῆ εἶναι y τὴν μὲν ἀληθῆ τὴν δὲ ψευδῆ.

ARISTÓTELES presenta en “Acerca de la Interpretación” (9, 18a 34–b 9) una primera demostración de las consecuencias que se derivan de la aceptación, incluso para los juicios singulares sobre hechos del futuro, del siguiente principio: «si toda afirmación o negación <es> verdadera o falsa, también necesariamente todo <lo afirmado o negado> ha de darse o no darse». Si uno dice que algo será y otro dice que no será, es necesario que uno de los dos diga la verdad. Y si es verdadero decir que algo es blanco o no es blanco, además es necesario que sea blanco o no blanco, esto es, si algo es blanco o no blanco, era verdadero afirmar o negar la cosa. Nuestro autor concluye que si este razonamiento es válido, «nada es ni llega a ser por azar, ni llega a ser cualquier cosa al azar (οὐδὲν ἄρα οὔτε ἔστιν οὔτε γίγνεται οὔτε ἀπὸ τύχης οὔθ' ὀπότερ' ἔτυχεν)».

La segunda parte del argumento determinista expuesta en “Acerca de la Interpretación” (9, 18b 9–16) aclara cómo de la verdad de una proposición se sigue la necesidad del hecho afirmado. El procedimiento es el siguiente: si algo es blanco ahora, era verdad antes decir que sería blanco, de modo que siempre era verdad decir de cualquiera de las cosas que llegaron a ser que sería. Y si siempre era verdad decir que es o que será no es posible que tal cosa no sea ni vaya a ser. Todo lo que será es necesario que llegue a ser. Nada sucede por azar. Sobre la validez de esta argumentación se ha ocupado particularmente la crítica, puesto que sólo si el procedimiento es válido y no se quiere aceptar la conclusión —como hace el estagirita— no queda más que refutar también la premisa. De qué forma lo hace nuestro autor es la cuestión en la que se separan los intérpretes. Sigue un pasaje en “Acerca de la Interpretación” (9, 18b 17–25) en el cual se dice que no es posible escapar del argumento determinista afirmando que ninguna de las dos cosas es verdad (ἀλλὰ μὲν οὐδ' ὡς οὐδέτερόν γε ἀληθές ἐνδέχεται λέγειν, οἷον ὅτι οὔτ' ἔσται οὔτε οὐκ ἔσται), puesto que en el caso por ejemplo de una batalla naval sería necesario decir que mañana se dará o no se dará, cosa que es absurda.

En la parte central del capítulo 9 de “Acerca de la Interpretación” (9, 18b 26–19a 23) se hacen dos observaciones. La primera es que si se acepta la conclusión determinista de que todo sucede por necesidad, no será necesario deliberar, pues sucederá en cada caso lo que debía suceder. La segunda observación es hasta cierto punto una corrección de la forma en la cual se presentaba el argumento determinista. En “Acerca de la Interpretación” (9, 18a 35) tenemos que «si uno dijera que algo será y otro dijera que eso mismo no será, es evidente que uno de los dos dice necesariamente la verdad», por lo que se pasa a considerar el caso en el que una aserción es verdadera. En ese mismo texto se precisa que no es importante que dos personas pronuncien dos aserciones contradictorias, puesto que lo que importa es la verdad o falsedad de las aserciones, independientemente del hecho de que sean pronunciadas (9, 18b 36–38). La primera de las dos observaciones ha sido objeto de especial atención, puesto que el estagirita afirma que del determinismo derivan consecuencias fatales, como por ejemplo la imposibilidad para el hombre de modificar con su acción el curso de los acontecimientos.

Tras exponer el argumento determinista y haber señalado lo absurdo del mismo, nuestro autor propone en la parte final del capítulo 9 de “Acerca de la Interpretación” (9, 19a 23–39) su solución al problema. En primer lugar afirma que es evidente (ὀρώμεν) que los acontecimientos del futuro radican en la deliberación y en las acciones humanas y que las cosas que no son siempre en acto tienen la posibilidad de llegar o no a ser. La premisa de la que parte aquí nuestro autor es la de la libertad humana, la cual está en la base de su ética, y la contingencia, elemento también fundamental en su ontología.

Sigue una importante distinción entre dos conceptos de necesidad con la cual conecta el resto del capítulo (9, 19a 23–26): «Así, pues, es necesario que lo que es, cuando es, sea (τὸ μὲν οὖν εἶναι τὸ ὄν ὅταν ᾖ), y que lo que no es, cuando no es, no sea (καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ὅταν μὴ ᾖ); sin embargo, no es necesario ni que todo lo que es sea, ni que todo lo que no es no sea (οὐ μέντοι οὔτε τὸ ὄν ἅπαν ἀνάγκη εἶναι οὔτε τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι)». De hecho no es lo mismo el ser necesario de todo lo que es cuando es y el ser necesario absolutamente (ἀπλῶς). El estagirita afirma que el mismo discurso vale para la contradicción, sosteniendo que «por un lado es necesario que todo sea o no sea, y que vaya a ser o no», pero no es necesario decir una de las dos cosas por separado. Tal como puede leerse en “Acerca de la Interpretación” (9, 19a 27–32) necesariamente por ejemplo mañana habrá o no habrá una batalla naval, pero no

necesariamente mañana habrá una batalla naval ni necesariamente mañana no habrá una batalla naval.

El pasaje siguiente es introducido por un ὥστε que lo une a lo anterior y que constituye la parte más discutida del todo el capítulo, pues su interpretación es decisiva para comprender la tesis que nuestro autor contrapone al determinismo. Se afirma aquí que los enunciados son verdaderos de manera semejante a las cosas reales y que como estas pueden suceder indiferentemente según dos posibilidades (ὅσα οὕτως ἔχει ὥστε ὁπότερ' ἔτυχε καὶ τὰ ἐναντία ἐνδέχασθαι) es necesario que comporten de manera semejante la contradicción. Así, respecto de las cosas que no siempre son o no siempre no son, necesariamente una parte de la contradicción ha de ser verdadera o falsa (ἀνάγκη μὲν θάτερον μῦθον τῆς ἀντιφάσεως ἀληθὲς εἶναι ψεῦδος), no esta o esa, sino cualquiera al azar, y puede ser una más verdadera que la otra (οὐ μέντοι τόδε ἢ τόδε ἀλλ' ὁπότερ' ἔτυχεν, καὶ μᾶλλον μὲν ἀληθῆ τὴν ἑτέραν, οὐ μέντοι ἤδη ἀληθῆ ἢ ψευδῆ).

Una primera lectura de este capítulo muestra cómo están presentes en el texto problemas hermenéuticos que justifican el interés y la dificultad interpretativa que ha suscitado desde la antigüedad.

«Así, pues, en las cosas que son y que fueron, es necesario que o la afirmación o la negación sea verdadera o falsa (ἀνάγκη τὴν κατάφασιν ἢ τὴν ἀπόφασιν ἀληθῆ ἢ ψευδῆ εἶναι); y <de las contradictorias> sobre los universales como universales siempre la una <ha de ser> verdadera y la otra falsa (ἀεὶ τὴν μὲν ἀληθῆ τὴν δὲ ψευδῆ), y también sobre los singulares, como ya se ha dicho; en cambio, sobre los universales no dichos universalmente no es necesario; también acerca de esos casos se ha hablado ya.

En cambio, con los singulares futuros (ἐπὶ δὲ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ μελλόντων) no <ocurre> igual (οὐχ ὁμοίως). En efecto, si toda afirmación o negación <es> verdadera o falsa, también necesariamente todo <lo afirmado o negado> ha de darse o no darse; pues, si uno dijera que algo será y otro dijera que eso mismo no será, es evidente que uno de los dos dice necesariamente la verdad, si toda afirmación es verdadera o falsa: pues en las cosas de ese tipo no se darán ambas a la vez. En efecto, si es verdad decir que es blanco o que no es blanco, necesariamente será blanco o no será blanco y, si es blanco o no es blanco, será verdad afirmarlo o negarlo; y, si no se da, se dice una falsedad y, si se dice una falsedad, no se da; así que necesariamente la afirmación o la negación ha de ser verdadera.

Ahora bien, entonces nada es ni llega a ser por azar, ni llega a ser cualquier cosa al azar (οὐδὲν ἄρα οὔτε ἔστιν οὔτε γίγνεται οὔτε ἀπὸ τύχης οὔθ' ὁπότερ' ἔτυχεν), ni será o no será, sino que todas las cosas son <lo que son> por necesidad, y no cualquier cosa al azar (en efecto, o bien dice la verdad el que afirma o bien el que niega; pues <de otro modo> lo mismo podría llegar a ser que no llegar a ser; en efecto, lo que llega a ser cualquier cosa al azar no tiene ni tendrá por qué ser así o no ser así.

Además, si es blanco ahora, era verdad antes decir que sería blanco, de modo que siempre era verdad decir, de cualquiera de las cosas que llegaron a ser, que sería; y, si siempre era verdad decir que es o que será, no es posible que tal cosa no sea ni vaya a ser. Ahora bien, lo que no es posible que no llegue a ser es imposible que no llegue a ser; y lo que es imposible que no llegue a ser, es necesario que llegue a ser; así, pues, todo lo que será es necesario que llegue a ser. Ahora bien, no será en absoluto cualquier cosa al azar ni será por azar: pues, si <fuera> por azar, no <sería> por necesidad.

Pero tampoco cabe en modo alguno decir que ninguna de las dos cosas es verdad, v.g.: que ni será ni no será (ἀλλὰ μὲν οὐδ' ὡς οὐδέτερόν γε ἀληθὲς ἐνδέχεται λέγειν, οἷον ὅτι οὔτ' ἔσται οὔτε οὐκ ἔσται). Pues, primero, <en ese caso> resulta que, siendo falsa la afirmación, la negación no sería verdadera y, siendo esta falsa, la afirmación no es verdadera. Y, además, si es verdad decir que <es> blanco y negro, es preciso que ambas cosas se den, y si <fuera verdad decir> que se darán mañana, no será cualquier cosa al azar, por ejemplo una batalla naval: en efecto, sería preciso que ni llegara ni no llegara a haber una batalla naval.

Estos y otros por el estilo <son>, entonces, los absurdos que resultan si es necesario que, de toda afirmación y negación opuestas, ya <versen> sobre los universales enunciados como universales, ya sobre los singulares, la una sea verdadera y la otra falsa, y que nada de lo que sucede sea cualquier cosa al azar, sino que todo sea y suceda por necesidad. De modo que ni sería preciso deliberar ni preocuparse, <pensando> que, si hacemos tal cosa, se dará tal cosa y, si no, no se dará. En efecto, nada impide que uno diga para dentro de diez mil años que habrá esto y que otro diga que no, de modo que necesariamente será cualquiera de las dos cosas que en aquel momento era verdad decir <que sería>. Pero, desde luego, eso no difiere de si algunos dijeron o no la contradicción, pues es evidente que las cosas reales se comportan así aunque no <haya> quien afirme ni quien niegue; en efecto, <las cosas> o serán o no serán no por afirmarlas o negarlas, ni dentro de diez mil años más que dentro de cualquier otro tiempo. De modo que, si en todo tiempo se comportan <las cosas> de tal modo que uno de los dos dice la verdad, sería necesario que sucediera eso <o lo otro>, y que cada una de las cosas que llegan a ser se comportara de tal modo que llegara a ser por necesidad: pues lo que se dijera con verdad que

había de ser no podría no llegar a ser; y lo que llegara a ser siempre sería verdad decir que había de ser.

Si eso es realmente imposible —pues vemos (ὀρώμεν) que el origen de lo que ha de ser radica en el deliberar (ἀρχή τῶν ἐσομένων καὶ ἀπὸ τοῦ βουλευέσθαι) y en el hacer algo <previo> (καὶ ἀπὸ τοῦ πράξαι τι), y que, en general, en las cosas que no siempre se realizan existe la posibilidad de que sean y de que no sean, de modo que también puede que lleguen o que no lleguen a ser, y hay muchas cosas que nos resulta evidente que se comportan así, v.g.: que este manto de aquí es posible que se rasgue, pero no se rasgará, sino que antes se gastará; de manera semejante, es posible que no se rasgue: pues no se daría el que antes se gastara si no fuera posible que no se rasgara; de modo que también <pasa eso> con todos los demás sucesos que se dicen según ese tipo de posibilidad—; entonces es manifiesto que no todas las cosas son ni llegan a ser por necesidad, sino que unas <son o llegan a ser> cualquier cosa al azar y ni la afirmación ni la negación son en nada más verdaderas, y en otras es más <verdadera> y <se da> en la mayoría de los casos una de las dos cosas, pero cabe, desde luego, que suceda también la otra en vez de la primera.

Así, pues, es necesario que lo que es, cuando es, sea, y que lo que no es, cuando no es, no sea; sin embargo, no es necesario ni que todo lo que es sea ni que todo lo que no es no sea (Τὸ μὲν οὖν εἶναι τὸ ὄν ὅταν ᾗ, καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ὅταν μὴ ᾗ, ἀνάγκη οὐ μέντοι οὔτε τὸ ὄν ἅπαν ἀνάγκη εἶναι οὔτε τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι): pues no es lo mismo que todo lo que es, cuando es, sea necesariamente y el ser por necesidad sin más (ἀπλῶς); de manera semejante también en el caso de lo que no es. También en el caso de la contradicción <vale> el mismo argumento: por un lado es necesario que todo sea o no sea, y que vaya a ser o no; sin embargo, no <cabe> decir, dividiendo, que <lo uno o> lo otro sea necesario. Digo, por ejemplo, que, necesariamente, mañana habrá o no habrá una batalla naval, pero no que sea necesario que mañana se produzca una batalla naval ni que sea necesario que no se produzca; sin embargo, es necesario que se produzca o no se produzca. De modo que (ὥστε), puesto que los enunciados son verdaderos de manera semejante a las cosas reales, es evidente que, <en> todas las cosas que se comportan de tal manera que pueden ser al azar cualquier cosa y lo contrario (ὅσα οὕτως ἔχει ὥστε ὅποτερ' ἔτυχε καὶ τὰ ἐναντία ἐνδέχασθαι), la contradicción se ha de comportar de manera semejante; lo cual ocurre en las cosas que no siempre son o no siempre no son: de estas, en efecto, necesariamente ha de ser verdadera o falsa <una u> otra parte de la contradicción, pero no precisamente esta o esa, sino cualquiera al azar, y <puede ser> verdadera una más bien <que la otra>, pero no verdadera o falsa ya (ἀνάγκη μὲν θάτερον μόνον τῆς ἀντιφάσεως ἀληθὲς εἶναι ψεῦδος, οὐ μέντοι τόδε ἢ τόδε ἀλλ' ὅποτερ' ἔτυχεν, καὶ μᾶλλον μὲν ἀληθῆ τὴν ἑτέραν, οὐ μέντοι ἤδη ἀληθῆ ἢ

ψευδῆ). De modo que es evidente que no necesariamente, de toda afirmación y negación opuestas, ha de ser una verdadera y la otra falsa: pues en el caso de las cosas que no son pero pueden ser o no ser no ocurre como en el caso de las cosas que son, sino como queda dicho» (Aristot. *Int.* 9).

Las interpretaciones más tradicionales del texto toman como punto de referencia a BOECIO. Esta interpretación se basa en la afirmación de que para ARISTÓTELES las proposiciones relativas a hechos futuros contingentes no son ni “determinadamente verdaderas” ni “determinadamente falsas”, sino que también para ellas es válido el principio de tercio excluso. Numerosos son los problemas que ha suscitado esta interpretación, aunque a primera vista parezca totalmente de acuerdo con el resto de doctrinas aristotélicas.

Algunos autores modernos que han retomado la interpretación boeciana han insistido de hecho en mostrar tal acuerdo, haciendo referencia a la doctrina aristotélica de la potencia, a la contingencia, a las distinciones modales entre varios significados de necesidad, a la concepción de la verdad como correspondencia, a las teorías éticas fundadas sobre la libertad del hombre y sobre una diversa concepción del pasado respecto del futuro. Se ha tratado de demostrar que estas doctrinas fueron elaboradas por el estagirita en una situación histórica particular, en polémica con los filósofos de Mégara, lo cual llevó a nuestro autor a reflexionar sobre la naturaleza de las proposiciones relativas a los futuros contingentes.

La doctrina aristotélica de los futuros contingentes ha sido ampliamente analizada en todos sus aspectos e implicaciones. Las diversas interpretaciones constituyen sin duda una importante contribución para la clarificación de un texto tan difícil y problemático, pero ninguna de ellas se ha impuesto a la crítica de modo que pueda considerarse suficientemente satisfactoria. Un intento de superación de los límites de las interpretaciones anteriores es el elaborado por MCKIM. Este autor utiliza como clave hermenéutica la noción pragmática de *decidability*: decir que una proposición empírica es *decidable* es lo mismo que decir que existe un motivo evidente por el que podemos determinar que algo es verdadero o falso. Según MCKIM en el capítulo 9 de “Acercas de la Interpretación” ARISTÓTELES demostraría haber intuido la diferencia entre el concepto de *decidability* y el de verdad, y sostendría que el valor de las proposiciones sobre los futuros contingentes no es *decidable*. Sin embargo, esta interpretación traduce en términos modernos una concepción antigua de la verdad (McKim 1972: 80–111).

Critica HINTIKKA la interpretación tradicional según la cual ARISTÓTELES en el capítulo 9 de “Acerca de la Interpretación” negaría la posibilidad de aplicar el principio del tercero excluido a los enunciados sobre acontecimientos futuros individuales, siendo el problema fundamental de este texto el problema de la verdad futura, de acuerdo con el cual «la aplicabilidad irrestricta del *tertium non datur* a enunciados acerca de acontecimientos futuros parece comprometernos a sostener que todos los acontecimientos futuros están predeterminados y de este modo conducirnos al determinismo» (Hintikka 1998b: 59).

A juicio de HINTIKKA el problema de la verdad futura en este capítulo, si es que puede considerarse un problema, no es más que un problema subordinado. Para ARISTÓTELES el problema principal no consiste en la preocupación acerca de si la verdad presente sobre el futuro prejuzga los acontecimientos futuros, no consiste tampoco en las dificultades involucradas en la aplicación del principio del tercero excluido a enunciados sobre acontecimientos futuros, sino que el verdadero problema surge por el hecho de que los enunciados acerca de acontecimientos futuros individuales siempre han sido verdaderos si son verdaderos sin más y siempre falsos si son falsos sin más. El estagirita pensó que los enunciados de este tipo eran verdaderos o falsos de manera necesaria, de modo que el problema principal es el de la verdad pasada infinita, no el de la verdad futura (Hintikka 1998b: 63).

Considera HINTIKKA que el concepto aristotélico de verdad no se aplica a aquello que nosotros llamaríamos proposiciones: «Cuando Aristóteles piensa en oraciones que sirven para expresar nuestro conocimiento o nuestras opiniones piensa de manera típica, y desde luego casi exclusivamente, en oraciones que son dependientes de las condiciones de su emisión en el sentido de que contienen una referencia explícita o implícita al momento del tiempo en el que son emitidas, en otras palabras, en oraciones que contienen de manera implícita o explícita la palabra “ahora”» (Hintikka 1998b: 60). De ahí que las oraciones de las cuales por lo general el estagirita se ocupa pueden cambiar su valor de verdad.

En un pasaje de “Acerca de la Interpretación” (9, 19a 23–b 4) encuentra HINTIKKA «las peculiaridades más importantes del argumento presente de Aristóteles» (Hintikka 1998b: 64). En este pasaje se encuentra: a) el establecimiento respecto de un acontecimiento individual futuro de qué es verdadero y qué es falso en los argumentos deterministas (9, 19a 23–27); b) la aplicación a un par de acontecimientos futuros contra-

dictorios (9, 19a 27–32); c) la aplicación a un par de enunciados contradictorios que versan sobre un acontecimiento individual futuro (9, 19a 32–b 4).

El mismo estagirita introduce la solución del problema al trazar una distinción entre decir que algo es por necesidad ‘cuando es’ (ὅτε ἔστιν) y que es por necesidad ‘sin más’ (ἀπλῶς): «pues no es lo mismo que todo lo que es, cuando es, sea necesariamente (οὐ γὰρ ταῦτόν ἐστι τὸ ὄν ἅπαν εἶναι ἐξ ἀνάγκης ὅτε ἔστιν) y el ser por necesidad sin más (καὶ τὸ ἀπλῶς εἶναι ἐξ ἀνάγκης)» (Aristot. *Int.* 9, 19a 25–26). Con la expresión ‘cuando es’ (ὅτε ἔστιν) el estagirita expresa una limitación temporal que se opone a la ausencia de limitaciones temporales representada por el término ‘sin más’ (ἀπλῶς). En consecuencia el propósito fundamental de nuestro autor tiene que ver con la relación que se da entre las oraciones limitadas en sentido temporal y aquellas que no están limitadas en este mismo respecto.

Un enunciado sobre qué es posible para un individuo en un momento dado debe considerarse como un enunciado elíptico que en realidad dice algo acerca de todos los individuos similares en todos los diferentes tiempos. El filósofo helénico considera que la posibilidad de una batalla naval mañana es contingente porque en circunstancias similares en el pasado y en el futuro es a veces verdadero y a veces falso decir “una batalla naval tendrá lugar mañana”. Si se afirma la contingencia de la batalla naval de mañana, ya no se habla más de este combate naval individual; sin embargo se habla de manera elíptica de batallas navales similares en el pasado y en el futuro. Con ello, tal como concluye HINTIKKA, «Aristóteles puede haber pensado que la verdad y la falsedad de un enunciado (emitido en un momento dado del tiempo) se determina a través de su acuerdo o desacuerdo con los hechos tal como ellos son en este momento particular» (Hintikka 1998b: 84).

Una interpretación que haga justicia a este texto aristotélico ha de situarlo en relación con una teoría de la contingencia humana. Sin la contingencia, la acción de los hombres sería no sólo imposible sino también inútil. El problema de los futuros contingentes pone de relieve la importancia de la deliberación humana: si el futuro estuviera escrito, no sería posible la deliberación. Como ha señalado AUBENQUE, «la deliberación consiste en combinar medios eficaces relacionados con fines realizables. Es porque *el futuro está abierto*. Si el hombre puede tener respecto del futuro una actitud no sólo teórica, sino decisoria, si no es sólo un

θεωρὸς τοῦ παρόντος, sino un κριτῆς τῶν μελλόντων, es porque él mismo es un principio de los futuribles, ἀρχὴ τῶν ἐσομένων. Así, el análisis de Aristóteles manifiesta *el vínculo profundo entre una filosofía de la contingencia y la práctica del sistema democrático, es decir, deliberativo* (Aubenque 1999: 130, la cursiva es mía).

El criterio que el estagirita utiliza en la “Retórica” para distinguir tres géneros discursivos, según el auditorio al cual se dirige, es la constatación de tres actitudes del hombre respecto al tiempo. Frente a las traducciones de TOVAR (1971) y RACIONERO (1990), considero más adecuada la denominación “géneros discursivos” (γένη τῶν λόγων) que su designación con “géneros de discursos”, basándome, tal como lo hace RAMÍREZ (2001c: 65–66) en la analogía que el estagirita establece con la dialéctica al inicio de su “Retórica”. En esta afirmación se encuentra la declaración del carácter discursivo característico de la retórica, que resulta aplicable, por extensión, a la clasificación de los géneros:

«Tres son en número las especies de la retórica, dado que otras tantas son las clases de oyentes de discursos que existen. Porque el discurso consta de tres componentes: el que habla, aquello de lo que habla y aquel a quien habla; pero el fin se refiere a este último, quiero decir, al oyente. Ahora bien, el oyente es, por fuerza, o un espectador o uno que juzga; y, en este último caso, o uno que juzga sobre cosas pasadas o sobre cosas futuras. Hay, en efecto, quien juzga sobre lo futuro, como, por ejemplo, un miembro de una asamblea, y quien juzga sobre sucesos pasados, como hace el juez; el espectador, por su parte, juzga sobre la capacidad del orador. De modo que es preciso que existan tres géneros discursivos retóricos (τρία γένη τῶν λόγων τῶν ῥητορικῶν): el deliberativo, el judicial y el epidíctico.

Lo propio de la deliberación es el *consejo* y la *disuasión*; pues una de estas dos cosas es lo que hacen siempre, tanto los que aconsejan en asuntos privados, como los que hablan ante el pueblo a propósito del interés común. Lo propio del proceso judicial es la *acusación* o la *defensa*, dado que los que pleitean forzosamente deben hacer una de estas cosas. Y lo propio, en fin, del discurso epidíctico es el *elogio* y la *censura*. Por otro lado, los tiempos de cada uno de estos géneros son, para la deliberación, el futuro (pues se delibera sobre lo que sucederá, sea aconsejándolo, sea disuadiendo de ello); para la acción judicial, el pasado (ya que siempre se hacen acusaciones o defensas en relación con acontecimientos ya sucedidos); y para el discurso epidíctico, el tiempo principal es el presente, puesto que todos alaban o censuran conforme a lo que es pertinente <al caso>, aunque muchas veces puede actualizarse lo pasado por medio de la memoria y lo futuro usando de conjeturas» (Aristot. *Rhet.* I 3, 1358a 36–b 20).

El origen del género deliberativo se encuentra en la preocupación por el futuro, «pues se delibera sobre lo que sucederá (περὶ γὰρ τῶν ἐσομένων συμβουλεύει)». Para el filósofo helénico, tal como expone en “Acerca de la Interpretación” (9, 19a 7) «el origen de lo que ha de ser radica en el deliberar (ἀρχὴ τῶν ἐσομένων καὶ ἀπὸ τοῦ βουλευέσθαι)». No sólo la deliberación trata sobre el futuro, sino que también el futuro puede ser objeto de deliberación. Por lo menos, una parte —pero ¿qué parte?— de los acontecimientos futuros tienen su origen en la deliberación y en las acciones del hombre. Esta es la primera de las afirmaciones aristotélicas en su respuesta al argumento determinista. “Acerca de la Interpretación” (9, 19a 7–22) nos ofrece una clasificación de la recurrencia de los acontecimientos futuros. Más adelante (9, 19a 9) distingue nuestro autor entre: 1) «las cosas que siempre se realizan (ἐν τοῖς ἀεὶ ἐνεργοῦσι)» y 2) «[las cosas sobre las que] existe la posibilidad de que sean y de que no sean (ἔστιν [...] τὸ δυνατόν εἶναι καὶ μὴ)». En 2) distingue entre: a) lo que sucede «en la mayoría de los casos (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ)», b) lo que sucede «al azar (ὁπότερ’ ἔτυχε)» y c) que es el opuesto de a), lo que sucede en una minoría de casos, cuando no sucede a). Esta tripartición de lo contingente otorga un lugar relevante a la τύχη frente a la determinación de todo lo que sucede por necesidad, colocando al azar del lado de la deliberación y de la acción humanas.

Podría pensarse que existe una contradicción entre el lugar que ocupa la τύχη en “Acerca de la Interpretación” (9) y en la “Ética Nicomáquea” (III 3, 1112b 8–9), texto que parece limitar el objeto de la deliberación a lo que sucede ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ: «la deliberación se da respecto de las cosas que suceden en la mayoría de los casos, pero cuyo resultado no es claro, y de aquellas en que es indeterminado (τὸ βουλευέσθαι δὲ ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἀδήλοις δὲ πῶς ἀποβήσεται, καὶ ἐν οἷς ἀδιόριστον)». Sin embargo, no hay contradicción alguna entre ambos textos respecto a la determinación del objeto de la deliberación.

Distingue el estagirita en la “Ética Nicomáquea” (III 3) dos objetos de la deliberación. Es evidente que uno es el campo de las cosas que suceden en la mayoría de los casos (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ). El otro campo es aquel en el cual el éxito es indefinido, indeterminado (ἀδιόριστον). Indeterminado aquí tiene el mismo sentido que lo que sucede «al azar (ὁπότερ’ ἔτυχε)». El término ἀδιόριστον en nuestro autor tiene el significado fundamental de aquello que no tiene un límite definido. De ahí podemos pasar a un significado más específico de algo que no tiene un carácter bien definido entre dos posibilidades, especies, clases... La deli-

beración en consecuencia concierne siempre a dos clases de objetos, no sólo a una.

En este sentido “Acerca de la Interpretación” (9, 19a 36–39) señala las limitaciones sobre la verdad de los futuros contingentes: «necesariamente ha de ser verdadera o falsa <una u> otra parte de la contradicción (ἀνάγκη μὲν θάτερον μόνιον τῆς ἀντιφάσεως ἀληθὲς εἶναι ψεῦδος), pero no precisamente esta o esa, sino cualquiera al azar (οὐ μέντοι τόδε ἢ τόδε ἀλλ’ ὅποτερ’ ἔτυχεν), y < puede ser > verdadera una más bien < que la otra >, pero no verdadera o falsa ya (καὶ μᾶλλον μὲν ἀληθὴ τὴν ἑτέραν, οὐ μέντοι ἤδη ἀληθὴ ἢ ψευδῆ)».

Es importante aquí la referencia a una parte “más verdadera” en la contradicción. En este contexto, que una de las proposiciones contradictorias sea “más verdadera” significa ser “más verosímil”. Εἰκός aparece como sinónimo de ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ. En la “Retórica” (II 19, 1393a 1–9) se encuentra la referencia al siguiente caso: si alguien ha construido una casa, es más verosímil afirmar que habrá casa que lo contrario: «lo que se refiere a <los hechos del> futuro, resulta claro por los mismos argumentos. Porque, en efecto: lo que está en potencia o en la voluntad, será, y lo que existe en el deseo, la ira y el cálculo racional, eso mismo sucederá también en cuanto medie el impulso o la disponibilidad para actuar; pues, ciertamente, la mayoría de las veces sucede más lo que está a punto de ocurrir que lo que no. Asimismo, si ha sucedido lo que por naturaleza es anterior, como, por ejemplo, si hay nubarrones, es probable que llueva. Y si ha sucedido lo que tiene por causa otra cosa, también es probable que esta llegue a ocurrir, como, por ejemplo, si hay cimientos, entonces habrá casa». En ciertas situaciones particulares algunos sucesos particulares no podrán ser considerados más verosímiles que los contradictorios. Una batalla naval, por ejemplo, es un caso que el filósofo helénico considera tan posible que suceda como que no.

El texto de la “Ética Nicomáquea” (III 3, 1112b 8–9) señala una posible limitación en el terreno de lo contingente entre aquello que es objeto de deliberación y aquello que no lo es. En la continuación del mismo texto (III 3, 1112b 24–28), al narrar el procedimiento de la deliberación presenta el caso en el cual alguien desiste de un proyecto de acción por considerar que es imposible realizarlo. Es necesario que una acción no nos parezca imposible para que la deliberación y la acción puedan realizar su camino: «si [el que delibera] tropieza con algo imposible, lo deja, por ejemplo, si necesita dinero y no puede procurárselo; pero si parece

posible, intenta llevarlo a cabo. Es posible lo que puede ser realizado por nosotros; lo que puede ser realizado por medio de nuestros amigos, lo es en cierto modo por nosotros, ya que el punto de partida está en nosotros».

Las dificultades implícitas y explícitas en el texto de la “Ética Nicomáquea” son muchas. En primer lugar el hecho de que la deliberación nunca trata propiamente sobre los fines (III 3, 1112b 11, *βουλευόμεθα δ’ οὐ περὶ τῶν τελῶν*: no deliberamos para vencer en la batalla, para convencer al auditorio, sino que deliberamos sobre qué hacer, qué pasos dar para vencer, para convencer) sino sobre el proceso que conduce al fin deseado. La referencia a los fines empero es innegable, como parece indicar la elección de la expresión *πῶς ἀποβήσεται*, la cual implica la noción de un proceso que resultará de una cierta manera (III 3, 1112b 8–9).

DONINI, de acuerdo con una larga tradición interpretativa, señala la tripartición de lo contingente que presenta el capítulo 9 de “Acerca de la Interpretación”, según el siguiente esquema: *ut in pluribus* (*ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*), *ad utrumque* (*ὁπότερ’ ἔτυχεν*), *ut in paucioribus* (*ἀπὸ τύχης*). A la luz de este texto de la “Ética Nicomáquea” muchos intérpretes antiguos y modernos han concluido que el objeto de la deliberación y de la política sería los eventos que suceden ‘en general’ (*ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*). Sin embargo, la batalla naval a la cual se refiere el estagirita en el capítulo 9 de “Acerca de la Interpretación”, texto que en muy raras ocasiones se ha puesto en relación con la “Ética Nicomáquea” (III 3), pertenece a la clase de eventos posibles *ὁπότερ’ ἔτυχεν*. Este hecho pone de manifiesto una aparente contradicción entre ambos textos respecto a la consideración del objeto de la deliberación.

No existe empero ninguna contradicción entre ambos textos. Cada uno de ellos expresa un punto de vista particular, desde una perspectiva teórica propia que justifica que se subrayen unos aspectos de la cuestión y se silencien otros (Donini 1994: 153). No existe contradicción alguna entre estos textos por lo que se refiere al objeto de la deliberación. La deliberación concierne siempre a dos clases de objetos, no a una sola clase. El texto de la “Ética Nicomáquea” nombra ambos, mientras que “Acerca de la Interpretación” sólo cita uno, pero no excluye el otro. El estagirita no considera nunca la clase de eventos *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* como objeto específico y exclusivo de la política ni de la deliberación. Por tanto los textos de “Acerca de la Interpretación” (9) y los “Metafísicos” (VI 3) no deberían llevarnos a creer que su autor sostiene una forma de inde-

terminismo tan extremo que considera el futuro como algo totalmente opaco a la capacidad de previsión del hombre.

Por una parte el futuro no está completamente indeterminado como para no poder ser previsto, al menos por un experto capaz de juzgar una porción relevante de su campo de conocimiento técnico o científico. Por otra parte, aunque no fuese este el resultado que buscaba el autor de los “Metafísicos” (VI 3), parece lícito deducir tanto de este texto como de “Acerca de la Interpretación” (9) que el futuro es, por lo menos en bastantes casos, lo suficientemente indeterminado como para poder ser construido por un experto que opere razonablemente. La intervención del experto en la construcción del futuro puede ser de dos modos, distintos pero afines: puede ser una intervención técnica o puede realizarse mediante la simple iniciativa de los hombres, quienes actúan según las deliberaciones inspiradas tanto en la práctica de la sabiduría como en la experiencia de la vida que cada hombre posee: «el origen de lo que ha de ser radica en el deliberar y en el hacer algo <previo> (ἀρχὴ τῶν ἐσομένων καὶ ἀπὸ τοῦ βουλευέσθαι καὶ ἀπὸ τοῦ πράξαι τι)» (Aristot. *Int.* 9, 19a 7).

4. La tópica de la deliberación

1. El sentido de la dialéctica

El término ‘dialéctica’, confundido en muchas ocasiones con la lógica formal, evoca el dinamismo de la razón humana. La razón es dialéctica en el sentido de que jamás alcanza un término sino que siempre somete los resultados a nuevas revisiones. Para el estagirita la dialéctica es el arte de la discusión. Es imposible comprender el pensamiento aristotélico sin considerar esta afirmación como punto de partida. Y junto a la dialéctica se encuentra la retórica. Están tan cercanas ambas que lo que nuestro autor dice de cada una de ellas es muy valioso para manifestar lo que piensa de la otra. La dialéctica es el método de la filosofía (Le Blond 1970: 54, Lugarini 1959: 48–69, Aubenque 1970: 9–31, Berti 1980: 341–358).

La dialéctica es la potencia y el arte de dialogar (δύναμις τοῦ διαλέγεσθαι). La dialéctica tiene una función dialógica. Toda argumentación dialéctica es radicalmente dialógica. Por ser dialógica tiene la dialéctica una estructura argumentativa definida que consiste en la intervención de dos partes: el que pregunta y el que responde. Por la intervención de dos

partes, el que pregunta y el que responde, la dialéctica es radicalmente comunitaria. Esta concepción de la dialéctica y la retórica puede encontrarse antropológicamente fundamentada en el siguiente texto:

«La razón por la cual el hombre es un animal social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra (λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων). Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra (λόγος) es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido (αἴσθησιν) del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad» (Aristot. *Pol.* I 2, 1253a 7–18).

Este pasaje central representa el punto de partida de la teoría de la acción aristotélica. El λόγος griego, que significa tanto la acción de pensar como la de hablar, caracteriza y distingue al hombre del animal por un lado y del dios por otro lado. Estudiar la facultad discursiva del ser humano es lo mismo que estudiar al propio ser humano, pues la facultad de palabra es la diferencia específica del ser humano y comprender al hombre es comprender lo que supone el hablar.

Se nos ha enseñado a considerar al estagirita como el padre de la lógica y del lenguaje científico; pero cuando el filósofo en el pasaje citado describe al λόγος —entendido no ya como mera racionalidad sino como facultad de expresar el pensamiento en palabras— como la propiedad diferencial del ser humano, no habla para nada de un conocimiento ‘verdadero’. Como insistentemente ha repetido RAMÍREZ, la capacidad del λόγος supone en ese pasaje central la capacidad de distinguir entre lo justo y lo injusto, entre lo provechoso y lo perjudicial, más bien que entre lo verdadero y lo falso, a lo cual no alude explícitamente (Ramírez 1993; 1994c; 1995h; 1997a; 1997c; 1999d; 2001b; 2001c; 2003c; 2005).

El λόγος aparece aquí unido para el filósofo griego no a la razón teórica sino a la razón práctica, a una forma de pensamiento que no se dirige a la consecución de ningún conocimiento exacto o científico sino a un conocimiento que oriente al ser humano en la elección de sus actos. Nuestro autor vuelve repetidas veces en sus escritos a esta distinción entre lo que él describe como “un conocimiento de aquello que no puede

ser de otra manera” —el conocimiento científico— y “un conocimiento de lo que puede ser de otra manera” —el conocimiento práctico— es decir entre lo que es dado por necesidad natural y aquello que depende de la actuación de los seres humanos (Aristot. *EN* III 3, *EN* VI 5, *Rhet.* I 4). Cada forma de conocimiento exige su método especial (Aristot. *EN* I 3). Demostrar y deducir es una tarea lógica, razonar y elegir es una tarea discursiva, retórica. Pensar lógicamente es como calcular o ir explicando lo que está dado. El discurso retórico en cambio supone razonar acerca de lo que puede llegar a ser y de lo que hay motivo suficiente para admitir. La lógica se ocupa de lo teórico y válido universalmente, la retórica se ocupa de lo práctico, lo cotidiano y lo probable. Por tanto todo tipo de razonamientos acerca del obrar o el hacer, trátase de asuntos diarios, de política, de problemas y situaciones concretas o de decisiones de diferentes clases, es objeto de actividad retórica, discursiva.

Entre los principios se encuentran los axiomas o principios llamados ‘comunes’ de los “Tópicos”. Estos principios hay que entenderlos a la luz de la dialéctica, donde los razonamientos no pretenden ser la pura verdad sino sólo tener de esta una cierta estructura formal, al partir también de principios. Tal como señala ORTEGA (VIII 172) la dialéctica de los “Tópicos” «estudiaba el pensar correcto; por tanto, racional, pero no verdadero, o porque en absoluto no lo es (lo cual no implica que sea falso, sino solo que es problemático), o porque es sólo probable, o porque es el pensar verdadero en cuanto que se está formando; por tanto, que *aún* no es verdadero». Para ORTEGA (VIII 171–172) «el hombre de ciencia parte de las opiniones reinantes —directas o de “autoridades”— *para* llegar a encontrar y decidir los principios auténticos de su disciplina. En esta su primera imprescindible ocupación, la ciencia es Dialéctica, y por eso en los *Tópicos* la ciencia aparece como una especie más del género “conversación”».

La necesidad de interrogar sobre el carácter ‘probable’ de cada proposición obliga al dialéctico a transformar su investigación en diálogo. En primer lugar el dialéctico descubre con ayuda de la memoria y la imaginación enunciados que se refieren al sujeto o al predicado del problema, enunciados donde el sujeto y el predicado entran en composición con otros términos. En segundo lugar somete a juicio estos enunciados, delibera y elige aquel o aquellos que podrían servir de forma adecuada al examen del problema. Toda operación dialéctica implica necesariamente estas dos operaciones. Para esclarecer la importancia de la dialéctica en el conjunto de la obra aristotélica será necesario primero establecer el sen-

tido de algunas nociones clave de los “Tópicos” ¿Cuáles son las exigencias radicales del conocimiento humano que han llevado a nuestro autor a otorgar una importancia tal a la acción de discutir hasta el punto de tener que elaborar un método? ¿A qué se refiere el estagirita con el término ‘dialéctica’?

Los siguientes cuatro rasgos nos servirán para caracterizar *grosso modo* el trabajo del dialéctico. Primeramente el dialéctico, a diferencia del científico, no se ocupa de las cosas reales sino de las obras de la razón. En segundo lugar el dialéctico discute sobre todo (Aristot. *SE* 11, 172a 12; *Metaph.* IV 2, 1004b 19; Irwin 1988: § 94, 174–175). En tercer lugar el dialéctico funda su reflexión en principios comunes, mientras que el científico funda su conocimiento en principios propios. En cuarto y último lugar el dialéctico no se ocupa de lo necesario y lo absoluto sino de lo contingente, de lo que puede ser de otra manera (Pelletier 1991: 53–69).

La filosofía se distingue de la dialéctica «por el alcance de su capacidad» (Aristot. *Metaph.* IV 2, 1004b 24; Irwin 1988: § 94, 174–175). Como se ha señalado, la dialéctica no es la ciencia de las propiedades reales de las cosas, no tiene por objeto juzgar lo verdadero o lo falso sino que su tarea tiene que ver con el poder para trasladar los mismos argumentos y términos medios de un problema a otro y desarrollar así la actividad racional. La ciencia pretende una representación exacta de la realidad. La dialéctica lo que hace es actualizarse continuamente más en el diálogo que en el saber. La dialéctica es la potencia que permite a la razón deliberar en cada problema caminos probables de resolver la situación. Esta potencia es educable (Aristot. *Metaph.* IX 5, 1047b 31–35; Irwin 1988: § 123, 227–230). Una potencia así puede considerarse como una τέχνη o más aún como un μέθοδος (Aristot. *SE* 11, 172a 34–36; *SE* 11, 172b 1; *Top.* I 1, 100a 18–24; *Top.* I 3, 101b 5–10; Irwin 1988: § 18, 36–37).

La dialéctica es un talento, un don de la naturaleza racional, la capacidad para actuar de una determinada manera, una aptitud que posee la razón humana. La dialéctica es la potencia de hacer surgir conjeturas de realidades sobre las que la razón todavía no tiene una evidencia directa. La dialéctica es también por analogía un arte. Es el método que confirma este poder natural, la virtud que guía esta operación, el razonar. Pero la dialéctica es asimismo el ejercicio de razonar, de poner en acto el razonamiento. La dialéctica actúa en la medida en que la razón no dispone de

principios adecuados hacia la verdad. La dialéctica consiste en la posibilidad de razonar sin una exigencia de verdad. En su función instrumental la dialéctica obtiene una multiplicidad de principios que permiten a la razón ocuparse de razonar sin riesgo de equivocarse en los principios.

2. ¿Qué es un problema?

‘Dialéctica’ es sinónimo de ‘investigación’ sobre un problema ¿A qué se refiere nuestro autor cuando afirma que la dialéctica es sinónimo de ‘investigación’? No se trata del tipo de investigación que realiza el científico, el cual busca conclusiones verdaderas y las apoya en premisas verdaderas y necesarias. El dialéctico se apoya en la experiencia. Toma como punto de apoyo las conclusiones alcanzadas después del diálogo. En los “Tópicos” (I 2, 101b 3) se pone de relieve el sentido de dialéctica como investigación: «al ser adecuada para examinar <cualquier cosa>, abre camino a los principios de todos los métodos (ἐξεταστική γὰρ οὖσα πρὸς τὰς ἀπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει)». Es esta necesidad por investigar (ἐξεταστική) la que mejor caracteriza a la dialéctica.

Es necesario distinguir el ‘problema’ dialéctico de la ‘proposición’. El dominio dialéctico no se identifica totalmente con el dominio racional. El dominio racional es el del enunciado, pero no cualquier enunciado le interesa al dialéctico (Irwin 1988: § 20, 40–42):

«Primero, no obstante, se ha de precisar qué es una proposición dialéctica y qué un problema dialéctico. En efecto, no toda proposición ni todo problema se ha de considerar dialéctico» (Aristot. *Top.* I 10, 104a 3–5).

‘Problema’ y ‘proposición’ difieren solamente en el modo. Existe pues una identidad material entre ‘problema’ y ‘proposición’. Es el carácter formal el que las diferencia:

«El problema y la definición difieren en el modo. Así, en efecto, al decir: ¿Acaso “animal pedestre bípedo” es la definición de hombre? y ¿Acaso “animal” es el género del hombre?, se forma una proposición; en cambio, si se dice: *El animal pedestre bípedo ¿es la definición de hombre o no?*, se forma un problema; y de manera semejante en los demás casos. De modo que, con toda verosimilitud, los problemas y las proposiciones son iguales en número e idénticos: pues de toda proposición podrás hacer un problema cambiándola de modo» (Aristot. *Top.* I 4, 101b 29–33).

La ‘proposición’ dialéctica se define como una pregunta plausible (ἐρώτησις ἔνδοξος). Al precisar qué es lo que convierte a una proposición en proposición dialéctica, nuestro autor apela al hecho de que sea plausible para todos, para la mayoría o para los sabios. Añade, a propósito de la opinión de los sabios, la condición «que no sea paradójica: pues cualquiera haría suyo lo que es plausible para los sabios, siempre que no sea contrario a las opiniones de la mayoría» (Aristot. *Top.* I 10, 104a 9–11). Caracteriza el estagirita la proposición dialéctica al destacar el carácter plausible de la misma.

¿Cómo debe articularse esto en el diálogo entre dos interlocutores? Atenderé sólo al momento inicial, que es de capital importancia. Se trata de un simple intercambio: una pregunta, una respuesta. La pregunta que origina el diálogo es el problema. Es un enunciado sobre el cual no podemos afirmar su verdad o falsedad. No nos ofrece ninguna evidencia. Pero antes de aclarar el sentido del capítulo 11 del libro I de los “Tópicos” es necesario ir a algunos textos tanto del libro I como del libro VIII de la misma obra. El filósofo griego delimita en la primera frase de los “Tópicos” el objeto de la dialéctica (Irwin 1988: § 18, 36–37):

«El propósito de este estudio es encontrar un método a partir del cual podamos razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de cosas plausibles, y gracias al cual, si nosotros mismos sostenemos un enunciado, no digamos nada que le sea contrario» (Aristot. *Top.* I 1, 100a 18–21).

A continuación (I 2, 101a 26–27) asigna tres tareas a la dialéctica: el ejercicio intelectual, las conversaciones y los conocimientos en filosofía. Existe una relación interna entre estas tres funciones de la dialéctica. La segunda de las tareas expuestas para la dialéctica en este texto —las conversaciones— constituye el núcleo de la dialéctica: se trata de la investigación auténtica sobre un problema del que ninguno de los interlocutores tiene todavía la solución. Respecto a la última tarea explica el estagirita: «para los conocimientos en filosofía, porque, pudiendo desarrollar una dificultad en ambos sentidos, discerniremos más fácilmente lo verdadero y lo falso en cada cosa» (Aristot. *Top.* I 2, 101a 33–35). Después, como si lo hubiera olvidado, añade una cuarta función de la dialéctica, «útil para las cuestiones primordiales propias de cada conocimiento» (Aristot. *Top.* I 2, 101a 36). Antes de desarrollar esta última función de la dialéctica, leamos el final de este capítulo:

«En efecto, a partir de lo exclusivo de los principios internos al conocimiento en cuestión, es imposible decir nada sobre ellos mismos, puesto

que los principios son primeros con respecto a todas las cosas, y por ello es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles concernientes a cada uno de ellos. Ahora bien, esto es propio o exclusivo de la dialéctica: en efecto, al ser adecuada para examinar <cualquier cosa>, abre camino a los principios de todos los métodos» (Aristot. *Top.* I 2, 101a 36–b 4).

Está claro que la dialéctica no establece los principios de las ciencias, sino que esto compete a otros procedimientos no dialécticos, como la inducción. En consecuencia es posible afirmar que la cuarta función que señala nuestro autor debe unirse a la tercera (Irwin 1988: § 18, 36–37). Se encuentra un eco de lo dicho en el pasaje siguiente:

«Respecto a toda tesis, hay que mirar la forma de abordarla, tanto <diciedo> que es así como que no es así, y, una vez hallada, buscar inmediatamente su disolución; así, en efecto, ocurrirá que uno se ejercitará tanto en preguntar como en responder, si no tenemos nadie a quien dirigirnos, a nosotros mismos. Y, al escoger los medios de atacar una misma tesis, debemos alinearlos unos al lado de otros: pues esto produce una gran abundancia de argumentos para forzar <al adversario>, y constituye una gran ayuda para refutar cuando uno encuentra abundantes ejemplos de que la cosa es así y de que no es así (pues ocurre que así se toman precauciones contra las <críticas> contrarias); y el poder ver y haber visto globalmente las consecuencias que se desprenden de una y otra hipótesis no es un instrumento de poca monta para el conocimiento y para el buen sentido filosófico: pues sólo resta elegir correctamente una de las dos cosas. Pero para un asunto de este tipo es preciso que se den buenas dotes naturales, y la buena disposición natural es, en verdad, poder escoger bien lo verdadero y rechazar lo falso: que es precisamente lo que los naturalmente dotados pueden hacer bien: pues apreciando y desechando bien lo que se les propone disciernen bien lo mejor» (Aristot. *Top.* VIII 14, 163a 36–b 15).

La primera función de la dialéctica —el ejercicio intelectual— sirve para adquirir la facultad de distinguir lo verdadero de lo falso. El pasaje anterior muestra la importancia del ejercicio de esta facultad crítica en la consideración de los principios. Es posible completarlo con otros dos textos (Irwin 1988: § 94, 174–175):

«la dialéctica es tentativa y refutadora (*πειραστική*) sobre aquellas cosas que la filosofía conoce realmente» (Aristot. *Metaph.* IV 2, 1004b 25).

«Y la misma dialéctica es también crítica: pues tampoco la crítica es del mismo tipo que la geometría, sino algo que puede uno dominar sin saber nada. Cabe, en efecto, que aun el que no conoce el tema emprenda la crítica

de otro que no lo conoce, si este concede, no de lo que sabe, ni de lo propio del tema, sino de todas aquellas consecuencias tales que nada impide que el que las conozca no conozca su técnica, y que el que no las conozca la ignore también necesariamente» (Aristot. *SE* 11, 172a 21–27).

Un poco más abajo se explica que incluso los ignorantes practican de una cierta manera la dialéctica crítica:

«Con que es manifiesto que la crítica no es el conocimiento de nada definido. Por ello versa acerca de todas las cosas: pues todas las técnicas emplean algunas cosas comunes. Por ello también todos los ignorantes emplean de algún modo la dialéctica y la crítica: pues todos, hasta cierto punto, se esfuerzan en poner a prueba a los que hacen profesión <de sabios>» (Aristot. *SE* 11, 172a 27–33).

La dialéctica crítica examina las tesis a la luz de principios comunes a todos los saberes. De las cuestiones se dice que son comunes en dos sentidos de ‘común’: no se limitan a un género particular ni a una ciencia determinada y pertenecen a un saber ‘común’ a todos:

«Y estas son las cuestiones comunes: pues ellos no las conocen menos <que los sabios>, aunque parezcan hablar de forma muy ajena <a la de los sabios>. Así, pues, todos refutan: pues participan sin técnica de aquello en lo que consiste técnicamente la dialéctica, y el que critica con la técnica del razonamiento es un dialéctico. Y, como muchas cuestiones son las mismas para todas las cosas, no pueden llegar a constituir una naturaleza y un género, sino que son como las negaciones; y otras cuestiones, en cambio, no son así, sino propias <de cada cosa>. A partir de aquellas, es posible emprender la crítica de todo y dar lugar a una técnica, y que esta no sea del tipo de las que muestran algo <definido>. Precisamente por ello el erístico no se comporta totalmente como el que traza figuras falsas: pues no hará falsos razonamientos a partir de los principios de un género definido, sino que el erístico se ocupará de todo género» (Aristot. *SE* 11, 172a 34–b 4).

Distingue nuestro autor distintos tipos de argumentos en la discusión:

«Hay cuatro géneros de argumentos en la discusión: didácticos, dialécticos, críticos y erísticos. Son didácticos los que deducen a partir de los principios peculiares de cada disciplina y no a partir de las opiniones del que responde (pues es preciso que el discípulo se convenza); dialécticos los que deducen una conclusión contradictoria a partir de cosas plausibles; críticos, los contruidos a partir de cosas que resultan plausibles para el que responde y que es necesario que sepa el que presume tener un conoci-

miento (de qué manera empero se ha precisado en otros <textos>); erísticos, los que, a partir de cosas que parecen plausibles, pero no lo son, deducen o parece que deducen algo» (Aristot. *SE* 2, 165a 37–b 8).

En la dialéctica, potencia de la razón para abordar un problema sin evidencia directa de las cosas, contruida mediante ἔνδοξα surgidos de la experiencia, se podrían distinguir dos partes: una, la dialéctica propiamente dicha (διαλεκτική καθ' αὐτήν), consistente en la investigación (σκέψις) de un problema; otra, calificada como διαλεκτική τις, se identificaría con la πειραστική.

Pasemos ahora a la caracterización del problema dialéctico, que se define así:

«Un problema dialéctico es la consideración de una cuestión (θεώρημα τὸ συντεῖνον), tendente, bien al deseo y al rechazo (αἴρεσιν καὶ φυγήν), bien a la verdad y el conocimiento (ἀλήθειαν καὶ γνῶσιν), ya sea por sí misma, ya como instrumento para alguna otra cuestión de este tipo, acerca de la cual, o no se opina (δοξάζουσιν) ni de una manera ni de otra, o la mayoría opina de manera contraria a los sabios, o los sabios de manera contraria a la mayoría, o bien cada uno de estos grupos tiene discrepancias en su seno. En efecto, algunos de los problemas es útil entenderlos para desear o rechazar, v.g.: el de si el placer es deseable o no; algunos otros sólo son útiles para entenderlos, v.g.: el de si el mundo es eterno o no. Algunos otros, por sí mismos, no son útiles para ninguna de estas dos cosas, pero son instrumentos para algunas de las cosas de este tipo: en efecto, muchas cosas no queremos conocerlas por sí mismas, sino por mor de otras, para conocer alguna cosa distinta a través de ellas. Son también problemas aquellas cuestiones de las que hay argumentaciones contrarias (ἐναντίοι εἰσὶ συλλογισμοί) (pues hay dificultad en saber si es así o no es así, al haber argumentos convincentes (λόγους πιθανούς) acerca de lo uno y de lo otro), y aquellas cuestiones acerca de las cuales, por ser muy amplias, no tenemos argumentos, juzgando que es difícil dar el porqué (τὸ διὰ τί) de ellas, v.g.: la de si el mundo es eterno o no: pues uno podría también investigar las cosas de este tipo. Así, pues, se han de distinguir los problemas (προβλήματα) y las proposiciones (προτάσεις) tal como se ha dicho.

Por otra parte, una tesis es un juicio paradójico de alguien conocido en el terreno de la filosofía (θέσις δὲ ἐστὶν ὑπόληψις παράδοξος τῶν γνωρίμων τινὸς κατὰ φιλοσοφίαν), v.g.: que no es posible contradecir, tal como dijo Antístenes, o que todo se mueve, según Heráclito, o que lo *que es* es uno, tal como dice Meliso (en efecto, el prestar atención a un individuo cualquiera que profiriera opiniones contrarias a las habituales sería una simpleza); o aquellas cuestiones acerca de las cuales tenemos algún argu-

mento contrario a las opiniones habituales (ἢ περὶ ὧν λόγον ἔχομεν ἐναντίον ταῖς δόξαις), v.g.: que no todo lo que es es generado o eterno, tal como dicen los sofistas: en efecto, un músico que sea letrado lo es sin haber sido engendrado y sin ser eterno: pues esto, aunque a alguno no le resulte plausible, podría serlo por tener argumentos a su favor.

Así, pues, la tesis es también un problema (θέσις πρόβλημα); pero no todo problema es una tesis (οὐ πᾶν δὲ πρόβλημα θέσις), puesto que algunos de los problemas son tales que no tenemos ni una opinión ni otra acerca de ellos. En cambio, el que una tesis sea un problema (ἢ θέσις πρόβλημα) es evidente: en efecto, a partir de lo dicho es necesario que, o bien la mayoría discrepe de los sabios en torno a la tesis (τοὺς πολλοὺς τοῖς σοφοῖς περὶ τὴν θέσιν ἀμφισβητεῖν), o bien que unos u otros discrepen entre ellos, puesto que la tesis es un juicio paradójico (ὅποτερουσοῦν ἑαυτοῖς, ἐπειδὴ ὑπόληψις τις παράδοξος ἢ θέσις). De todos modos, actualmente todos los problemas dialécticos vienen a llamarse tesis (πάντα τὰ διαλεκτικὰ προβλήματα θέσεις). Se les llame como se les llame, no se diferenciarán en nada; pues no los hemos dividido así porque quisiéramos crear nombres, sino para que no se nos escapara cuáles vienen a ser sus diferencias (διαφοραί).

No es preciso examinar todo problema ni toda tesis, sino aquella en la que encuentre dificultad alguien que precise de un argumento y no de una corrección o una sensación (κολάσεως ἢ αἰσθήσεως); en efecto, los que dudan sobre si es preciso honrar a los dioses y amar a los padres o no, precisan de una corrección, y los que dudan de si la nieve es blanca o no, precisan de una sensación. Tampoco hay que examinar aquellos cuya demostración (ἢ ἀπόδειξις) es inmediata o demasiado larga: pues los unos no tienen dificultad (οὐκ ἔχει ἀπορίαν) y los otros tienen más de la que conviene a una ejercitación (κατὰ γυμναστικήν)» (Aristot. *Top.* I 11).

¿Qué es un problema? En primer lugar hay que destacar en el texto la expresión θεώρημα τὸ συντεῖνον, que subraya la universalidad de los problemas dialécticos por oposición a las cuestiones singulares, en las que se interesa la retórica. Incluso los problemas morales, cuyo fin último es la actividad humana, no son objeto de discusiones propiamente dialécticas sino en la medida en que poseen una cierta universalidad. Συντεῖνον, ‘estar en estado de tensión’, coloca el origen del problema dialéctico en la tensión entre pregunta y respuesta. La disputa dialéctica entre el que pregunta y el que responde no convierte a los interlocutores en adversarios, puesto que ambos ignoran la solución al problema y ambos desean encontrar la solución adecuada al problema esforzándose por descubrir los términos medios apropiados en cada caso. Nuestro autor se

expresa del siguiente modo al aclarar el papel del que pregunta y del que responde:

«Es <misión> del que pregunta conducir el discurso de modo que haga decir al que responde las más inadmisibles de las <consecuencias> necesarias obtenidas a través de la tesis; es misión del que responde, en cambio, hacer que lo imposible o lo paradójico no parezca desprenderse por su mediación, sino a través de la tesis» (Aristot. *Tóp.* VIII 4, 159a 18–22).

La formulación sorprende tanto por la mala voluntad que el estagirita atribuye al que pregunta como por la pusilanimidad del que responde. Sin embargo, con ello lo que se quiere mostrar es la diferencia radical entre el que pregunta y el que responde: el auténtico problema es que uno defiende el sí y el otro defiende el no. Y la solución no se puede obtener rápidamente sino que es necesario el diálogo para discernir cuál de las dos tesis es la que tiene más posibilidades de confirmarse en la realidad. Quien pregunta ha de ‘pedir razón’ (τὸν λόγον λαβεῖν), mientras que quien responde debe ‘dar razón’ (τὸν λόγον διδόναι). Esto no convierte al que pregunta y al que responde en adversarios, sino en compañeros que inicialmente ignoran la solución del problema y que convierten su ignorancia en principio de asociación, movidos por el deseo de encontrar una solución al problema.

Los ocho libros de los “Tópicos” nos ayudan a describir la disputa dialéctica. Es necesario que en primer lugar el problema en cuestión se proponga a la discusión. Este problema toma la forma de una interrogación disyuntiva “¿el placer es bueno o no?” El problema dialéctico puede tratar sobre cualquier asunto, es decir, no está limitado al dominio de un saber particular. En los “Tópicos” (I 14, 105b 19) se distinguen tres clases de problemas, según una división atribuida a JENÓCRATES: los problemas pueden ser éticos, físicos y lógicos. ARISTÓTELES señala las limitaciones prácticas de esta universalidad teórica del campo de la problemática dialéctica. Es necesario que el problema elegido sea discutible y que no tenga respuesta evidente. No es necesario que sea muy complicado o que exija un examen muy extenso. Es necesario que el problema elegido pueda llegar a una confrontación que tenga lugar en las reglas de los dos interlocutores, que son el que pregunta y el que responde. El primero “construye silogismos a propósito de opiniones adecuadas”, el segundo “se esfuerza en no entrar en contradicción consigo mismo”. Quien responde comienza indicando la tesis que quiere sostener sobre el problema propuesto; quien pregunta propone entonces los argumentos

que tienden a establecer la posición opuesta. Quien pregunta refuta a su vez lo que establece quien responde.

No son los problemas como tales los que intervienen en la discusión, sino lo que el filósofo helénico llama ‘premisas’. El término ‘premisas’ (πρότασις) no tiene aquí el sentido estrecho que tiene en la silogística de los “Analíticos”, aunque este sentido restringido se incluya en el sentido presente. Una premisa es una proposición propuesta por uno de los interlocutores y no difiere del problema salvo ‘en el modo’ (Aristot. *Top.* I 4, 101b 28; Irwin 1988: § 19, 37–39): «¿acaso “animal pedestre bípedo” es la definición de hombre?» es una premisa, «el animal pedestre bípedo, ¿es la definición de hombre o no?» es un problema (*ibid.*). Hay pues un número semejante de problemas y de premisas. Una premisa podrá ser interrogativa o afirmativa según el momento en que intervenga en la discusión (Aristot. *An. Pr.* I 1, 24b 10).

El que pregunta emplea dos instrumentos, la inducción (ἐπαγωγή) y sobre todo el ‘silogismo’, transcripción del término griego συλλογισμός. Un pasaje de los “Tópicos” (I 8) nos ayudará a comprender mejor lo que nuestro autor entiende por estas dos nociones. Se trata de establecer la proposición según la cual existen cuatro predicables, que son la definición, el propio, el género y el accidente. Dice el estagirita que esto puede establecerse por inducción, pasando revista a cada uno de los problemas y premisas, señalando que todos «se han formado a partir de la definición, o de lo propio, o del género, o del accidente» (Aristot. *Top.* I 8, 103b 5). Pero la tesis puede establecerse también «a través del razonamiento» diciendo que todo lo que se predica de algo es intercambiable en la predicación o no. En el primer caso, si expresa la esencia del sujeto, es una definición, si no, es un propio. En el segundo caso, si figura entre los términos de la definición se trata del género —o de la diferencia— si no, del accidente.

Aquí la inducción no consiste en establecer una tesis general a partir de casos particulares sino en la verificación de una tesis propuesta como premisa en todos los casos particulares disponibles. El silogismo no es el tipo de razonamiento deductivo descrito con este nombre en los “Analíticos”, aunque este sentido preciso entre en la noción definida por los “Tópicos” sino un razonamiento que establece una necesidad lógica entre un antecedente y un consecuente.

Afirma el heleno que existen dos clases de argumentos dialécticos, la inducción y el razonamiento (Aristot. *Top.* I 12, 105a 10; Irwin 1988: § 15, 32–33). Es sin duda por su carácter más fuerte y más efectivo frente a los adversarios que nuestro autor da preeminencia al razonamiento. La situación normal es la siguiente: el que pregunta pide al que responde que proponga una premisa, después se esfuerza por obtener silogísticamente una conclusión que está en contradicción con las posiciones del que responde.

Aunque el razonamiento sea definido de forma más restringida en los “Analíticos” que en los “Tópicos”, se hace la misma distinción entre dos familias de razonamientos. Un razonamiento científico difiere de un razonamiento dialéctico en que el primero parte de premisas verdaderas, mientras que el segundo se apoya en ‘opiniones plausibles’ (ἔνδοξα). Esta última expresión designa una ‘opinión’ (δόξα) «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). La opinión de un puñado de sabios puede tener bastante peso para ser equiparada a las opiniones plausibles, de las cuales en cambio son excluidas las opiniones paradójicas, como “todas las cosas son una” o “el movimiento no existe”.

Es importante señalar que esta lista de opiniones, las cuales cuentan como ‘opiniones plausibles’, tiene un orden que va de más a menos. Una opinión que recibe el reconocimiento de todo el mundo es ‘más plausible’ que las que lo reciben de una mayoría o de los sabios. Estas últimas no cuentan como ‘opiniones plausibles’ sino en la ausencia de una ‘opinión plausible’ de rango superior. Esto es lo que sin duda el estagirita quiere decir cuando introduce grados de significación en la noción de opinión plausible; así, al final de las “Refutaciones Sofísticas”: «Nos habíamos propuesto, pues, encontrar una capacidad de razonar acerca de aquello que se nos planteara entre las cosas que se dan como plausibles (ἔνδοξότατος)» (Aristot. *SE* 34, 183a 37).

El enfrentamiento dialéctico será en principio una caza de las premisas dialécticas. Quien pregunta deberá encontrar las premisas de acuerdo con las opiniones de quien responde, el cual sacará las conclusiones contradictorias con estas opiniones. Las premisas dialécticas pueden ser interrogativas o afirmativas, pero siempre comienzan por ser interrogativas, pues el que pregunta cuestiona al que responde. Una premisa dialéctica puede reposar sobre una tesis que se asemeja a una opinión plausi-

ble, sobre una tesis que niega lo contrario de una opinión plausible o sobre una idea propuesta por un especialista en una ciencia o técnica (Aristot. *Top.* I 10). Es para poner orden en este conjunto de premisas y de silogismos por lo que hay que introducir la noción de ‘lugar’ (τόπος) que paradójicamente los “Tópicos” no definen y a la cual deben su nombre. Usualmente estas nociones tienen un sentido peyorativo. La explicación de esto la encontramos al inicio de los “Tópicos”, donde se considera que las proposiciones tópicas son en cierto sentido la antítesis de las proposiciones científicas y que lo tópico en consecuencia no es científico (Gracia 1990: 13).

La ἐπιστήμη es para el estagirita un tipo de razonamiento que él denomina ‘demostrativo’. La demostración consiste en la deducción de las conclusiones implícitas en los principios. Cuando los principios que enuncian las premisas son por completo evidentes, entonces obtenemos un conocimiento científico. De ahí que el procedimiento lógico de la ciencia sea el que el filósofo griego llama συλλογισμὸς ἀποδεικτικός, en el cual a partir de premisas evidentes y ciertas se deducen conclusiones necesarias. Hay veces en que las premisas no son primeros principios por completo evidentes sino sólo opiniones bien fundadas. Entonces el conocimiento resultante no tiene carácter ‘demostrativo’ sino ‘deliberativo’ o ‘dialéctico’. El resultado de la deliberación o de la dialéctica no son sentencias apodícticas sino sólo opiniones bien fundadas, es decir, tópicos. Las consecuencias que de los tópicos pueden deducirse mediante el método silogístico no serán nunca ciertas sino sólo probables. Indudablemente los tópicos pueden ser utilizados como premisas de silogismos, pero entonces estos últimos pertenecen a una modalidad que ya no es la del silogismo apodíctico sino la propia de lo que el heleno llama συλλογισμὸς διαλεκτικός:

«Un razonamiento (συλλογισμὸς) es un discurso (λόγος) en el que, presentadas ciertas cosas, necesariamente se da a la vez, a través de lo establecido, algo distinto de lo establecido. Hay demostración cuando el razonamiento parte de cosas verdaderas y primordiales, o de cosas cuyo conocimiento se origina a través de cosas primordiales y verdaderas; en cambio, es dialéctico el razonamiento construido a partir de cosas plausibles. Ahora bien, son verdaderas y primordiales las cosas que tienen credibilidad, no por otras, sino por sí mismas (en efecto, en los principios cognoscitivos no hay que inquirir el porqué, sino que cada principio ha de ser digno de crédito en sí mismo); en cambio, son cosas plausibles las que parecen 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, 100a 25–b 23).

El lugar común es un tipo de saber, un modo de razonar, que si bien no da certeza absoluta, sí es muy útil, en tanto que fuente de conocimientos probables. Es una forma del ὀρθὸς λόγος. El razonamiento tópico es un saber sobre lo particular:

«Una proposición dialéctica es una pregunta plausible, bien para todos, bien para la mayoría, bien para los sabios, y, de entre estos, bien para todos, bien para la mayoría, bien para los más conocidos, y que no sea paradójica: pues cualquiera haría suyo lo que es plausible para los sabios, siempre que no sea contrario a las opiniones de la mayoría. Son también proposiciones dialécticas las semejantes a las plausibles, y las contrarias a las que parecen plausibles, propuestas en forma contradictoria, y todas las opiniones que están de acuerdo con las técnicas conocidas. Pues, si es plausible que el conocimiento de los contrarios sea el mismo, también parecerá plausible que la sensación de los contrarios sea la misma; y que, si existe un único arte de leer y escribir, también existirá un solo arte de tocar la flauta, mientras que, si existen varios artes de leer y escribir, también existirán varios artes de tocar la flauta: pues todas estas cosas parecen ser semejantes y homogéneas. De manera semejante también, las cosas contrarias a las plausibles, propuestas en forma de contradicción, parecen plausibles: pues, si es plausible que hay que hacer bien a los amigos, también lo es que no hay que hacerles mal. Lo contrario <de lo primero> es *que hay que hacer mal a los amigos*, y la contradicción <de esto último> es *que no hay que hacerles mal*. De manera semejante también, si hay que hacer bien a los amigos, no hay que hacerlos a los enemigos: ahora bien, también esta es una de las cuestiones contrarias en forma de contradicción: en efecto, lo contrario es que hay que hacer bien a los enemigos. De la misma manera también en los otros casos. También parecerá plausible, por comparación, lo contrario acerca de lo contrario, v.g.: si es preciso hacer bien a los amigos, también lo es hacer mal a los enemigos. Podría parecer, incluso, que hacer bien a los amigos es lo contrario de hacer mal a los enemigos: pero, si en verdad es así o no, se dirá en los textos acerca de los contrarios. Es evidente, por otra parte, que todas las opiniones que estén de acuerdo con las técnicas son proposiciones dialécticas: pues cualquiera haría suyo lo que es plausible para los que han estudiado sobre estas cosas, v.g.: el médico acerca de las cuestiones de la medicina, el geómetra acerca de las cuestiones de geometría; de manera semejante en los demás casos» (Aristot. *Top.* I 10, 104a 7–37).

Con este texto quedaría demostrado que los argumentos dialécticos por antonomasia son los éticos y los artísticos o técnicos. Entre ellos se citan explícitamente los médicos. Los argumentos de la medicina son

dialécticos y en consecuencia tópicos. La medicina es un saber práctico. En tanto que τέχνη, su saber no es científico sino dialéctico; o dicho de otro modo, no es ἐπιστήμη sino δόξα, con toda la incertidumbre y relatividad que esto conlleva al tratarse no de una racionalidad apodíctica sino eminentemente problemática. Por eso ha de fundarse sobre tópicos o lugares comunes que regulen prudentemente cómo actuar y cómo producir (Gracia 1990: 16). Esto es lo que había hecho la medicina hipocrática en sus libros prácticos al dotar a la medicina griega de unos adecuados tópicos (Gracia 1990: 20–26).

Esta mediación de los tópicos llega hasta nuestros días, pues es un hecho que «el médico no sólo actúa en los casos en los que ha podido probar la “especificidad” y alcanzar la “certeza” sino que tiene que intervenir en todos, aunque se trate de procesos “inespecíficos” de los que no tiene “certeza” sino sólo “probabilidad”. Esta es la cuestión de tomar decisiones en condiciones de incertidumbre, deseando además que esas decisiones sean lo más racionales posibles. A eso es a lo que se ve obligado el médico continuamente en su práctica clínica. Es interesante advertir que aquí “no dañar” no significa tener seguridad o certeza de la especie morbosa, la causa y el tratamiento, sino tomar la decisión más racional posible, que es tanto como optar por la decisión que concentra una mayor probabilidad» (Gracia 1990: 43).

Se cita a menudo el pasaje de la “Retórica” (II 26, 1403a 18) en el cual el estagirita dice que ‘elemento’ y ‘lugar’ significan lo mismo, «pues son <nociones> en donde quedan comprendidos muchos entimemas». No sin razón se piensa que es suficiente con reemplazar ‘entimemas’ por ‘razonamientos’ para tener una definición de lugar adecuada al proyecto de los “Tópicos”. Pero esta definición, que no es empero una, no restituye el modo de constitución de los lugares en los “Tópicos”. En efecto no se trata de recoger argumentos diferentes en razón de los caracteres que comparten e incluirlos para esto en un mismo lugar. Se trata de encontrar los medios de premisas para hacer razonamientos. Un lugar es una estructura argumentativa en la cual a partir de numerosas premisas y numerosos razonamientos se puede llegar a una forma común. La función del lugar es producir premisas que puedan proporcionar una conclusión dada por adelantado y que es el asunto de la conversación. Veamos el primer ejemplo: «Un primer lugar es examinar si se ha presentado como accidente lo que se da de algún otro modo», diciendo que el color es un accidente de lo blanco, o que el hecho de ser una virtud es un acci-

dente de la justicia, mientras que ‘color’ es el género de ‘blanco’ y ‘virtud’ es el género de ‘justicia’ (Aristot. *Top.* II 2, 109a 34).

La clasificación de los lugares en los “Tópicos” se basa en una división que el estagirita da como exhaustiva:

«Son iguales en número e idénticas las cosas de las que constan los argumentos y aquellas sobre las que versan los razonamientos. En efecto, los argumentos surgen de las proposiciones; y aquello sobre lo que versan los razonamientos son los problemas; ahora bien, toda proposición y todo problema indican, bien un *género*, bien un *propio*, bien un *accidente*» (Aristot. *Top.* I 4, 101b 13).

La diferencia específica no debe constituir una clase aparte del género ya que esta no puede separarse del género en el cual está incluida. Sin embargo, el propio se divide en dos: el propio en el sentido más amplio y aquella clase de propio que expresa el ser esencial de la cosa y que constituye la definición. Esto quiere decir que en toda proposición atributiva el predicado debe ser atribuido al sujeto sea como definición —“el hombre es un animal moral dotado de razón”— sea como propio —“el hombre ríe, y es el único que lo hace”— sea como género —“el hombre es un animal”— sea como accidente —“el hombre es blanco”. La tradición llama a estas cuatro nociones —definición, propio, género y accidente— los predicables. El carácter exhaustivo de esta lista se justifica a la vez por la inducción y por el razonamiento (Aristot. *Top.* I 8, 103b 5). Los lugares se dividen en lugares de la definición, lugares de lo propio, lugares del género, lugares del accidente.

El filósofo helénico explica en los “Tópicos” que la inducción tiene su importancia en la dialéctica, pues es una de las garantías de que los argumentos se construyan en relación con la definición, el propio, el género y el accidente (Aristot. *Top.* I 8, 103b 5). Toda proposición y problema dialéctico se construye de esta manera.

Los distintos lugares son útiles para la dialéctica, pues esta necesita de puntos de apoyo cuando faltan los principios evidentes requeridos para la resolución de un problema. De ahí que la dialéctica se apoye también en los *ἔνδοξα*, los cuales ponen de manifiesto la confianza de la razón humana en las opiniones de otros. En dialéctica cualquier cuestión es legítima. Es por eso que nos debemos encontrar en situación de poder discutir sobre cualquier problema. Por tanto en la elaboración de un mé-

todo la dificultad mayor consiste en reducir la multiplicidad de problemas y argumentos a un número limitado.

La definición es la explicación esencial de la cosa y puede representarse por una palabra o por una frase entera. En realidad, la definición es una especie de lo propio, pues lo propio es el atributo que no expresa la esencia de la cosa pero le pertenece y es tan extensa como ella. El género es el atributo que pertenece esencialmente a las cosas de la misma especie. El accidente es el atributo que puede darse o no darse en el sujeto y que en consecuencia no es ni definición de propio ni género (Aristot. *Top.* I 5, 102a 1–102b 25; Irwin 1988: § 32, 61–64 y § 41, 78–80). Saber qué entiende nuestro autor por definición es algo que se explica mucho mejor si acudimos a los “Analíticos Segundos” (II 3, 90b 30). El estagirita se pregunta aquí si la definición es lo mismo que la demostración. Entonces explica que no hay demostración de aquello de lo cual hay definición. La definición lo es de la esencia y la sustancia. En cambio las demostraciones presuponen y dan por sentada la esencia. Toda demostración demuestra algo acerca de algo: que es o no es; en la definición no se predica nada de otra cosa distinta. De modo que la definición declara de modo no demostrable la esencia. La definición puede ser incluso el resultado de la demostración. Estas observaciones se reafirman en los “Metafísicos” (Irwin 1988: § 115, 213–215, § 117, 217–219 y § 141, 261–263) cuando el estagirita escribe que:

«hay esencia de todas aquellas cosas cuyo enunciado es definición. Pero no hay definición simplemente porque un nombre signifique lo mismo que un enunciado (pues en tal caso todos los enunciados serían definiciones: cabría, en efecto, asignar un nombre a cualquier enunciado, con lo cual hasta la *Iliada* sería una definición), sino cuando <el enunciado> lo es de algo primero. Y primeras son aquellas cosas que se expresan sin predicar algo de algo» (Aristot. *Metaph.* VII 4, 1030a 6–13).

Por propio se entiende aquello que no indica la esencia o la definición y sin embargo es exclusivo de un objeto y puede intercambiarse con él en la predicación. El ejemplo que aparece en los “Tópicos” (I 5, 102a 18) es útil para aclarar: «es propio del hombre ser capaz de leer y escribir: pues, si se es hombre, es capaz de leer y escribir, y, si es capaz de leer y escribir, es hombre» (Irwin 1988: § 32, 61–64 y § 41, 78–80). Dentro de lo propio, el mismo filósofo helénico incluye las determinaciones accidentales que no serían propias por sí mismas sino respecto a otro. Por tanto propio por sí mismo «es aquello que se da como explicación de una cosa respecto a todas y la distingue de todo lo demás»

(Aristot. *Top.* v 1, 128b 34), por ejemplo, que el hombre sea un animal mortal que puede conocer (Irwin 1988: § 32, 61–64).

«Lo propio respecto a otra cosa es aquello que no distingue algo de todo lo demás, sino de alguna cosa determinada como, por ejemplo, es propio de la virtud respecto al conocimiento el que ella surja por naturaleza en varias partes, y este, en cambio, sólo en la parte racional y sólo en aquellos en los que lo racional se da por naturaleza» (Aristot. *Top.* v 1, 128b 35).

En los “Metafísicos” se llama género a:

«1) de una parte, *la generación, si es interrumpida, de los individuos de la misma especie*: así, “mientras el género humano exista” quiere decir: “mientras no se interrumpa la generación de los hombres”; 2) de otra parte, <toman su denominación como “género”> *de aquel del cual proceden*, del primero que inició el movimiento hacia la existencia: así, unos se denominan Helenos de género, y otros Jonios, porque los unos provienen de Heleno, como de su progenitor primero, y los otros de Ión. Y con más razón <se considera un “género”> los que derivan su nombre del progenitor que los que lo derivan de la materia (puesto que también los hay que derivan el nombre genérico de la hembra, por ejemplo, “los descendientes de Pirra”). 3) Además, como la superficie es género de las figuras planas, y el sólido de los sólidos: en efecto, cada figura geométrica es o tal superficie determinada o tal sólido determinado. Y el género así entendido es *el sujeto de las diferencias*. 4) Además, como el componente primero de las definiciones que aparece formulado en el qué-es: ese es el género del cual se denominan “diferencias” las determinaciones cualitativas. Así pues, “género” se dice según todos estos sentidos: según la generación ininterrumpida de la misma especie, según el primero que inició el movimiento <de la generación>, y según la materia: en efecto, aquello a lo que corresponde la diferencia y la cualidad es el sujeto que nosotros denominamos materia» (Aristot. *Metaph.* v 28, 1024a 30–1024b 8).

Accidente es lo que no es ni definición ni propio ni género, pero se da en un objeto; y también lo que puede darse y no darse en una misma cosa. Por ejemplo, estar sentado puede darse y no darse en una misma cosa. En los “Metafísicos” el accidente es un tema demasiado extenso, pero pueden considerarse al menos dos acepciones. La primera de ellas se refiere al accidente como *«aquello que se da en algo, y su enunciación es verdadera, pero no, desde luego, necesariamente ni la mayoría de las veces*, por ejemplo, si uno encuentra un tesoro al cavar un hoyo para una planta. El encontrar un tesoro, es, desde luego, un accidente respecto de la acción de cavar un hoyo, puesto que ni resulta necesariamente de ella, o a continua-

ción de ella, ni tampoco encuentra uno un tesoro la mayoría de las veces cuando está plantando» (Aristot. *Metaph.* v 30, 1025a 15–19). En este caso el accidente se refiere a lo casual, es decir, a aquello que ocurre sin una causa determinada. En cuanto a la segunda acepción, el estagirita también entiende por accidente todo aquello que es inherente a algo en cuanto tal sin pertenecer a su sustancia; por ejemplo, en el triángulo, el contener dos rectos. Y estos accidentes pueden ser eternos, mientras que ninguno de los otros puede serlo.

Toda predicación o problema dialéctico está formado a partir de estos cuatro elementos que acabamos de explicar. Toda proposición o problema indican una definición, un propio, un género o un accidente. Y esto se conoce por inducción, pues a partir del género, el propio y el accidente, elevamos los casos singulares a universales (Irwin 1988: § 12, 29–30).

«Está claro, pues, a partir de lo dicho, cómo se forma cada razonamiento y mediante qué términos y proposiciones, y cómo estas se relacionan entre sí, y además de qué clase es el problema <demostrado> en cada figura y qué clase se demuestra en más <figuras> y qué clase en menos.

Hay que hablar ahora ya de cómo podremos disponer siempre de razonamientos en relación con la <cuestión> propuesta y por qué vía nos haremos con los principios correspondientes a cada <cuestión>; pues seguramente no sólo es preciso entender la formación de los razonamientos, sino también tener la capacidad de construirlos» (Aristot. *An. Pr.* I 26–27, 46a 16–24).

«Resulta evidente, pues, a partir de lo dicho, de qué <elementos> constan las demostraciones y cómo y a qué tipo de cosas hay que atender en cada problema.

Tras esto hay que decir cómo reduciremos los razonamientos a las figuras antes explicadas: en efecto, todavía queda esta <parte> de la investigación. Pues, si contempláramos la producción de los razonamientos y tuviéramos la capacidad de encontrarlos, y si además desmenuzáramos los ya producidos <ajustándolos> a las figuras antes explicadas, llegaría a su fin la tarea propuesta al principio. Ocurrirá a la vez que lo anteriormente explicado se confirmará y resultará manifiesto que es así en virtud de lo que ahora se dirá: pues es preciso que todo lo verdadero esté de acuerdo consigo mismo en todos los aspectos» (Aristot. *An. Pr.* I 31–32, 46b 38–47a 9).

Estos textos presentan la analítica como un conjunto complejo y particularmente coherente de competencias a la vez teóricas y prácticas o, más bien, para hablar como el filósofo helénico, productivas: conocer los silogismos y ser capaz de encontrar aquellos que permitirán resolver un problema dado. El verbo ἀναλύειν significa concretamente ‘deshacer – descomponer’. Nuestro autor lo emplea a menudo para designar por ejemplo la descomposición de los cuerpos físicos en los cuatro elementos. Conoce igualmente el ‘método analítico’ de los geómetras, que un pasaje de la “Ética Nicomáquea” describe claramente como un desplazamiento regresivo tendente a considerar las condiciones de posibilidad a partir de la descripción de un fin:

«El que delibera parece, en efecto, que investiga y analiza de la manera que hemos dicho, como una figura geométrica —es evidente que no toda investigación es deliberación, por ejemplo, las matemáticas; pero toda deliberación es investigación; y lo último en el análisis es lo primero en el orden de la generación» (Aristot. *EN* III 3, 1112b 20–24).

El método presentado por el autor de los “Tópicos” muestra cómo adquirir por medio del diálogo actitudes para resolver un problema. Los “Tópicos” articulan así los principios de la dialéctica. Al proporcionarnos lugares que permitirán argumentar a partir de lo que está más cercano a la esencia del problema —definición, género, especies— nos están mostrando un “camino a través del cual” se nos facilita el acceso a la comprensión de los problemas a partir de la deliberación. Hemos visto cómo en el proceso mediante el cual el intelecto llega a la intelección de las esencias —expuesto en el capítulo final de los “Analíticos Segundos”— se identifica este proceso con la inducción que parte de percepciones sensibles. También hemos considerado cómo en los “Tópicos” se afirma que la investigación de los principios pertenece a la dialéctica, puesto que de hecho la cuestión de saber si una fórmula, por ejemplo, ‘animal bípedo’, es la definición de una esencia, por ejemplo de la esencia de hombre, es un problema dialéctico, el cual debe someterse a una discusión entre dos interlocutores y esta discusión está constituida por preguntas, respuestas, refutaciones: todo lo contrario de una simple intelección.

Así, por ejemplo, discernir qué es lo mejor y lo preferible en lo práctico nos remite a la necesidad de una investigación acerca de los criterios, acerca de los lugares de lo bueno y lo conveniente. El sentido de este capítulo ha sido precisamente mostrar que sólo es posible encontrar la deliberación en el marco de una tópica, no en el ámbito de una verdad demostrada. En los “Tópicos” se desarrolla ampliamente esta cuestión que

la “Retórica” completa y que será el objetivo que me propongo desarrollar en los capítulos siguientes. La racionalidad retórica no sólo presenta numerosos rasgos en común con la dialéctica, tal como intentaré esclarecer en el interludio de este trabajo, sino que, y esta es la cuestión que abordaré en la segunda parte de mi estudio —“La retórica de la deliberación”—, se inscribe plenamente en el ámbito de la racionalidad práctica.

Interludio

A vueltas con la deliberación

In my end is my beginning

T.S. Eliot, *East Coker*

La segunda parte de este libro está dedicada al análisis del género deliberativo en la “Retórica” aristotélica, poniendo de relieve no sólo la importante relación entre la dialéctica y la retórica, sino también la relación de la tópica con la retórica. Aunque el tratamiento de esta segunda parte se centrará en el estudio de la deliberación en la “Retórica”, el estudio del género deliberativo no podría abordarse sin contar con una serie de pre-comprensiones. En la primera parte he presentado el problema de la deliberación en el marco de la filosofía aristotélica, indagando algunos conceptos clave para una interpretación de la “Retórica”, obra en la que se encuentra la aplicación al género deliberativo de todos aquellos rasgos que he introducido al exponer la teoría aristotélica de la deliberación y que resultan esenciales para la comprensión de la acción humana. Al volver en esta segunda parte a los conceptos fundamentales de la teoría aristotélica de la deliberación éstos adquirirán acaso mayor relevancia para ilustrar, en distintos contextos, el sentido de todas estas cuestiones en el panorama filosófico contemporáneo.

En un contexto filosófico como el actual, donde se pone de manifiesto la “rehabilitación de la filosofía práctica”, el tema de la relación entre la dialéctica y la retórica con la filosofía y la política recupera su vigencia. Es sabido que en los últimos años, autores de tendencias diversas, de ARENDT a STRAUSS, de GADAMER a HABERMAS, de RIEDEL y RITTER a BUBNER y a MACINTYRE, han postulado un retorno a la filosofía práctica aristotélica (Volpi 2005). Este retorno pasa necesariamente por una recuperación del pensamiento del filósofo

helénico. Sin embargo, mi propósito en esta segunda parte no será únicamente hacer una presentación de aquellos textos de la “Retórica” en los cuales el estagirita plantea el problema de la deliberación, sino más bien ofrecer algunas perspectivas de interés para, desde ahí, conducir al lector críticamente hasta los textos aristotélicos. Considero que resultaría obsoleta una presentación de estos textos como si se tratase de simples piezas de colección destinadas a un anticuario. Pero no sólo esto. Asimismo, me parece caduco revolver entre los restos de un aristotelismo trasnochado, del que hacen gala muchos exegetas contemporáneos del estagirita, los cuales tratan de defender sus propias convicciones, en la mayoría de los casos rivales de una modernidad a la que satanizan, apelando a la herencia intelectual del filósofo helénico. En este sentido, estaría plenamente de acuerdo con la posición de mi maestro: «No deseo ser un seguidor, sino más bien un continuador de Aristóteles. Es decir no sigo la línea dogmática del *magister dixit*, pero me dejo inspirar por los esquemas del pensamiento de Aristóteles, porque me parecen sumamente adecuados para un entendimiento de la sociedad moderna» (Ramírez 2003: 219), hasta el punto de suscribir plenamente la propuesta defendida por uno de nuestros filósofos menos perplejos aun a su pesar: «“Mandemos a paseo a los neoaristotélicos”» (Muguerza 1995: 45).

Mi intención en este interludio será poner de manifiesto, a modo de recapitulación, las precomprensiones con las que he iniciado la primera parte de este estudio. En los capítulos precedentes he mostrado la centralidad de la teoría aristotélica de la deliberación y su importancia para una mejor comprensión de la acción. Sobre este asunto, que considero una de las aportaciones capitales del estudio que he desarrollado hasta ahora, señalaré sólo algunos aspectos que me parecen relevantes para comprender el sentido del examen de la deliberación en el marco de la “Retórica” aristotélica, que desarrollaré en la segunda parte.

1) El estudio de la “Ética Nicomáquea” presentado en el capítulo primero nos ha revelado que en lugar de hablar de *πρᾶξις* y *ποίησις* como dicotomía sería necesario considerarlas como dos niveles inseparables y mutuamente influyentes de la actividad humana. Por tanto, la oposición de *πρᾶξις* y *ποίησις* constituye una antinomia que en absoluto es aristotélica sino que pertenece a nuestra forma de pensar (Nicolaci 1999: 161). La acción significa el dinamismo original del cual surge toda la actividad humana. Ello supone, por una parte, el paso del plano reflexivo y formal de la filosofía al plano real y realizante de la acción y, por

otra parte, reconocer que la dimensionalidad moral está originariamente adscrita a la estructura constitutiva de la acción, a la manera apuntada por LÓPEZ ARANGUREN (1958: 174): «Todo hombre [...] es forzosamente moral; moral en el sentido de la moral como estructura porque tiene que justificar su vida, en su totalidad y, acto por acto, en cada una de sus partes».

Como ya señalé en el capítulo primero, la “Ética Nicomáquea” nos permite reconstruir la distinción capital entre *πρᾶξις* y *ποίησις*. Distingue el estagirita entre la *πρᾶξις*, que tiene su sentido en sí misma, y la *ποίησις*, cuyo sentido reside en la finalidad prevista: «el fin de la producción (*ποιήσεως*) es distinto de ella, pero el de la acción (*πρόξεως*) no puede serlo» (Aristot. *EN* VI 5, 1140b 6–7). La mentalidad moderna empero reduce toda *πρᾶξις* a *ποίησις* y da al conjunto formado por ambas el nombre de ‘práctica’, que no es más que una aplicación instrumental de la razón teórica constitutiva de la mentalidad tecnológica. La diferencia entre *πρᾶξις* y *ποίησις* se confunde frecuentemente al identificar *τέλος* con ‘fin’. Lo que nosotros llamamos ‘fin’ y definimos concretamente en relación con los medios para alcanzarlo no es más que un medio superior a los otros. La *πρᾶξις* se refiere exclusivamente al sentido del quehacer, un sentido que no se amolda a ninguna formulación de fines, ya que una de sus primeras tareas es elegir esa formulación, concretar un deseo de objetivación. Por tanto *τέλος* es ‘sentido’, no ‘fin’. No hay medios y fines sino que ambos son medios estructurados a niveles diferentes, pues todo fin se convierte automáticamente en un medio para otro fin más lejano.

Así, en un pasaje complejo de la “Ética Nicomáquea” (III 3, 1112b 11–12), al referirse a la deliberación (*βούλευσις*), dice el estagirita que no se delibera acerca del fin sino acerca de los medios. La palabra traducida como ‘fin’ no es otra que la griega *τέλος*. Lo que quiere significar con *τέλος* es lo que nosotros llamamos ‘sentido’, palabra que sólo metonímicamente puede reducirse a ‘fin’, pues este último es algo que aparece al límite de una trayectoria, mientras que el sentido es aquello que inspira los momentos de ella, moviéndonos a elegir un medio u otro, un camino u otro. Elegimos medios para llegar a una meta, pero todavía cabe preguntarse qué sentido tiene esa meta perseguida, cuál es el *τέλος* de esos fines. Todo lo que hacemos lo hacemos para realizar ese sentido, de acuerdo con nuestra aspiración de vida. El criterio unificador de lo que hacemos es el sentido. A diferencia de los fines y los medios analizables, el sentido no puede objetivarse en palabras pues es él mismo

como actividad lo que crea los objetos y las palabras. La ética de la sociedad moderna se transforma empero en cálculo de medios y fines, términos altamente equívocos, pues los fines de los cuales hablamos no son más que medios para algo que los trasciende y que constituye el sentido de nuestra vida, la vida que queremos realizar.

2) Del estudio realizado en el segundo capítulo de este trabajo a propósito de la verdad práctica puede deducirse que existe también verdad en el ámbito de la contingencia. La especificidad de este tipo de verdad, que se manifiesta en la acción, pone de relieve que el conocimiento es una forma de actuación humana. Toda reflexión, incluida la reflexión sobre la verdad, se elabora sobre un sustrato experiencial. Si bien una teoría pretende codificar lo verdadero, se dice que es buena o mala, que está bien o mal hecha. Una teoría es algo que se hace y para que una teoría sea buena y útil, tiene que revelarnos alguna verdad.

Este asunto nos lleva a esclarecer el significado de la *φαντασία* en los textos aristotélicos del tratado “Acerca del Alma”. La *φαντασία* es central el conocimiento humano y es la que nos permite abrirnos al espacio de la deliberación. No captamos esencias objetivas sino objetos que se relacionan con nosotros implicados en una u otra actividad. Nuestro conocimiento son re-presentaciones, nunca puras presentaciones de las cosas. Cuando mencionamos algo somos siempre cómplices. El ser de las cosas entendidas depende de nuestra perspectiva humana. Pues como diría VICO al formular su tesis del *factum et uerum conuertuntur*, el ser humano sólo puede entender lo que él mismo ha hecho, lo demás sólo lo entiende su Hacedor.

3) En el tercer capítulo he profundizado en el estudio de la teoría aristotélica de la deliberación. Para aclarar su sentido y relevancia he tratado de deslindarla de la teoría del silogismo práctico subrayando que resulta muy limitado equipararlas. La lógica es pura sintaxis, puro cálculo o juego sometido a reglas. Prescinde para ello de la semántica, es decir de la eventual ambigüedad de los conceptos. Si la lógica no partiera de la univocidad conceptual absoluta, sus conclusiones serían imposibles. Pero lo que en las ciencias naturales es necesario y fructífero, al aplicarse a las ciencias del espíritu desfigura la realidad y su conocimiento. Al imitar a las ciencias naturales, las ciencias del espíritu reducen la acción a la mera conducta externa y observable.

Con el fin de superar la reducción de la teoría aristotélica de la deliberación a la teoría del silogismo práctico, tal como la he presentado en la primera parte, considero que es necesario explorar la noción de deliberación en la “Retórica” aristotélica. Por tanto, mi aproximación en la segunda parte a estos textos tendrá como hilo conductor la discusión desarrollada en la primera parte. Esta aproximación a la “Retórica” mostrará que la teoría aristotélica de la deliberación no apela a procedimientos lógicos, sino fundamentalmente retóricos.

El lenguaje es por antonomasia nuestro medio humano de comunicación. Como muy certeramente ha señalado MUGUERZA, «el bien y la verdad no nos vendrían dados o impuestos desde fuera, sino que, por así decirlo, serían contruidos por nosotros. Que serían, esto es, convenciones acordadas por los miembros de la comunidad, pero donde “convencional” no querría decir lo mismo que “arbitrario”, sino que apuntaría más bien a algo logrado por medio de un consenso racional [...] y la conquista racional de algún acuerdo —siempre provisional y revisable— sobre lo que entender por bien y por verdad sólo será factible a través de un diálogo con otros hombres (después de todo, el “animal racional” aristotélico —el *ζῷον λόγον ἔχον*— no es otro que el *homo loquens* [...] esto es, el animal capaz de hablar o, más exactamente, el animal que —además de ser capaz de hablar— da la casualidad de que no tiene más remedio que hacerlo» (Muguerza 1995: 100–101).

Sin embargo, como tenazmente ha repetido RAMÍREZ, no sólo en sus escritos, sino también en sus clases, «nos entendemos no gracias a la palabras que usamos, sino a pesar de ellas» (Ramírez 2005). El discurso humano presenta limitaciones no ajenas a la propia temporalidad del hombre. No obstante, la deliberación se configura de tal modo que busca salvar esas limitaciones. Por tanto, una tarea importante de la retórica será hacernos conscientes de las desviaciones significativas del lenguaje, para que no caigamos en los engaños del lenguaje. La retórica nos hace conscientes de la realidad concreta y de la temporalidad. Así lo ponen de manifiesto el “género deliberativo” y el “género judicial”, como mostraré en la segunda parte. El primero, que se ocupa de las decisiones futuras y que constituye la base de toda actividad política, no estudia en absoluto la verdad o la falsedad de algo que todavía no se ha realizado sino de la conveniencia o no de realizarlo. El segundo, que nos conduce al estudio de los hechos no por su mera apariencia sino por su intencionalidad, nos descubre que lo más importante para un juez no es que algo sea un hecho consumado, sino porque lo fue.

De este modo, como también tendremos ocasión de estudiar, la comprensión retórica nos abre a una dimensión tópica de la racionalidad. La retórica nos enseña a explicitar todo aquello que una situación comunicativa conlleva las preguntas siguientes “¿quién dice esto?” “¿qué dice esto de quien lo dice?” “¿qué revela lo dicho sin decirlo?” “¿por qué dice esto?” “¿qué imagen o opinión tiene de su interlocutor o lector al decir lo que dice?” “¿en qué se funda al decir lo que dice?”.

Una alternativa aristotélica a la teoría del silogismo práctico la podemos encontrar en centralidad de la *φρόνησις*, cuya dimensión experiencial nos permite acercarnos a la acción a partir de sus implicaciones en situaciones concretas, en las cuales adquiere sentido preguntar y reflexionar sobre el sentido de la vida, sobre nuestra historia y las experiencias vitales. Porque «la filosofía no es un mero sistema de comunicación, sino un modo de concebir nuestra experiencia» (Conill 2006a: 101).

4) Por último, en el capítulo cuarto he tratado de explicitar los principios hermenéuticos de los que parte este estudio sobre de la deliberación. He mostrado la importancia del conocimiento de los principios prácticos en conexión con algunos textos aristotélicos muy significativos para comprender la acción.

Por una parte, los pasajes estudiados en el tratado “Acerca de la Interpretación” (1, 16a 1–18 y 5, 17a 15–22) y en los de “Metafísicos” (VI 4 y IX 10) nos desvelan, entre otras cosas, que el concepto de *λόγος* tiene una doble vertiente semántica de conocimiento y comunicación, *ratio et oratio*, según la formulación de los autores latinos. Se trata de dos vertientes porque ambas facultades se implican mutuamente. La comunicación lo es del pensamiento humano, pero el conocimiento humano se enriquece y desarrolla mediante la comunicación con el otro. Si el hombre careciera de esa dependencia sería un dios y si careciera de la facultad a que esa dependencia le da acceso sería una bestia. La separación de la racionalidad y del lenguaje oscurece nuestra visión. El pensamiento aristotélico tiene una dimensión eminentemente dialógica, abierta al futuro, en la cual es posible la deliberación, tal como ilustra el capítulo 9 de “Acerca de la interpretación”.

Por otra parte, del examen del texto final de los “Analíticos Segundos” (II 19), donde se manifiesta la importante relación entre *ἐπαγωγή* y *νοῦς*, se podría concluir que el *νοῦς*, íntimamente implicado en la *ἐπαγωγή*, tendría por misión comprender la propia práctica y aquello

que la condiciona. Es decir, el conocimiento procede de la sensación (αἴσθησις), de la memoria (μνήμη) y de la experiencia (ἐμπειρία). Todas estas dimensiones contribuyen a incrementar el conocimiento. Pero el ser humano se comunica además con otros, pues para eso existe el lenguaje (λόγος), sin lo cual la evolución del conocimiento y del obrar serían imposibles. Como afirma el estagirita en la “Política” (I 2, 1253a 27–29) «el que no puede vivir en comunidad (κοινωνεῖν), o no necesita nada por su propia autosuficiencia, no es miembro de la ciudad (οὐθὲν μέρος πόλεως), sino una bestia o un dios (ἢ θηρίον ἢ θεός)». Ni el animal ni el dios tienen λόγος. Lo que en el animal es una carencia, resulta superfluo para el dios, que es autosuficiente y no necesita razonar, ni en voz alta ni en voz baja, para llegar a ninguna conclusión. La función esencial del λόγος es, por tanto, la comunicación y la deliberación humana, lo cual supone, según el filósofo helénico, una ventaja con respecto al animal y una compensación con respecto a la divinidad. Además, la ciencia (ἐπιστήμη) y el arte (τέχνη) nos ayudan a hacer una cosa u otra y a hacerla bien. La experiencia y el arte de usar el lenguaje nos ayudan a deliberar sobre lo que hemos de hacer y a hacerlo. Obrar bien no es meramente hacer algo bien sino saber elegir bien lo que es bueno y realizarlo bien.

Sí, como ha mostrado RAMÍREZ (2002b), «la forma de razonar de la ciencia es estudiada por la lógica», entonces «la forma de razonar en la ética y la prudencia es objeto de la retórica» y también de la tópica. En la segunda parte de esta investigación me ocuparé de estudiar los rasgos fundamentales que presenta la caracterización de la retórica hecha por el filósofo helénico. La retórica ha sido considerada como un arte de manipular y engañar y como un conocimiento instrumental. Por supuesto que la naturaleza del arte conlleva la posibilidad de hacer trampa y engañar. Pero todo arte busca en primer lugar hacer las cosas bien. Aprendemos a hacer algo para hacerlo bien, pero no sabríamos lo que está bien hecho si no supiéramos lo que lo está mal, pues como afirma la “Ética Nicomáquea” (III 2, 1112a 7–11) «elegimos también lo que sabemos muy bien que es bueno, pero opinamos sobre lo que no sabemos del todo, y no son los mismos los que tienen reputación de elegir y opinar mejor, sino que algunos la tienen de opinar bastante bien, pero, a causa de un vicio, no elegir lo que es debido». Pero ¿quién impone la elección de lo que se hace y la elección entre lo que se hace bien o mal?

En este sentido podemos constatar, como mostraré al recorrer los textos de la “Retórica” aristotélica, el acierto de RAMÍREZ (2002b) al se-

ñalar que «la retórica no es solamente el arte de usar el lenguaje y las palabras. La retórica es sobre todo el arte de razonar y hablar de manera que lleguemos a decisiones justas». Y solamente quien domina este arte puede percibir los intentos de engaño y defenderse de las trampas del lenguaje. Por tanto, aunque la retórica fuera un arte de engañar, sería preciso saber de retórica para no caer en las trampas del lenguaje. Sin embargo, según ha mostrado también el autor sueco–español, «la retórica trasciende a esa mera instrumentalidad para convertirse en la partera de la ética» (Ramírez 2002b). La retórica, “ciudadana de dos mundos”, es así un arte en doble sentido. Une la habilidad con la prudencia al ayudar a deliberar sobre la elección de instrumentos adecuados y sobre su manejo. Como también ha insistido RAMÍREZ (1997a) en un importante trabajo, la retórica es al mismo tiempo arte de decir y de hablar. Como arte de decir nos ayuda a utilizar el instrumento del lenguaje de un modo adecuado y agradable. Como arte de hablar nos ayuda a elegir lo que vamos a decir para dar expresión a nuestras intenciones y coordinarlas con las de los demás.

Finalmente, en este interludio he tratado de explicitar la conexión entre las dos partes de mi estudio. En las conclusiones volveré de nuevo sobre todos estos asuntos para considerar desde una perspectiva mucho más amplia las aportaciones globales de la investigación.

Segunda parte
La retórica de la deliberación

Ἦ τιν' ἀγλωσσον μὲν, ἦτορ δ' ἄλκιμον, λάθα κατέξει
ἐν λυγρῷ νείκει· μέγιστον δ' αἰόλῳ ψεύδει γέρας ἀντέταται

Pind. *Nem.* VIII 24–25

τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ
πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν

Heracl. fr. 2 DK

ἀρχὴ τῶν ἐσομένων καὶ ἀπὸ τοῦ βουλευέσθαι

Aristot. *Int.* 9, 19a 7

LA SEÑORA— *¿Qué tufé tiene la cocinera! ¿Pues no me ha dicho que ella o yo estábamos de más en la casa?*

EL SEÑOR— *¿Y en qué habéis quedado?*

J. Xaudaró

5. Retórica, dialéctica y filosofía

Nec uero a dialecticis modo sit instructus sed habeat omnis philosophiæ notos ac tractatos locos. Nihil enim de religione nihil de more nihil de pietate nihil de caritate patriæ nihil de bonis rebus aut malis nihil de uirtutibus aut uitiiis [...] quæ sæpe cadunt in causas et ieiunius aguntur [...] Volo enim prius habeat orator rem de qua dicat dignam auribus eruditis, quam cogitet quibus uerbis quidque dicat aut quo modo. Quem etiam, quo grandior sit et quodam modo excelsior [...] ne physicorum quidem esse ignarum uolo [...] Cumque illa diuina cognouerit, nolo ignoret ne hæc quidem humana. ius ciuile teneat quo egent causæ forenses cotidie. quid est enim turpius quam legitimarum et ciuiliū controuersiarum patrocinia suscipere, cum sis legum et ciuilis iuris ignarus? cognoscat etiam rerum gestarum et memoriæ ueteris ordinem, maxime scilicet nostræ ciuitatis sed etiam imperiosorum populorum et regum illustrium [...] commemoratio autem antiquitatis exemplorumque prolatio summa cum delectatione et auctoritatem orationi affert et fidem

Cic. Or. 118–120

Itaque cum duo sint genera orationis, altera perpetua, quæ rhetorice dicitur, altera concisa, quæ dialectice, quas quidem Zenon adeo coniunxit ut hanc compressæ in pugnum manus, illam explicatæ diceret similem, etiam disputatrix uirtus erit: adeo de hac, quæ speciosior atque apertior tanto est, nihil dubitabitur

Quint. 2,20,7

En este capítulo atenderé a la importancia de la deliberación en los capítulos introductorios de la “Retórica” (1 1–3). Los problemas fundamentales con los cuales se enfrenta este capítulo son los que presento a continuación.

Primeramente justificaré por una parte la relación de la retórica con la dialéctica y a través de esta última con la filosofía y por otra parte con la política.

En segundo lugar consideraré además la relación entre retórica y sofística, pues es precisamente la polémica de PLATÓN y ARISTÓTELES con la sofística la que constituye la base de la transformación aristotélica de la retórica sofística en una retórica filosófico–moral que, frente a la aporematicidad de la filosofía, abre el camino a un modo superior de racionalidad en el cual existe posibilidad real de comunicación y que favorece el acceso a una libertad auténtica para discernir acerca de aquellos asuntos sobre los cuales no cabe conocimiento científico.

En tercer lugar esclareceré el sentido del término τέχνη y la consideración artística de la retórica, pues es precisamente la retórica como τέχνη, entendida esta última como heurística más que como metodología (Enos & Lauer 1992: 79–87; Ramírez 1997a; Beuchot 1999a), la que permite ‘abrir un camino’ (ὁδωποιεῖν) gracias al cual es posible teorizar sobre aquello que puede ser de otra manera, sobre aquello en lo que es posible la deliberación.

En cuarto lugar abordaré la centralidad del concepto de καιρός en la “Retórica” aristotélica, pues es este concepto el que nos proporciona las bases heurísticas para juzgar lo justo y lo conveniente según las circunstancias en las cuales se decide la acción.

En quinto lugar justificaré el tratamiento de la noción de deliberación en relación con los tres tópicos aristotélicos —ἦθος, πάθος y λόγος— en la “Ética Nicomáquea”, la “Retórica” y la “Política” aristotélicas. Estos tres conceptos son las πίστεις, condiciones ineludibles de todo discurso, las cuales constituyen el trasfondo experiencial desde el que es posible la relación dialógica. Sólo desde aquí puede comprenderse la dinámica y creativa interrelación que se establece entre estos tres tópicos.

En sexto y último lugar se considera la importancia para la retórica filosófico–moral de una tópica como la presente en el estudio acerca de la deliberación de la “Retórica” aristotélica.

1. De la dialéctica a la retórica

Según QUINTILIANO (2,20,7), el eleata ZENÓN diferenciaba entre dialéctica y retórica expresando gráficamente que si la primera era el puño cerrado, la segunda era la mano abierta. O, en otro sentido más preciso, que la dialéctica era una *oratio concisa* mientras la retórica era *oratio perpetua*. Con ello ponía de manifiesto que no se puede encajonar la transmisión de vida, de conocimientos y de pasiones profundas y sabias en fragmentos de tiempo prefijados de antemano y sometidos al autoritario gobierno del individuo.

Sin embargo, el lugar común de la retórica y la dialéctica es la argumentación. En ARISTÓTELES es posible identificar por un lado el campo de la argumentación a partir de la forma retórica de la argumentación, es decir, desde una consideración amplia de la retórica en correlación con la dialéctica formalizada en los “Tópicos”. Por otro lado su teoría retórica incluye la referencia a la dialéctica, pues la retórica es una parte (μόριον) de la dialéctica y su semejante (ὁμοίωμα), como él mismo afirma (Aristot. *Rhet.* I 2, 1356a 30–33). Según DIÓGENES LAERCIO (VIII 57, IX 25), el estagirita habría dicho en el “Sofista” que ZENÓN fue el inventor de la dialéctica y EMPÉDOCLES de la retórica. La noticia de DIÓGENES LAERCIO muestra entre otras cosas la existencia de una relación de simetría entre retórica y dialéctica. Efectivamente la retórica mantiene una relación muy particular con la dialéctica. No tiene la misma relación que tienen las otras ciencias particulares, pues no es una ciencia particular. La retórica posee la misma generalidad que la dialéctica y no se refiere a un género particular de la realidad. No dispone de un método propio, como las demás ciencias sino que utiliza el método dialéctico. Si admitimos, como lo hace VIANO, que la dialéctica se refiere a las ideas, mientras que la retórica se refiere a los hechos, a las situaciones, entonces «la retórica legítima se configura como la capacidad natural de hacer valer en el plano de los hechos las definiciones demostradas por la dialéctica» (Viano 1967: 380). Esta empero es la posición platónica, expuesta en el “Fedro”, en la que la retórica se subordina a la dialéctica.

La retórica aristotélica es ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ. La analogía entre ambas no se refiere tanto al contenido o al fin de ambas disciplinas sino a la forma y al método. La “Retórica” (I 1, 1354a 4–6) muestra que tanto en el juego dialéctico como en el retórico, «todos participan en alguna forma de ambas, puesto que, hasta un cierto límite (μέχρι τινός), todos se esfuerzan en descubrir y sostener un argumento (ἐξετάζειν καὶ

ὑπέχειν λόγον) e, igualmente, en defenderse y acusar (ἀπολογεῖσθαι καὶ κατηγορεῖν)». La analogía entre ambas supone que la retórica se configura también como τέχνη, capaz de señalar un límite dentro del cual se mueve. Como afirma la “Retórica” (I 2, 1355b 31–34) el saber de la retórica y el de la dialéctica comparten la condición de no disponer de principios propios: «La retórica, sin embargo, parece que puede establecer teóricamente lo que es convincente (τὸ πιθάνον) en —por así decirlo— cualquier caso que se proponga, razón por la cual afirmamos que lo que a ella concierne como arte (ἔχειν τὸ τεχνικόν) no se aplica sobre ningún género específico (οὐ περὶ τι γένος ἴδιον ἀφορισμένον)».

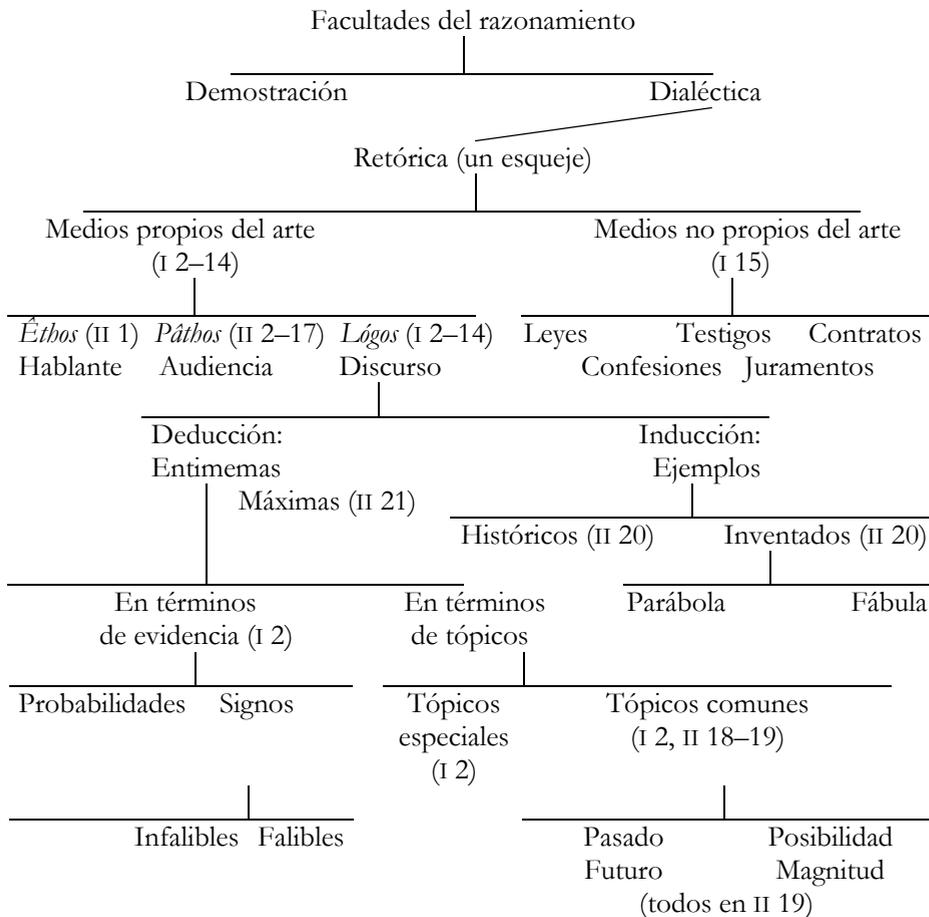


Figura 2. Medios de credibilidad en la “Retórica” (Kennedy 1980a: 60)

En la concepción aristotélica destaca por un lado la estrecha relación de la retórica con la dialéctica y a través de esta última con la filosofía y

por otro lado con la política. La retórica constituye de este modo una particular forma de racionalidad (Berti 1994: 133). Tal como había hecho PLATÓN en el “Fedro”, reconoce ARISTÓTELES a la retórica basada en la dialéctica el carácter de τέχνη. Sustituye la retórica practicada por ISÓCRATES, de tipo gorgiano, por una retórica basada en la dialéctica y relacionada con la política.

Tal como señala BERTI (1994: 136), el estrecho paralelismo entre el comienzo del tratado aristotélico sobre la retórica (Aristot. *Rhet.* I 1) y el inicio del tratado sobre la dialéctica (Aristot. *Top.* I 1–2) muestra la “analogía estructural” que se da entre ambas disciplinas. La retórica y la dialéctica disponen del mismo modo de argumentar, aplicado a situaciones diversas y a contenidos diversos. El paralelismo entre ambos tratados se debe a la presentación de las respectivas disciplinas como métodos (Aristot. *Top.* I 1, 100a 18: μέθοδος; *Rhet.* I 1, 1354a 8: ὁδός) para hacer con arte (Aristot. *Rhet.* I 1, 1354a 11: τέχνη; *Top.* IX 11, 172a 35: ἐντέχνως) lo que la mayoría hace sin arte. Desde un punto de vista retórico la τέχνη consiste fundamentalmente en saber utilizar bien los ‘medios de credibilidad’ (πίσταις), mientras que desde un punto de vista dialéctico consiste en usar bien las ‘argumentaciones’ (συλλογισμοί). Al reconocer que «la credibilidad es una especie de demostración (ἡ δὲ πίστις ἀπόδειξις τις)» (Aristot. *Rhet.* I 1, 1355a 4–5), lo que hace el filósofo helénico es reafirmar el paralelismo entre retórica y dialéctica.

La “analogía estructural” que une retórica y dialéctica podría extenderse también a la filosofía, tal como afirma el autor de la “Retórica” (I 1, 1355a 14–18) pues «corresponde a una misma facultad reconocer lo verdadero (τό [...] ἀληθές) y lo verosímil (τὸ ὅμοιον τῷ ἀληθεῖ) y, por lo demás, los hombres tienden por naturaleza de un modo suficiente a la verdad (πρὸς τὸ ἀληθές) y la mayor parte de las veces la alcanzan. De modo que estar en disposición de discernir (στοχαστικῶς ἔχειν) sobre lo plausible (τὰ ἔνδοξα) es propio de quien está en la misma disposición con respecto a la verdad (πρὸς τὴν ἀλήθειάν)». Aquí se afirma por una parte la analogía entre la capacidad de reconocer lo verdadero —propia de la filosofía— y la capacidad de reconocer lo verosímil —propia de la retórica— y por otra parte la disposición para discernir sobre lo plausible, propia de la dialéctica.

Esta “analogía estructural” entre retórica y dialéctica se observa también en los motivos por los que según el estagirita la retórica resulta útil (χρήσιμος). Primeramente «la retórica es útil porque por naturaleza la

verdad y la justicia son más fuertes que sus contrarios» (Aristot. *Rhet.* I 1, 1355a 21–24). Es evidente la analogía entre esta utilidad y la primera de las utilidades de la dialéctica, que es útil «para ejercitarse (πρὸς γυμνασίαν)» (Aristot. *Top.* I 2, 101a 28–30). En segundo lugar la retórica es útil porque muchas veces no sirve recurrir a «la ciencia más exacta» (Aristot. *Rhet.* I 1, 1355a 24–25), apta sólo para la docencia, sino que es necesario recurrir a nociones comunes (διὰ τῶν κοινῶν). La segunda utilidad de la dialéctica se refiere a las conversaciones, en las cuales se parte de «las opiniones de la mayoría» (Aristot. *Top.* I 2, 101a 31). En tercer lugar la retórica es útil porque es «capaz de convencer sobre cosas contrarias» (Aristot. *Rhet.* I 1, 1355a 29–30). Esto por dos razones: «para que no se nos oculte cómo se hace y para que, si alguien utiliza injustamente los argumentos, nos sea posible refutarlos con sus mismos términos» (Aristot. *Rhet.* I 1, 1355a 32–33). Sólo la dialéctica y la retórica son capaces de argumentar sobre los casos contrarios. Esto corresponde perfectamente a la tercera utilidad de la dialéctica, la relativa a «dos conocimientos en filosofía (τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας)» (Aristot. *Top.* I 2, 101a 34), pues «pudiendo desarrollar una dificultad en ambos sentidos, discerniremos más fácilmente lo verdadero y lo falso en cada cosa» (Aristot. *Top.* I 2, 101a 35–36). El método de la dialéctica consiste en confrontar a partir de un tema cualquiera doctrinas anteriores, para hacer surgir de esta confrontación una tesis verosímil que probará su valor por su capacidad de conseguir el mayor acuerdo. Este método se corresponde con la tercera utilidad de la dialéctica, señalada por el estagirita en los “Tópicos” y consistente en «desarrollar una dificultad en ambos sentidos (διαπορῆσαι πρὸς ἀμφοτέρα)» con el fin de discernir más fácilmente lo verdadero y lo falso. Como afirma BERTI (1980: 342), este es el método empleado al comienzo de “Acerca del Alma”, los “Físicos” y los “Metafísicos”. El fin del estagirita es por tanto llegar a una ἀπορία o ἀπόρημα, a una especie de «igualdad de razonamientos contrarios» (Aristot. *Top.* VI 145b 2). A propósito de esto afirma el heleno que es necesario actuar «revisando primero las opiniones de los demás: pues las demostraciones (ἀποδείξεις) de las <tesis> contrarias son <otras tantas> dificultades para sus contrarias» (Aristot. *Cal.* I 10, 279b 5–7). En cuarto lugar la retórica es útil porque saber usarla con justicia puede llegar a ser de gran provecho, mientras que «el que usa injustamente de esta facultad de la palabra (τοιούτη δύναμις τῶν λόγων)» (Aristot. *Rhet.* I 1, 1355b 3–4) puede causar gran daño. Aquí la analogía con la cuarta utilidad de la dialéctica se pone de manifiesto en el hecho que la dialéctica «es útil para las cuestiones primordiales propias de cada conocimiento (πρὸς τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἐκάστην ἐπιστήμην)» (Aristot. *Top.* I 2, 101a 36–

37), pues la dialéctica, «al ser adecuada para examinar <cualquier cosa>, abre camino a los principios de todos los métodos (πρὸς τὰς ἀπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει)» (Aristot. *Tóp.* I 2, 101b 3–4).

La última de las razones de la analogía entre dialéctica y retórica se relaciona con la distinción que sólo un poco más adelante traza el estagirita entre ‘facultad’ (δύναμις) e ‘intención’ (προαίρεσις): «Además de esto, <es asimismo claro> que lo propio de este arte es reconocer lo convincente (τὸ πιθανόν) y lo que parece ser convincente (τὸ φαινόμενον πιθανόν), del mismo modo que <corresponde> a la dialéctica reconocer el silogismo (συλλογισμόν) y el silogismo aparente (φαινόμενον συλλογισμόν). Sin embargo, la sofística no <reside> en la facultad (ἐν τῇ δυνάμει), sino en la intención (ἐν τῇ προαίρεσει). Y, por lo tanto, en nuestro tema, uno será teórico por ciencia (κατὰ τὴν ἐπιστήμην) y otro por intención (κατὰ τὴν προαίρεσιν), mientras que, en el otro caso, uno será sofista por intención (κατὰ τὴν προαίρεσιν) y otro dialéctico, no por intención (οὐ κατὰ τὴν προαίρεσιν), sino por facultad (κατὰ τὴν δύναμιν)» (Aristot. *Rhet.* I 1, 1355b 15–22).

<i>Capacidad</i>	<i>buena elección</i>	<i>Mala elección</i>
Cognoscitiva	FILOSOFÍA (sabiduría real)	SOFÍSTICA (sabiduría aparente)
Argumentativa	DIALÉCTICA (argumentación auténtica)	ERÍSTICA (argumentación aparente)
Retórica	RETÓRICA BUENA (credibilidad auténtica)	RETÓRICA MALA (credibilidad aparente)

Figura 3. Retórica, dialéctica y filosofía (Berti 1994: 140)

Quien posee la capacidad de reconocer el silogismo y el silogismo aparente es el dialéctico. Quien elige utilizar el silogismo aparente en lugar del silogismo auténtico no es el dialéctico sino el sofista. Quien posee la capacidad de reconocer lo convincente y lo que parece ser convincente es el orador, pero también lo es aquel que elige utilizar lo que parece ser convincente en lugar de lo convincente. Esto supone que, mientras desde el punto de vista moral la dialéctica es sólo buena, la retórica puede ser tanto buena como mala. Esta distinción entre lo convincente y lo que parece ser convincente es análoga a la que se establece al inicio de

los “Tópicos” (I 1, 100a 25–101a 4) entre el silogismo demostrativo — que parte de cosas verdaderas y primordiales—, el silogismo dialéctico —que parte de los ἔνδοξα— y el silogismo erístico o sofístico —que parte de los ἔνδοξα aparentes o que es un silogismo aparente, es decir, un silogismo que parece funcionar como silogismo, pero no lo hace en realidad.

Los “Metafísicos” (IV 2, 1004b 18–26) consideran que la filosofía se distingue de la dialéctica por «el alcance de su capacidad» (τρόπος τῆς δυνάμεως) y de la sofística por «el tipo de vida elegido» (τοῦ βίου προαίρεσις), es decir, por la elección moral, y aclaran que la capacidad de la dialéctica es «tentativa y refutadora» (πειραστική), es decir, puramente argumentativa, mientras que la de la filosofía es puramente cognoscitiva (γνωριστική), y que la elección de la sofística «aparenta ser sabiduría» (φαινομένη μόνον σοφία), mientras que la de la filosofía «es una sabiduría real» (οὔσα).

Junto a la “analogía estructural” entre retórica y dialéctica, tal como aparece en *Rhetorica* I 1, señala el filósofo helénico en *Rhetorica* I 2 la identidad entre retórica y política. En este capítulo divide los medios de credibilidad (πίστεις) en dos grandes categorías: los ‘ajenos al arte’ (ἄτεχνοι), que no son construidos por el orador: testigos, confesiones bajo suplicio, los documentos y otros semejantes, y los medios ‘propios del arte’ (ἔντεχνοι), los cuales dependen de la habilidad del orador y se dividen en tres especies, atendiendo al ἦθος, al πάθος y al λόγος. A partir de esta clasificación, afirma el estagirita que:

«puesto que los medios de credibilidad (πίστεις) se hacen posibles por estos <procedimientos>, resulta evidente que obtener estas tres clases de pruebas es propio de quien tiene la capacidad de razonar mediante silogismos y de poseer un conocimiento teórico (συλλογίσασθαι [...] καὶ [...] θεωρήσαι) sobre los caracteres, sobre las virtudes y, en tercer lugar, sobre las pasiones (o sea, sobre cuáles son cada una de tales pasiones, qué cualidad tienen y a partir de qué y cómo se producen), de manera que acontece a la retórica ser como un esqueje (παραφυές τι) de la dialéctica y de aquel saber práctico sobre los caracteres que es justo denominar política. Por esta razón, la retórica se reviste también con la forma de la política (ὑποδύεται ὑπὸ σχῆμα τὸ τῆς πολιτικῆς) y <lo mismo sucede con> los que sobre ella debaten en parte por falta de educación, en parte por jactancia, en parte, en fin, por otros motivos humanos; pero es, sin duda, una parte de la dialéctica y su semejante (μόριόν τι τῆς διαλεκτικῆς καὶ ὁμοίωμα), como hemos dicho al principio, puesto que ni una ni otra constituyen ciencias

acerca de cómo es algo determinado, sino simples facultades de proporcionar razones (δυνάμεις τινὲς τοῦ πορίσαι λόγους)» (Aristot. *Rhet.* I 2, 1356a 20–33).

A partir de la triple clasificación de los medios de credibilidad propios del arte —los constituidos mediante silogismos, los que ofrecen un conocimiento teórico sobre los caracteres y sobre las pasiones— nuestro autor afirma el paralelismo con la dialéctica, la ética y la política y la retórica, respectivamente. Los medios de credibilidad se elaboran sobre materias que no son necesarias y por tanto sobre las cuales es posible deliberar. La deliberación se convierte en consecuencia en el elemento más característico de la retórica. La dialéctica y la retórica comparten los medios de credibilidad, pero la retórica se diferencia de la dialéctica por tener como objeto aquello sobre lo que se delibera (Viano 1967: 390).

Mientras que la analogía entre dialéctica y retórica podemos considerarla como una “analogía estructural”, pues tal como dice aquí el estagirita, la retórica es como ‘un esqueje’ (παραφυῆς τι) de la dialéctica, ‘una parte de la dialéctica y su semejante’ (μόριόν τι τῆς διαλεκτικῆς καὶ ὁμοίωμα), sucede que la retórica es también como ‘un esqueje’ (παραφυῆς τι) de la política, y que aunque la relación entre política y retórica suponga una identidad parcial de contenido, la retórica ‘se reviste también con la forma de la política’ (ὑποδύεται ὑπὸ σχῆμα τὸ τῆς πολιτικῆς), como BERTI (1994: 142) observa acertadamente. Esta forma adopta diversas modalidades en las relaciones entre retórica y política y entre dialéctica, sofística y filosofía.

La “Retórica” (I 2, 1356a 34–b 27) retoma la cuestión de las relaciones entre retórica y dialéctica para establecer la analogía entre los dos tipos fundamentales de argumentación retórica, es decir, el entimema y el ejemplo, y los dos tipos fundamentales de argumentación dialéctica, es decir, el silogismo y la inducción, respectivamente, añadiendo la analogía entre el entimema aparente y el silogismo aparente. A partir de esta analogía concluye la “Retórica” que la deliberación es lo propio de la retórica, al tiempo que señala que en el ámbito de «aquellas materias sobre las que deliberamos (περὶ τε τοιούτων περὶ ὧν βουλευόμεθα) y para las cuales no disponemos de artes específicas (καὶ τέχνας μὴ ἔχομεν)» (I 2, 1357a 1–2) radica la especificidad de la retórica. La retórica versa sobre aquellas cosas que pueden ser de otra manera (τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν). Como escribe inmediatamente después: «deliberamos (βουλευόμεθα) sobre lo que parece que puede resolverse de dos modos (περὶ τῶν φαινομένων ἐνδέχεσθαι ἀμφοτέρως), 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 (περὶ γὰρ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἢ γενέσθαι ἢ ἔσεσθαι ἢ ἔχειν οὐδεὶς), pues nada cabe hacer en estos casos» (I 2, 1357a 5–7).

<i>realidad–modelo</i>	FILOSOFÍA	POLÍTICA
<i>forma buena</i>	DIALÉCTICA	RETÓRICA BUENA
<i>forma mala</i>	SOFÍSTICA	RETÓRICA MALA

Figura 4. Retórica, dialéctica y política (Berti 1994: 143)

La política es una ciencia arquitectónica, pero no es una ciencia exacta. El político no puede construir una sociedad regulada por el λόγος sino que tal como muestra la analogía de la retórica con la política es el λόγος el que constituye la actividad más elevada del hombre, la cual se ejerce mediante la deliberación. El ámbito de la retórica no es el de los sucesos naturales y necesarios, en los cuales la credibilidad no es necesaria. El lugar específico de la retórica es el ámbito de lo posible, donde la deliberación humana se configura como factor esencial (Viano 1967: 399). La retórica deliberativa, que se ocupa de los medios que conducen a la finalidad (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362a 21), tiene no poca importancia en la gestación de la retórica aristotélica, tal como muestra la parte dedicada al estudio de la deliberación en la “Retórica” (I 4–8). A juicio de VIANO (1967: 408), el análisis de la deliberación en la “Retórica” posee un tratamiento orgánico, unitario y responde a un proyecto global que efectivamente podría corresponderse a la obra aristotélica que figura en el catálogo de DIÓGENES LAERCIO con el título *Περὶ συμβουλίας*.

En el capítulo final de las “Refutaciones Sofísticas” el estagirita nos ofrece una reconstrucción de la historia de la retórica. Se trata de una comparación entre la historia de la retórica y la de la dialéctica. Afirma aquí nuestro autor que tradicionalmente la retórica ha sido objeto de varias investigaciones teóricas y que ha tenido un desarrollo propio, mientras que no ha ocurrido lo mismo con la teoría de la dialéctica. Dice ARISTÓTELES:

«que es precisamente lo que ha ocurrido en torno a los argumentos retóricos y, prácticamente en torno a todas las otras técnicas. En efecto: unos, los que descubrieron los principios, hicieron en conjunto avanzar la

cosa muy poco; en cambio, los individuos actualmente celebrados, habiendo heredado la cosa de otros muchos que, a lo largo de una especie de sucesión, hicieron avanzar la cosa paulatinamente, la han desarrollado ampliamente hasta este punto, <v.g.>: Tisias inmediatamente después de los precursores, Trasímaco después de Tisias, Teodoro después de este, y muchos otros, han aportado muchas partes; precisamente por ello no es nada raro que la técnica posea una multitud <de detalles>. En cuanto a este estudio, en cambio, no es que una parte estuviera previamente elaborada y otra no, sino que no había nada en absoluto. En efecto, la educación impartida por los que trabajaban a sueldo en torno a los argumentos (λόγους) erísticos sería más o menos semejante al estudio (πραγματεία) de Gorgias: pues daban a aprender de memoria, los unos, argumentos (λόγους) retóricos y, los otros, argumentos (λόγους) interrogativos, en los que creían respectivamente, unos y otros, que acostumbraban a caer la mayoría de los argumentos (τοὺς ἀλλήλων λόγους). Por ello la enseñanza, para los que aprendían de ellos, era rápida, pero sin técnica (ἄτεχνος): pues dando, no la técnica, sino lo que se deriva de la técnica, creían estar educando, como si uno, declarando que va a transmitir el conocimiento de cómo no hacerse daño en los pies, no enseñara, ni la técnica de hacer zapatos (σκυτοτομικήν), ni de dónde procurárselos, sino que diera muchos tipos de calzados de todas clases: pues este contribuiría a una cosa útil (πρὸς τὴν χρείαν), pero no transmitiría una técnica (τέχνην)» (Aristot. *SE* 34, 183b 26–184a 8).

En la primera parte de este texto (183b 31–33), recuerda el filósofo helénico los nombres de los teóricos de la retórica más antiguos: los precursores (τοὺς πρώτους), TISIAS, TRASÍMACO, TEODORO y muchos otros (πολλοί). En la segunda parte del texto pasa a hablar de «la educación impartida por los que trabajaban a sueldo en torno a los argumentos erísticos» (183b 36–37), es decir, a los comienzos de la dialéctica, de la cual se dice que era más o menos semejante (ὁμοία) al estudio (πραγματεία) de GORGIAS. En este punto considera ARISTÓTELES similares las características propias de la enseñanza de GORGIAS y la de aquellos profesores que trabajaban a sueldo.

Es importante señalar que el sentido del término λόγοι en este texto es el de ‘argumentos’. La expresión «la mayoría de los argumentos» (τοὺς ἀλλήλων λόγους) y «argumentos interrogativos» ([λόγους] ἐρωτητικούς) indica necesariamente argumentos y no enunciados u oraciones (Natali 1999: 151).

El texto pone de manifiesto la confluencia esencial entre dialéctica y retórica. El estagirita se atribuye el mérito de haber expuesto en los “Tó-

picos” y en las “Refutaciones Sofísticas” su investigación sobre la dialéctica: «Nos habíamos propuesto (προειλόμεθα), pues, encontrar (εὑρεῖν) una capacidad de razonar (δύναμιν τινα συλλογιστικήν) acerca de aquello que se nos planteara (περὶ τοῦ προβληθέντος) entre las cosas que se dan como plausibles (ἐκ τῶν ὑπαρχόντων ὡς ἐνδοξάτων); en efecto, esta es la tarea de la dialéctica (ἔργον τῆς διαλεκτικής) propiamente tal y de la crítica» (Aristot. *SE* 34, 183a 37–b 1).

Si la deliberación es lo propio de la retórica, entonces «la retórica tiene por objeto <formar> un juicio (ἔνεκα κρίσεως ἐστίν)» (Aristot. *Rhet.* II 1, 1377b 20) y «el uso de los discursos convincentes (τῶν πιθανῶν λόγων) tiene por objeto formar un juicio (πρὸς κρίσιν)» (Aristot. *Rhet.* II 18, 1391b 7). La capacidad de juicio pertenece a quien escucha. Esta competencia le viene atribuida por una exigencia de orden interno. Si, respecto de los tres componentes de los cuales consta el discurso, el destinatario (πρὸς ὃν λέγειν), identificado con el oyente (τὸν ἀκροατήν), constituye el fin (τὸ τέλος), la instancia por medio de la cual el discurso se refiere al oyente es el juicio. Escribe el filósofo helénico: «Tres son en número las especies (εἶδη) de la retórica, dado que otras tantas son las clases de oyentes de discursos (οἱ ἀκροαταὶ τῶν λόγων) que existen. Porque el discurso consta de tres componentes (σύγκειται ἐκ τριῶν): el que habla (τοῦ λέγοντος), aquello de lo que habla (περὶ οὗ λέγει) y aquel a quien habla (πρὸς ὃν λέγειν); pero el fin se refiere a este último (τὸ τέλος πρὸς τοῦτόν ἐστίν), quiero decir, al oyente (τὸν ἀκροατήν). Ahora bien, el oyente (τὸν ἀκροατήν) es, por fuerza, o un espectador (θεωρὸν) o uno que juzga (κριτήν); y, en este último caso, o uno que juzga sobre cosas pasadas o sobre cosas futuras (κριτήν δὲ ἢ τῶν γεγενημένων ἢ τῶν μελλόντων)» (Aristot. *Rhet.* I 3, 1358a 36–b 4).

ARISTÓTELES concibe la κρίσις como la condición bajo la cual, en cualesquiera sustancias animadas capaces de φαντασία y de κίνησις, se comunica el mensaje de la ὄρεξις. La fuente de la κρίσις es la διάνοια. La relación de semejanza (ὁμοιωτής) no se muestra nunca en el λόγος mismo sino en un movimiento anterior: «el razonamiento (συλλογισμὸς) es un enunciado (λόγος) en el que, sentadas ciertas cosas (τεθέντων τινῶν), se sigue necesariamente algo distinto de lo ya establecido (ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει) por el <simple hecho de> darse esas cosas (τῶ ταῦτα εἶναι)» (Aristot. *An. Pr.* I 1, 24b 18–20). En la κρίσις se pone siempre en juego el discernimiento, la deliberación. La κρίσις supone una elección. Esto implica un proceso de búsqueda, de discernimiento, que caracteriza el modo de actuar del φρονιμός. Es por

ello que la retórica se refiere también a la ética y a la política de un modo no menos fundamental al que la une a la dialéctica, «de manera que acontece a la retórica (τὴν ῥητορικὴν) ser como un esqueje (παραφυῆς) de la dialéctica (τῆς διαλεκτικῆς) y de aquel saber práctico sobre los caracteres (περὶ τὰ ἥθη πραγματείας) al que es justo denominar política (πολιτικὴν). Por esta razón, la retórica se reviste también con la forma de la política (ὑπὸ τὸ σχῆμα τὸ τῆς πολιτικῆς) y <lo mismo sucede con> los que sobre ella debaten en parte por falta de educación, en parte por jactancia, en parte, en fin, por otros motivos humanos; pero es, sin duda, una parte (μóριόν) de la dialéctica y su semejante (ὁμοίωμα), como hemos dicho al principio, puesto que ni una ni otra constituyen ciencias acerca de cómo es algo determinado, sino simples facultades de proporcionar razones (δυνάμεις τινὲς τοῦ πορίσαι λόγους)» (Aristot. *Rhet.* I 2, 1356a 25–33).

Si la retórica, como la dialéctica, no pertenece a ningún género definido, lo propio de ella no será pues convencer (οὐ τὸ πείσαι ἔργον αὐτῆς) sino «reconocer los medios de convicción más pertinentes para cada caso (ἀλλὰ τὸ ἰδεῖν τὰ ὑπάρχοντα πιθανὰ περὶ ἕκαστον)» (Aristot. *Rhet.* I 1, 1355b 10–11). Muestra nuestro autor con ello que la retórica exige un ámbito y una forma de conocimiento de aplicación universal, los cuales le proporcionan su relación con la dialéctica, que tampoco pertenece a ningún ámbito definido. Además, la reflexión aristotélica descubre nuevamente aquí la concepción de la retórica como τέχνη. La ἕξις ποιητικὴ, característica de la τέχνη, versa «sobre el llegar a ser, y sobre el idear y considerar cómo puede producirse o llegar a ser (περὶ γένεσιν καὶ τὸ τεχνάζειν καὶ θεωρεῖν ὅπως ἂν γένηταιί) algo de lo que es susceptible tanto de ser como de no ser (τι τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι) y cuyo principio está en el que lo produce y no en lo producido» (Aristot. *EN* VI 4, 1140a 11–14).

Los verbos ἰδεῖν y θεωρεῖν, presentes en los textos anteriores, inscriben la retórica en el modelo de la τέχνη al tiempo que señalan la especificidad de la τέχνη retórica. La propuesta aristotélica es por tanto la de entender la retórica como «la facultad de considerar en cada caso lo convincente (δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν)» (Aristot. *Rhet.* I 2, 1355b 25–26). En este texto reconocemos que el sentido de θεωρεῖν es el de discernimiento y por tanto el mismo que caracteriza a la κρίσις. La deliberación es lo propio de la retórica. La κρίσις es el rasgo específico de la θεωρία. Puesto que en el ámbito de la retórica, como en el de la dialéctica, la condición de la τέχνη no se cons-

tituye respecto a un género definido, el discernimiento sobre lo adecuado en cada caso para convencer pertenece únicamente al ámbito de la forma (Nicolaci 1999: 179). Es propio así de la retórica «reconocer (ἰδεῖν) lo convincente (πιθανόν) y lo que parece ser convincente (τὸ φαινόμενον πιθανόν), del mismo modo que <corresponde> a la dialéctica reconocer el silogismo y el silogismo aparente» (Aristot. *Rhet.* I 1, 1355b 17–19).

Quien ejerce el poder del discernimiento es aquel que en una circunstancia concreta considera lo que es idóneo para poner en práctica la credibilidad. Si es cierto que «lo convincente lo es en relación con alguien (τινὶ πιθανόν)» (Aristot. *Rhet.* I 2, 1356b 28), esto se distingue de lo que es «convincente y creíble inmediatamente y por sí (τὸ μὲν εὐθὺς ὑπάρχει δι' αὐτὸ πιθανόν καὶ πιστόν)» (Aristot. *Rhet.* I 2, 1356b 29) y de lo que «parece (δοκεῖν) serlo porque puede ser demostrado (δείκνυσθαι) mediante <argumentaciones> de esta naturaleza (διὰ τοιούτων)» (Aristot. *Rhet.* I 2, 1356b 29–30). La retórica accede a los dos primeros niveles. Este constituye el límite que la convierte en una τέχνη y no en una mera práctica empírica, pues «ningún arte se ocupa de lo singular (οὐδεμία δὲ τέχνη σκοπεῖ τὸ καθ' ἕκαστον)» (Aristot. *Rhet.* I 2, 1356b 30). ARISTÓTELES precisa que «tampoco la retórica aporta un conocimiento teórico (θεωρήσει) sobre lo que es plausible (ἔνδοξον) de un modo singular —por ejemplo, respecto de Sócrates o Hípias— sino sobre lo que es respecto de una clase (ἀλλὰ τὸ τοιοῦσδι), como también hace la dialéctica (καθάπερ καὶ ἡ διαλεκτική)» (Aristot. *Rhet.* I 2, 1356b 33–35).

La relación antitrófica entre retórica y dialéctica la expone el filósofo helénico analógicamente al considerar las nociones centrales del método retórico y sus relaciones recíprocas con las nociones centrales del método presentado en los “Tópicos”. El objeto sobre el cual se constituye la argumentación retórica no es la convicción sino el discernimiento sobre lo que puede ser creído sin dificultad. Una delimitación tal del objeto de la retórica pone de manifiesto que la retórica se refiere constitutivamente a la dialéctica. La dialéctica se encuentra ya siempre implicada en la argumentación retórica, pues proporciona el juicio que posibilita el discernimiento. La dialéctica y la retórica se refieren constitutivamente al discernimiento de lo verosímil.

Como afirma SÓCRATES en el “Filebo”, «ahora no luchamos precisamente por esto, por la victoria, para que lo que yo sostengo sea lo que gane, o lo que tú, sino que ambos, aliados, debemos luchar por lo que es

más verdadero (τῷ ἀληθεστάτῳ)» (Plat. *Phil.* 14B 5–7). Así, el fin de la κρίσις no es elegir cuál de las dos opiniones sea más verdadera, sino el discernimiento, en el espacio del λόγος, de lo que por sí mismo es más verdadero (τῷ ἀληθεστάτῳ). Esto determina el fin que ARISTÓTELES adscribe a la dialéctica y que la distingue de la erística y de la sofística «por el tipo de vida elegido (τοῦ βίου τῇ προαιρέσει)» (Aristot. *Metaph.* IV 2, 1004b 24–25). Lo propio del dialéctico es desarrollar los argumentos desde los dos lados del problema sin tomar parte por ninguno de ellos: «De las otras artes, en efecto, ninguna obtiene conclusiones sobre contrarios por medio de silogismos (τ' ἀναντία συλλογίζεται), sino que sólo hacen esto (τοῦτο ποιῶσιν) la dialéctica y la retórica» (Aristot. *Rhet.* I 1, 1355a 33–35).

Para que puedan pensarse la dialéctica y la retórica es necesario un saber del límite, que requiere del discernimiento, auténtico fin de ambas disciplinas: «Por lo tanto, los <lugares comunes> no harán a nadie especialista (ἔμφορον) en ningún género (περὶ οὐδὲν γένος), puesto que no versan sobre ninguna materia determinada (περὶ οὐδὲν γὰρ ὑποκείμενόν). Pero por lo que se refiere a las <conclusiones propias>, cuanto mejor escoja uno los enunciados (τάς προτάσεις), tanto más estará construyendo, sin advertirlo, una ciencia distinta de la dialéctica y de la retórica (ἄλλην ἐπιστήμην τῆς διαλεκτικῆς καὶ ῥητορικῆς); y si, en efecto, vuelve casualmente a sus principios (ἐντυχηὶ ἀρχαίς), no tendrá ya dialéctica ni retórica, sino la ciencia de que ha tomado esos principios (ἧς ἔχει τὰς ἀρχάς)» (Aristot. *Rhet.* I 2, 1358a 21–26). Es el conocimiento de los principios el que instituye este saber del límite. El espacio delineado por este saber del límite es la referencia constitutiva de la dialéctica, el horizonte de formación de nuestro juicio, el cual se realiza ya siempre mediante el discernimiento. Resulta por tanto de gran utilidad pensar la dialéctica a partir de su relación antistrófica con la retórica, o lo que es lo mismo, pensar la teoría en su relación constitutiva con la praxis.

En este apartado he estudiado la relación de la retórica con la dialéctica. En la siguiente etapa de la investigación me propongo mostrar cómo la racionalidad retórica se inscribe plenamente en el ámbito de la racionalidad práctica. Además, ilustraré cómo en el mismo discurso retórico, que es una acción que se distingue de otros tipos de acciones por su carácter comunicativo, encuentra la deliberación un lugar relevante.

2. Conflicto entre racionalidades. Retórica, dialéctica y sofística

La filosofía griega se desenvuelve, por decirlo con palabras de OÑATE (2004: 239), «bajo la forma de un conflicto plural entre diversos paradigmas o comprensiones de la racionalidad». Con ello se refiere la autora a la polémica de carácter marcadamente político que PLATÓN sostiene con los sofistas a propósito de la retórica y que ARISTÓTELES sostiene con los sofistas y PLATÓN a propósito del mismo asunto. Esto es fundamental para comprender el contexto lingüístico y comunicacional en el cual se desenvuelve la retórica sofística transformada por el estagirita en una retórica filosófico–moral.

La dimensión dialógica de la racionalidad ha constituido un objeto preferente de reflexión y estudio por parte de la hermenéutica contemporánea y la filosofía crítica. En el centro de la hermenéutica contemporánea se encuentra la rehabilitación de la filosofía práctica aristotélica y el redescubrimiento del método tópico–dialéctico.

Aquí resulta especialmente interesante el debate acerca del estatuto de la retórica. Esta polémica debe estudiarse desde el análisis de las diferencias entre las plurales racionalidades lingüísticas discutidas a partir de los textos filosóficos conservados, tanto desde el punto de vista de las recepciones con que el debate de la retórica ha venido transformando la filosofía hermenéutica contemporánea —desde HEIDEGGER y GADAMER hasta nosotros— como desde el punto de vista de las implicaciones que abre la discusión para la filosofía política actual. Lo que se discute en este debate es el problema de la verdad relativa a la praxis política. Tres son los interlocutores en este debate, tres las posiciones con respecto al asunto —la socrático–platónica, la sofística y la aristotélica— y tres los modelos distintos de racionalidad surgidos de estas posiciones.

El modelo socrático de racionalidad dialógica resulta de especial interés para la construcción de una hermenéutica crítica. Ante la tensión existente entre hermenéutica y crítica acerca de la prioridad del acuerdo sobre el desacuerdo —o viceversa— la concepción socrática del proceso dialógico exige la existencia de un acuerdo previo como punto de partida para el diálogo. La posición del SÓCRATES platónico sitúa empero el desacuerdo en el seno mismo de este acuerdo básico previo. En consecuencia el dialogar del SÓCRATES platónico es hermenéutico y crítico a la vez: «fundamenta la posibilidad del acuerdo y comporta, por tanto, la existencia de un cierto acuerdo, pero no garantiza la existencia efectiva de un

acuerdo definitivo, plenamente racional y exento de distorsiones en el ámbito político–moral» (Calvo 1998: 353).

¿Cuál es la concepción del diálogo que nos presenta el SÓCRATES platónico? En el “Gorgias” platónico (486E–487A) SÓCRATES afirma en un contexto *irónico* que el acuerdo (ὁμολογία) con CALICLES constituirá una garantía definitiva (τέλος) de la verdad (τῆς ἀληθείας) de lo acordado, puesto que en CALICLES se dan las tres condiciones exigibles a un interlocutor crítico plenamente cualificado: saber (σοφία), benevolencia (εὐνοια) y decisión para hablar (παρρησία). Este pasaje pone de manifiesto que el acuerdo consigo mismo constituye un principio, una regla fundamental de racionalidad. CALVO (1998: 338) concluye a propósito de este mismo pasaje que «la coherencia personal (el no contradecirse) se halla doblemente comprometida con el diálogo. En primer lugar [...] *el no contradecirse constituye una regla a que ha de someterse todo interlocutor racional* [...] En segundo lugar, la coherencia personal está esencialmente ligada al diálogo en cuanto que tal coherencia *ha de estar siempre mediada social y comunicativamente*, ha de someterse a prueba, lo cual significa que ha de *exponerse a la refutación*».

Por tanto el acuerdo consigo mismo presenta dos dimensiones: una lógica y otra pragmática. Es decir, el examen de las nociones y enunciados del diálogo no es un ejercicio meramente intelectual sino que pone a prueba la forma de vivir de los interlocutores mismos. Este acuerdo comporta en consecuencia tres presupuestos antropológicos del ejercicio de la racionalidad: «el acuerdo dialógico *interpersonal*, el acuerdo *lógico–teórico consigo mismo* y el acuerdo *pragmático–moral* entre lo que uno afirma (y acuerda en el diálogo) y el modo en que uno vive y actúa» (Calvo 1998: 339). Este acuerdo, no establecido ni bajo coacción (οὐχ ὑπὸ ἀνάγκης) ni bajo engaño (οὐδὲ ἀπατηθείς) ni con premura (οὐδὲ ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ), como señala PLATÓN en el “Critón” (52E), sino asumido racionalmente, obliga a su sostenimiento teórico y a su cumplimiento práctico.

La consecución del acuerdo racional constituye el objetivo del diálogo en tanto que método de búsqueda del conocimiento: la verdad constituye el fin (τέλος) del diálogo y el acuerdo dialógico constituye la consumación (τέλος) de la verdad. El término τέλος pone de manifiesto que nos encontramos ante una concepción del diálogo como proceso dotado de una dinámica propia y regido por leyes internas. Para llegar a su fin el diálogo racional exige el establecimiento de acuerdos interme-

dios sucesivos hasta llegar al acuerdo final. Si el diálogo tiende al acuerdo ello se debe a que su origen se halla en la falta de acuerdo, en la discrepancia que fuerza a los interlocutores a intercambiar razones. Sin embargo, el diálogo racional exige siempre como primer paso el establecimiento de un acuerdo básico previo, a partir de posiciones o conocimientos compartidos, el cual constituye no sólo el fin (τέλος) al que tiende el diálogo sino también el principio (ἀρχή) a partir del cual es posible que el diálogo progrese.

En opinión de CALVO (1998: 345), el drama del diálogo socrático «reside en la siguiente *paradoja*: de una parte, el diálogo *exige un acuerdo fundamental* que garantice, cuando menos, la comunicación; de otra parte, *el desacuerdo* de Sócrates con sus interlocutores es, en el fondo, *tan radical que afecta al propio acuerdo fundamental* exigido para que pueda haber diálogo y comunicación. El acuerdo fundamental y último, capaz de garantizar la comunicación y capaz de proporcionar un punto de partida mínimo para el diálogo, es *la lengua común compartida*».

Este acuerdo empero no puede ser el mismo en todos los ámbitos de la experiencia humana. Ello comporta la distinción entre diversos tipos de racionalidad: por una parte una racionalidad científico-técnica, la cual orienta el pensamiento hacia la adaptación al medio y hacia la producción de instrumentos al servicio de ella; por otra parte una racionalidad político-moral o hermenéutica, la cual corresponde al discurso compartido que incide sobre el ámbito moral y cuyo fin es garantizar la posibilidad del acuerdo sobre la base de la comunicación. SÓCRATES pretende destruir el acuerdo superficial y carente de fundamentación racional con la intención última de sustituirlo por un acuerdo racionalmente reconstruido en el diálogo.

PLATÓN señala en el libro VI de la “República” la existencia de cuatro grados de conocimiento. Para llegar al conocimiento que proporciona la dialéctica hay que pasar por todos estos niveles. Para ello utiliza el conocido símil de la línea. Imaginemos una línea dividida en segmentos desiguales, lo cual parece indicar una cierta continuidad entre las formas de conocimiento, pero con valor y contenido desiguales. Es necesario distinguir primero las cosas visibles de las inteligibles. En el ámbito de las primeras, las cuales pertenecen a la ‘opinión’ (δόξα) y forman parte de ‘la realidad sensible’ (τὸ νοητόν), tenemos la ‘conjetura–imaginación’ (εἰκασία) y la ‘creencia’ (πίστις). En el ámbito de ‘lo inteligible’ (τὸ

όρατόν), que forma parte de la ‘ciencia’ (ἐπιστήμη), se encuentran el ‘pensamiento discursivo’ (διάνοια) y el ‘intelecto’ (νοῦς).

En el “Timeo” (27C–29D) PLATÓN formula las dos premisas que van a regir su discurso. Según la primera premisa es necesario para que el ejercicio de la intelección resulte posible distinguir entre lo que es inmutable y puede, por tanto, ser «comprendido por la inteligencia mediante el razonamiento» (τὸ [...] νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν) y lo que deviene continuamente, sin ser nunca, y es «objeto de opinión sensible no racional» (τὸ [...] δόξη μετ’ αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν). Según la segunda premisa el hacedor del mundo ha tenido que tomar como modelo lo que es inmutable y no lo sujeto a cambio; lo cual se afirma aquí como «absolutamente evidente», mientras que su contraria «ni siquiera es lícito que se pronuncie (μηδ’ εἰπεῖν τινι θέμις)». Observa RACIONERO (1998: 360) que «de estas dos premisas se desprende ahora la naturaleza del discurso que Timeo se dispone a desarrollar y que, por referirse al orden de lo mudable, del que, a su vez, se supone que es copia del orden inmutable, no podrá ser un discurso completamente científico ni tampoco enteramente engañoso. Su estatuto epistémico habrá de ser siempre el de una creencia proporcional a la verdad, de manera semejante a como lo generado es proporcional al ser (*hótiper pròs génesin ousía, toúto pròs pístin aletheía*, 29C). Y es a un discurso tal, en fin, al que Timeo califica de *tòn eikóta mython*, de “mito (o relato) probable”».

Referirse al μῦθος con el calificativo de εἰκός, término empleado para λόγος, convierte la expresión μῦθος εἰκός, ‘mito verosímil’, en sinónimo de λόγος εἰκός, ‘discurso verosímil’. Se trata pues de legitimar un determinado tipo de λόγος, intermedio entre la ciencia y la arbitrariedad. La expresión μῦθος εἰκός presenta una serie de complejos problemas (Racionero 1998: 355–383). Aquí sólo me referiré a la conexión de la verosimilitud mencionada en el “Timeo” con el εἰκός retórico. Dado que lo ‘verosímil’ (εἰκός) resulta de la ponderación de varias posibilidades, cada una de las cuales puede afirmarse como una ‘opinión’ (δόξα), estimar lo que es más verosímil constituye una operación que lleva implícito convencer de que entre las opiniones concurrentes hay una que se aproxima más a la verdad.

En este punto es donde surge la disputa de PLATÓN con los sofistas. Lo que se dirimía en el debate entre PLATÓN y la sofística «era si la idea de un saber riguroso, con capacidad para fundamentar las conductas morales, podía ser compatible con el ejercicio de la pluralidad de opiniones y

con el relativismo ético que representaba el régimen democrático. La respuesta negativa a esta pregunta, apoyada en el carácter excluyente de la verdad, era, al parecer, la postura de la filosofía, según Platón, mientras que la respuesta afirmativa, basada en la sustitución de la verdad por el conocimiento de las probabilidades y el dominio normado de la persuasión, constituía o informaba la materia de un saber no menos antiguo ni menos exigente en sus pretensiones de validez: el saber de la retórica. En realidad, el conflicto entre la retórica y la filosofía y, lo que es más importante, su pertenencia a dos distintas tradiciones del *lógos*, hunde profundamente sus raíces en la historia del espíritu griego» (Oñate 2004: 245).

Tradicionalmente se ha presentado la filosofía como contrapuesta a la sofística. El mismo ARISTÓTELES define a la sofística como un arte de la apariencia, completamente ajeno a la verdadera sabiduría, y al sofista como aquel que comercia con una sabiduría aparente y no real. Para completar su contribución, inventa el término 'sofisma' como sinónimo de falacia, de una refutación aparente, mediante la cual se puede defender algo falso y confundir al adversario. Escribe el estagirita: «Y, como para algunos es de más utilidad parecer que son sabios que serlo y no parecerlo (pues la sofística es una sabiduría que parece tal pero no lo es, y el sofista es uno que se lucra por medio de una sabiduría que parece tal pero no lo es), es obvio que necesitan parecer que hacen trabajo de sabios más que hacerlo y no parecerlo. Y para comparar las cosas una a una, la tarea del que sabe es, acerca de cada cuestión, evitar mentir él acerca de lo que sabe, y ser capaz de poner en evidencia al que miente. Esto consiste en ser capaz de dar argumentos y de recibirlos. Es necesario, pues, que los que quieran actuar como sofistas busquen el género de argumentos mencionados; en efecto, es de utilidad: pues tal capacidad le hará a uno parecer sabio, que es la intención que vienen a tener aquellos. Así pues, que existe un género tal de argumentos y que es a esta capacidad a la que aspiran los que llamamos *sofistas*, es evidente» (Aristot. *SE* 1, 165a 19–33).

Esta imagen de los sofistas ha llegado a convertirse en un estereotipo. Es por ello necesario presentar algunas consideraciones sobre la contribución y propuestas de los primeros sofistas, profundos conocedores de la tradición filosófica y cultural helénica y grandes oradores, pensadores pioneros de gran nivel y grandes educadores, entre los que se encuentran los nombres de GORGÍAS, PROTÁGORAS, PRÓDICO, HIPÍAS, TRASÍMACO y ANTIFONTE. Su contribución está orientada a responder

con una propuesta muy concreta a las nuevas exigencias de la política ateniense abiertas después de la guerra. Tras ella y frente a los requerimientos que planteaba la formación ciudadana, la participación política y las pretensiones de una actividad intelectual más intensa se abren nuevas condiciones de libertad propicias para el desarrollo del pensamiento. Son los sofistas quienes introducen una forma de educación independiente de la *πόλις*, apoyada en una relación formalizada entre maestro y discípulo y basada en el uso sistemático del libro. Los sofistas crean así una nueva cultura en donde ya no será el respeto a la autoridad consagrada sino el pensamiento el que oriente la vida de los hombres, formando personas autónomas con capacidad para pensar y para intervenir en los asuntos públicos mediante el discurso. Un aspecto céntrico de la enseñanza sofística estaba constituido por la retórica. Esta última es el instrumento que hace posible la credibilidad. Es una capacidad que surge como producto de la aplicación de un saber. Hace referencia a una práctica basada en reglas generales y conocimientos seguros. El filósofo helénico la define en la “Retórica” (I 2, 1355b 25–26) como «la facultad de considerar en cada caso lo convincente».

PLATÓN hace decir a GORGIAS en su célebre diálogo que la retórica es el mayor bien al que se puede aspirar: «Sóc. — ¿Cuál es ese bien que, según dices, es el mayor bien para los hombres y del que tú eres artífice? Gor. — El que, en realidad, Sócrates, es el mayor bien; y les procura la libertad y, a la vez permite a cada uno dominar a los demás en su propia ciudad» (Plat. *Gorg.* 452D). Pero la retórica no es una técnica de sencilla aplicación. GORGIAS insiste en que la retórica siempre debe emplearse dentro de los márgenes de la justicia (Plat. *Gorg.* 457B). A GORGIAS se debe también la incorporación del término *καιρός* como una distinción central de su concepción de la retórica, distinción que sólo puede ser concebida en un contexto interpersonal, en la capacidad de descubrir lo que es adecuado en cada situación y actuar en el tiempo preciso. Este sentido del momento oportuno para intervenir en el curso de la conversación es el *καιρός*, que GORGIAS propone como un elemento esencial de la formación retórica.

Los sofistas son los creadores de una concepción de la educación con una orientación hacia el empleo del pensamiento y las capacidades personales con fines prácticos. PRÓDICO, tal como nos cuenta PLATÓN en el “Eutidemo”, considera al sofista como un ser fronterizo entre el filósofo y el político: «Ésos son, Critón, aquellos a quienes Pródico llamó fronteras entre el filósofo y el político, aunque creen, sin embargo, ser

los más sabios entre los hombres [...] Se consideran muy sabios, y con razón, pues poseen un conocimiento moderado de la filosofía y moderado también de la política» (Plat. *Eut.* 305C–D).

Una de las claves de la credibilidad de los sofistas es la renuncia a cualquier criterio de objetividad y la apertura al espacio ilimitado de la comunicación y la libertad de pensamiento. La concepción sofística, tal como aparece en los “Discursos Dobles”, considera siempre las dos caras de un asunto. No existe una verdad válida para todos los hombres, como tampoco existe, por ejemplo, una ley que llegue a tener el mismo significado en todos los casos. Aquello que se considera bueno y útil depende necesariamente de quien juzga y de las circunstancias en que esto ocurre. Sólo el hombre que ha aprendido a razonar puede disponer de la fuerza que proporciona la palabra, el pensamiento y la acción. La contribución de los sofistas no es un discurso vacío. Su propuesta da carta de ciudadanía a la diversidad. Cuestionan los sofistas que pueda haber un saber capaz de reflejar lo que de cualquier modo está allí, fuera de nosotros, en forma objetiva, independiente de la experiencia. Se negaron a excluir al sujeto, al observador, porque ello hacía imposible la misma observación y el conocimiento. En estas condiciones la retórica llegó a tener un gran protagonismo. El uso de la palabra era una herramienta insustituible.

Por tanto sin negar su lugar a la retórica, PLATÓN hace una distinción entre dos categorías muy diferentes de retórica: «Es suficiente. Pues si hay estas dos clases de retórica, una de ellas será adulación y vergonzosa oratoria popular; y hermosa, en cambio, la otra, la que procura que las almas de los ciudadanos se hagan mejores y se esfuerza en decir lo más conveniente, sea agradable o desagradable para los que lo oyen» (Plat. *Gorg.* 503A). Habría pues una buena retórica y recíprocamente una mala retórica. A la base de esta distinción está la pretensión fundamental de conocer el límite que separa lo verdadero de lo falso. Sólo quien cree poseer esta certeza puede insistir en la distinción y descalificar otras formas de discurso. Una distinción así anula la posibilidad de la credibilidad. Cuando se define que algo es deseable y se declara el otro extremo como inadmisibles, se elimina toda posibilidad de optar.

La postura defendida por los sofistas hace posible empero la credibilidad. En la credibilidad lo que existe es la posibilidad de optar, de elegir. Como afirma PROTARCO en el “Filebo” de PLATÓN: «He oído muchas veces decir a Gorgias que el arte de convencer tiene ventajas sobre las

demás, porque todo lo somete a su dominio, no por la fuerza, sino por la voluntad» (Plat. *Phil.* 58C). Cuando una persona está frente a una alternativa cerrada vive una situación distinta de la que se construye a través de la credibilidad. Cualquier intento convincente que se constituye desde la pretensión de verdad está en una paradoja, conduce a la intolerancia y al desprecio. La ausencia de un criterio único de verdad, lejos de ser una debilidad, avanza por un camino en que se acepta la libertad de cada persona y su capacidad de elección.

Todo ello hace de los sofistas unos auténticos pensadores, portadores de una postura crítica llena de contenido y centrada en el valor de la libertad personal. El diálogo es fundamental. Con él los sofistas consiguen la creación de nuevas ideas, valores, actitudes, modos de pensar y actuar o bien la modificación de ideas recibidas, actitudes tradicionales, antiguas creencias o comportamientos aceptados.

Sin embargo, lo que según PLATÓN hace el sofista es invertir la estructura que lleva de lo verosímil a la convicción, de forma que lleva de la convicción a lo verosímil, es decir, lo que enseña el sofista no son los medios de descubrir la verosimilitud sino los medios de convencer al auditorio de que la opinión relativa expresada por el orador conforme a sus intereses es la más probable y en consecuencia la más creíble. Esta crítica lo que pone de manifiesto es que la verosimilitud nace del acuerdo social, es decir, de un fenómeno que depende por completo de las propiedades comunicativas del lenguaje y no de la realidad que menciona. La verosimilitud no pertenece al lenguaje en tanto que instrumento de comunicación sino que simplemente se halla en el lenguaje en tanto que instrumento de designación de la realidad. Queda descartado cualquier concepto de verdad que no derive de una estricta concepción semántica del lenguaje. Los discursos así contruidos sólo acceden al plano referencial que les es propio cuando denotan las ideas o formas. Ello obliga a disponer de otra τέχνη capaz de llegar a aquellos objetos. Esta τέχνη es la dialéctica, transformada de modo considerable por el filósofo helénico con el fin de reubicar el debate entre dialéctica, sofística y retórica en sus justos términos, pues para PLATÓN el problema de la retórica y de la sofística era el mismo y provenía de la ausencia de criterios veritativos de orientación y discriminación para la retórica, entendida como mero acuerdo de opiniones, carente de reglas morales verdaderas.

Para PLATÓN en consecuencia la retórica debía someterse a la dialéctica. La reducción de la retórica a dialéctica no supone que la retórica

deba ser cancelada. Lo que la reducción de la retórica a dialéctica supone más bien es que las propiedades comunicativas del lenguaje no son independientes de la significación semántica de los enunciados sino que constituyen una consecuencia, una función derivada de ella. Las múltiples formas que la comunicación es capaz de adoptar serán legítimas con sólo que representen convenientemente la verdad. Cualquier forma de comunicación que presuponga la verdad de los medios lingüísticos empleados es susceptible de uso y se haya capacitada para formar opiniones comunes. Se trata de sustituir las opiniones comunitarias no significativas por opiniones que se fundamenten en significados proposicionales verdaderos. De esta forma se pone de manifiesto el problema para comunicar la verdad y las carencias de la educación cívica. Es aquí donde la retórica fundada en la dialéctica juega un importante papel. En el “Fedro” PLATÓN considera que la “retórica legítima” debe poder mostrar y convencer de la verdad misma, no por medio de demostraciones sino conmoviendo las inteligencias rudas de los hombres y conduciendo sus almas (*ψυχαγωγεῖν*). De esto no puede ocuparse el sofista sino el filósofo, que no hará una presentación científica de la verdad sino narrativa (*μῦθος*). Con ello se consigue lo mismo que con el método dialéctico. PLATÓN concede empero prioridad a la dialéctica sobre la retórica, sobre la narración mítica. Mientras que la dialéctica no necesita de la retórica, la retórica no puede construirse, en cambio, sin la dialéctica. Esto se debe al carácter unitario de la racionalidad, supuesto el carácter no modificable ni subsumible de la verdad. Si la retórica hace uso de los medios puramente comunicativos, como los mitos o las narraciones, de ello resulta una situación paradójica, la cual consiste en que sus discursos se ordenan a decir verdades, no siendo ellos verdaderos.

Con el fin de elaborar este nuevo modelo educativo PLATÓN acuña la expresión de *μῦθος εἰκός*, el cual conecta la verosimilitud retórica con el mito. En el contexto de la *πόλις*, la dialéctica no puede operar por sí sola sino que requiere hacer uso de las imágenes sensibles que componen la materia de la “credibilidad de los mitos”. En el horizonte de la educación política propia de la *πόλις* se pone de manifiesto la función legítima de la retórica. El problema de la política es un problema de comunicación, un problema de educación cívica y de credibilidad, que requieren del *μῦθος*. Según RACIONERO (1998: 379), el “Timeo” es «uno de estos mitos forjadores de la educación y de la práctica política sobre la base de su pertinencia a la verdad».

El objetivo de la comunicación de la verdad por medio de mitos, ejemplos o paradigmas explicativos es formar ‘creencias’ (πίστεις) que sean respecto de los fenómenos sensibles lo que la verdad es respecto del ser. La imagen que de esta manera el mito diseña es la que mejor se adapta al orden dialéctico que el mundo inteligible postula. Es en este sentido que el mito establece las condiciones de la verosimilitud real que hace de sus elementos particulares el resultado del razonamiento más verosímil. Las ciencias naturales comportan consecuentemente también actos comunicativos, constituidos a partir de estrategias retóricas con las cuales se transmiten ciertas convicciones. Esto explica «cómo un discurso físico, como es el del *Timeo*, puede ser presentado por Platón como instrumento retórico de legitimación política en nombre de la naturaleza y de la verdad» (Racionero 1998: 383).

Lo más interesante de este debate se encuentra en la posición aristotélica, la cual sitúa la cuestión tanto de la dialéctica como de la retórica en el ámbito comunicacional de las opiniones comunes. Ambas constituyen el método para determinar los requisitos exigidos a las argumentaciones probables permitiendo el paso de una verdad designativa a una verdad comunicativa. El debate se muestra así mucho más rico y permite profundizar en los fundamentos ontológicos que nos ofrece la “Retórica” aristotélica.

La “Retórica” aristotélica está compuesta por varios escritos redactados por el estagirita en épocas diferentes. El libro I y también el libro II —con excepción de II 23–24, que fueron probablemente escritos unos veinte años después— constituyen el *Ars Rhetorica* propiamente dicha. Forman un discurso cerrado y bien dispuesto, y fueron escritos al final del período 360–355, por tanto, en el período de la Academia. El libro III se atribuye generalmente al período del Liceo, aunque DÜRING (1990: 193–289) lo data no mucho después de los dos primeros.

En *Gorgias* (462B 10–466C 3) PLATÓN comparaba peyorativamente la retórica al arte culinaria en el sentido de que ambas funcionan por medio del halago, con independencia de la verdad. Tanto la retórica como el arte culinaria apuntarían al placer y no al verdadero bien de aquellos a quienes se dirige (Plat. *Gorg.* 462C 7, D 11; 464D 2; 501A 3–C 5; 464C 4; 465A 2).

En completa disconformidad con esta caracterización de la retórica está ARISTÓTELES. Para el filósofo helénico la retórica es una verdadera

τέχνη y en consecuencia no una simple acumulación de conocimientos empíricos sino una actividad basada en un conocimiento auténtico, aunque *sub specie* πρόξεως, capaz de ser fundamentada racionalmente. Por ello precisamente el estagirita la apareja con la dialéctica (Aristot. *Rhet.* I 1, 1354a 1), un aparejamiento en el que hay resonancias del “Gorgias” y del “Fedro” (Brunschwig 1994: 57–96; Burnyeat 1994: 3–55; Cooper 1994: 193–210; Halliwell 1994: 211–230; McCabe 1994: 129–165; Most 1994: 167–190; Schütrumpf 1994a: 99–116; Sprute 1994: 117–128).

La correlación con la dialéctica se manifiesta en varios puntos (Aristot. *Rhet.* I 1, 1354a 1–11). Primeramente ambas se encuentran en un espacio conceptual accesible a todos, que no pertenece a ninguna ciencia determinada. En segundo lugar se trata de conocimientos, acerca de la manera adecuada de ‘razonar’ o de la manera adecuada de convencer, que se utilizan constantemente en las argumentaciones y discusiones. En tercer lugar tanto los conocimientos de la dialéctica como los de la retórica pueden utilizarse de una manera casual o de una manera habitual y sistemática, es decir, técnica, pues lo que ambas investigan son los fundamentos a partir de los cuales pueden construirse discursos coherentes. La estrecha conexión con la dialéctica no impide que la retórica tenga un carácter específico que se manifiesta en el análisis del ἐνθύμημα como modo de actuar característico de la retórica (Aristot. *Rhet.* I 1, 1355a 4).

Según la caracterización procedente de los estoicos y que se incorporó después a las lógicas medievales, un entimema es un silogismo del que se ha omitido —por suponerla bien conocida— una de las premisas. Esta caracterización es demasiado simple y formal para caracterizar al entimema aristotélico, el cual se encuentra más cercano al significado original de ἐνθυμέομαι: ‘tener en el ánimo – tomar a pecho – meditar – considerar’. En este significado original, proveniente de θυμός, aparecen los motivos de ponderar, revolver razones en nuestro interior, que de algún modo se oponen a la idea de orden y claridad característica de la lógica (Burnyeat 1996: 88–115). Podemos describir al entimema aristotélico como una consideración o un conjunto de consideraciones que nos llevan o arrastran hacia una conclusión cuando reflexionamos sobre un tema donde no hay argumentos concluyentes. Como dice la “Retórica” (I 1, 1354a 14) los entimemas constituyen «el cuerpo de la credibilidad».

Hay que tomar por tanto con cierta precaución el acercamiento que hace el estagirita en la “Retórica” (I 1, 1355a 4) entre el entimema y la demostración. Ἀπόδειξις no significa aquí una demostración estricta que

moviera necesariamente al asentimiento a todos los oyentes: sólo quiere indicar que la tarea de un orador consiste en probar un tema a la satisfacción de la audiencia (πίστις). La ἀπόδειξις ῥητορική intenta probar un determinado tema, y lo hace presentando a la audiencia ciertas consideraciones para que esta las pondere en su interior (ἐνθύμημα). Cuando en este pasaje, como también más adelante (II 24, 1400b 37), se afirma que el entimema es una suerte de ‘silogismo’ se quiere decir tan sólo que el entimema es un tipo de argumento.

Ahora bien ¿qué tipo de argumentación o demostración (ἀπόδειξις τινος) es el entimema? ¿Se trata de una ‘clase’ de argumentación o tan sólo de una argumentación en un sentido disminuido? La segunda alternativa es la correcta. El entimema es una argumentación o ‘silogismo’ de un tipo relajado; más bien una inferencia razonable que se puede aplicar en ocasiones en las cuales no pueden ofrecerse pruebas concluyentes.

Por tanto la diferencia entre entimema y demostración *sensu stricto* quizá no se encuentre acaso tanto en la misma forma lógica cuanto en el ‘contexto’ en que se presentan naturalmente. El contexto del discurso retórico y del entimema está descrito de la manera siguiente en la “Retórica” (I 2, 1357a 1–22). Primeramente respecto al tema: el retórico habla acerca de temas sobre los que es preciso deliberar porque a) no existe una τέχνη, o conocimiento especializado, para guiarnos, y b) el resultado no está determinado, sino que puede ser afectado por nuestra elección. En segundo lugar respecto a la audiencia: no sólo el retórico no es especialista en la cuestión —no se trata de una cuestión técnica— sino que se dirige a una audiencia que no puede seguir un discurso demasiado elaborado y complejo.

Si tenemos en cuenta este contexto, podemos resumir la caracterización del entimema diciendo que ha de versar sobre cosas que pueden ser diferentes de como en ese momento son —de modo semejante a como la “Ética Nicomáquea” define la βούλευσις— y que debe restringirse a un número reducido de premisas (Aristot. *Rhet.* II 22, 1395b 22–1396a 3). No es por tanto esencial en el entimema —como definirán posteriormente los manuales de lógica formal— la omisión de una sola premisa en el silogismo. Un buen entimema desde luego suprimirá todas aquellas premisas que los oyentes suelen suplir fácilmente por sí mismos; pero ello es una característica más contextual que formal y se deriva de la naturaleza del discurso retórico, el cual consiste en mostrarse efectivo ante una audiencia de capacidad limitada.

Más importante que la simplificación de premisas es la inclusión en la argumentación retórica de premisas que no expresan verdades necesarias, a diferencia de la dialéctica, sino tan sólo ἔνδοξα, opiniones generalmente aceptadas. Por ejemplo «los disolutos no se contentan con el disfrute de un solo cuerpo», o bien «necio el que después de matar al padre deja vivir a los hijos» (Aristot. *Rhet.* II 23, 1398a 23–24, II 21, 1395a 19). La mayoría de estos ἔνδοξα son generalizaciones meramente probables; las consecuencias que se sacan de ellos se presentan empero como ‘necesarias’ desde el punto de vista práctico. Hay aquí un cierto hiato que sólo puede explicarse por medio de una teoría de los afectos (πάθη). Estas consideraciones, y en especial el ejemplo aducido, suscitan naturalmente las relaciones entre ética y retórica, pues muchos de los ἔνδοξα pueden recomendar comportamientos abiertamente inmorales y sin embargo populares ¿No equivaldría esta explicación del entimema a renunciar a cualquier sentido ético de la retórica?

Hay algunos autores que sostienen que la “Retórica” es un manual “para iniciar a los oradores públicos en todas las triquiñuelas del negocio”, un libro que se mueve “en el reino del amoralismo, si no del inmoralismo”. Otros autores, de los que quizá el más explícito sea WÖRNER (1990: 282–283), han insistido en el tema catoniano del *uir bonus dicendi peritus*: un orador cabal ha de ser ἐπιεικής, ἀγαθός, ha de poseer una comprensión moral capaz de captar lo que es correcto y de expresarlo en el lenguaje adecuado. La retórica no puede existir sin una relación interna y esencial con las tesis de la ética y de la política.

Ambas interpretaciones son sin duda simplistas. Siguiendo a COOPER, HALLIWELL y ENGBERG–PEDERSEN hay que reconocer que para el estagirita el ἔργον propio del orador consiste en buscar los mejores medios de credibilidad sin tener en cuenta en ese momento la cualidad moral de la creencia que a partir de determinados ἔνδοξα intenta producir en su auditorio (Cooper 1999; Engberg–Pedersen 1996: 116–140; Halliwell 1996: 175–194). Dicho de otro modo: los ἔνδοξα de los que parte el entimema no son necesariamente verdades de la ética o de la filosofía política. Hay que recordar por otro lado que las verdades de la ética o la filosofía política tienen siempre un sentido de aproximación a la verdad científica, “pues no otra cosa permite la materia”. Por tanto el orador *sensu stricto* no necesita tener un conocimiento moral acabado ni ser un σπουδαῖος ἀνὴρ, un hombre moralmente bueno, pese a lo que parece afirmar el filósofo helénico en algunos pasajes (*Rhet.* I 2, 1356a 25–27; I 4, 1359b 9–11).

Por otro lado el estagirita afirma empero que existe una estrecha conexión entre los ἔνδοξα y la verdad (Aristot. *Rhet.* I 1, 1355a 37–38), entre las creencias populares y las generalizaciones teóricas, que en última instancia son las verdades de la ética. Indudablemente esta conexión no supera el hiato entre ellas, pero tiende a hacerlo. Además, en una observación al principio del libro, el heleno sostenía que «no debería» usarse la habilidad retórica para convencer a la audiencia de cosas moralmente malas (Aristot. *Rhet.* I 1, 1355a 31). De por sí y naturalmente estas palabras podrían tomarse simplemente como una exhortación a la moralidad individual. Ahora bien, si tomamos en conjunto estas afirmaciones —y algunas otras que podrían añadirse— podemos sostener que nuestro autor piensa que la retórica —entendida teóricamente como un arte neutral de convicción— se empleará en un contexto —el de las instituciones de la ciudad griega u otros semejantes— que básicamente la transformará en un caso de ‘búsqueda de la verdad’ (*Wahrheitsfindung*) fáctica, ética o política.

En esta interpretación se puede conservar la idea de que la habilidad retórica es básicamente δεινότης, una habilidad que puede aplicarse a buenos o malos usos morales sin experimentar cambios formales. Pero si la entendemos como un tipo de actividad cuyo propósito general fuera la ‘búsqueda de la verdad’ (*Wahrheitsfindung*), se hace posible sostener a la vez que un uso de la retórica moralmente malo, un uso que intenta apartar a la audiencia de la verdad, es en realidad un abuso de ella (Aristot. *Rhet.* I 1, 1355a 37–38). La relevancia de estas consideraciones sobre la naturaleza de la retórica para las nociones de ἦθος y πάθος aparecerá más adelante.

La filosofía no puede dejar de mostrar su instalación en la aporía, dificultad cuya resolución no es la mera respuesta que salda de una vez por todas el problema sino un εὐπορεῖν, un atravesar la dificultad que puede ser la profundización de esta dificultad o el planteamiento de una nueva. La filosofía quedaba así muy cercana a la dialéctica, tal como apunta el filósofo helénico en los “Tópicos”. La ciencia del ser es por ello y ante todo una “ciencia buscada”, un proyecto problemático.

«En efecto, la sofística y la dialéctica discuten acerca del mismo género que la filosofía, pero <esta> se distingue de la una por el alcance de su capacidad (τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως) y de la otra por el tipo de vida elegido (τοῦ βίου τῇ προαιρέσει): y es que la dialéctica es tentativa (πειραστική) sobre aquellas cosas que la filosofía es cognoscitiva (γνωριστική), y la so-

fística, por su parte, es aparente (φαινομένη), pero no real (οὔσα δ' οὐ)» (Aristot. *Metaph.* IV 2, 1004b 22–28).

El carácter dialéctico de la filosofía pone de manifiesto el modo aristotélico de interpretar, el cual supone reconstruir el autor desde sí mismo y los problemas que le dominan, repensar con él las dificultades y extraer enseñanzas de los caminos que abre y los errores que comete, dialogar con él. Se trata en definitiva del profundo *dictum* hermenéutico de entender a un autor mejor de lo que él se entendió a sí mismo, de la mezcla de horizontes y la búsqueda de un “acuerdo sobre el sentido” en el cual consiste toda interpretación. Este carácter dialéctico de la filosofía lo que muestra es la existencia de «un criterio mínimo, menos fuerte que el de la verdad o falsedad, el de la plausibilidad de una interpretación» (Bares 1998: 64).

Es mérito de AUBENQUE haber puesto de relieve esta lectura ‘aporética’ que defiende la ‘problematicidad’ irresoluble del pensamiento aristotélico y la instauración de una ontología abierta, dialéctica, una ontología contingente del ser contingente (Aubenque 1974, 1991, 1999). Para OÑATE (2004: 261) «la tesis del pluralismo esencial ontológico de Aristóteles puede tenerse ya por el logro quizá más sorprendente del nuevo Aristóteles redescubierto por el aristotelismo contemporáneo».

El uso hermenéutico aristotélico de la dialéctica platónica la altera radicalmente, sobre todo al abrirla al ámbito de lo discutido y al ponerla en conexión con la reelaboración de las posibilidades no–dichas por ella. La cuestión sobre el estatuto de la dialéctica, su conclusividad o inconclusividad y el sentido de su alcance es fundamental en el filósofo helénico, quien elabora frente a la dialéctica–dialéctica platónica una dialéctica–hermenéutica (Oñate 2004: 266). Es necesario en consecuencia constatar el conflicto entre la racionalidad dialéctica y la racionalidad hermenéutica. Así, insatisfecho ante la verdad semántica y el modelo objetivo referencial platónico como único marco de verdad legítima, el estagirita modificará el modelo comunicacional sofista reinscribiéndolo en la tradición de la filosofía y reorientándolo hacia una pragmática trascendental de acciones comunicativas que involucra un modo superior de subjetividad y de racionalidad (Apel 1985: II 321–323).

La dialéctica, técnica de la discusión y método de la filosofía, se inscribe consecuentemente en un proyecto que afirma el valor de la libertad. Podría parecer que la libertad del que responde es ilusoria y que queda

anulada por el que pregunta, que es quien conduce el debate por donde quiere, aniquilando la facultad crítica del que responde. Sin embargo, este juicio pierde de vista que los términos *διαλέγομαι* y *διαλεκτική* tienen distintos empleos según prevalezca la idea de diálogo, división o ciencia filosófica (Muller 1997: 162–165). La dialéctica no se deja encerrar tan fácilmente en una definición unívoca sino que los tres usos se hallan relacionados. Se trata más que de una serie de reglas fijas y formales de un intercambio de preguntas y respuestas en las que es imposible ignorar la intención y el pensamiento real de los participantes. La única exigencia es que las tesis debatidas contengan un mínimo de verosimilitud. Es por esto que la filosofía puede constituirse como dialéctica, como el arte de la pregunta y la respuesta. Así lo muestra PLATÓN en la “República”:

«– Por tanto el método dialéctico es el único que marcha, cancelando los presupuestos, hasta el principio mismo, a fin de consolidarse allí. Y dicho método empuja poco a poco al ojo del alma, cuando está sumergido realmente en el fango de la ignorancia, y lo eleva a las alturas, utilizando como asistentes y auxiliares para esta conversión a las artes que hemos descrito [...]

– Y del mismo modo con respecto al Bien: aquel que no puede distinguir la Idea del Bien con la razón, abstrayéndola de las demás, y no pueda atravesar todas las dificultades como en medio de la batalla, ni aplicarse a esta búsqueda —no según la apariencia sino según la esencia— y tampoco hacer la marcha por todos estos lugares con un razonamiento que no decaiga, no dirás que semejante hombre posee el conocimiento del Bien en sí ni de ninguna otra cosa buena; sino que, si alcanzara una imagen de este, será por la opinión, no por la ciencia; y que en su vida actual está soñando y durmiendo, y que bajará al Hades antes de poder despertar aquí, para acabar durmiendo perfectamente allá [...]

– ¿Y no te parece que la dialéctica es el coronamiento supremo de los estudios, y que por encima de este no cabe ya colocar correctamente ningún otro, sino dar por terminado lo que corresponde a los estudios?» (Plat. *Resp.* VII 533D–534E).

La disputa dialéctica pone de manifiesto la voluntad de pensar y de probar la validez de los pensamientos a través de una confrontación abierta. El argumento decisivo de esto se encuentra en la naturaleza misma del pensamiento. Si la filosofía es dialéctica lo es porque no es una ciencia cerrada sobre ella misma sino porque se mueve entre la pregunta y la respuesta, entre la afirmación y la negación. El mismo PLATÓN nos dice que la filosofía en primer lugar es búsqueda, amor a la verdad, al

saber (Plat. *Lys.* 218A–B; *Symp.* 204A–B; *Phædr.* 278D; *Resp.* V 475E). La dialéctica nos expone al riesgo de error debido al intercambio discursivo con otro, a la contingencia debida a las respuestas imprevisibles de los interlocutores, a la necesidad permanente de abandonar el propio punto de vista, subjetivo, particular, para alcanzar la verdad. A diferencia de la retórica, cuyo problema es la credibilidad, el problema de la dialéctica es la búsqueda de la verdad. Pero no desde la rigidez que podríamos esperar en la aplicación de un procedimiento lógico, encerrado en reglas o postulados precisos, puesto que la dialéctica por lo que se caracteriza es por ser tentativa, abierta, libre. Los fracasos forman parte también del camino, las inexactitudes no pueden excluirse, puesto que no se trata de una deducción, sino que ella misma es la ciencia de los hombres libres. La dialéctica no existe más que en una relación activa del espíritu con la búsqueda de la verdad.

La retórica —y la dialéctica— enseña a deliberar acerca de aquellos asuntos sobre los cuales no cabe conocimiento científico y que pueden ser de otro modo. De lo contingente no puede haber demostración, de lo temporal no cabe conocimiento definitivo y de lo que está siendo no cabe el saber propio de lo que es. Es lo que corresponde a la dialéctica, la cual no oculta ser la ciencia “que se busca”. Entre las cuestiones difíciles de resolver sin duda están todas las relativas a la *πρᾶξις*, acerca de la cual no cabe llegar a una elección razonable, si no es pasando por la deliberación que pondera los argumentos contrarios y que tras el diálogo de las partes elige. Nuestro autor piensa que la realización del hombre sólo es posible en la comunidad, en la coexistencia y la convivencia que proporciona la *φιλία*. Todo lo que no depende de un razonamiento demostrativo sino de un razonamiento dialéctico es nada más que verosímil.

3. La retórica como *τέχνη*

He pretendido aclarar la relación entre la retórica y la dialéctica con el objetivo de mostrar la transformación aristotélica de la retórica sofística en una retórica filosófico–moral. La primera parte del siguiente texto (*Rhet.* I 1, 1354a 1–6) gira precisamente sobre la metáfora inicial que hace a la retórica *ἀντίστροφος* de la dialéctica y acerca de cuyas implicaciones ya se ha tratado. La segunda parte (*Rhet.* I 1, 1354a 6–11), la cual alude a una oratoria fortuita y espontánea, apunta a que la retórica comporta una ‘facultad’ (*δύναμις*) sin cuya existencia no cabe establecer ningún ‘arte’ (*τέχνη*).

«La retórica es una *antístrofa* de la dialéctica (Ἡ ῥητορική ἐστὶν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ), ya que ambas tratan de aquellas cuestiones que permiten tener conocimientos en cierto modo comunes a todos (περὶ τοιούτων τινῶν εἰσὶν ἃ κοινὰ τρόπον τινὰ ἀπάντων ἐστὶ γνωρίζειν) y que no pertenecen a ninguna ciencia determinada (οὐδεμιᾶς ἐπιστήμης ἀφορισμένης). Por ello, todos participan en alguna forma de ambas (πάντες τρόπον τινὰ μετέχουσιν ἀμφοῖν), puesto que, hasta un cierto límite, todos se esfuerzan en descubrir y sostener un argumento (πάντες γὰρ μέχρι τινὸς καὶ ἐξετάζειν καὶ ὑπέχειν λόγον) e, igualmente, en defenderse y acusar (ἀπολογεῖσθαι καὶ κατηγορεῖν). Ahora bien, la mayoría de los hombres hace esto, sea al azar (οἱ μὲν εἰκῆ ταῦτα δρῶσιν), sea por una costumbre nacida de su modo de ser (οἱ δὲ διὰ συνήθειαν ἀπὸ ἕξεως). Y como de ambas maneras es posible, resulta evidente que también en estas <materias> cabe señalar un camino (ὁδῶ ποιεῖν). Por tal razón, la causa por la que logran su objetivo tanto los que obran por costumbre como los que lo hacen espontáneamente puede teorizarse (δι' ὃ γὰρ ἐπιτυχάνουσιν οἱ τε διὰ συνήθειαν καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου τὴν αἰτίαν θεωρεῖν ἐνδέχεται); y todos convendrán entonces que tal tarea es propia de un arte (τέχνης ἔργον εἶναι)» (Aristot. *Rhet.* I 1, 1354a 1–11).

Las referencias aristotélicas en esta segunda parte del texto deben entenderse como los fundamentos de posibilidad de la *τέχνη ῥητορική*, en la medida en la cual hacen posible ‘abrir un camino’ (ὁδωποιεῖν) por el que ‘la causa pueda teorizarse’ (τὴν αἰτίαν θεωρεῖν). El texto señala que el saber de la retórica no se ocupa de objetos de pura contemplación, como los de la ciencia, sino que, precisamente por poderse teorizar, tiene una aplicación práctico–productiva. El texto concluye en consecuencia que ‘tal tarea es propia de un arte’ (τέχνης ἔργον εἶναι).

El texto de la “Retórica” se inicia justamente señalando que todos los seres humanos —dice el helénico— se esfuerzan por argumentar y sostener afirmaciones, por defenderse o acusar. La mayor parte lo hace por un hábito que reside en su carácter. Pero si podemos hacer una cosa espontáneamente —continúa el filósofo griego— podremos también por reflexionar sobre cómo lo hacemos y crear un método de acción, teorizando así sobre el modo en que logramos nuestro fin, tanto si actuamos espontáneamente como si lo hacemos por hábito. Y todos admitirán —añade— que un conocimiento de esa índole puede denominarse ‘arte’ (Aristot. *Rhet.* I 1, 1354a 6–12).

Una investigación teórica acerca de un arte puede dar lugar, como claramente ha mostrado RAMÍREZ (1997a) a partir de este pasaje aristotélico, a dos actitudes científicas que él denomina ciencia

‘descriptiva’ y ciencia ‘normativa’, es decir, al incluir el arte el ‘buen resultado’ en su propio concepto podemos preguntar si estudiamos un arte para describir cómo se practica algo o para prescribir esa práctica (Dunne 1993: 237–356). Esta ambigüedad está presente en la retórica. La finalidad de la retórica debiera ser contribuir mediante una reflexión consciente a alcanzar una habilidad de actuación que no necesite seguir regla alguna, sin embargo, en muchas ocasiones tendemos a convertir la retórica en una técnica, conviniendo un sistema de reglas que aplicamos conscientemente en determinadas situaciones de habla. La distinción entre lo que se quiere expresar y el modo concreto de expresarlo nos remite a la distinción conceptual entre ‘hacer’ y ‘obrar’, que en nomenclatura aristotélica es la distinción entre *ποίησις* y *πρᾶξις*, de la que ya me he ocupado, siguiendo las valiosas aportaciones de RAMÍREZ. Lo que la retórica nos proporciona son reflexiones y experiencias aprovechables para situaciones concretas, a menudo imprevistas, que se presentan en nuestra vida. Estas reflexiones y estas experiencias son recomendaciones o indicaciones de aquello que debe tenerse en cuenta o aquello en lo cual se debe pensar para actuar en situaciones futuras.

De este modo, para el estagirita la retórica es *φρόνησις*, prudencia en el uso de la palabra, y no sólo *τέχνη* o habilidad oratoria. El arte de la retórica reside en la prudencia de utilizar esas técnicas y esos instrumentos para dar expresión a aquello que el orador desea expresar. La retórica que el estagirita calificó como *τέχνη* es algo que hay que utilizar con prudencia para lograr un buen resultado. Ese uso prudencial implica que la propia técnica se va perfeccionando, mediante nuevas intuiciones y nuevos ejemplos. Por ello, en la interpretación de este pasaje aristotélico algunos autores han señalado que lo que el estagirita describe aquí es más bien una ‘heurística’ que un ‘método’, pues es la propia situación la que determina lo conveniente (Enos & Lauer 1992: 79–87; Ramírez 1997a; Beuchot 1999a). Las bases heurísticas que nos permiten juzgar las circunstancias en las que acontece la acción podemos encontrarlas, como mostraré en el epígrafe siguiente, en el concepto retórico de *καίρως*.

Para esclarecer ahora el sentido del término *τέχνη* y sus implicaciones en este pasaje tomaré como hilo conductor dos escritos de VATTIMO. Ambos pertenecen a un período anterior al “pensamiento débil” propugnado por el profesor italiano y contienen el germen que permitirá a VATTIMO desarrollar sus posiciones debilistas posteriores. Uno de los primeros escritos vattimianos es el publicado en Turín en 1961,

titulado “El Concepto de Hacer en Aristóteles”. El libro consta de nueve capítulos que constituyen una minuciosa exposición y erudito comentario de los principales pasajes aristotélicos sobre el concepto de τέχνη. Aquí VATTIMO se ocupa de: 1) El concepto de τέχνη en la “Ética Nicomáquea”; 2) Arte y naturaleza como principios del devenir; 3) El concepto de imitación y la profunda semejanza entre arte y naturaleza; 4) El concepto de imitación en la “Poética”; 5) La forma del producto artificial; 6) El concepto de τέχνη; 7) Necesidad, contingencia y finalidad en el arte y en la naturaleza; 8) El proceso productivo; 9) El producto como organismo. El otro texto lleva por título “Poesía y ontología”. La primera edición italiana de este texto es de 1967. La segunda edición italiana, de 1985, añade el capítulo 9, el cual constituye un intento de conectar los planteamientos precedentes con los debilitas que VATTIMO defiende claramente desde 1985 e incluso antes, pues este capítulo es del año 1979.

Abordaré primeramente el debate sobre la naturaleza estética de la retórica aristotélica y la afirmación del carácter artístico de la misma, desde uno de los primeros escritos del estagirita, conservado fragmentariamente, el “Grilo”. En segundo lugar consideraré tres textos en los cuales nuestro autor aborda de una forma más sistemática la definición de la τέχνη y su comparación con otros tipos de saberes: *Ethica Nicomachea* VI, *Physica* II y *Metaphysica* I, deteniéndome en el estudio de otros pasajes de *Meteorologica* IV, *De mundo* 5, *Metaphysica* V y *Protrepticus* 13. En tercer lugar presentaré el concepto de τέχνη en la *Poetica*. Mostraré las consideraciones ontológicas de VATTIMO sobre la naturaleza de la τέχνη en los dos textos mencionados, conectándolas con el pensamiento aristotélico, del cual el italiano realiza un profundo análisis.

Desde la publicación en 1962 del estudio de BERTI sobre las obras perdidas del estagirita han surgido numerosos estudios sobre las obras atribuidas al período académico del filósofo (Berti 1997, Schuhl 1968). Uno de los diálogos perdidos que sobresale en este período es el conocido con el título de “Grilo” (Moraux 1979, Laurenti 1987, Dorandi 1989: 201–206, Granatelli 1994: 177–197). En el catálogo de obras del filósofo helénico transmitido por DIÓGENES LAERCIO se encuentra el título *Περὶ ῥητορικῆς ἢ Γρύλος α*. Se trata de la obra datable más antigua de ARISTÓTELES (Bernays 1863, Rose 1863, Heitz 1865, Solmsen 1975, Moraux 1951, Thillet 1957, Chroust 1974b). Es el primer trabajo del estagirita sobre la retórica.

El interés de este diálogo radica en que el autor plantea allí el problema del *status* de la retórica en polémica con ISÓCRATES. Mantendré la tesis de que el posicionamiento aristotélico en esta polémica no es el de un filósofo platónico sin más, que niegue que la retórica sea una *τέχνη*, como aparece en los diálogos platónicos *Gorgias* y *Phaedrus*, sino que al afirmar el carácter artístico de la retórica, y en esto coincide con ISÓCRATES y se aleja de PLATÓN, no acepta la identificación de la retórica con la filosofía defendida por ISÓCRATES.

Expondré en primer lugar el debate sobre la naturaleza estética de la retórica en el diálogo aristotélico “Grilo”, a partir de los testimonios transmitidos por QUINTILIANO. En segundo lugar estudiaré la relación entre este diálogo y la “Retórica” aristotélica, y sostendré la idea —tal como lo hacen la mayor parte de los estudios publicados en los últimos decenios, que convienen en interpretar las obras perdidas del estagirita como complementarias a las conservadas— de una continuidad entre todos los momentos del itinerario “platónico–empírico” del filósofo.

ROSS (1955: 7–8) puso en relación el “Grilo” aristotélico con tres testimonios: uno del mismo DIÓGENES LAERCIO y los otros dos de QUINTILIANO. El fr. 2 ROSS transmite Quint. 2,17. SOLMSEN destaca el carácter fuertemente polémico de la obra aristotélica. QUINTILIANO, de hecho, en este capítulo se pregunta «si la retórica es arte (*an rhetorice ars sit*)» (Quint. 2,17,1) y recuerda que de esto se ocuparon «no sólo los oradores, para dar a entender que habían aportado algo importante a sus ocupaciones sino que con ellos están también de acuerdo los filósofos, tanto los estoicos como la mayoría de los peripatéticos (*non oratores tantum uindicarunt, ut studiis aliquid suis praestitisse uideantur, sed cum iis philosophi et Stoici et Peripatetici plerique consentiunt*)» (Quint. 2,17,2). Respecto a quienes afirmaron lo contrario, que la retórica no es un arte, dice que «no lo sintieron así realmente, como lo expresaban, sino que quisieron ejercitar su talento en la dificultad de esta materia (*non tam id sensisse, quod dicerent, quam exercere ingenia materiae difficultate credo uoluisse*)» (Quint. 2,17,4). Entre los argumentos dados por estos últimos cita los siguientes: «la retórica es una aptitud otorgada por la naturaleza» (Quint. 2,17,5); «nada que procede de un arte ha existido antes del arte» (Quint. 2,17,7); «no es producto del arte lo que hace uno sin haber aprendido» y «los hombres hablarían, aun los que no hubiesen estudiado para hacerlo» (Quint. 2,17,11).

Todas estas tesis podrían hacernos pensar que el “Grilo” aristotélico retoma sin más la concepción platónica de la retórica. El “Grilo” no es empero una mera paráfrasis del “Gorgias” y del “Fedro”. Para PLATÓN la retórica practicada en sus tiempos no era una τέχνη, pues no tenía nada que ver con la verdad, ya que defendía igualmente una tesis y su contraria. Frente a la retórica real de los rétores y sofistas de su tiempo, PLATÓN construyó una retórica ideal, la cual tenía como objetivos: a) transmitir un conocimiento verdadero (Plat. *Phadr.* 277B); b) conocer el alma de quien le escucha y el tipo de discurso que más le conviene a su especie de alma o de carácter (*ibid.*); c) para que el discurso ejerza su poder convincente tiene que estar bien dispuesto, como lo está un ser vivo (Plat. *Phadr.* 264C). Consecuentemente PLATÓN sólo consideraría a la retórica como τέχνη si enseñara la verdad, si se adaptase al alma del oyente y si elaborara discursos formalmente bien organizados.

En el texto que nos ha transmitido QUINTILIANO se refieren los argumentos de quienes niegan que la retórica sea un arte. Señala allí el calagurritano que «Aristóteles, por amor a la investigación, como suele, ideó unos argumentos propios de su sutileza en el diálogo *Grilo*; pero él mismo escribió también tres libros sobre el arte de la retórica, y en el primero de ellos no sólo la reconoce como *arte*, sino que le asigna una particular función dentro de la política y de la dialéctica (*Aristoteles, ut solet, quarendi gratia quadam suptilitatis suæ argumenta excogitavit in Gryllo: sed idem et de arte rhetorica tris libros scripsit, et in eorum primo non artem solum eam fatetur, sed ei particulam civilitatis sicut dialectices adsignat*)» (Quint. 2,17,14).

Señalo tres ideas que me parecen fundamentales para la comprensión de este texto (COPE 1877). Primeramente se podría deducir de esta aparente contraposición, señalada por el autor de las *Institutiones Oratoria*, entre la tesis del “Grilo” y la del primer libro de la “Retórica”, que en el “Grilo” el estagirita hubiera negado que la retórica en general fuese una τέχνη, pero esto no es así. Por una parte lo que negaba el filósofo en el “Grilo” era que la retórica particular de ISÓCRATES fuese una τέχνη. ARISTÓTELES atacaba la retórica de ISÓCRATES, definida por este último en *Antidosis* 181–182 como «correlativa (ἀντίστροφος) de la gimnasia», identificando así retórica y filosofía. Por otra parte tampoco aceptaba la tesis platónica que rechazaba la retórica y la consideraba «correlativa (ἀντίστροφος) del arte de la cocina» (Plat. *Gorg.* 467D 7–E 1).

En segundo lugar el estagirita debió desarrollar los argumentos de estos diálogos platónicos y añadir argumentos propios. Al igual que para

PLATÓN, para ARISTÓTELES la retórica practicada en sus tiempos por rétores y sofistas no tenía nada que ver con una τέχνη, pues lo que esta última supone es la confianza generalizada en el poder del λόγος para generar conocimientos teórico-prácticos sobre cualquier realidad del mundo o de la vida. Pero no negaba la relevancia de una retórica ideal como la elaborada por PLATÓN. Frente a la tesis de JÄGER, que explicaba la doctrina aristotélica como la de un platónico que poco a poco se fue apartando de los planteamientos de su maestro, haciéndose empírico, ARISTÓTELES fue un filósofo a la vez ‘platónico’ y ‘empírico’ (JÄGER 1983). Es probable que el filósofo helénico al componer el “Grilo” se situase por una parte entre las tesis de los rétores y sofistas, al aceptar la existencia de un discurso retórico con todos sus defectos, confiriéndole el carácter de τέχνη, y por otra parte, al hacerla controlable por el criterio de verosimilitud, próximo a la verdad, la acercó a las tesis platónicas.

Sólo una interpretación así nos aporta más claridad para comprender el sentido de algunos argumentos retomados y presentados por QUINTILIANO en el curso de su exposición y que podrían pertenecer al “Grilo”, debido al carácter netamente platónico que los caracteriza, pero también como textos donde debate el estagirita con los rétores.

El debate sobre si la retórica es un arte no es un debate exclusivo de la antigüedad. Esta polémica tiene plena actualidad (Vattimo 1961; Barnes 1986: 2–22; Dunne 1993: 156–163; Roochnik 1994: 127–154; Ramírez 1997a; Beltrán Almería 1998: 473–84).

La argumentación de QUINTILIANO se presenta en 2,17,17, donde se niega que la retórica tenga un ámbito propio: «El primer argumento dimana para ellos de la materia misma. Pues todas las artes, dicen, tienen su propia materia, lo que es correcto; la retórica no tiene la suya propia, lo que es falso, como probaré en las reflexiones siguientes (*prima iis argumentatio ex materia est. omnes enim artes aiunt habere materiam, quod est uerum: rhetorices nullam esse propriam, quod esse falsum in sequentibus probabo*)». En 2,17,18, donde se condena la retórica como μίμησις: «El segundo injurioso reproche es que ningún arte da asentimiento a falsas opiniones, porque no puede constituirse prescindiendo de la percepción directa, que es siempre verdadera: la retórica da asentimiento a lo falso, por tanto no es un arte (*altera est calumnia nullam artem falsis adsentiri opinionibus, quia constitui sine perceptione non possit, quæ semper uera sit: rhetoricen adsentiri falsis, non esse igitur artem*)». En 2,17,22, donde se niega a la retórica el carácter de arte, en cuanto no posee un fin propio: «Dicen también ellos que las ar-

tes todas tienen un fin determinado adonde se dirigen: en la retórica unas veces este no existe, otras no se consigue el que ella promete. Mienten: porque nosotros hemos demostrado ya que lo tiene y dijimos cuál era (*aiunt etiam omnes artes habere finem aliquem propositum, ad quem tendant: hunc modo nullum esse in rhetorice, modo non præstari eum, qui promittatur. mentiuntur: nos enim esse finem iam ostendimus et quis esset diximus*). En 2,17,30, donde se acusa a la retórica de sostener indiferentemente tesis antitéticas entre ellas: «Pero la engañosa argumentación contra la retórica consiste, en su mayor parte, en que se habla desde los intereses de una y otra parte en litigio. De ahí esta objeción: ningún arte está en contradicción consigo misma, “la retórica está en contradicción consigo misma”; ningún arte destruye lo que ha construido, esto es lo que ocurre al rendimiento de la retórica. Asimismo, o enseña ella lo que debe decirse o lo que no debe decirse: en consecuencia, o no es arte por esta razón, porque enseña lo que no debe decirse, o porque prescribe lo que debe decirse, enseña también lo que es a esto mismo contrario (*Plurima uero ex hoc contra rhetoricen cauillatio est, quod ex utraque causæ parte dicatur. inde hæc: nullam esse artem contrariam sibi, rhetoricen esse contrariam sibi; nullam artem destruere quod effecerit, accidere hoc rhetorices operi. item aut dicenda eam docere aut non dicenda: ita uel per hoc non esse artem, quod non dicenda præcipiat, uel per hoc, quod, cum dicenda præceperit, etiam contraria his doceat*)».

Distanciándose de ISÓCRATES y de PLATÓN, el filósofo helénico considera en tercer lugar que la retórica es una τέχνη, un conjunto sistemático de conocimientos universales teórico-prácticos que rebasa el nivel de la mera experiencia, de la ἐμπειρία (Aristot. *An. Po.* II 19). Es por ello que al comienzo de la “Retórica” nos ofrecerá una nueva definición: «la retórica es correlativa (ἀντίστροφος) de la dialéctica» (Aristot. *Rhet.* I 1, 1354a 1). Pero no sólo de la dialéctica sino también de la política.

Tal como la concibe el estagirita, la retórica se sitúa entre estas dos disciplinas: «la retórica se compone, por un lado, de la ciencia analítica y, por otro lado, del <saber> político que se refiere a los caracteres; y sobre que es además análoga, de una parte, a la dialéctica y, de otra parte, a los razonamientos sofísticos (ἡ ῥητορικὴ σύγκειται μὲν ἔκ τε τῆς ἀναλυτικῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς περὶ τὰ ἦθη πολιτικῆς, ὁμοία δ' ἐστὶν τὰ μὲν τῇ διαλεκτικῇ τὰ δὲ τοῖς σοφιστικοῖς λόγοις)» (Aristot. *Rhet.* I 4, 1359b 9–12). Por una parte es semejante a la dialéctica, y en este punto se acerca a la retórica platónica. Pero por otro lado afirma que tiene que ver con los razonamientos sofísticos, con la retórica deliberativa o política practicada por ISÓCRATES y DEMÓSTENES.

Al apoyar la retórica en la dialéctica, de cuyo carácter de arte nadie dudaba, constituye una dialéctica sobre las opiniones, sobre «las cosas que pueden ser también de otra manera» (Aristot. *Rhet.* I 2, 1357a 24) «sobre las cuestiones de las que es costumbre deliberar» (Aristot. *Rhet.* I 2, 1357a 1) en el marco de la πόλις, «y de las que sin embargo no tenemos artes» (Aristot. *Rhet.* I 2, 1357a 2). El estagirita es consciente de la importancia de la deliberación en la vida de los ciudadanos. Desde ahí se puede comprender que nuestro autor aplique a la retórica las estrategias lógicas que en dialéctica llamaba ‘tópicos’. Los distintos ‘lugares’ (τόποι) son útiles para la dialéctica, pues esta necesita de puntos de apoyo cuando faltan los principios evidentes requeridos para la resolución de un problema. De ahí que la dialéctica se apoye también en los ἔνδοξα, que ponen de manifiesto la confianza de la razón humana en las opiniones de otros. En dialéctica cualquier cuestión es legítima. Es por eso que nos debemos encontrar en situación de poder discutir sobre cualquier problema. En la elaboración pues de un método, la dificultad mayor consiste en reducir la multiplicidad de problemas y argumentos a un número limitado.

Es posible en consecuencia teorizar y sistematizar estas cuestiones en un arte retórica filosófica (García-Berrio Hernández 1998: 559–569; Ruiz Castellanos 1998: 721–732). El hombre es un animal político y hace retórica en comunidad. Al ser político es necesariamente ético. Por tanto la concepción aristotélica de la retórica tiene en cuenta no sólo la dialéctica sino también la política. Con la sola dialéctica no podríamos hacer frente a las circunstancias político–sociales ni tampoco enfrentar cuestiones ante un auditorio formado por ciudadanos no especializados (Aristot. *Rhet.* I 1, 1355a 26). Por medio de la retórica es posible elaborar nociones comunes (Aristot. *Rhet.* I 1, 1355a 24) asequibles a la ciudadanía y generalmente aceptadas, que no siendo necesarias se refieren a asuntos «sobre los que ya es costumbre deliberar» (Aristot. *Rhet.* I 2, 1357a 1).

La retórica no es la simple disciplina teórico–práctica correlativa de la dialéctica sino también de la política, la cual engloba a la ética (Aristot. *Rhet.* I 2, 1356a 25). Esta retórica responde al requisito platónico de atender a las almas de los oyentes para adaptar a ellas el tipo de discurso que más les convenga (Plat. *Phadr.* 271B). La retórica, en conclusión, y esta es una idea que el filósofo helénico ya debió plantearse en el “Grilo”, es dialéctica aplicada a la confección de un argumento convincente y también ética política aplicada a la credibilidad propia del discurso retórico.

La definición de la τέχνη que el estagirita da en el libro VI de la “Ética Nicomáquea” constituye el punto de partida de la investigación que VATTIMO desarrolla en su libro de 1961. El alma del hombre se divide de acuerdo con la “Ética Nicomáquea” (VI 1, 1138b 35–1139a 17) en dos partes: una racional (λόγον ἔχον) y otra irracional (λόγον οὐκ ἔχον), pero capaz de ser conducida por la parte racional. A estas dos partes del alma corresponden dos virtudes, las virtudes éticas, que consisten en la dirección del alma irracional por la racional, de las cuales habla en los cinco primeros libros de la “Ética Nicomáquea”, y las virtudes dianoéticas, que regulan el funcionamiento de la parte racional en sí misma, objeto del libro VI. La parte λόγον ἔχον puede dividirse en dos partes que se corresponden con los objetos a los cuales se aplica: la parte ἐπιστημονικόν, que contempla lo necesario, lo que no puede ser de otra manera, y la parte λογιστικόν, que se refiere a lo contingente, lo que puede ser de otra manera. En relación con lo necesario se encuentran las virtudes del ‘intelecto’ (νοῦς) o capacidad de conocer intelectivamente los principios y las conclusiones de los razonamientos científicos; la ‘ciencia’ (ἐπιστήμη) o capacidad de proceder rectamente de los principios a las conclusiones, facultad ‘demostrativa’ (ἀποδεικτική); la ‘sabiduría’ (σοφία), que es la ciencia de las cosas fundamentales de la vida humana y síntesis, en cierto sentido, del entendimiento y la ciencia. Las virtudes de lo contingente, las cuales pertenecen a la parte λογιστικόν, son en cambio el ‘arte’ (τέχνη) y la ‘prudencia’ (φρόνησις). Tanto en el caso de unas como en el de otras se trata de formas mediante las cuales el alma ‘verdadea’ (ἀληθεύει) afirmando o negando.

VATTIMO pone en relación la diferencia existente entre arte y prudencia con la diferencia entre ‘actuar’ y ‘hacer’: el arte se relaciona con la producción de objetos distintos de quien los hace, mientras que actuar representa una actividad intransitiva que permanece en quien la hace. Esta diferencia es un principio de jerarquización, pues la prudencia (φρόνησις) tiene con respecto al resto de virtudes una posición preeminente, una función directiva o arquitectónica. La razón de esto se debe a que el fin del hombre es la felicidad, la cual es ejercicio (ἐνέργεια) que no tiene el fin fuera de sí sino que es perfecto y autosuficiente en sí mismo. La felicidad es un ‘obrar’ (πρᾶξις) y no un ‘hacer’ (ποίησις). Ya que todo lo que el hombre hace lo hace en vistas de la felicidad, es decir, de una cierta πρᾶξις, el hacer y la τέχνη están subordinados a la prudencia. En la “Política” (VII 14, 1333a 16–30) se hace explícita esta subordinación de la τέχνη a la φρόνησις y el carácter arquitectónico de la última: «Ahora bien, en el alma se distinguen dos partes; una de ellas

tiene razón por sí, la otra no la tiene por sí misma, pero es capaz de obedecer a la razón, y decimos que las virtudes de estas partes del alma son las que hacen que se llame bueno a un hombre. En cuál de ellas reside más bien el fin no es cuestión difícil de contestar para los que admiten la misma división que nosotros. En efecto, lo inferior existe siempre por causa de lo mejor, esto es manifiesto tanto en lo artificial como en lo natural, y es mejor lo que posee razón. La razón se divide, según acostumbramos a dividirla, en práctica y teórica; es evidente, pues, que forzosamente se dividirá de la misma manera aquella parte del alma; análogamente diremos que ocurre con las actividades, y las de la parte mejor por naturaleza deben ser preferibles para los que pueden alcanzarlas todas o dos, porque siempre es preferible para cada uno lo más alto que pueda alcanzar».

Para VATTIMO «es sabido que ese ideal del saber como fundamentación se encuentra canonizado por primera vez de modo definitivo y riguroso en Aristóteles, quien retoma, endureciéndolo, un concepto de los filósofos precedentes: saber significa saber la causa. Además, en torno al modo de concebir el fundamento se centra la polémica aristotélica contra Platón: mientras en Platón hay todavía, en cierto sentido, un recuerdo de la diferencia ontológica, al querer hacer residir el *ὄν* en una región que no es la de los entes sensibles, en Aristóteles se hace valer sólidamente la exigencia de encontrar el ser de forma definitiva (no es posible remontarse al infinito); y entonces ¿por qué admitir que el ser auténtico reside en otros seres, por ejemplo, las ideas, antes que en el ente sensible como tal? Con este razonamiento aristotélico triunfa en el pensamiento europeo la mentalidad que podríamos llamar “fundamentadora” y queda fuera la instancia ontológica, vivísima aún en la dialéctica platónica» (Vattimo 1993: 29–30).

La *τέχνη* es una virtud de la parte *λόγον ἔχον* del alma. El concepto *λόγος* remite aquí tanto a la racionalidad del hombre como a la racionalidad de la naturaleza: el *λόγος* es el orden racional y teleológico del universo. El arte como *δύναμις* del hombre *λόγον ἔχον* se caracteriza como obrar dirigido a un fin y este orden teleológico será el *λόγος* del producto artificial. Una de las partes fundamentales de la parte *λόγον ἔχον* del alma es la ciencia (*ἐπιστήμη*), que es un hábito demostrativo. Demostración equivale a razonamiento silogístico; y el silogismo consiste en la búsqueda de un término medio capaz de ligar necesariamente la premisa mayor a la conclusión. Algo similar se encuentra en el arte, donde se trata de encontrar los términos medios operativos capaces de

llevar a ciertos resultados. La diferencia con respecto de la ciencia reside en el hecho de que el término medio en el arte, teniendo este último que ver con lo contingente, no liga necesariamente la premisa a la conclusión sino que en la contingencia misma se encuentra una característica típica del λόγος considerado como razón del hombre: descubrir los nexos existentes con la realidad o por lo que respecta al arte establecer esos nexos. Para apreciar un aspecto de este acercamiento entre arte y ciencia, VATTIMO nos remite al concepto de metáfora tal como aparece expuesto en la “Poética” y en la “Retórica”.

La τέχνη se caracteriza como «una disposición productiva (ἔξις [...] ποιητική) acompañada de razón verdadera (μετὰ λόγου ἀληθοῦς) relativa a lo que puede ser de otra manera (περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν)» (Aristot. *EN* VI 4, 1140a 20–23). La τέχνη se define no como actividad sino como virtud, ἔξις, disposición, a la que en el campo de la actividad corresponde el ποιεῖν, como a la φρόνησις corresponde el πράττειν. Un primer problema es la consideración de la τέχνη como ἔξις y de su relación con el acto concreto de hacer. Otro problema es dilucidar en qué consiste la “razón verdadera” que debe acompañar a la disposición productiva, si esta tiene que ver con lo contingente. VATTIMO se sirve de la “Ética Nicomáquea” (VI 4, 1140a 10–14) para aclarar los problemas que se derivan de esta definición de la τέχνη y completarla: «toda técnica versa sobre el llegar a ser (γένεσις), y sobre el idear (τεχνάζειν) y considerar (θεωρεῖν) cómo puede producirse o llegar a ser algo de lo que es susceptible tanto de ser como de no ser y cuyo principio está en el que lo produce y no en lo producido». Aquí la actividad del sujeto se define con los términos γένεσις, τεχνάζειν y θεωρεῖν. Los dos últimos se refieren al problema que existe en el hacer entre el conocimiento abstracto de los conceptos y el obrar concreto sobre el particular contingente. El uso de γένεσις es decisivo, puesto que supone la generación o producción de la sustancia. Este término, usado a propósito del arte, no sirve sólo para calificar el producto sino que define también el proceso productivo distinguiéndolo de otros tipos de movimiento según el lugar, la cantidad, la calidad. El proceso productivo no es considerado en consecuencia como un cambio aislado sino como auténtica producción de sustancia. Tal como apunta VATTIMO parece empero que el filósofo helénico define por una parte el proceso productivo como γένεσις, atribuyéndole implícitamente el carácter de sustancia, mientras que por otro lado cuestiona su sustancialidad y consistencia al definirlo como algo contingente, que no tiene en sí su propio principio (ἀρχή). Aludiendo a los “Metafísicos” (VII 7, 1032b 1–2) VATTIMO señala que el

principio que el producto artificial no posee es la especie (εἶδος), que unido a la materia constituye la cosa como sustancia. El hacer se distingue consecuentemente del obrar en que este último tiene su fin en sí mismo, mientras que quien hace algo se propone como fin algo distinto de la acción misma.

Tal como se desprende de la “Ética Nicomáquea” (VI 4) el arte tiene que ver con la γένεσις, que es un llegar a ser, una generación, un devenir sustancial. En este mismo texto vuelve a aparecer el verbo γίγνεσθαι y se habla además de un objeto producido, no sólo de simples modificaciones. Por tanto la τέχνη está relacionada con la generación de una sustancia. La conexión entre γένεσις y τέχνη nos proporciona la clave para entender la relación de imitación que conecta el arte con la naturaleza. Tanto en el arte como en la naturaleza el concepto de γένεσις indica la unión de una forma a una materia, de modo que se produce el compuesto que es la sustancia. Arte y naturaleza son para el estagirita dos causas del llegar a ser algo, pero no son las únicas. Nuestro autor señala también en los “Físicos” (II 4–6) la ‘suerte’ (τύχη) y la ‘casualidad’ (αὐτόματον) como causas del acontecer. «La casualidad se diferencia de la suerte por ser una noción más amplia» (Aristot. *Phys.* II 6, 197a 36). La suerte se limita a la actividad humana, donde es posible la capacidad de elegir. Suerte y casualidad nos remiten a la relación entre naturaleza y arte y también al problema aristotélico de la contingencia. La naturaleza es un principio que está en la cosa misma; el arte se define como un principio que está en otra cosa (Aristot. *Metaph.* XII 3, 1070a 7). La τέχνη es una especie de δύναμις: «todas las artes, es decir, las ciencias productivas, son potencias. Son, en efecto, principios del cambio que se da en otro o <en sí mismo, pero> en tanto que otro» (Aristot. *Metaph.* IX 2, 1046 b 3–5).

En la “Ética Nicomáquea” (VI 4, 1140a 14–16) se precisa que «la técnica no tiene que ver ni con las cosas que son o se producen necesariamente, ni con las que son o se producen de una manera natural (κατὰ φύσιν), porque estas cosas tienen su principio en sí mismas». La expresión κατὰ φύσιν nos ayudará a esclarecer la relación entre arte y naturaleza, desvelándonos el sentido que este problema tiene para nuestro autor. El estagirita opone explícitamente κατὰ φύσιν y κατὰ τέχνην. La expresión κατὰ φύσιν como opuesta a ἔθει, νόμῳ... indica un acontecer que tiene principio en la cosa misma que acontece. Otra expresión relacionada con esta y que señala un acontecer que indica lo que no está de acuerdo con la naturaleza es la expresión παρὰ φύσιν: «si hay un movi-

miento contra naturaleza (*παρὰ φύσιν*), necesariamente habrá también uno conforme a la naturaleza (*κατὰ φύσιν*) del que aquel se aparta» (Aristot. *Caél.* III 2, 300a 20). Si el arte no produce un acontecer *κατὰ φύσιν* es natural pensar que se deba situar entre aquellos movimientos *παρὰ φύσιν*. El problema es cómo entender este *παρὰ φύσιν*. Según indica el pasaje de “Acerca del Cielo” (III 2, 300a 20) el movimiento *παρὰ φύσιν* es un movimiento del que se dice que es βίαια, es decir, ‘producido por fuerza’, expresión que en el pensamiento aristotélico mismo resulta ambigua, puesto que puede significar tanto ‘por acción externa’ como ‘por violencia súbita’. La traducción latina de *παρὰ φύσιν* por *contra natura* reduce la expresión aristotélica a uno de sus significados e impide la correcta comprensión de la misma cuestión del arte, puesto que mantiene que todo movimiento producido por un motor externo a la cosa movida es una acción que viola el orden interno de la cosa. Una mejor traducción de *παρὰ φύσιν* podría ser simplemente ‘al margen de la naturaleza’. Sin embargo, la relación entre el motor externo y la inclinación natural de la cosa movida no tiene por qué ser en todos los casos violenta con respecto al orden interno natural de la cosa movida. Nuestro autor señala tres casos: a) el motor externo produce un movimiento de acuerdo con el movimiento natural de la cosa, elimina los obstáculos que impiden que la cosa siga su inclinación natural; en este caso, el motor es puramente accidental (Aristot. *Phys.* VIII 4, 254b 21); b) la cosa es movida según su inclinación natural, pero en función de ritmos que no son los suyos propios (Aristot. *Phys.* V 6); c) la cosa es movida según un movimiento y en una dirección contraria a los que ella posee (Aristot. *Phys.* VIII 4, 255a 22). La expresión *παρὰ φύσιν* posee pues no un solo significado, sino que tiene dos sentidos: uno descriptivo o genérico y otro fuerte o valorativo.

Tal como se señala en la “Ética Nicomáquea” el arte no tiene que ver con las cosas que se producen *κατὰ φύσιν*. Sin embargo, no es posible pensar el arte sólo como agente esencialmente *contra natura*, dados los numerosos pasajes en los cuales el estagirita habla del arte como imitación de la naturaleza. El problema radica a juicio de VATTIMO en el significado mismo del concepto de φύσις. No es posible un movimiento que se dé absolutamente *contra natura*, iniciado en el exterior, pero tampoco es posible un movimiento puramente φύσει, proveniente del interior de la cosa, puesto que la cosa misma se encuentra siempre en un juego de relaciones y la naturaleza es un determinarse de situaciones en un continuo diálogo de las cosas (γένεσις) más que una vocación estática de la cosa en una dirección definida de una vez por todas.

Una última consideración sobre lo dicho en la “Ética Nicomáquea” a propósito de la cuestión del *παρὰ φύσιν* nos conduce a un pasaje de la “Ética Nicomáquea” (II 1) donde el estagirita expone la relación entre naturaleza y virtud. De las virtudes éticas se dice que no son *παρὰ φύσιν*, no nacen espontáneamente, pero tampoco son *κατὰ φύσιν*, no proceden del exterior violando en consecuencia la inclinación natural del hombre. En el caso de la virtud, donde el hombre no actúa necesitando de la naturaleza pero tampoco movido por una fuerza externa, se pone de relieve que lo que está en juego realmente es la capacidad de libre elección del hombre. Las virtudes, «como en el caso de las demás artes (*ὡσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν*)», las adquirimos mediante el ejercicio (Aristot. *EN* II 1, 1103a 32). La definición del arte como principio de los movimientos *παρὰ φύσιν* nos lleva a considerar también la relación entre arte e imitación. Esta relación aparece tematizada en algunos pasajes aristotélicos.

El filósofo helénico dedica los primeros capítulos del libro II de los “Físicos” a la discusión del concepto de naturaleza con el fin de establecer el objeto de la investigación física. La aparición de la *τέχνη* en este texto tiene una doble función: por un lado permite la separación de dos órdenes distintos de entes, el mundo natural, donde cada una de las cosas «tiene en sí misma un principio de movimiento (*ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἔχει κινήσεως*)» (Aristot. *Phys.* II 1, 192b 13) y el orden de la *τέχνη*, un orden humano, ligado a la voluntad de los hombres y a la sociedad. Así, *φύσις* y *τέχνη* son dos principios diferentes: todo ser surge de un principio, que puede ser intrínseco, como es el caso de los seres naturales, o extrínseco, que supone la producción artificial de una cosa.

Parece curiosa la aparición de este término en el marco de la descripción de los seres naturales, pero también parece lógico ya que la *τέχνη* supone la existencia de una *δύναμις* que frente a la *ἐνέργεια* del acto natural debe transformarse en un *ἔργον*, propio la acción humana, que conduce al acto perfecto o *ἐντέλεχια*. En este sentido debe volver a insistirse en la diferencia entre *τέχνη* y técnica: la segunda busca solamente la producción de un objeto útil, la primera busca un acto perfecto que contribuya a una vida cualificada, es decir, éticamente buena y políticamente justa. Por otra parte una causa implica en el mundo natural necesariamente un efecto, es decir, la *δύναμις* tiende a convertirse en *ἐνέργεια*, pero en el mundo de la *τέχνη* se necesita una mediación que ponga en relación el saber y el hacer con los fines, los cuales no se redu-

cen a una finalidad exterior sino que tienen también una finalidad ética y por lo tanto política.

Para nuestro autor la φύσις es «un principio y causa del movimiento o del reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma, no por accidente» (Aristot. *Phys.* II 1, 192b 21–23). A continuación sigue la discusión formulada por los filósofos sobre la naturaleza. Frente a ellos el autor helénico considera que el principio que es la φύσις y que constituye el objeto de la investigación del físico no es la materia ni tampoco la forma considerada abstractamente sino la forma como principio de una sustancia concreta. Esta es la conclusión de nuestro autor, y es aquí donde se inserta la afirmación de que «el arte imita a la naturaleza (ἡ τέχνη μιμεῖται τὴν φύσιν)» (Aristot. *Phys.* II 2, 194a 21–22). Si la naturaleza es materia y forma ¿de cuál de las dos se debe ocupar la física? «Si el arte imita a la naturaleza y es propio de una misma ciencia el conocer la forma y la materia [...] será entonces tarea propia de la física conocer ambas naturalezas». El estagirita pone varios ejemplos de ello: «el médico debe conocer tanto la salud como la bilis y la flema en las que reside la salud; el arquitecto, tanto la forma de la casa como los ladrillos y la madera» (Aristot. *Phys.* II 2, 194a 21–25).

Es imposible entender aisladamente esta afirmación de los “Físicos” (II 2, 194a 21–22) pues el problema del arte está presente continuamente en el curso de estos capítulos, tanto por la importancia que ha tenido para demostrar que la física debe conocer la materia y la forma como por el papel que jugará más adelante (II 8, 199a 8) donde arte y naturaleza aparecen consideradas como causas que operan en vista de fines.

Tras establecer que en la naturaleza se dan las cuatro causas (*Phys.* II 7), el estagirita inicia una discusión con la teoría mecanicista según la cual nuestra naturaleza no actuaría en vista de fines. Según los mecanicistas, lo que ocurre en la naturaleza ocurre por necesidad. El autor helénico discute aquí el problema del finalismo natural para establecer en los “Físicos” (II 9) que la necesidad de los procesos naturales es una necesidad hipotética. Las razones con las cuales se enfrenta a los mecanicistas son dos: la primera razón que nuestro autor opone a los mecanicistas tiene que ver con la regularidad que distingue lo que sucede por naturaleza de lo que sucede por casualidad. Así, según la opinión común, sucede por naturaleza que en verano hace calor; es empero casualidad que haga calor en invierno. Ahora bien, si el hecho de que en verano haga calor es fruto de la regularidad, no se puede considerar un hecho casual sino como algo

que sucede por un fin. Esta división que ARISTÓTELES realiza con gran precisión —o por casualidad o por un fin— ilumina perfectamente la naturaleza de la casualidad, que se dice de los hechos sometidos a las leyes de la finalidad, en los cuales un fin se produce sin ser perseguido; la segunda razón, en cambio, es la que más nos interesa para el problema del arte. El estagirita la presenta del modo siguiente:

«Además, en todo lo que hay un fin, cuanto se hace en las etapas sucesivamente anteriores se cumple en función de tal fin. Pues las cosas están hechas de la manera (ὡς [...] οὕτω) en que su naturaleza dispuso que fuesen hechas, y su naturaleza dispuso que fuesen hechas de la manera (ὡς [...] οὕτω) en que están hechas, si nada lo impide. Pero están hechas para algo. Luego han sido hechas por la naturaleza para ser tales como son. Por ejemplo, si una casa hubiese sido generada por la naturaleza, habría sido generada tal como lo está ahora por el arte. Y si las cosas por naturaleza fuesen generadas no sólo por la naturaleza sino también por el arte, serían generadas tales como lo están ahora por la naturaleza. Así (ἐνεκα ἄρα), cada una espera la otra» (Aristot. *Phy.* II 8, 199a 8–15).

El punto de partida es aquí la constatación de que los procesos naturales tienen etapas, momentos sucesivos de desarrollo, como los procesos artísticos. Lo que en los procesos artísticos explica los momentos sucesivos y las etapas de su ordenada organización es el fin. Y puesto que en la naturaleza existen procesos comparables a los del arte y en el arte —cuanto este último reproduce procesos comparables a los de la naturaleza— existen procesos comparables a los naturales, se deberá concluir que lo que sucede tanto en la naturaleza como en el arte, sucede de acuerdo a un fin. La expresión ἐνεκα ἄρα con la cual concluye el pasaje no se refiere así al arte o a la naturaleza sino a los momentos del proceso artístico y natural. Por su parte, ὡς y οὕτω no se refieren tanto a una identidad sino más bien a una semejanza en el modo de proceder de ambas.

A propósito del arte, se presentan dos hipótesis: a) el arte produce objetos y procesos que en la naturaleza no se darían de ningún modo; b) el arte reproduce objetos y procesos que se dan en la naturaleza. Ambas están ejemplificadas en el siguiente texto.

«En general, en algunos casos (τὰ μὲν) el arte contempla (ἐπιτελεῖ) lo que la naturaleza no puede llevar a término (ἀπεργάσασθαι), en otros (τὰ δὲ) imita a la naturaleza. Por tanto, si las cosas producidas por el arte están hechas con vistas a un fin, es evidente que también lo están las producidas

por la naturaleza; pues lo anterior se encuentra referido a lo que es posterior tanto en las cosas artificiales como en las cosas naturales» (Aristot. *Phys.* II 8, 199a 15–20).

Si realmente los casos τὰ μὲν y τὰ δὲ se corresponden con los casos vistos en el texto anterior a este, el sentido del verbo ἐπιτελεῖ no es el de que el arte ‘contempla’ sino que ‘produce’ lo que la naturaleza no puede llevar a término.

En este mismo capítulo se discute el problema de los monstruos, es decir, los errores de la naturaleza. Se compara los monstruos a los errores en las cosas hechas artificialmente: el texto pone el ejemplo del gramático que comete una incorrección al escribir y el médico que se equivoca en la dosis del fármaco (Aristot. *Phys.* II 8, 199a 33–35). El ejemplo sirve para comparar arte y naturaleza y mostrar la existencia de un carácter esencial a ambas —la finalidad— y no el simple significado literal de μίμησις como reproducción (Gomá Lanzón 2003: 86–94).

La semejanza entre arte y naturaleza se encuentra incluso al final de este capítulo 8. Surge aquí una nueva dificultad, puesto que se dice que si la naturaleza es un proceso ordenado, este proceso debe estar determinado teleológicamente. Lo mismo sucede en el arte, el cual no delibera: «es absurdo no pensar que las cosas llegan a ser para algo si no se advierte que lo que efectúa el movimiento lo hace deliberadamente (ἄτοπον δὲ τὸ μὴ οἶεσθαι ἔνεκά του γίγνεσθαι, ἐὰν μὴ ἴδωσι τὸ κινουὶν βουλευσάμενον). Tampoco el arte delibera (καίτοι καὶ ἡ τέχνη οὐ βουλεύεται)» (Aristot. *Phys.* II 8, 199b 26–28).

Sin embargo, esta afirmación parece contrastar con otra que aparece unas líneas antes, donde se dice que el finalismo de la naturaleza es evidente en los animales, los cuales actúan ordenadamente «ni por arte, ni por búsqueda, ni por deliberación (οὔτε τέχνη οὔτε ζητήσαντα οὔτε βουλευσάμενα)» (Aristot. *Phys.* II 8, 199a 21). No parece posible considerar en sentido fuerte y disyuntivo las negaciones correlativas οὔτε [...] οὔτε, como si arte, búsqueda y deliberación fueran cosas diversas. Parece más lógico y conforme al sentido de otros textos sobre la τέχνη (Aristot. *EN* VI 4) considerar la búsqueda y la deliberación como especificaciones de los momentos teórico y productivo del arte. Ahora bien, si no quiere aceptarse esta interpretación, queda por explicar por qué los animales no actúan de acuerdo con el arte, visto que el arte no necesita deliberación. La frase de 199b 28 puede interpretarse en el sentido de que el hombre que actúa no delibera sobre el fin sino sobre los medios; o incluso mejor

que en el arte como en la naturaleza, el fin desempeña una acción determinante de guía del proceso. Una confirmación de esto puede encontrarse en el capítulo 9 de este segundo libro, en el cual se habla de la necesidad de la naturaleza como hipotética, esto es, derivada del fin; y esto, dada la analogía entre arte y naturaleza, valdrá incluso en cierta medida para el arte.

En los “Metafísicos” (I 1–3, 980a 1–983b 6), donde aparece una clasificación gradual de los distintos niveles de conocimiento, el heleno comienza haciendo una distinción radical entre las formas de saber específicas de los animales y de los hombres: «el resto <de los animales> vive gracias a las imágenes (φαντασίαις) y a los recuerdos (μνήμαις) sin participar apenas de la experiencia (ἐμπειρίας), mientras que el género humano <vive>, además, gracias al arte (τέχνη) y a los razonamientos (λογισμοῖς)» (Aristot. *Metaph.* I 1, 980b 25–27).

La τέχνη aparece en consecuencia como un tipo de conocimiento específicamente humano, es decir, racional y por lo tanto ligado específicamente a su capacidad racional. Aunque «la experiencia da lugar al arte (ἐμπειρία τέχνην ἐποίησεν)» (Aristot. *Metaph.* I 1, 981a 4), sin embargo no se pueden confundir ambas formas de conocimiento. La ἐμπειρία tiene que ver con el conocimiento de las cosas singulares y por ello es fundamental en la vida práctica, ya que supone una «idea general acerca de los casos semejantes» (Aristot. *Metaph.* I 1, 981a 6–7) y en cierta medida todo conocimiento teórico debe estar basado en la experiencia, ya que el médico no cura al hombre en general, sino que «lo que se trata de curar es el individuo» (Aristot. *Metaph.* I 1, 981a 24).

«El arte, a su vez, se genera cuando a partir de múltiples percepciones de la experiencia resulta una única idea general acerca de los casos semejantes (γίγνεται δὲ τέχνη ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις)» (Aristot. *Metaph.* I 1, 981a 5–7). Siguiendo con el ejemplo de la τέχνη médica —no olvidemos que HIPÓCRATES es coetáneo de SÓCRATES y que el arte de la medicina alcanza con él un prestigio inusitado— saber que tal remedio cura a tal hombre es fruto de la ἐμπειρία, pero saber que cura a todos los individuos aquejados del mismo mal, es fruto de la τέχνη. Esta diferencia de grados radica en que unos conocen la causa y otros no, pues «los hombres de experiencia saben el hecho, pero no el porqué (οἱ μὲν γὰρ ἐμπειροὶ τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ' οὐκ ἴσασιν)» (Aristot. *Metaph.* I 1, 981a 28–29), por ello nos parecen más sabios,

añade, quienes dirigen la obra que los obreros manuales, porque estos «saben las causas de lo que están haciendo» (Aristot. *Metaph.* I 1, 981b 1–2).

Hay todavía por último una diferencia importante entre ἐπιστήμη y τέχνη, que corresponde a la idea de la capacidad humana para controlar y dominar la τυχή, la fortuna o azar. Según NUSSBAUM (1995: 143) «la τέχνη es una aplicación deliberada de la inteligencia humana a alguna parte del mundo que proporciona cierto dominio sobre la τυχή; se relaciona con la satisfacción de las necesidades y con la predicción y el dominio de las contingencias futuras». La τέχνη, como toda ciencia, puede ser enseñada. Por tanto la τέχνη aparece con todos los rasgos de un saber ligado a las formas de conocimiento racional y emparentada con la ciencia, ya que con ella comparte estas cuatro características. Primeramente su universalidad, conocimiento de cosas universales ya que sólo este tipo de conocimiento permite predicciones verdaderas sobre casos futuros. En segundo lugar su enseñabilidad, pues como todo saber ligado a la inteligencia conoce las causas y por lo tanto puede ser enseñado. En tercer lugar su precisión, pues la τέχνη aporta precisión donde antes sólo había vaguedad, así la medicina es precisa en la medida en que se cumple en todos los casos. Finalmente su interés por la explicación, ya que se plantea cuestiones sobre el por qué e intenta ofrecer respuestas teóricas, o al menos, con fundamentación teórica. Así, podemos concluir con NUSSBAUM (1995: 145) que «la universalidad y la explicación permiten controlar el futuro en virtud de la aprehensión organizada del pasado; la enseñanza posibilita que el trabajo realizado impulse progresos futuros; la predicción brinda exactitud y coherencia a los resultados, reduciendo al máximo los fracasos».

En esta definición, tal y como aparece en los “Metafísicos”, el filósofo helénico reduce el significado de τέχνη a lo que en los “Físicos” llamará la τέχνη arquitectónica, para diferenciarla de la productiva, es decir, de las encaminadas a la producción de un objeto útil. Por tanto los ejemplos que aparecen tienen que ver con el médico o con el ingeniero. Esto parecería suponer que este tipo de artes estarían claramente ligadas a la inteligencia, mientras que las artes productivas tendrían más que ver con la ποίησις, con la repetición rutinaria instalada en la tradición, que poco o nada tiene que ver con la ciencia, puesto que el ejercicio ‘poiético’ se ha convertido en un conjunto de actividades prácticas que son pura repetición y que por tanto no conducen a la innovación.

Pero precisamente porque el pensamiento aristotélico se inscribe en el marco de la *πόλις*, porque el fin de la ciudad no es sólo vivir sino vivir bien, estas artes, puramente productivas, aunque estén encaminadas a la producción de un objeto externo, no tienen en el producto su único fin sino que una actividad técnica, bien realizada, es ya un fin en sí mismo. Recordemos a este respecto el pasaje con el cual se inicia la “Ética Nicomáquea” (I 1, 1094a 1–2): «Toda arte y toda investigación, y del mismo modo toda acción y elección, parecen tender a algún bien». De la misma manera que hay actos, artes y ciencias múltiples, hay también fines diversos jerarquizados. En este orden de fines, todos ellos se subordinan al de la *πόλις*, ya que el bien «es apetecible procurado para uno solo, pero es más hermoso y divino para un pueblo y para ciudades» (Aristot. *EN* I 2, 1094b 9–10). Dicho de otro modo, la *τέχνη* productiva se convierte en pura *ποίησις* cuando se desvincula de su carácter social y ético. Cuando se moraliza, cuando su finalidad interna contribuye al buen vivir de la ciudad, aparece como un saber.

También en los “Físicos” aparece de forma más explícita la distinción entre los tipos de actividad técnica. En los “Físicos” (II 2, 194a 36–194b 5) el autor helénico dice: «Las artes que dominan la materia y la conocen son dos: unas consisten en saber hacer uso de las cosas, y otras, que pertenecen a las artes productivas, son las arquitectónicas. El arte de hacer uso de las cosas es de algún modo también arquitectónico, aunque ambas se diferencian por el hecho de que las artes arquitectónicas conocen la forma, mientras que las artes productivas conocen la materia». Así, vuelven a aparecer los ‘expertos’, quienes poseen un saber que sólo se sabe cuando se realiza, y los ‘técnicos’, quienes poseen una práctica adquirida, de la cual deducen un saber universal, que saben el por qué y sobre todo que conocen la materia y la forma. Quien construye un timón, dice el estagirita, sabe qué forma debe tener y cómo funciona, pero quien posee la *τέχνη* de la navegación sabe cómo y por qué debe tener tal forma o estar hecho de tal madera.

Todavía es necesario añadir una última precisión. He intentado mostrar que el concepto de *τέχνη* no puede ser traducido por el de ‘técnica’ en su definición antropológica e instrumental; tampoco puede ser desligado de la *ἐπιστήμη* y de la inteligencia, ya que por ser fruto de una actividad típicamente humana transforma la *δύναμις* en *ἔργον*, es el resultado de un acto deliberativo y volitivo y por tanto es un concepto que en ARISTÓTELES se aplica a diferentes *τόποι*. En este último sentido podemos hablar de: a) una *τέχνη* lógica, un instrumento que consiste en la

producción de modelos de argumentación que sustituyen al razonamiento dialéctico del hombre sabio; b) una τέχνη moral que consistirá en producir acciones justas que utilizaría el hombre prudente para vivir bien; c) una τέχνη poética, es decir, la producción de reglas para que la obra literaria imite verosímelmente a los acontecimientos realizados en la naturaleza; d) una τέχνη retórica, el arte de argumentar para que convencer equivalga a razonar bien.

Sólo desde el contexto de la acción humana, que para un griego es el τόπος de la πόλις, puede entenderse la variedad semántica del término τέχνη y evitarse así todo tipo de reducción simplista o reduccionista. Una τέχνη ligada a la actividad intelectual y moral del ciudadano — τέχνη que se ejerce en el ágora, en los tribunales, en la vida cotidiana y que en ningún caso se reduce a la actividad poiética— sería el destino de la técnica en el sueño heideggeriano y sería también nuestra única posibilidad de salvación.

Hay que añadir a los textos anteriores otros dos igualmente importantes. En *Meteorologica* (IV 3, 381b 6) la discusión se centra en el hecho de que los efectos producidos por el arte se encuentran también en la naturaleza. Esto no impide que el arte imite la a naturaleza: μιμείται γὰρ ἢ τέχνη τὴν φύσιν. Sobre este texto podemos observar que: a) el concepto de μίμησις se introduce para explicar un hecho técnico, no estético; b) el verbo μιμείται es tomado en el sentido de reproducir hechos y procesos que se encuentran en la naturaleza, sentido que se corresponde con uno de los casos vistos en los “Físicos” (II 8); c) la imitación, de la cual se habla a propósito de la cocción de los alimentos, no es un acto mimético desinteresado del hombre, fundado sobre el simple placer de imitar y representar a la naturaleza, sino que es un acto fruto de ciertos fines utilitarios que el hombre quiere alcanzar y que exigen de él la imitación de la naturaleza y sus procesos. A este propósito se puede citar el pasaje de la “Retórica” (II 19, 1392b 5–6), donde se habla de arte por oposición no a φύσις sino a τύχη. Si es cierto, dice el estagirita, que se pueden hacer cosas sin arte, mejor son posibles con arte y con diligencia. Este ‘mejor’ (μᾶλλον) puede entenderse en un sentido puramente formal, pero también en el sentido de que el arte asegura una mayor regularidad y precisión a aquellos procesos que la naturaleza sólo realizaría de acuerdo con sus propios ritmos y sin considerar las necesidades humanas.

En *De mundo* (5, 396b 12) se parte del hecho de que el cosmos está formado de opuestos. Esta constatación es normal en la naturaleza, donde la vida misma nace del encuentro de principios opuestos. Y lo que sucede en la naturaleza, también se da en el arte, que imita a la naturaleza. Prosigue el texto con el ejemplo de tres artes que producen sus objetos propios a partir de los opuestos: la pintura, que con la mezcla de colores elabora imágenes semejantes a sus modelos; la música, que de la mezcla de tonos agudos y graves consigue una armonía unitaria; y la gramática, que armonizando vocales y consonantes construye el arte del discurso. La obra de arte en su sentido de producto técnico imita a la naturaleza porque es a su vez un cosmos, un orden, una estructura organizada en la búsqueda de un principio unitario desde la multiplicidad. El primer ejemplo de imitación artística es la pintura, que elabora ‘imágenes’ (εἰκόνας). El segundo ejemplo es el de un arte cuya relación con el modelo es mucho menos evidente. El tercer ejemplo, la gramática, llega a la cima de esta escala de abstracción, donde no se puede hablar de imitación reproductiva en el mismo sentido que la pintura. La gramática es un arte más abstracto que la música por su convencionalidad; la música en cambio presenta una relación natural e inmediata, no convencional, con pasiones y caracteres morales.

Para completar nuestro análisis cabe añadir un fragmento del “Protréptico” (13,4), donde el filósofo helénico escribe lo siguiente: «La naturaleza, efectivamente, no imita al arte, sino que el arte a la naturaleza (μιμεῖται γὰρ οὐ τὴν τέχνην ἢ φύσις ἀλλ’ αὐτὴ τὴν φύσιν) y existe para auxiliar a la naturaleza y llevar a término lo que esta ha desatendido (καὶ ἔστιν ἐπὶ τῷ βοηθεῖν καὶ τὰ παραλειπόμενα τῆς φύσεως ἀναπληροῦν)». De este texto se deduce que los dos casos de arte distinguidos en los “Físicos” (II 8, 199a 12) —imitación como reproducción de procesos que se dan en la naturaleza e imitación como realización de cosas que no existen en la naturaleza— se consideran una misma cosa. De hecho los intérpretes leen βοηθεῖν y ἀναπληροῦν como si ambos términos indicasen que el arte completa y ayuda a la naturaleza a expresarse completamente. Consecuentemente el arte haría también lo que en la naturaleza no se da y la imitación sería no sólo reproducción de cosas que se producen en la naturaleza sino también el desarrollo de las posibilidades que esta posee de un modo inverificable en la naturaleza misma. Es así como el concepto de μίμησις se convierte en característica general de toda τέχνη. Este es el valor de este texto, a menos que se interpreten los términos βοηθεῖν y ἀναπληροῦν en el sentido del pasaje de *Mechanica* (1, 847a 20) que reproduce la sentencia de ANTIFONTE: «mediante la téc-

nica dominamos aquello en lo que somos vencidos por la naturaleza (τέχνη γὰρ κρατοῦμεν ὧν φύσει νικώμεθα)». Este pasaje hay que leerlo a la luz de dos textos aristotélicos. Por una parte, «si es posible que algo sea hecho sin arte ni preparación, más posible será con arte y preparación (καὶ εἰ ἄνευ τέχνης καὶ παρασκευῆς δυνατὸν γίγνεσθαι, μᾶλλον διὰ τέχνης καὶ ἐπιμελείας δυνατὸν)» (*Rhet.* II 19, 1392b 5–6). Por otra parte, «toda arte y educación pretende suplir las deficiencias naturales (πᾶσα γὰρ τέχνη καὶ παιδεία τὸ προσλείπον βούλεται τῆς φύσεως ἀναπληροῦν)» (*Pol.* VII 17, 1337a 1–3). No parece de hecho que exista en el estagirita un concepto de arte como obrar desinteresado para completar y expresar más plenamente la naturaleza sino que el concepto se refiere siempre al hombre, en el sentido de que este último con el arte imita a la naturaleza no para ayudarla y completarla sino para ayudarse y completar por sí mismo lo que en la naturaleza desde el punto de vista de la propia utilidad del hombre no está completo.

En los “Metafísicos”, donde abundan los textos sobre el arte en su aspecto productivo concreto, no encontramos el concepto de imitación aplicado más que a las discusiones de las doctrinas platónicas y pitagóricas. Así, en los “Metafísicos” (V 14) con el concepto de μίμημα se designa la figura geométrica en relación con los números. Este pasaje nos muestra por tanto la variedad de acepciones que el término μίμημα tiene para el autor helénico. Otros pasajes de los “Metafísicos” son aquellos en los cuales se habla de la idea en la mente del artífice y de la cosa producida, o también de la forma en el ser generador y en el ser generado (*Aristot. Metaph.* VII 8, XII 3). Cuando en todos estos textos se habla de μίμησις a propósito del arte, se entiende aquella en un sentido activo, no rigurosamente platónico. En el texto de la “Poética” se verificará esta modificación del concepto de μίμησις de PLATÓN a ARISTÓTELES, paralela al cambio en la interpretación de la doctrina de las ideas.

De lo expuesto anteriormente tenemos por una parte que la μίμησις tal como se presentaba en los “Físicos” no puede reducirse a las bellas artes y por otra parte que esta μίμησις, como cualquier procedimiento técnico, se realiza con vistas a un fin; no es un ejercicio teórico desinteresado, sino una elección dictada por la utilidad o el placer. Para VATTIMO (1993: 86–87) «de este mismo modo se plantea ya el problema [del hecho mismo del arte] en Aristóteles, quien lo resuelve con la famosa doctrina de la imitación, según la cual el arte existe porque, al ser imitación, nos procura como tal un placer; y ese placer está conectado con el hecho de que nosotros tendemos por naturaleza a conocer; así pues, la imitación es

un modo de conocimiento. Con esta teoría, Aristóteles no sólo funda la tradición de la concepción mimética del arte (o al menos la canoniza de una forma precisa, que será con la que esta concepción pasará a la historia del pensamiento), sino que anticipa también toda una serie de conclusiones modernas del problema del arte, soluciones fundadas en la conversión del arte en un comportamiento fundamental y constitutivo de la conciencia y que, aproximadamente, pueden ser resumidas así: hay arte porque hay en la conciencia humana un comportamiento, un modo de situarse con respecto a las cosas, que no es ni práctico ni cognoscitivo, sino estético. En cualquier caso, la solución aristotélica, aceptada como indiscutible durante siglos, hizo ciertamente que la estética se rebajase al rango de poética: no se trataba ya de plantear el problema del arte en su raíz, sino sólo de encontrar el modo de producir buenas obras de arte, codificándolo y transmitiéndolo en manuales».

En el arte imitativo–reproductivo la regla de la acción no viene dictada por la realidad a imitar sino por el fin. El primer texto en el cual quiero fijar la atención es el capítulo 4 de la “Poética”, donde se habla del origen de la poesía y del placer de la imitación. El origen de la poesía depende según este texto de dos causas: el placer que el hombre experimenta en la imitación y el placer que experimenta al contemplar los productos de esta imitación. Este placer no deriva del reconocimiento de la conformidad de la copia con su modelo pues como señala el estagirita los espectadores muchas veces desconocen los mitos de los cuales las tragedias son imitación. La tragedia es imitación de una acción definida. Cuando esta acción no es conocida por el público, el placer no deriva del producto mimético en cuanto copia (μίμημα) sino de la ejecución (ἀπεργασία), tal como señala el heleno en la “Poética” (4, 1448b 17–19): «pues, si uno no ha visto antes al retratado, no producirá placer como imitación, sino por la ejecución (ἐπεὶ εἰ μὴ τύχῃ προεωρακώς, οὐχ ἢ μίμημα ποιήσει τὴν ἡδονὴν ἀλλὰ διὰ τὴν ἀπεργασίαν)». Será en consecuencia la ἀπεργασία y no la realidad a imitar la que constituirá el fundamento de las reglas poéticas. Incluso más adelante (*Pat.* 6, 1450b 20–21) escribirá nuestro autor que «es más valioso el arte del que fabrica los trastos que el de los poetas (κυριωτέρα τὴν ἀπεργασίαν [...] ἢ [...] τέχνη τῆς τῶν ποιητῶν ἐστίν)». Existe pues un tipo de placer relacionado no con el hecho de ser meramente una copia sino con el hecho de que la obra posee una estructura. Tal como interpreta VATTIMO (1993: 179–180) es necesario que en todo esto entre en juego la hermenéutica: «para describir la relación de la obra de arte con la realidad es preciso retomar, según Gadamer, el antiguo concepto de *mimesis*, abandonado

tras el triunfo de la estética del genio, por un lado, y de la mentalidad científica por otro, para los cuales la imitación parecía no poder responder a la exigencia de originalidad y de creatividad del genio ni coexistir con una visión que reducía la verdad al dominio de las ciencias exactas. Pero en realidad, una vez puesto en crisis, como se ha visto, el concepto de genio, la imitación vuelve a ser el único término no sólo para determinar las relaciones entre el arte y la naturaleza, sino también para definir en general el *status* ontológico de la obra de arte. Imitación, como ya la entendía Aristóteles, no es copia y reproducción de la realidad, sino trasposición de la realidad misma en su verdad».

El placer que produce el arte no es un simple placer cognoscitivo. Para el filósofo helénico el placer estético no es una fulguración inmediata, un hecho estático de contemplación sino un acto dinámico. En este sentido, VATTIMO (1993: 99) señala que «la tradición filosófica occidental nos ha habituado a pensar la contemplación bajo el modelo de la experiencia visible, como un inmediato ser presente de la cosa desplegada en su totalidad, y el placer que deriva de esa contemplación como quietud del reposo alcanzado, de la satisfacción cumplida, de la que ninguna ulterior curiosidad o deseo de profundización nos distrae. En la perspectiva aquí propuesta esas características de la contemplación estética son rechazadas». Se dice por ello que los hombres «disfrutan viendo las imágenes, pues sucede que, al contemplarlas, aprenden (*μανθάνειν*) y deducen (*συλλογίζεσθαι*) qué es cada cosa» (Aristot. *Pat.* 4, 1148b 15–17). Formas e ideas no son las formas e ideas fuera de las cosas mismas concretas y particulares. Formas e ideas son la estructura inteligible de las cosas. El estagirita utiliza en este fragmento del capítulo 4 el término *συλλογίζεσθαι*, de modo que la *ἀπεργασία*, la ejecución, viene constatada mediante un silogismo.

Aquí me parece oportuno citar el siguiente pasaje de la “Retórica” (I 11, 1371b 3–12): «Y como aprender es placentero, lo mismo que admirar, resulta necesario que también lo sea lo que posee estas mismas cualidades: por ejemplo, lo que constituye una imitación, como la escritura, la escultura, la poesía, y todo lo que está bien imitado, incluso en el caso de que el <objeto> de la imitación no fuese placentero; porque no es con este con lo que se disfruta, sino que hay más bien un razonamiento (*συλλογισμός*) sobre que esto es aquello, de suerte que termina por aprenderse algo. Igualmente <son placenteras> las aventuras y el salvarse por poco de los peligros, por cuanto estas cosas son todas ellas admirables (*θαυμαστά*)».

De la lectura de este texto se deduce que por lo que respecta al placer estético no se trata de un conocer el objeto imitado sino de reconocerlo en la imitación, de modo que el placer que μίμησις y ἀπεργασία producen van juntos. A juicio de VATTIMO (1993: 127–128) «en los dos casos [contenidismo y formalismo] el placer está ligado al reconocimiento (término clave en la *Poética* aristotélica, y con la misma oscilación, o al menos comprensión, de los dos significados aquí indicados): en el primer caso, al de una verdad que es reconocida porque, en cierto modo, ya es conocida por otra vía (y con esto se conecta el carácter de personalidad e irreductibilidad que el arte tiene en toda perspectiva contenidista); en el segundo caso, el reconocimiento es un hecho más sutil, que implica ya una valoración sobre el logro de la forma: la estructura bella me produce placer como tal porque “reconozco” que es como debía ser».

El concepto de ‘admiración’ (θαυμαστόν) sirve por una parte para explicar el placer estético y diferenciarlo del simple conocimiento y por otra parte se trata de una admiración producida por el reconocimiento que nos causa descubrir que la imitación y lo imitado coinciden. A propósito de esto señala VATTIMO (1993: 66–67) que «en la medida en que la obra se convierte en instrumento cognoscitivo de la realidad, la fruición no podrá ser concebida ya como pura, desinteresada contemplación de la belleza, como el libre juego de las facultades [...] Sin embargo, aquí se llega a lo sumo al “reconocimiento” de lo que ya había dicho Aristóteles: siempre hay una realidad presupuesta a la obra (sea esta el mundo natural o el mundo mecánico–técnico) en relación con la cual la obra es calificada y medida, valorada, gozada en suma».

El segundo texto al que me referiré es el capítulo 6 de la “Poética”, donde el estagirita define la doctrina de la catarsis, la cual es introducida al presentar la tragedia. La doctrina de la catarsis le sirve a nuestro autor para distanciarse de una explicación del placer estético como algo puramente formal. Más bien lo que consigue el autor helénico con la introducción de la doctrina de la catarsis es acercarnos a una comprensión del placer estético que toma su modelo y hunde sus raíces en la vida humana misma, con sus razones y sus pasiones, que hace referencia al mundo humano mismo, proporcionándonos así el paso de una visión del arte puramente intelectualista a una visión más completamente humana, o si se quiere llamarla así, ética. En este sentido, lo dicho en el capítulo 13 de la “Poética” a propósito de la compasión y el temor es suficiente para confirmar este hecho, pues sólo demuestro compasión o temor si soy capaz de reconocer en mí mismo al personaje de la tragedia. Señala

VATTIMO (1993: 200–201): «nos parecen iluminadoras, para este propósito, las páginas que Gadamer, en *Verdad y método*, dedica a la tragedia, para cuyo análisis retoma muchos elementos aristotélicos. Polemizando con la actitud distanciada de la conciencia estética, que sólo sabe apreciar la tragedia como espectáculo y por la perfección de la representación, Gadamer pone de manifiesto que el efecto de la tragedia sobre el espectador es el de “hacer más intensa la *continuidad consigo mismo* [...] En el acontecimiento trágico se reencuentra a sí mismo, pues lo que en éste le sale al encuentro es el mundo tal y como él lo conoce en la propia tradición religiosa e histórica” [...] Para Gadamer, el reencontrarse a sí mismos en la tragedia es lo opuesto a la actitud de la conciencia estética, preocupada solamente de verificar en el producto la presencia de ciertos caracteres abstractos de calidad formal [...] el *re*-encontrarse del hombre con sus dimensiones propias, que Gadamer ve ilustrado de manera emblemática y todavía válida en la teoría aristotélica de la tragedia, se revela ligado a un tipo de experiencia estética que no es (ya) la nuestra».

En la “Poética” (24, 1460a 12–18) el heleno considera el problema que la multiplicidad de la realidad presenta a la poesía. Existen en la realidad muchas acciones que sin embargo no se ven y que en consecuencia la tragedia no puede representar. Ello significa que ni siquiera la realidad puede dictar leyes a la poesía, pues «creen los hombres que cuando, al existir o producirse una cosa, existe o se produce otra, si la posterior existe, también la anterior existe o se produce; pero esto es falso. Por eso, en efecto, si la primera es falsa, tampoco, aunque exista la segunda, es necesario que [la primera] exista o se produzca o se suponga; pues por saber que la segunda es verdadera, nuestra alma concluye falsamente que también existe la primera» (Aristot. *Poet.* 24, 1460a 20–25). La poesía toma de la realidad aquello que mejor le sirve para llevar a cabo su finalidad.

Puesto que la tragedia lo que imita son acciones, las nociones de necesario y verosímil en la “Poética” no han de entenderse en sentido metafísico, sino en sentido moral. Nuestro autor justifica el arte de SÓFOCLES como imitación de los hombres tal como deberían ser y el arte de EURÍPIDES como imitación de los hombres tal como son (Aristot. *Poet.* 25, 1460b 33–34). Para VATTIMO (1993: 197) «las nociones de verosímil y necesario que rigen la concatenación de los eventos trágicos en la *Poética* aristotélica pueden leerse legítimamente en este mismo sentido: lo que la tragedia nos pone delante es el curso de los acontecimientos humanos en su proceder factual y en su deber ser ideal; ambos elementos

no pueden darse por separado, de lo contrario la catarsis trágica no se verificará nunca». Así, a través de lo verosímil y lo necesario moral, la tragedia se liga al mundo humano como es y al mundo humano como debería ser.

La τέχνη es «una disposición productiva acompañada de razón verdadera (ἔξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική)» (Aristot. *EN* VI 4, 1140a 19). La τέχνη versa sobre lo particular. No es un sistema de principios universales organizados científicamente sino una ‘disposición’ (ἔξις) del sujeto singular, caracterizada por ser ‘productiva’ (ποιητική) e ir acompañada ‘de razón verdadera’ (μετὰ λόγου ἀλήθοῦς). En el lenguaje aristotélico ἔξις tiene un significado ético e indica una disposición activa a ciertos comportamientos, pues es posible adquirirla mediante la práctica de las diversas ἔξεις.

No hay que confundir ἔξις con δύναμις. Es posible decir que el arte como disposición es δύναμις sólo en la medida en que este término indica también potencia como capacidad de actuar sobre otro ser. De este modo es posible explicar algunos de los textos en los cuales el estagirita llama δύναμις a la τέχνη (Aristot. *Metaph.* IX 2, 1046b 2–3; *Rhet.* I 2, 1358a 7; *Pol.* II 8, 1268b 36). Τέχνη como ἔξις y τέχνη como δύναμις se distinguen en que las δυνάμεις de los seres racionales son siempre potencias para producir los opuestos, mientras que la τέχνη como ἔξις es una disposición para producir rectamente.

Aprender un arte no significa principalmente aprender los principios generales sino aprender a tratar correctamente en vista de ciertos fines determinadas realidades. Los principios no servirían para nada si no estuvieran ligados a condiciones particulares. Por tanto la τέχνη se diferencia de la ἐπιστήμη. Pero también se diferencia de la ἐμπειρία y se aproxima más a un sistema de principios generales, puesto que el arte nace de hecho cuando de muchas reflexiones sobre la experiencia se forma un único juicio sobre casos similares. El filósofo helénico atribuye a la τέχνη un valor superior que a la ἐμπειρία, pues aquella se aproxima más que esta a la ἐπιστήμη en la medida en que conoce mejor los principios.

De hecho, todas las ciencias, teóricas, prácticas o productivas, buscan el conocimiento de los principios de un determinado género de ser que constituye su campo específico, pues «cada una de las ciencias señaladas, tras captar de algún modo el *qué-es* en cada género, se esfuerzan en de-

mostrar lo demás con mayor laxitud o con mayor rigor» (Aristot. *Metaph.* XI 7, 1064a 5–7). Este texto muestra dos hechos: en primer lugar confirma que la ciencia productiva —o ‘poiética’— es la teoría de un arte determinado que no se propone producir directamente, sino construirse como sistema coherente de principios generales; en segundo lugar muestra que la característica común de la τέχνη con la ἐπιστήμη no es sólo su enseñabilidad sino el hecho que ambas proceden de principios a conclusiones. Es muy explícito a este propósito un pasaje de la “Retórica” en el cual se dice que esta «puede establecer teóricamente lo que es convincente en —por así decirlo— cualquier caso que se proponga, razón por la cual afirmamos que lo que a ella concierne como arte no se aplica sobre ningún género específico» (Aristot. *Rhet.* I 2, 1355b 31–34).

Existe todo un conjunto de principios generales en la “Poética” y la “Retórica” aristotélicas que no se reducen a una simple deducción lógica de sus características implícitas. Estos principios, los cuales constituyen la parte ‘retórica’ de la teoría o de la ciencia ‘poiética’, son consejos de valor particular que se justifican desde la perspectiva de un discurso universal con fines didácticos y cuya función es la credibilidad. El valor de estos principios es similar al de los razonamientos dialécticos, contruidos de forma rigurosa, pero fundados sobre premisas no necesarias. Los razonamientos dialécticos, los cuales constituyen la parte retórica de la τέχνη, están fundados en premisas contingentes que no son objeto de νοῦς, sino de δόξα. En estos razonamientos particulares se verifica el carácter esencial de la τέχνη como virtud dianoética y productiva.

Parece que existe una aparente contradicción en el seno mismo de la τέχνη entendida por el estagirita como μετὰ λόγου ἀληθοῦς y la función que en ella desempeña la δόξα como conocimiento de lo particular y lo contingente. Sin embargo, hay que señalar la conexión entre el razonamiento λογιστικόν, que tiene que ver con lo contingente, y su equivalencia con δοξαστικόν (Aristot. *EN* VI 5, 1140b 26). El razonamiento llamado λογιστικόν se define en relación con lo contingente y este es el ámbito que nuestro autor atribuye a la δόξα en numerosos lugares (Aristot. *Metaph.* VII 15, 1035b 24; IX 10, 1051b 14; *An. Po.* II 19, 100b 7).

El ἀληθεύειν propio de la τέχνη se encuentra en el resultado. Este hecho diferencia el razonamiento técnico del científico. La τέχνη es principio de un nuevo orden *præter naturam* o παρὰ φύσιν, su verdad no se mide en referencia a la naturaleza y a la realidad como tal, sino a la

nueva realidad de la cual ella es principio. La δόξα se convierte consecuentemente en conocimiento de lo posible παρά φύσιν.

Tanto el ‘pensamiento’ (νόησις) como la ‘producción’ (ποίησις) deben estar presentes en cada momento del proceso productivo (Aristot. *Metaph.* VII 7, 1032b 17–18), pues durante este proceso pueden verificarse nuevas condiciones, derivadas mecánicamente de lo que se hace en vista del fin y, por tanto, no queridas, pero utilizables. Estas determinaciones imprevistas y derivadas de la materia o de las condiciones accidentales son las que hacen de la τέχνη un verdadero proceso de formación, un producir y no sólo un conocer abstractamente las reglas. Y puesto que en el proceso mismo se pueden producir estas nuevas condiciones impredeciblemente, es decir, dependiendo de la contingencia de la situación, podemos concluir que el arte no es ciencia, conocimiento o deducción abstracta o simple traducción de una creación ya cumplida en el pensamiento.

En la extensa exposición que elabora el estagirita en los “Físicos” (II 1) con el fin de establecer el concepto de naturaleza se oponen el producto artificial y los seres naturales en la medida en que aquel no posee un principio de movimiento y reposo como tal, carece de φύσις. Para aclarar el sentido de esto propone el heleno la historia de la cama de Antifonte (Aristot. *Phys.* II 1, 193a 9–17), cuyo significado es que el producto artificial no tiene vida propia: su naturaleza sustancial consiste en una organización, en cierto sistema de relaciones, las cuales tienen su punto de referencia no en el objeto mismo, sino en el hombre que lo produce o que lo usa:

«Algunos piensan que la naturaleza o la substancia de las cosas que son por naturaleza es el constituyente primero en cada una de ellas, algo informe en sí mismo; así, la naturaleza de una cama sería la madera, y la de una estatua el bronce. (Signo de ello, dice Antifonte, es el hecho de que si se plantase una cama y la madera en putrefacción cobrase fuerza hasta echar un brote, no se generaría una cama, sino madera, lo que muestra que la disposición de las partes según las reglas y el arte sólo le pertenece accidentalmente, mientras que la substancia es aquello que permanece aunque esté afectado continuamente por esa disposición)» (Aristot. *Phys.* II 1, 193a 9–17).

La φύσις que encontramos en el producto es la madera de la que está hecho, que es la auténtica sustancia natural; la forma de cama es puramente accidental. Esta interpretación la confirma un pasaje de los “Físi-

cos” (VII 3, 245b 9–12) donde el autor afirma que cuando se hace una estatua ya no llamamos ‘bronce’ a la estatua sino ‘broncínea’. Este hecho subraya la necesaria referencia que el nuevo sistema de relaciones que constituye el producto artificial establece con el ser humano. El resultado del proceso, su cumplimiento, consiste pues en la satisfacción de las exigencias que la cosa misma me plantea, pero estas exigencias no dependen de su ser autónomo sino del εἶδος que está en la mente del artífice. Por tanto el estagirita muestra claramente la superioridad del uso sobre la producción y la consiguiente dependencia de la última sobre la primera (Aristot. *Phys.* II 2, 194b 1–5; *Pol.* I 4, 1254a 7; *Pol.* III 4, 1277a 34). Para nuestro autor la perfección del producto no está en haber sido producido sino en ser usado. El proceso productivo se cumple pues sólo en la medida en que constituyendo un objeto como sistema de relaciones, como organismo, ha constituido la posibilidad de uso.

El arte produce o instrumentos de producción o instrumentos de uso: «Las artes que dominan la materia y la conocen son dos: unas consisten en saber hacer uso de las cosas, y otras, que pertenecen a las artes productivas, son las arquitectónicas. El arte de hacer uso de las cosas es de algún modo también arquitectónico, aunque ambas se diferencian por el hecho de que las artes arquitectónicas conocen la forma, mientras que las artes productivas conocen la materia» (Aristot. *Phys.* II 2, 194b 1–5).

Para poder considerar el producto como organismo es necesario establecer en qué sentido puede decirse que está dotado de vida. Por una parte la analogía entre organismo natural y organismo artificial es posible gracias a la mediación del hombre, pues el organismo artificial es organismo en la medida en que es instrumento del alma del artífice. Por otra parte la sustancialidad del producto artificial depende de su inserción en el mundo humano.

Desde el punto de vista de la naturaleza es puramente accidental que un trozo de madera tenga la forma de una cama. En el mundo de la naturaleza permanece como madera. Desde el punto de vista humano sucede todo lo contrario: el comportamiento de la cama como madera resulta accidental, esencial su forma (μορφή) o figura (σχῆμα), dispuesta para ciertos usos. Que una cama brote es un hecho puramente accidental; su sustancia es la de ser cama, su disposición para una cierta función. En este sentido, el uso del producto artificial es analizable en términos de proceso orgánico, el cual se verifica únicamente en relación con el hombre, pues el instrumento de uso no es un instrumento en vista de otro

objeto sino de la actividad del hombre. Su fin no es otra *ποίησις* sino la *πρᾶξις*, la actividad misma. En cuanto *πρᾶξις*, el uso del instrumento producido por el arte constituye un proceso orgánico, puesto que posee momentos sucesivos a través de los cuales se realiza el fin, identificándose así finalidad y organicidad.

En realidad todo ello no hace más que explicar que el objeto estético se caracteriza por su inmediata referencia al hombre como ser dotado de razón. Se refiere pues al hombre en su totalidad, como alma y cuerpo, pues para el hombre el primer instrumento de que dispone es el cuerpo, a través del cual puede hacer uso del resto de instrumentos (Aristot. *EE* VII 9, 1241b 22–23), por lo que la obra de arte es esencialmente un objeto físico, cuya fisicidad constituye su razón de ser, pues es sólo como objeto físico como el hombre disfruta de ella, es decir, la usa. En cambio, el alma no actúa sino a través del cuerpo, que es su instrumento congénito.

En esta visión del producto artificial como potencia que aguarda al uso o al disfrute para convertirse en acto pleno se refleja la superioridad que el autor helénico concede a la *πρᾶξις* respecto de la *ποίησις* en la vida humana en general; la felicidad y la virtud son *πρᾶξις*; respecto a los productos artificiales la *πρᾶξις* consiste en el uso. El producto como instrumento vive en la vida de quien lo usa para comunicarse. La obra de arte posee pues una historicidad, posee una forma de vida propia y un modo de actuarse. Fuera de ellas es un enigma. De ahí, la definición del producto artístico como objeto contingente.

Finalidad y contingencia son dos de las características del proceso productivo que más llaman la atención de VATTIMO en su estudio sobre “El Concepto de Hacer en Aristóteles” (Vattimo 1961: 101–108). El proceso productivo se revela como síntesis de finalidad y contingencia. Sin contingencia, sin la indefinición de posibilidades presente en cada momento, no sería posible el movimiento ni el proceso; además, el movimiento no podría llamarse proceso ni tampoco sería movimiento puesto que, si no hubiese una guía para distinguir entre las posibilidades eligiendo unas y rechazando otras, no habría paso de la potencialidad al acto.

Estas reflexiones pueden aplicarse a la doctrina del término medio. En cuanto guía de las potencialidades infinitas que se presentan en cada momento del actuar, el término medio no es una pura media matemática

o cuantitativa entre excesos opuestos sino el principio de una elección racional entre las posibilidades más dispares, elección hecha en vista del fin. Esto es más claro precisamente en el actuar, puesto que no se trata aquí de encontrar la media exacta entre dos posiciones opuestas sino más bien de elegir un camino entre los infinitos que se presentan. En definitiva el término medio está ligado al concepto mismo de movimiento. En todo movimiento, también en la acción moral, se encuentra esta característica de infinitud propia del movimiento como continuo. El fin, en cuanto sirve de guía entre infinitas posibilidades, se denomina término medio: no se refiere tanto a dos posiciones de las que representa la media, sino más bien a las posibilidades infinitas entre las que representa un criterio de elección.

El término medio en cuanto elección entre diversas posibilidades indica la relación entre la organicidad del devenir natural y de la producción artística: en la naturaleza no existe deliberación ni elección previas, pero en ella se encuentra también una cierta finalidad. En la generación natural, el agente, portador de la forma específica, que actúa sin deliberación previa, pero eligiendo entre ciertas posibilidades, es el esperma: «El alma, donde está la forma específica, y la ciencia dan a las manos o a cualquier otra parte un determinado movimiento, diferente si el resultado va a ser diferente, y el mismo si va a ser igual; las manos mueven los instrumentos y los instrumentos, la materia. Del mismo modo también, la naturaleza en el caso de los machos que echan esperma se sirve de este como un instrumento que tiene movimiento en acto, igual que en los productos de un arte son movidos los instrumentos: pues en ellos se encuentra en cierta medida el movimiento del arte» (Aristot. *GA* I 22, 730b 15–23).

Las diversas etapas del proceso de producción artística muestran una infinidad de posibilidades susceptibles de realización, siendo el fin el que guía la elección del artífice entre las diversas posibilidades que se le presentan. Este proceso está caracterizado por la finalidad y la contingencia. También es un proceso orgánico, puesto que la totalidad de las cosas que pueden producirse está presente en cada momento del proceso; además, en el proceso mismo el actuar tiene un carácter totalmente concreto. La acción es principio y fin de cada momento del proceso, pues en cada momento la acción concreta es capaz de cambiar la situación y abrir nuevas posibilidades, orientando así la elección.

Como concluye VATTIMO: «El mundo de la τέχνη, visto así, es el mismo que el mundo de la historia, y el arte es παρὰ φύσιν como es παρὰ φύσιν la historia, porque en el mundo humano la φύσις no entra nunca como tal, sino que es siempre asumida en contextos humanos [...] y como la φύσις es a la vez el principio de movimiento de cada ser y el principio general de movimiento de todos los seres naturales en cuanto tales, así la τέχνη no sólo es el principio del devenir de cada producto sino también el principio del devenir de todo un mundo, el mundo técnico o mundo de las obras del hombre, que no se añaden simplemente a la naturaleza como mejor y más completa actuación de ella, sino que son absolutamente trascendentales respecto a la naturaleza y constituyen el mundo de la cultura y de la historia» (Vattimo 1961: 142).

Para concluir este epígrafe quisiera retomar algunas importantes reflexiones de un trabajo, publicado primero en sueco y luego traducido al español con el título “Arte de hablar y arte de decir. Una excursión botánica en la pradera de la retórica”, donde RAMÍREZ (1997a) ha mostrado la ambigüedad que existe en el concepto de retórica considerada como arte. Nuestra palabra ‘técnica’ procede precisamente de la palabra griega correspondiente al ‘arte’ (τέχνη). Por arte entendemos, por una parte, la habilidad adquirida mediante el ejercicio y que se manifiesta en la actividad, aun cuando el que la realiza no siempre sea capaz de dar cuenta de ella, mientras que, por otra parte, nos referimos a un conocimiento objetivado, a una descripción de cómo se crea un producto de cierta índole o cómo se produce un efecto de carácter previsto. Este último concepto de arte se convierte fácilmente en una técnica, en un sistema explícito de reglas de acción para lograr algo.

Con arreglo a la interpretación de RAMÍREZ, «el arte espontáneo debería, no obstante, considerarse como el arte propiamente dicho, mientras que la teorización de un arte correspondería más bien a lo que se denomina una ‘ciencia práctica’» (Ramírez 1997a). Sin embargo, teorizar sobre un arte supone a su vez un nuevo arte: el arte de teorizar, es decir el arte de formular y describir lo que se piensa de manera adecuada, inteligible y convincente. Esto es lo que sucede, según RAMÍREZ, «cuando Quintiliano prescinde de la palabra *ars* y utiliza la expresión *scientia bene dicendi*, para referirse a la retórica» o entre los romanos, que «hablaban de *rhetorica docens* y *rhetorica utens*, para distinguir la teoría, que se aprende en el aula, del conocimiento que se adquiere mediante el ejercicio» (Ramírez 1997a; Andersen 2001: 12, 16). Recuerda

RAMÍREZ en este punto a FAFNER, profesor danés de retórica, a quien tributa un merecido reconocimiento, y de quien toma la distinción entre ‘retórica’ y ‘ciencia retórica’ con el fin de distinguir entre la facultad de hablar bien y el saber objetivo acerca de ello (Ramírez 1997a; Fafner 1999: 32–39; 2001: 29–39).

Por tanto, y de acuerdo con RAMÍREZ, el hilo conductor de mi investigación será la consideración de la retórica como disciplina se ocupa de investigar teóricamente el arte de hablar. Precisamente, como he señalado, éste es el título de un importante trabajo de RAMÍREZ, asunto al cual el autor sueco-español ha dedicado no poca atención. Damos sin embargo con frecuencia el nombre de retórica al arte de hablar bien, como si hubiese además un arte de hablar mal. Un “arte de hacer algo bien” es una redundancia, pues como el heleno dice al comienzo de la “Ética Nicomáquea” (I 1, 1094a 1–2) «todo arte y toda investigación y, de la misma manera, toda acción y toda elección, parecen orientarse hacia algo bueno». Lo bueno, en discrepancia con la opinión platónica, puede decirse de muchas maneras (Aristot. *EN* I 6, 1096a 23).

No es buena retórica seguir un procedimiento fijo, con un inventario fijo de figuras y recursos retóricos sino la que coloca en su centro el concepto de *καῖρός*. Tras el concepto de *καῖρός*, que se relaciona con la prudencia en la elección y en la actuación, se oculta el concepto aristotélico de *φρόνησις*, que es la virtud intelectual de la prudencia en el obrar, el buen juicio. Sería interesante considerar por qué nuestro autor llamaba a la retórica *τέχνη* y no *φρόνησις*, pero ello nos apartaría demasiado de nuestro razonamiento. Todo estudioso de retórica debe saber que cualquier discurso muestra mucho más de lo que dice. No es nada extraño que la ética moderna tienda a reducirse o al utilitarismo o a la deontología, perdiéndose de vista la ética del obrar como tal, es decir, la ética en el sentido que esta palabra tenía para su creador, ARISTÓTELES.

4. La retórica del *καῖρός*

En griego existen dos palabras para expresar el concepto de ‘tiempo’: *χρόνος* y *καῖρός*. Tal como ha puesto de relieve RAMÍREZ (1996b), el primer término hace referencia a un tiempo abstracto, físico, espacial, mientras que el segundo término alude al tiempo de la vida.

Χρόνος es quizá el más conocido de estos términos espacio–temporales puesto que todavía permanece en raíces de palabras como ‘crónica’, ‘crónico’, ‘cronología’, ‘cronómetro’ y en el léxico científico. Originariamente Cronos, uno de los doce Titanes hijo de Urano y Gaya, después de destronar a su padre, junto con su hermana–esposa, Rea, se convierte en gobernante supremo del universo. Cronos y Rea tienen seis hijos, pero a Cronos se le profetiza que uno de sus hijos lo destronará, así que cuando Rea tiene a los niños él se los come enteros. Pero cuando Rea tiene el sexto hijo, Zeus, lo esconde en Creta; y en vez del niño le da una piedra envuelta y Cronos se la come. Cuando Zeus alcanza la madurez, con ayuda de Gaya obliga a Cronos a vomitar a sus hermanos. Zeus, sus hermanos y los Hecatonquiros libran una guerra contra Cronos y los Titanes, ellos pierden y son confinados en el Tártaro, abismo en la parte más profunda del submundo. Los hijos de Cronos se convierten en los gobernantes del universo. Lingüísticamente χρόνος, como denominación de tiempo, probablemente tiene su origen en la raíz indoeuropea *g^her–, ‘agarrar –asir – envolver’ y de ahí *g^her–on–os, de donde el griego χρόνος. En los “Físicos” (IV 11, 219b 2) se define como «número del movimiento según el antes y después (ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον)», que es la definición clásica de la noción de tiempo (χρόνος) como cambio, medida. Χρόνος es el tiempo que corta, que divide, τέμνειν, *tempus*.

Καιρός, la segunda noción de tiempo, asociada tradicionalmente al sofista GORGAS, quien fundó su filosofía de la retórica en este concepto, tiene un origen más antiguo. Su origen etimológico es incierto. Se asocia con experiencias cotidianas como el momento adecuado de la siembra y la cosecha en el mundo de la agricultura, tal como lo narra HESÍODO y como aparece en el simbolismo órfico. En la mitología griega, Kairós, dios del momento oportuno, es el hijo más joven de Zeus y de Týchê. La noción de καιρός referida al tiempo apareció mucho más tarde, cuando autores cuales ARISTÓTELES, GORGAS, ISÓCRATES y SÓFOCLES pensaron el καιρός como tiempo crítico, como ocasión propicia. Con el término καιρός se designa en griego el lugar, tiempo y modo justos, tanto del acontecer no humano como de la acción humana, el “lugar” de una posible decisión, de posible libertad», que «nos propicia una abertura hacia algo que se encuentra en una dimensión transversal al mero transcurrir del tiempo» y que constituye el «punto de partida de una acción o decisión» (Kerkhoff 1997: 2–3).

El buen discurso retórico es el que se acomoda a la situación, aquel que pronuncia el orador en el momento oportuno, pues es la propia situación la que determina lo conveniente. Este es el sentido del *καιρός*. El orador debe tomar la palabra en el momento oportuno en respuesta a una situación que aconseja o que urge hacerlo porque conviene en efecto modificarla.

Al igual que sucede en el arte médica, que aconseja aplicar el fármaco apropiado en el momento justo al enfermo al que conviene, también según la retórica, el *λόγος* debe aplicarse en el momento oportuno y la situación conveniente, pues en caso contrario no produce sus efectos (López Eire 2000: 150). La doctrina retórica del *καιρός* tiene sus raíces en la medicina hipocrática, en la cual el momento oportuno (*καιρός*) es crítico, decisivo, crucial, como el bisturí del cirujano. Y así como las circunstancias que rodean la enfermedad del paciente determinan la intervención del médico en el momento justo así también la conveniencia de la situación retórica pone en marcha la intención del orador de intervenir en ella en el momento oportuno (López Eire 2000: 154).

Por eso el orador debe calibrar muy bien la oportunidad (*καιρός*) de su discurso y su adecuación al lugar, momento, mentalidad, expectativas y visión del mundo de sus oyentes. Tal es el juicio de ISÓCRATES, según el cual «los discursos son cada vez distintos en consonancia con los factores cambiantes de su inmediato entorno, como la ocasión, la oportunidad (*kairós*), la conveniencia (*tò prèpon*) y la modernidad de su estilo, forma y estructura (*tò kainós ékhein*)» (López Eire 2002: 178). Para ISÓCRATES «el lenguaje es omnipresente en la vida político-social del hombre y se nutre de “opiniones” (*dóxai*), de limitadas verdades sociales y no de absolutas verdades eternas, y, por eso mismo, porque se mueve incesantemente y es absolutamente cambiante, depende en cada momento de “ocasiones propicias” (*kairoî*) siempre varias, por lo que la retórica no puede ser jamás una disciplina rígida» (López Eire 2002: 181).

El concepto de *καιρός*, que deriva del arte médica, la hermana mayor de la retórica, es el principio que determina el hallazgo de las ideas que se van a expresar (*inuentio*), su ordenación (*dispositio*), el estilo del discurso (*elocutio*), el grado de memorización que el orador va a necesitar para aprenderlo (*memoria*) y la intensidad y modulación de la voz y la naturaleza y tipo de los gestos con que debe ejecutarlo en el momento cumbre de la representación (*actio* o *pronuntiatio*).

Los pitagóricos y sofistas tomaron el *καιρός* por algo enseñable y establecieron toda una casuística de los momentos justos para las diferentes acciones y actitudes. Para FILOLAO «la filosofía es el conocimiento de la medida del *καιρός*» (fr. 44 B 23 DK). El concepto de *καιρός* aplicado a la retórica remonta al sofista GORGIAS, quien lo entendió del siguiente modo: puesto que toda cuestión es susceptible de ser tratada antitéticamente, es decir, defendiendo su afirmación o su negación, el orador habrá de prestar atención al tiempo, lugar y circunstancias en las que se ha de tratar el tema, cuestión o constitución de la causa, porque es grande el riesgo que corre si antes de pronunciar su discurso no mide bien sus posibilidades (Andersen 1997: 21–27).

En un mundo contingente, en el que juegan el ‘azar’ (*τύχη*) y el ‘momento oportuno’ (*καιρός*), la ‘prudencia’ (*φρόνησις*) se alza tras ellos como la capacidad intelectual imprescindible para orientarse con buen juicio frente a los embates de las circunstancias. Sin embargo, alcanzar el ‘justo medio’ (*μέσον*) es difícil, pues este último, igual que el ‘momento oportuno’ (*καιρός*), supone una captación concreta de las circunstancias. De ahí que el estagirita afirme que «acertar en el medio es extremadamente difícil, por lo menos, como suele decirse, en la segunda navegación hay que tomar el mal menor (*πλοῦν τὰ ἐλάχιστα ληπτέον τῶν κακῶν*)» (Aristot. *EN* II 9, 1109a 36). Es la propia situación la que determina lo conveniente.

El autor helénico señala en la “Ética Eudemia” (VIII 2, 1247a 4–7) que «vemos, en efecto, que existen hombres afortunados, ya que muchas personas insensatas tienen éxito en cosas en que la suerte es soberana y algunos, incluso, en cosas que implican arte pero también una gran parte importante de suerte, por ejemplo, en la estrategia o en la navegación». En la navegación no existe un saber general de todos los casos particulares, no hay un conocimiento cierto de todos los vientos que surcan las aguas del mar. La excelencia del navegante no se mide por la extensión de su saber sino por su capacidad de prever y descubrir de antemano las trampas del mar, que son también las ocasiones que ofrece a la inteligencia del piloto para discernir la ocasión justa (*καιρός*) que se le presentará para ejercer su *τέχνη*.

La acción del piloto tiene lugar sobre un terreno movedizo, en una situación incierta y ambigua; en cada instante los acontecimientos pueden orientarse en un sentido o en otro. El buen piloto sabe aguardar pacientemente que se produzca la ocasión esperada. Son los conceptos de

καιρός y de τύχη los que circunscriben el arte de la navegación y el tipo de actividad humana que se ejercita en ella. En su estudio sobre “Las aritméticas de la inteligencia. La *metis* en la Grecia antigua” (1988), DETIENNE y VERNANT ponen de relieve la conexión entre los conceptos de μῆτις y καιρός. La μῆτις o astucia es definida como «una forma de inteligencia y pensamiento, un modo de conocer. Implica un conjunto complejo, pero muy coherente, de actitudes mentales y de comportamientos intelectuales que combinan el olfato, la sagacidad, la previsión, la flexibilidad de espíritu y la simulación, la habilidad para zafarse de los problemas, la atención vigilante, el sentido de la oportunidad, habilidades diversas y una experiencia largamente adquirida. Se aplica a realidades fugaces, movedizas, desconcertantes y ambiguas, que no se prestan a la medida precisa, al cálculo exacto o al razonamiento riguroso (Detienne & Vernant 1988: 11). Es clara en este sentido la conexión entre μῆτις y καιρός. Todas estas características son las que definen, por ejemplo, el arte del auriga (Detienne & Vernant 1988: 22, 31, 184, 188) o el arte del ceramista (Detienne & Vernant 1988: 176n49).

En su crítica a la idea platónica del bien, el filósofo helénico define el καιρός como el bien en la categoría del tiempo, lo cualitativo en lo cuantitativo. El significado de ‘bien’ es lo bueno, lo útil. Al apuntar cada πράξις a un bien como su τέλος, nos encontramos con que el concepto de καιρός designa por una parte el momento que perfecciona y completa la acción y por otra parte el momento oportuno para comenzar; y naturalmente el último participa de la producción del bien de la acción, de modo que potencialmente contiene, debido a su posición temporalmente enfatizada, lo que actualmente se realizará más tarde. En el fondo de esta presuposición se encuentra la idea griega de totalidad, respecto de las acciones y los sucesos; cada clase de proceso (κίνησις) está provista de una tendencia natural hacia el éxito (εὖ πράττειν) basada en la capacidad para captar y evaluar las situaciones que sirven de base potencial para la actualización de diversas situaciones. Estas situaciones se determinan característicamente por una serie de actitudes típicas, posibles, y dependerá de la perspicacia de quien actúe la cantidad de verdad que él sepa proporcionar al caso particular, es decir, en qué grado lo reconozca como representante de un tipo de situaciones características. En cada una de las situaciones que nos exigen una elección se cruzan procesos y tendencias de diferentes fines, y así se explica por qué una situación puede convertirse respecto de nuestra acción en el inicio que todo lo predetermina o en el medio culminante o en el fin. El agente debe orientarse consecuentemente por las exigencias del momento. Tal como afirma el autor

helénico: «todo lo que se diga de las acciones debe decirse en esquema y no con rigurosa precisión; ya dijimos al principio que se ha de tratar en cada caso según la materia, y en lo relativo a las acciones y a la conveniencia no hay nada establecido, como tampoco en lo que se refiere a la salud. Y si la exposición general ha de ser de esta naturaleza, con mayor razón carecerá de precisión la de lo particular, que no cae bajo el dominio de ningún arte ni precepto, sino que los mismos que actúan tienen que considerar siempre lo que es oportuno, como ocurre también en el arte de la medicina y en el del piloto» (Aristot. *EN* II 2, 1104a 1–12). Si en un barco se arrojan por la borda en el último momento las mercancías para evitar un naufragio, entonces esta acción, que bajo otras circunstancias es insensata, se torna en sensata por la ‘justeza’ del momento de la intervención: «Algo semejante ocurre también cuando se arroja al mar el cargamento en las tempestades: en términos absolutos, nadie lo hace de grado, pero por su propia salvación y las de los demás lo hacen todos los que tienen sentido. Tales acciones son, pues, mixtas, pero se parecen más a las voluntarias, ya que son preferibles en el momento en que se ejecutan, y el fin de las acciones es relativo al momento (τὸ δὲ τέλος τῆς πράξεως κατὰ τὸν καιρὸν ἔστιν)» (Aristot. *EN* III 1, 1110a 8–13).

Las reglas que se establecen eventualmente para situaciones típicas deben mantenerse lo más flexibles posible. El mismo estagirita al hablar de la “ciencia de la oportunidad” (Aristot. *EN* I 6, 1096a 32) agrega que el ἄγαθόν en la categoría del tiempo es determinado de maneras distintas por las diferentes ciencias particulares: «Además, como el bien se dice de tantos modos como el ser (pues se dice en la categoría de sustancia, como Dios y el entendimiento; y en la de cualidad las virtudes, y en la de cantidad la justa medida, y en la de relación lo útil, y en la de tiempo la oportunidad, y en la de lugar la residencia...), es claro que no habrá ninguna noción común universal y una; porque no se predicaría en todas las categorías, sino sólo en una. Por otra parte, como de las cosas que son según una sola idea hay una sola ciencia, también habría una ciencia de todos los bienes; ahora bien, hay muchas, incluso de los que caen bajo una sola categoría; así, la ciencia de la oportunidad, en la guerra es la estrategia, en la enfermedad la medicina; y la de la justa medida, en el alimento es la medicina, en los esfuerzos la gimnasia» (Aristot. *EN* I 6, 1096a 19–34).

En este sentido, comparto plenamente con RAMÍREZ (1995b: 166; 1997a) la idea de que el concepto aristotélico de καιρός supone la «prudencia en la elección y en la actuación» y, como afirma RÄMÖ (2000: 53),

se relaciona de este modo con la deliberación y la elección. Para comprender mejor la concepción aristotélica del *καιρός* es importante poner en relación los conceptos de *καιρός* y *χρόνος*, teniendo en cuenta la distinción establecida por el estagirita entre otros conceptos: *θεωρία/ ἐπιστήμη, ποίησις/ τέχνη* y *πρᾶξις/ φρόνησις*.

El *καιρός* caracteriza a la *φρόνησις*, facultad que, dada la imposibilidad de una determinación absoluta de lo verdadero o falso de la acción, es capaz de calcular bien respecto de las circunstancias, adaptando medios y fines respecto de lo actualmente posible. Es por esto que nuestro autor debe incluir en la determinación de la felicidad humana la temporalidad de las acciones. Realizar algo demasiado tarde o demasiado temprano no significa solamente dejar pasar el momento justo sino que tal acción no vale como acción, porque la acción (*πρᾶξις*) apunta al éxito y supone el logro como algo natural a ella (*εὐπραξία*): «la virtud es un hábito electivo (*ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική*)» (Aristot. *EN* II 6, 1106b 35). Es un signo de *ἀρετή* si al actuar se pone atención en el ‘dónde’, ‘cuándo’ y ‘con quién’ de la acción. Puesto que el fin de la acción se determina a partir del momento justo, es necesario saber algo acerca de las características generales de este último, para poder fijar el tiempo correcto de la ejecución. Esto pertenece al *φρόνιμος*. Lo que en el ámbito de la práctica caracteriza la superioridad (*ἀκρότης*) consiste en la facultad de medición (*μεσότες*) respecto de distintas posibilidades. Esta capacidad es el *λόγος πρακτικός* o la *διανοία πρακτική*, una actitud (*ἕξις*) que se basa en el cálculo (*λογισμός*) de las circunstancias, actualizando el sentido correcto (*ὀρθὸς λόγος*), la verdad de la acción (*ἀληθεύειν*), mediante la determinación de los medios justos.

La *πρᾶξις* se guía por una *τέχνη* basada en la *ἐμπειρία*. El *καιρός* se caracteriza por un apuntar (*ἐπίτευξις*) al justo medio —meta— en el sentido del momento que parece ser el justo (*ἀγαθὸν φαινόμενον*), siendo el acontecimiento subjetivo (*πρὸς ἡμᾶς*) el decisivo para dar en el blanco (*εὐστοχία*). Frente a este divisar la meta (*ὀρθὸς σκόπος*), entendida esta última como medio entre los extremos, la determinación de la meta (*ὀρθὸς λόγος*) depende de un saber del bien (*ἀγαθὸν ἀληθές*), es decir, la visión correcta está expuesta a la influencia de la suerte (*τύχη*). El concepto de *τύχη* pertenece a lo que el estagirita llama accidental (*συμβεβηκός*) e indeterminado (*ἄπειρος*), de lo que no puede haber ninguna *θεωρία*. En los “Físicos” (II 6) nuestro autor distingue entre suerte (*τύχη*) y casualidad (*αὐτόματον*). La *τύχη* es *αἰτία κατὰ συμβεβηκός ἐν τοῖς κατὰ προαίρεσιν*, mientras que el *αὐτόματον* es *αἰτία κατὰ*

συμβεβηκός ἐν τοῖς κατὰ φύσιν: «es evidente que en las cosas que en sentido absoluto llega a ser para algo, cuando lo que les sobreviene no es aquello para lo cual han llegado a ser, y tienen una causa externa, decimos entonces que les sobreviene por casualidad. Y estos resultados casuales se dice que llegan a ser “por suerte” cuando se trata de cosas que pueden ser elegidas por aquellos que tienen capacidad de elegir» (Aristot. *Phys.* II 6, 197b 18–22). La τύχη gobierna (κυβερνάω) cuando no se pasa de la pura intención (βούλησις) a la elección (προαίρεσις) y a pesar de ello se da el resultado deseado.

El καιρός, concebido como instante favorable y decisivo, nos remite hacia un ‘ahora’ en el que se decide la acción. El tratado que sobre el tiempo encontramos en los “Físicos” (IV 10–14) sitúa el καιρός en esta perspectiva. En la introducción a este tratado el estagirita expone dos aporías (Conill 1981: 108–116). En primer lugar la aporía de la existencia del tiempo (*Phys.* IV 10, 217b 33–218a 8). El tiempo no puede ser visto ni desde el pasado ni desde el futuro sino sólo desde el presente puntual que los divide, lo único que realmente ‘es’. El tiempo se origina según el autor helénico cuando distinguimos las fases anteriores y posteriores del centro que sirve de medida para ellas. En segundo lugar la aporía del instante (*Phys.* IV 10, 218a 8–30). Según el filósofo helénico «no es fácil ver si el ahora, que parece ser el límite entre el pasado y el futuro, permanece siempre uno y el mismo o es siempre otro distinto» (*Phys.* IV 10, 218a 8–11). El planteamiento de la cuestión muestra que no se trata de la naturaleza del instante sino de nuestro hablar sobre el instante. No existe un ahora en sí sino solamente como ser–ahora de las cosas. El concepto de instante es un punto intermedio entre dos espacios de tiempo, pasado y futuro. Los instantes no se dan sino en la experiencia del sujeto, en la que está contenido el τέλος de la acción. Este τέλος, concebido tanto como inicio y como fin, delimita la acción temporalmente y es el que permite juzgar y medir la acción, actualizándola en cada instante. Por tanto el καιρός se convierte en creador de la πράξις.

Incluso la misma θεωρία depende del καιρός. En los “Analíticos Primeros” (I 36, 48b 35–37) el estagirita relaciona el καιρός con el θεός: «la ocasión (καιρός) no es el tiempo oportuno (χρόνος δέων), pues la ocasión (καιρός) es para el dios (θεῶ), en cambio el tiempo oportuno (χρόνος [...] δέων) no, pues nada es provechoso para el dios (θεῶ)». En este pasaje niega que si bien existe para el dios un καιρός este último tenga el sentido de tiempo oportuno (χρόνος δέων), ya que en el caso del dios la utilidad no tiene cabida. La “Ética Nicomáquea” (I 7, 1098a

24) señala que «el tiempo (χρόνος) es en estas cosas inventor (εὐρετής) o buen colaborador (συνεργὸς ἀγαθός)» del hombre.

La presentación de los problemas relacionados con el concepto de *καιρός* en el marco de la filosofía aristotélica, expuestos en las páginas precedentes, ha mostrado suficientemente la importancia de este término para el estagirita. Lo que me interesa señalar, para concluir, es la distinción que establece nuestro autor entre datación del tiempo (χρόνος) y valoración del tiempo (καιρός). En los “Tópicos” (I 15, 107a 8–10) escribe: «A veces <lo bueno> es el *cuando*, v.g.: lo que se da en el momento oportuno (ἐν τῷ καιρῷ): pues se llama *bueno* lo que se da en el momento oportuno (ἐν τῷ καιρῷ)». Aquí hay una definición del *καιρός* como el bien en el tiempo. Junto a la concepción general del *καιρός* como momento oportuno para hacer algo, el concepto de *καιρός*, además de marcar el inicio de la *inuentio* retórica, tiene una dimensión educativa y política, que es la que resalta la retórica. Con todo, la noción aristotélica de *καιρός* está estrechamente conectada con los momentos oportunos para actuar juiciosamente y, de esta manera, está vinculada a la noción de *φρόνησις*. Esta concepción del *καιρός* es fundamental para entender la acción humana.

5. ἠθος, πάθος y λόγος

La retórica no es simplemente una teoría de la comunicación, ni tampoco sólo una teoría de la argumentación, sino también, y de modo esencial, una teoría de la expresión (Ramírez 2003a: 6; 2003c: 229). De ahí que una investigación sobre los medios retóricos de credibilidad (πίστεις) como la que presento en las siguientes páginas servirá, en primer lugar, para destacar la importancia del género epidíctico en el marco de la “Retórica” aristotélica, pues el género epidíctico constituye un «género clave de la retórica, del entendimiento de la expresión del sentido y de su afianzamiento en la conciencia de los hombres» (Ramírez 2005); esta investigación proporcionará, en segundo lugar, las bases para desarrollar en el siguiente apartado la importancia de la topica, entendida como instrumento de comprensión de la mentalidad humana, en sus conexiones con la teoría aristotélica de la *inuentio*. Todo ello podrá de manifiesto el carácter primordialmente heurístico de los tres medios retóricos de credibilidad (Ramírez 2001c).

Cuando hablamos es tan importante “lo que se dice” como “la manera en que se dice”. Como afirma la “Retórica” aristotélica, un discurso

se construye en torno a aspectos lógicos (λόγος), pero también éticos (ἦθος) y afectivos (πάθος). La *inuentio* engloba los argumentos a los que se recurre para convencer a la audiencia. Entre estos argumentos se encuentran los que el estagirita define como medios ‘propios del arte’, concretamente tres. Primeramente tenemos los medios que se encuentran en el propio discurso (λόγος), de los que forman parte los entimemas, silogismos cuyas premisas son verosímiles, es decir, aceptadas por el auditorio, pero no verdaderas, por oposición a los silogismos lógicos, que parten de premisas necesarias. En segundo lugar se encuentran los medios que tratan de mover las pasiones del auditorio (πάθος) y que implican además todo aquello que el hablante es capaz de despertar en el oyente. Finalmente están los medios que se apoyan en la competencia o fiabilidad del orador (ἦθος): «De entre los medios de credibilidad (τῶν δὲ [...] πίστεων), los que pueden obtenerse mediante el discurso son de tres especies: unos residen en el carácter del que habla, otros en predisponer al oyente de alguna manera y, los últimos, en el discurso mismo, merced a lo que este demuestra o parece demostrar» (Aristot. *Rhet.* I 2, 1356a 2–4).

Esta distinción de los argumentos sería lo que distingue la retórica de la filosofía, la cual evitaría recurrir al carácter del orador y también a la disposición del oyente, es decir, no atendería al criterio de autoridad ni a otros medios que los racionales para conseguir llegar hasta el receptor del mensaje filosófico. La tripartición aristotélica concede a la retórica un estatuto de cierta logicidad, de cierta validez más allá de la mera opinión, de dónde el orador sería aquel que no sólo habla bien sino «quien tiene la capacidad de razonar mediante silogismos y de poseer un conocimiento teórico sobre los caracteres, sobre las virtudes y, en tercer lugar, sobre las pasiones» (Aristot. *Rhet.* I 2, 1356a 22–25). De esta manera, la convicción recobra su dignidad, puesto que no se trata de mera sugestión llevada a cabo mediante recursos irracionales sino de convencimiento razonable que se encamina a la acción.

La filosofía se encuentra profundamente imbricada con la retórica, pues difícilmente se puede hacer filosofía sin retórica. El mismo estagirita afirma al inicio de su “Retórica” (I 1, 1354a 1) que «la retórica es una antístrofa de la dialéctica». Frente a quienes, como LÓPEZ EIRE (1995: 46), consideran la retórica como «el Arte del acto de habla que un emisor, teniendo en cuenta el contexto o conjunto de creencias, presupuestos y opiniones que comparte con el receptor (el auditorio), realiza con vistas a conquistarlo por la persuasión», identificando retórica con “acto de habla”, mi presentación de la retórica pretende recuperar la importan-

cia de la teoría de la *inuentio* y el lugar fundamental de la *topica*. Se trata de atender a los fundamentos hermenéuticos de la retórica. La retórica considera a la persona como ser razonable más que racional, porque es también pasional, afectivo, ético y sociable. Nos presenta así una persona no escindida en facultades que atienden cada una por separado a distintos aspectos de la vida. Será central pues en mi exposición de los medios de credibilidad la apelación diltheyana al *factum* de la “unidad vital”, anterior a toda separación entre lo cognitivo, lo volitivo y lo afectivo (Fraijó 2000: 75–104). La retórica muestra la centralidad del lenguaje, que no sólo es teoría de la comunicación sino configurador de la propia experiencia, creador de mundo, forma privilegiada de entrar en relación con otros.

Toda elocución expresa tres mensajes: lo que se dice ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$), lo que me descubre del otro ($\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$), lo que me descubre de mí ($\hat{\eta}\theta\omicron\varsigma$). La retórica clásica distingue tres elementos que constituyen los pilares de la credibilidad. $\hat{\eta}\theta\omicron\varsigma$, $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ y $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ son las tres palabras que representan las tres condiciones que en la “Retórica” aristotélica debe reunir un buen discurso. $\hat{\eta}\theta\omicron\varsigma$, $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ y $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ están estrechamente relacionados. Como afirma RAMÍREZ (1997a), «la efectividad retórica se determina mediante la atención coordinada a esos tres elementos inseparables», de modo que «no pueden ser utilizados cada uno de por sí». Existe un dinamismo entre ellos. El dinamismo que existe entre estos tres términos pone de manifiesto la necesidad de recobrar una visión unitaria, de equilibrio de las relaciones hombre–ser, individuo–comunidad, actividad–receptividad (González 1996: 36).

$\hat{\eta}\theta\omicron\varsigma$, $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ y $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ son ‘medios de credibilidad’ ($\pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\iota\varsigma$). Una de las condiciones ineludibles del discurso es la $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ (lat. *fides*), concepto eje de la “Retórica” aristotélica. Se trata de una cualidad básica y constitutiva de la relación dialógica. La $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ hace inteligible todo mensaje, sea verdadero o falso. En la “Retórica” aristotélica aparece este concepto central que señala la familiaridad con un mensaje inteligible que hace al $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ capaz de distinguir entre lo bueno y lo malo, entre lo justo y lo injusto. Traducirla por ‘argumentación’ es traicionar su sentido. El sentido de la $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ se entiende mejor si se pone en relación con la $\phi\iota\lambda\iota\alpha$. Es necesaria la $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ para que pueda surgir la $\phi\iota\lambda\iota\alpha$, respetuosa hacia el otro y su diferencia, donde el diálogo cobra su expresión más auténtica, pues ella permite que el sujeto se forme una imagen más adecuada de su $\hat{\eta}\theta\omicron\varsigma$, de su identidad. La identidad de cada uno se forja siempre en la opinión de los demás. De ahí que el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ sea constitutivo de la identidad humana. El $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ no es el rival de la $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$. No hay auténtico

λόγος sin πίστις. La moderna antítesis vida–razón se deriva de la divergencia moderna entre estos dos conceptos. La integración de estos dos conceptos supone una concepción no escindida de la vida. Para ello es necesaria una hermenéutica de la razón experiencial que parta de la facticidad de la misma vida (Conill 2006a: 88–90; Vila–Châ 2003: 968–969).

El λόγος es lo dicho, la argumentación. Apela a la razón, al intelecto. Pretende aumentar la efectividad del mensaje por medio de la argumentación lógica o de la presentación de evidencias, buscando la credibilidad a partir de la deducción que hará el receptor de elementos que se le entregan o de principios generales que él ya acepta. Utiliza un lenguaje abstracto, denotativo de significados y razones. Hay dos formas básicas de argumentación. La primera apela a principios. La credibilidad de esta forma de argumentación depende de que los principios o valores en los que se apoya sean compartidos por el auditorio. La segunda se apoya en lo que el estagirita llama ‘proposiciones probables’ (ἔνδοξα). En cualquier caso es importante que la argumentación esté bien estructurada y que se utilice el lenguaje adecuado. Cuando el que habla tiene las ideas claras y bien ordenadas, sus palabras y gestos brotan con fuerza y espontaneidad. La pasión (πάθος) que despierta el discurso en el auditorio hace que el que habla se sienta más seguro y que su argumentación se refuerce. La respuesta del auditorio hace que el que habla se exprese con mayor claridad y convicción.

El πάθος no es sólo la pasión que ponemos en el discurso a través de las palabras y los gestos, sino también todo aquello que el hablante es capaz de suscitar en el oyente. El πάθος agrupa los recursos que apelan a la afectividad y a los valores del receptor, buscando influir en el otro a través de las vivencias afectivas. Es el fundamento de la empatía y de los afectos. Cuando se apela al πάθος se logra no sólo que la audiencia escuche, sino que también se comprometa, que actúe. El πάθος es la imagen del ‘tú’. El πάθος utiliza un lenguaje con significados connotativos. El λόγος contribuye a activar el πάθος. El orador debe saber establecer una relación favorable con el auditorio, atrayendo su atención. El πάθος despertado en el auditorio alimenta el πάθος del orador.

La ética y la política del estagirita se estructuran en torno a una estrecha red de conceptos: ‘felicidad’ (εὐδαιμονία), ‘virtud’ (ἀρετή), ‘sabiduría práctica’ (φρόνησις), ‘acción’ (πράξις), ‘hábito – estado’ (ἔξις), ‘deseo’ (ὄρεξις), ‘placer’ (ἡδονή), ‘dolor’ (λύπη), ‘elección’ (προαίρεσις) y

‘pasión’ (πάθη). En sus tratados éticos el estagirita proporciona explicaciones elaboradas de todos los miembros de la familia: ‘deseo’ (ὄρεξις) y ‘pasión’ (πάθη). Del ‘deseo’ (ὄρεξις) no tenemos una explicación elaborada, pero sí al menos una clasificación bastante firme de sus especies. Nunca en la “Ética Nicomáquea”, aunque sí en otros muchos textos de la “Ética Eudemia” (II 7, 1223a 26–27; II 10, 1225b 24–26) y de la “Retórica” (I 10, 1369a 1–4) el heleno divide el ‘deseo’ (ὄρεξις) en tres especies: ‘apetito’ (ἐπιθυμία), ‘impulso vigoroso’ (θυμός), ‘voluntad’ (βούλησις). Los dos primeros son especies de deseo no-racional, mientras que βούλησις es su nombre preferido por el movimiento hacia la acción producido por el uso de la razón. Las pasiones resultan por tanto aisladas dentro de sus tratados ético-políticos. Lo más que conseguimos en ellos es una lista ilustrativa, la más larga de las cuales se encuentra en la “Ética Nicomáquea” (II 5) y reza así: apetito, ira, miedo, confianza, envidia, alegría, amor, odio, celos, compasión «y en general todo cuanto va acompañado de placer o dolor».

En la “Retórica” no sólo encontramos una lista de pasiones, las cuales sólo en parte coinciden con la que nos ofrece la “Ética Nicomáquea”, sino también un tratamiento de cada una de ellas. La lista es la siguiente: ira, sosiego, amistosidad, odio, miedo, confianza, vergüenza, amabilidad, piedad, indignación, envidia, emulación. Es de notar cómo en la confección de esta lista, que sin duda podría alargarse sin dificultad, no aparece principio clasificatorio alguno, a diferencia del laborioso intento de TOMÁS DE AQUINO (*STheol.* I–II, qq. 22–25), que clasifica las pasiones por su pertenencia a la parte apetitiva del alma —*amor/ odio; delectatio (gaudium)/ dolor (tristitia); desiderium (concupiscentia)/ fuga (abominatio)*— o a la parte irascible —*spes/ desperatio; audacia/ timor, ira*. Como este rasgo de enumeración *rapsódica* se encuentra también en el tratamiento de las virtudes, podemos hablar de un rasgo característico que expresa probablemente el deseo del estagirita de no perder contacto con la realidad en beneficio de un sistema.

Las pasiones le interesan como fundamento de credibilidad. El conocimiento que de ellas ha de tener el orador es en consecuencia un conocimiento práctico que le permita infiltrar las pasiones en el corazón de la audiencia. El propósito del orador no es aumentar los conocimientos de la audiencia acerca de las pasiones sino hacer sentir a sus oyentes de una manera determinada, con respecto a una persona determinada, para de esta manera dirigir sus juicios. Ello no quiere decir que los conocimientos que la “Retórica” proporciona al orador sean falsos sino que son

simplemente aproximados, que no podemos esperar una visión sistemática de la naturaleza de la pasión sino a lo sumo captar pautas emergentes en el tratamiento de las distintas pasiones.

A pesar de algunas imprecisiones onomasiológicas, nuestro autor considera las pasiones, a diferencia de los hábitos o de los estados mentales, como sucesos psicológicos no permanentes, sino puntuales. Al introducir el tema al inicio del libro II de la “Retórica”, el estagirita caracteriza las pasiones de la manera siguiente: «las pasiones son, ciertamente, las causantes de que los hombres se hagan volubles y cambien en lo relativo a sus juicios, en cuanto que de ellas se siguen pesar y placer» (Aristot. *Rhet.* II 1, 1378a 21–23).

Una característica del concepto de *πάθος* es esta estrecha, esencial conexión con *ἡδονή* y *λύπη* (Leighton 1996: 206–237, Cooper 1999b: 253–280). *ἡδονή* y *λύπη* son algo más fuerte que el simple agrado o desagrado. En la “Retórica” utiliza ambos términos en un sentido muy parecido al uso no filosófico (Cooper 1999c: 406–423, esp. 416). Por así decirlo, las pasiones nos ponen en movimiento, son sentimientos que ocupan por completo la mente y dirigen nuestra atención y de esta manera pueden alterar nuestro juicio, como pretende el orador. La conexión de *πάθος* con *ἡδονή* y *λύπη* puede encontrarse también en la “Ética Eudemia” (Aristot. *EN* II 5, 1105b 23; *EE* II 2 1220b 13–14).

En el tratamiento de la mayoría de las pasiones en la “Retórica” (II 2, 1378a 31–32; II 5, 1382a 22; II 8, 1385b 13; II 9, 1387a 9; II 10, 1387b 23; II 11, 1388a 32) el estagirita sostiene que la pasión surge al imaginar (*φαντασία*) que algo bueno o malo ha ocurrido, está ocurriendo o va a ocurrir. Ahora bien, *φαντασία* ha de ser interpretada en el mismo sentido que el autor helénico le da en “Acercas del Alma” (III 3, 428b 2–4), un sentido por lo demás cercano al usual, según el cual es posible la coexistencia de la *φαντασία* con el hecho de «ciertos objetos sensibles presentan una imagen falsa a los sentidos». Si la interpretación es correcta, ello indicaría un hecho muy importante acerca de las pasiones: que pueden surgir de la *φαντασία*, aunque algunas veces ofrezcan una imagen falsa a los sentidos, pues, sin embargo, como añade el texto aristotélico, «son enjuiciados de acuerdo con la verdad». Lo importante en el surgimiento de las pasiones es por decirlo así cómo las cosas nos sorprenden, nos golpean y son en realidad.

Podemos considerar como ejemplo del tratamiento de las pasiones el análisis de la ira en la “Retórica” (II 2). El tratamiento de una pasión, según nuestro autor, debería versar primeramente sobre el estado mental de la persona que la experimenta; en segundo lugar sobre las personas acerca de las cuales típicamente la experimenta; y en tercer lugar sobre las razones por las que la experimenta: en concreto, en qué consiste la ira, contra qué personas nos airamos y por qué razones. No es fácil separar claramente estos tres elementos y de hecho el estagirita no lo logra. Lo más importante de la distinción empero es la observación de que las pasiones tienen lugar siempre en relación con el comportamiento de determinadas personas con respecto a nosotros. Esto no sólo excluye cosas como las sensaciones orgánicas sino que también nos sugiere una fuente de posible racionalización de las pasiones: puesto que el comportamiento de las personas necesita ser interpretado, un cambio de interpretación puede eliminar una pasión que se basaba en una interpretación errónea.

La ira puede ser definida como «un deseo penoso (μετὰ λύπης) de venganza por causa de un desprecio manifestado contra uno mismo o contra los que nos son próximos, sin que hubiera razón para tal desprecio» (Aristot. *Rhet.* II 2, 1378a 31–33; Cooper 1999c: 419). Nótese en primer lugar que la ira es definida —caso único en el tratamiento de las pasiones como ‘deseo’ (ὄρεξις)— como movimiento del alma hacia una acción. De entre las tres especies de deseos, obviamente sólo puede tratarse de θυμός. Por tanto no parece haber incompatibilidad entre ser ὄρεξις y ser πάθος, aunque tampoco haya identidad necesaria, pues hay πάθη, como el sosiego o la alegría, que difícilmente pueden ser considerados como deseos. El estagirita no está clasificando los fenómenos psíquicos en compartimientos estancos (Aristot. *Rhet.* I 10, 1369a 1–4).

El análisis aristotélico muestra qué es lo que hace que la ira no sea sólo un deseo sino también una pasión. La ira no es un deseo frío y racional, un deseo ponderado, de infligir un castigo, sino a) un ejemplo especialmente sacudido y turbulento de θυμός, b) suscitado por y dirigido específicamente contra lo que a la persona airada parece haber sido un menosprecio inapropiado e injustificado de él mismo o de alguien cercano a él, c) orientado a imponer al menospreciador un daño compensador —como medio de mostrar que uno no es una persona despreciable, sino alguien con poder de causar daño a su vez.

Podemos generalizar este tratamiento de la ira en una descripción aproximativa de una pasión en general: a) la persona que experimenta la

pasión se encuentra en un estado de mente agitado, tumultuoso; b) ese estado ha sido causado por determinados sucesos relacionados con una persona o un grupo, que se le han parecido de una manera determinada, sean o no así en realidad; c) ese estado está relacionado, más o menos directamente, con deseos de responder de una manera adecuada (Nussbaum 1996: 303–323, esp. 309).

Resulta céntrico en esta exposición del las *πίστεις* retóricas el concepto de ‘carácter’ (*ἦθος*). Este termino se distingue de ‘hábito – costumbre’ (*ἔθος*), que como es sabido corresponde al concepto latino de *mos moris*, de donde proviene ‘moral’. El estagirita empero reconoce que el ‘carácter’ (*ἦθος*) deriva del ‘hábito – costumbre’ (*ἔθος*) al afirmar que «la ética (*ἠθικὴ*) procede de la costumbre (*ἐξ ἔθους περιγίνεται*), por lo que hasta su nombre se forma mediante una pequeña modificación de ‘costumbre’ (*ἔθους*)» (Aristot. *EN* II 1, 1103a 17–18). En consecuencia el *ἦθος* adquiere el sentido de ‘modo de ser – disposición – actitud moral – modo ético de ser’. Se trata de una forma de estar ante los otros, de una forma de relación. El *ἦθος* muestra la condición ‘relativa’ del hombre, su ser–en–relación. La vida es ‘ética’ precisamente porque su afirmación es ‘relativa’, porque es susceptible de ser ‘más’ o de ser ‘menos’. Nuestro autor considera que «el joven no es discípulo apropiado para la política, ya que no tiene experiencia de las acciones de la vida (*τὸν βίον πράξεων*), y la política se apoya en ellas y sobre ellas versa; además, por dejarse llevar de sus sentimientos (*τοῖς πάθεσιν*), aprenderá en vano y sin provecho, puesto que el fin de la política no es el conocimiento, sino la acción (*τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνῶσις ἀλλὰ πράξις*); y es indiferente que sea joven de edad o de carácter (*ἦθος*), pues el defecto no está en el tiempo, sino en vivir (*ζῆν*) y procurar todas las cosas de acuerdo con la pasión (*πάθος*)» (Aristot. *EN* I 3, 1095a 3–9).

Esta condición del ser humano no es algo dado sino generado por la propia acción. Podría pensarse que el *ἦθος* es una especie de cárcel que aprisiona la vida y de la que resulta imposible salir, condicionando al ser humano y restringiendo el campo de las respuestas posibles ante las situaciones diversas que se presentan a lo largo de la vida, excluyendo cualquier posibilidad de deliberación o elección respecto de estas situaciones. Sin embargo, el *ἦθος* es un bien relativamente estable. Según la definición aristotélica, el *ἦθος* sería «una cualidad (*ποιότης*) de la parte irracional del alma (*τοῦ ἀλόγου*), capaz, según la razón imperativa (*κατὰ ἐπιτακτικὸν λόγον*), de obedecer a la razón (*ἀκολουθεῖν τῷ λόγῳ*)» (Aristot. *EE* II 2, 1220b 5–7). La continuación de este texto conecta ex-

plícitamente las cualidades del ἦθος con las δυνάμεις y las ἕξεις: «Hay que decir, por tanto, en función de qué aspecto del alma ciertos caracteres son de tal índole. Y esto se hará en función de nuestras facultades emotivas (δυνάμεις τῶν παθημάτων), según las cuales se dice que los hombres son susceptibles de impresionarse (παθητικοί), y también en función de los estados habituales (ἕξεις), en relación con los cuales se dice que son inclinación a las pasiones (πρὸς τὰ πάθη), según que las experimenten (πάσχειν) de una cierta manera o estén libres (ἀπαθειῆς) de ellas» (Aristot. *EE* II 2, 1220b 7–10). Por tanto, cabría entender más bien que el ἦθος es dinámico (Conill 2006a: 167).

Los hábitos del carácter pertenecen a una parte no propiamente racional del alma: «Que lo irracional se deja en cierto modo convencer por la razón (ὅτι δὲ πείθεται πως ὑπὸ λόγου τὸ ἄλογον) lo indica también la advertencia y toda reprensión y exhortación. Y si hay que decir que esto también tiene razón (λόγον ἔχειν), lo que tiene razón será doble, de un lado primariamente y en sí mismo, de otra parte como el hacer caso del padre. También la virtud se divide de acuerdo con esta diferencia: pues decimos que unas son dianoéticas y otras éticas, y así la sabiduría, la inteligencia y la prudencia son dianoéticas, la liberalidad y la templanza, éticas; pues si hablamos del carácter (περὶ τοῦ ἥθους) no decimos de alguien que es sabio o inteligente, sino que es amable o morigerado; y también elogiamos al sabio por su hábito, y a los hábitos dignos de elogio los llamamos virtudes» (Aristot. *EN* I 13, 1102b 34–1103a 10).

En estos y en otros lugares donde se presenta la teoría aristotélica del ἦθος el estagirita se refiere constantemente a la función de la ‘deliberación’ (βούλευσις), que es uno de los momentos constitutivos de la ‘elección’ (προαίρεσις) y apunta siempre la acción que debe realizarse en cada situación particular (Aristot. *Metaph.* VII 7, 1032b 6; *An.* III 11, 434a 7). Así, al hablar de la virtud del coraje escribe nuestro autor: «Por eso también parece signo de más valiente (ἀνδρειότερου) no tener temor y mostrarse imperturbable en los peligros repentinos (ἀτάραχον) que en los previsibles (προδήλοις), porque en este caso es más consecuencia del hábito (ἀπὸ ἕξεως), por cuanto depende menos de la preparación: las acciones previsibles, en efecto, pueden decidirse (προέλοιτο) por cálculo y razonamiento (ἐκ λογισμοῦ καὶ λόγου), pero las súbitas se eligen de acuerdo con el carácter (κατὰ τὴν ἕξιν)» (Aristot. *EN* III 8, 1117a 17–22). El término προέλοιτο, utilizado en a22, supone una inequívoca referencia a la ‘elección’ (προαίρεσις), momento constitutivo de la virtud. Sin embargo, el filósofo helénico parece contraponer la acción que se de-

cide de acuerdo con el cálculo racional, que también es otro momento constitutivo de la virtud, a la mera *ἔξις*, la cualidad del carácter, que es uno de los momentos constitutivos de la elección, pero que en ausencia de la razón calculativa o deliberativa no sería suficiente para llevar a término la *προαίρεσις*. Evidentemente en la realización de cualquier proyecto precedido de deliberación el agente se encontrará siempre con otros agentes cuyo comportamiento no puede ser previsto enteramente de antemano (Donini 1989: 91).

Por tanto el *ἦθος* implica dinamismo, movimiento, actividad permanente. Nos recuerda la “Ética Nicomáquea” (IX 9, 1170a 16–19) que «la vida de los animales se define por su capacidad de sensación (*δυνάμει αἰσθήσεως*); la de los hombres por su capacidad de sensación y de pensamiento (*αἰσθήσεως ἢ νοήσεως*); la capacidad (*δύναμις*) conduce a la actividad (*ἐνέργειαν*), y la actividad es lo principal; parece, por tanto, que la vida consiste principalmente en sentir y pensar (*τὸ ζῆν εἶναι κυρίως τὸ αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν*)». El *ἦθος* es *πρῶξις* y es *ποίησις*. Consiste el *ἦθος* en un nuevo emerger desde sí mismo. Es una práctica cotidiana. El magnánimo, dice la “Ética Nicomáquea” (IV 3, 1124b 8–10) «estima pocas cosas, pero afronta grandes peligros, y cuando lo hace no regatea su vida, porque piensa que no es digna de vivirse de cualquier manera». El *ἦθος* es como una “segunda naturaleza”, una naturaleza libre, una naturaleza moral, creada sobre la “primera naturaleza”, la *φύσις*. Cada caso, cada situación, cada momento de elección son únicos, irrepetibles, inclasificables. Cada valoración concreta tiene un margen esencial de indeterminación, es libre y no unívocamente predeterminada, ni siquiera por el propio sujeto o por su *ἦθος*. Es por eso que cada acción requiere actos originales de interpretación y de comprensión. El fin de todo ello lo expresa el estagirita con el verbo *ἀνθρωπεύεσθαι* (Aristot. *EN* X 8, 1178b 7), con el que el autor helénico recobra el sentido ético de la vida, que no es otra cosa que la vida viva, la afirmación humana de esta vida. Por tanto, «el *éthos* está relacionado con la totalidad de nuestro actuar, pensar y hablar, con las costumbres que nos sostienen. Integra nuestro modo de vivir, más allá de las objetivaciones conscientes y las instrumentalizaciones, lo que previamente nos vincula, lo que nos mantiene unidos, al modo de un acontecer que nos envuelve. Vendría a ser la experiencia vital, que sirve de fundamento a nuestra razón y está sustentando el contenido de nuestro pensar y sentir» (Conill 2006a: 171). El *ἦθος* sobrepasa de este modo la mera naturaleza y constituye la clave misma de la ética.

El tema del ἦθος es tratado tanto en la “Ética Nicomáquea” y en la “Ética Eudemia” como en la “Retórica” y la “Poética” (Nussbaum 1995; Sherman 1989). Para una visión completa del tema no cabe duda de que es fundamental el tratamiento de la “Ética Nicomáquea”. Utilizaré empero el tratamiento de la “Ética Nicomáquea” como punto de contraste con los tratamientos de la “Retórica” y la “Poética”, menos normativistas y más abiertos a contactos con la literatura.

En el centro de la doctrina aristotélica expuesta en la “Ética Nicomáquea” se encuentra la tesis siguiente: no existe ἦθος sin una base pulsional no racional (Cooper 1999d: 237–252, esp. 238). Para el autor helénico ‘deseo’ (ὄρεξις) no es una simple inclinación a hacer algo sino un movimiento activo del alma dirigido a conseguir, experimentar o hacer cualquier cosa que sea objeto de deseo. Todos los deseos, incluidos por supuesto los no racionales, son movimientos psicológicos reales que pueden por ellos mismos poner en movimiento los miembros e iniciar la acción, a menos que otros movimientos psicológicos semejantes los contrarresten o desvíen su influencia en los miembros afectados.

Cuando el estagirita mantiene que los seres humanos tienen deseos no racionales, está sosteniendo que pueden ser puestos en acción de modos que son completamente independientes del uso de sus capacidades racionales; es decir, con independencia de cualesquiera razones que puedan tener sobre lo que haya de hacerse. Por ejemplo, el deseo de alimento o bebida, cuando se trata de verdaderos deseos apetitivos y no de simples sensaciones incómodas, o el deseo de venganza por una pretendida ofensa, son capaces por sí solos de mover psicológicamente hacia la acción y de hacerlo sin pensar qué es lo que racionalmente ha de hacerse o incluso pensando que eso no ha de hacerse razonablemente.

Esta teoría del deseo tiene importantes implicaciones para la manera cómo nuestro autor concibe la razón misma y los deseos racionales. La función de la razón práctica, según el estagirita, no es tan sólo tener opiniones acerca de que algo es bueno para nosotros, sino hacerlo, conscientemente o no, como parte o resultado de un proceso de investigación acerca de lo que es verdaderamente bueno. Por tanto los deseos no racionales pueden concebirse como aquellos a los que falta ese rango especial que su origen en la razón proporciona a los deseos racionales. La historia causal de aquellos nunca incluye un proceso, consciente o no, de investigación acerca de lo que realmente es bueno para uno.

No ha de interpretarse esto como si los deseos no racionales fueran absolutamente sensibles: por el contrario pueden incluir, y normalmente incluyen, elementos conceptuales, ideas de ‘conveniente’ e ‘inconveniente’, de ‘bueno’ y ‘malo’; pero ello no los hace racionales en el sentido aristotélico, pues esos elementos no ocurren en el contexto de un proceso de razonamiento cuyo fin sea averiguar lo que deberíamos hacer.

La presencia de esos elementos conceptuales en los deseos no racionales explica cómo la razón puede lograr el control de los deseos no racionales. En la “Ética Nicomáquea” (I 13, 1102b 31) el estagirita dice que lo hace «por la convicción». Ahora bien, ésta «es posible porque los mismos términos en que la razón piensa acerca del valor de las cosas y acerca de las circunstancias de la acción, son también los empleados por cada uno de los deseos. Los deseos no racionales portan consigo juicios de valor estructurados, al menos parcialmente, en los mismos términos de bueno y malo, adecuado e inadecuado [...] que aparecen también en nuestras reflexiones racionales acerca de lo que hay que hacer y por qué; y justamente por ello pueden ser entrenados, por habituación, para responder a los sucesos o circunstancias sobre la misma base normativa que la razón elabora» (Cooper 1999d: 247).

Consecuentemente podría decirse que el concepto de ἦθος en la “Ética Nicomáquea” se toma en dos sentidos. Primeramente como el fondo de deseos no racionales aún no penetrado por el λόγος (Aristot. *EN* I 3, 1095a 7; IV 1, 1121a 25; VI 13, 1144b; VII 1, 1145a 15). En segundo lugar como penetrado por el λόγος y por lo tanto ya equivalente a la ἠθικὴ ἀρετὴ tomada en su conjunto. En este sentido globalizador el ἦθος sería una unidad de sentimiento, juicio razonado y percepción sensitiva, adecuados a los rasgos significativos de las diversas situaciones en las cuales podemos encontrarnos a lo largo de una vida humana.

Cuando de la “Ética Nicomáquea” se pasa a la “Poética” se advierte un cambio notable. El ἦθος del héroe trágico no se corresponde a la plenitud de la virtud moral sino que está afectado por alguna forma de imperfección que no puede reducirse a las formas defectuosas del ἦθος que el heleno enumeraba en la “Ética Nicomáquea” (VII 1, 1145a 15): no es vicioso ni moralmente débil ni brutal. Sin embargo, el λόγος que lo rige no es completamente recto. El φρόνιμος, modelo moral de la “Ética Nicomáquea”, no puede ser un héroe trágico, no porque su vida esté exenta de contingencias externas, sino porque la prudencia es incompatible con errores de juicio, con yerros acerca de lo que es relevante y destacado

para la acción. Esta clase de yerros son los que marcan al héroe trágico (Sherman 1999: 189).

Es obvio, por tanto, que la concepción idealizada del $\eta\theta\omicron\varsigma$ característica de la “Ética Nicomáquea” ponía los estándares morales más allá del dominio humano, si por tal se entiende el que se encuentra en la tragedia. No faltaban empero ciertos indicios de ‘humanización’ del $\eta\theta\omicron\varsigma$ en la “Ética Nicomáquea” (IV 1, 1121a 15; VI 13, 1144b 1; VII 1, 1445a 15). Sin embargo, tales indicios quedan sin integrar en el punto de vista general. Si el protagonista o protagonistas de la ficción han de tener interés humano, su $\eta\theta\omicron\varsigma$ ha de colocarse en algún punto intermedio entre las señales que marca la “Ética Nicomáquea” para la vida moral: la anarquía de las pasiones y la armonía del $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, un punto que estará más cerca de esta segunda posibilidad que de la primera; pues como reconoce la “Poética” (15, 1454a 17) el carácter del personaje trágico ha de ser ante todo ‘diligente’ ($\chi\rho\eta\sigma\tau\acute{o}\varsigma$).

En la “Retórica” se encuentran interpretaciones del $\eta\theta\omicron\varsigma$ que siguen este camino (Blundell 1992: 155–176). En efecto, en la “Retórica” se encuentra un uso de $\eta\theta\omicron\varsigma$ que no se limita a las disposiciones morales e intelectuales que constituyen las virtudes y vicios sino a las peculiaridades características que acompañan a cada carácter ‘individual’ (Blundell 1992: 163). Podría acaso constatarse esta preocupación ‘individualizante’ en el capítulo que el estagirita dedica al estudio de los $\eta\theta\eta$ (Aristot. *Rhet.* II 12). En este capítulo los caracteres no se distinguen solamente por las pasiones y su integración en una unidad moral, sino por determinantes externos, como son la edad, el origen social o la riqueza. Esos determinantes no son ciertamente componentes del $\eta\theta\omicron\varsigma$, pero sí influencias que pesan fuertemente sobre él y cuya acumulación podría quizá aproximarse a un retrato psicológico individual.

Hay ciertamente mucha distancia entre este “solapamiento de caracterizaciones” y el interés por la idiosincrasia del personaje, manifestado en el seguimiento cuidadoso de los cambios de sus sentimientos y pasiones. Pero aunque el estagirita no está ciertamente interesado en la idiosincrasia como tal, sí que admitiría la importancia para el personaje dramático —más exactamente trágico— de muchos detalles que nosotros acercaríamos a un interés por la individualidad, pero que para nuestro autor son más bien síntomas de un $\eta\theta\omicron\varsigma$ moral e intelectual. En la “Retórica” ciertamente el autor helénico no ha perdido de vista el modelo de $\eta\theta\omicron\varsigma$ que ha presentado en la “Ética Nicomáquea”, pero ha querido

completarlo con perspectivas nuevas sobre la influencia de las circunstancias en el sujeto individual.

Tal como lo entiende la “Retórica” aristotélica el ἦθος corresponde al principio de credibilidad relacionado con la honradez del orador. El ἦθος apela pues a la fuente que lo ha emitido. Se basa en la credibilidad de quien emite el mensaje. Es fundamento del carácter e integridad. En el momento en que la audiencia cree que quien habla no intenta dañar, entonces la audiencia está más deseosa de escuchar aquello que tiene que decir. De este modo, el ἦθος afecta al πάθος. El ἦθος que percibe el auditorio está sujeto a variaciones que dependen del λόγος y del πάθος. En función de estos dos factores, el ἦθος puede crecer o decrecer. El ἦθος supone: a) pensar con prudencia; b) hablar con honestidad, sin doblez; c) mostrarse benevolente.

Respuesta del auditorio	Integridad	Competencia	Historia del orador	ἦθος
Entonación	El auditorio está en sintonía si...	Se atrae su atención	El ἦθος desencadena el πάθος	
Claridad	Se mantiene el contacto visual	πάθος		
Estructura y lenguaje	Λόγος y πάθος afectan al ἦθος			
λόγος				

Figura 5. Articulación dinámica de los medios de credibilidad (πίστεις)

El λόγος caracteriza la reflexión y la racionalidad, hace posible cualquier tipo de reflexión. El intérprete participa en el conocimiento transmitido integrándose así de una forma activa en una comunidad determinada y configurada por los usos y formas de vida que mediante el lenguaje se comparten. Esta participación contribuye a la formación de la subjetividad. De este modo se produce la armonización entre ἦθος y λόγος que se encuentra en el centro mismo de la “Ética Nicomáquea” y

que retoma la hermenéutica contemporánea. GADAMER, por ejemplo, entiende la interpretación como praxis, puesto que «se configura como acción mediadora que personaliza y rompe el anonimato en la realización de la comprensión, en virtud de la cual nos hallamos históricamente vinculados a un determinado *ethos*: “Aristóteles muestra que la razón práctica e intelección (*Einsicht*) práctica no poseen la capacidad instructiva de la ciencia, sino que ganan su posibilidad en la práctica, esto es, en la conexión con el *ethos*”» (Domingo 1991: 84).

A mi juicio, la relación entre ἦθος, πάθος y λόγος manifiesta claramente que el filósofo helénico no reduce la παιδεία a una enseñanza puramente racional sino que al contrario piensa que la virtud se forja por medio del ejercicio. La retórica juega aquí un papel fundamental pues es la que prepara para la vida práctica y constituye la condición necesaria del aprendizaje de la vida moral y práctica. La retórica, vinculada al proceso de formación moral, nos mueve a la acción. Es la retórica en su vertiente deliberativa la que pone ante nuestra experiencia no sólo los argumentos (λόγος) sino también los factores éticos (ἦθος) y volitivos (πάθος), los consejos que nos mueven a obrar (Naval 1992: 316–324). Como comenta el estagirita en la “Retórica” (III 16, 1417a 16–21): «Es necesario, por otra parte, que la narración sea de carácter (ἠθικὴν). Y esto sucederá, si sabemos qué es lo que produce carácter (ἦθος). Pues bien, una sola cosa, hacer evidente la elección (προαίρεσιν); pues por ser ésta de tal manera tal es el carácter (ἦθος), y la elección (προαίρεσις) es tal por su fin (τέλει). Por ello, los discursos matemáticos no tienen caracteres (ἦθη), porque tampoco implican ninguna elección (προαίρεσιν) (no tienen, en efecto, ninguna finalidad)». No sólo se trata de enunciar la verdad sino de enseñarla de tal modo que mueva al que la recibe si está en condiciones adecuadas, aunque no está asegurada de antemano su eficacia.

Ciertamente tras estos planteamientos se encuentra la concepción aristotélica de la actividad humana, la cual se entiende como desarrollo de lo que se posee en germen, como un progreso hacia sí mismo, como una autorrealización. Al servirnos de este modelo ya no hablamos de vida como acto sino como actualización, como una tendencia a ser perfectamente lo que se es tan sólo en cierto modo (Cubells 1967: 122–123). No se puede olvidar que en orden a la especificación de la racionalidad de la vida práctica el heleno distingue entre πράξις τελεία y πράξις ἀτελής o κίνησις (Aristot. *EN* VI). Mientras que en la πράξις ἀτελής una cosa es la acción y otra el fin, en la πράξις τελεία tendencia y fin se

identifican, se da una simultaneidad que ocurre paradigmáticamente en la praxis del hombre en tanto que hombre, en la contemplación. Y también en la $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$, como señala CONILL (2006a: 169), «cabe distinguir el *páthos* del *lógos*. Porque el *lógos*, además de *noético* es también originariamente *pathético*: es experiencial».

Por último, un pensamiento así muestra la fuerza creativa del lenguaje, permitiendo y posibilitando el desarrollo de un pensamiento no instrumentalizador que, entendiendo la vida de forma experiencial, permita superar el intelectualismo (Domingo 1991: 87; Conill 2006a: 168).

6. Tópica y retórica

Se aborda a modo de conclusión a este capítulo la importancia de la tónica no sólo en sus conexiones con la retórica aristotélica, especialmente con la teoría de la *inuentio*, sino que también se presenta brevemente su importancia en conexión con otras disciplinas de la filosofía práctica. Como conclusión del análisis presentado a lo largo de este capítulo pretendo mostrar la centralidad de la tónica para la retórica, pues el método tónico ha sido una pieza clave en la rehabilitación de la filosofía práctica aristotélica llevada a cabo por la hermenéutica filosófica. La relación entre tónica y retórica muestra a la hermenéutica las posibilidades de una razón imaginativa, simbólica, plural que contribuye a ampliar la teoría de la deliberación, pues deliberar implica pensar en alternativas, en soluciones posibles y son los tónicos los que nos proporcionan informaciones sobre aquello acerca de lo cual merece la pena deliberar y sobre lo que no.

Como he mostrado anteriormente, el estudio de la personalidad ética del orador ($\eta\theta\omicron\varsigma$) y el examen de las pasiones ($\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$) constituyen sólo aspectos particulares de la investigación retórica que encuentran su forma universal cuando se encuadran en el plano del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. La “Retórica” aristotélica no es sólo un manual de retórica sino una obra filosófica. Es por ello necesario atender a la tónica de los medios de credibilidad ($\pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\iota\varsigma$) tal como la presenta el filósofo. La bondad de una persona se constituye simplemente con el entrenamiento que supone el obrar bien. La experiencia, la reflexión y el diálogo son los instrumentos de la formación de nuestro carácter ($\eta\theta\omicron\varsigma$). El que pervierte su carácter mediante una vida desordenada y una manera descuidada de obrar hace con ello más difícil el uso de su libertad y la buena elección. *Video meliora proboque, / deteriora sequor* (Ou. met. 7,20–21). Veo y compruebo aquello que

es mejor, pero hago lo que es peor. El mero saber no basta por tanto para obrar bien. Pues ni prudencia ni democracia son algo dado una vez por todas sino que tienen que ser constantemente conquistadas y practicadas.

Obrar y razonar es en consecuencia algo que exige ‘hábito’ (ἔξις). Existen en la sociedad maneras tradicionales o modas de pensar, costumbres y morales establecidas que nos incitan a elegir ciertas maneras de actuar y a razonar de cierto modo. Actuamos siempre a partir de una experiencia que en parte es personal pero en gran parte también es histórica y culturalmente determinada. Mientras las cosas funcionan bien no nos autoexaminamos. Sólo cuando lo que llamaríamos nuestro presupuesto teórico, las ideas y costumbres adquiridas irreflexivamente no encajan con nuestra práctica, comenzamos a preguntarnos si el problema no está en nuestro modo de pensar.

El término ‘tópica’ (gr. *τόποι*), que significa teoría de los ‘lugares’, forma parte desde la antigüedad griega del lenguaje filosófico. Para los antiguos, especialmente para el estagirita, los lugares constituyen categorías de valor lógico o retórico, de las cuales se extraen las premisas de la argumentación. Es un término perteneciente al vocabulario retórico que sirve para denominar lo que damos por supuesto, el punto de partida de todo lo que pensamos y hacemos, el trasfondo experiencial y cultural que nos lleva a prestar atención a ciertas cosas y no a otras, a elegir ciertos tipos de palabras y argumentos, a hacernos ciertos tipos de preguntas, a ver ciertos tipos de problemas y no otros y a elegir el hacer ciertas cosas, sin siquiera plantearnos por qué no hacer otras. La tónica es un término aristotélico que viene de *τόπος* y significa ‘lugar’. Esos lugares o *τόποι* son hábitos experienciales pero también preferencias y prejuicios que dirigen nuestro pensamiento sobre todo en el momento de elegir. Incluso el mero pensar o prestar atención a una cosa y no a otra es una forma de tónica.

La tónica constituye el instrumento ‘con el cual’ pensamos y hablamos pero ‘en el cual’ habitualmente no pensamos: los puntos más o menos inconscientes de apoyo y de partida de nuestro discurso cotidiano, constitutivos de las ideas básicas y de las formas de organizar nuestra argumentación e incluso la manera de elegir nuestra expresión y nuestra temática. La tónica constituye el método fundamental para todas las disciplinas de la filosofía práctica. La tónica es el arte de encontrar la respuesta justa, es decir, la respuesta mejor fundamentada. La tónica ofrece

indicaciones acerca de cómo hay que comportarse en una situación determinada. La tópica, emparentada con la dialéctica en el pensamiento aristotélico, se mueve en el campo de la opinión. Es un método que permite sacar conclusiones sobre cualquier problema planteado a partir de las opiniones.

HOBBS y DESCARTES rompen definitivamente con el método tópico-dialéctico. La ruptura de estos autores encuentra su precedente más significativo en la obra de RAMUS, el cual rechaza la diferenciación aristotélica de los silogismos —científicos, dialécticos, entimemas— y postula la unidad de la lógica y la uniformidad de todas las operaciones del pensamiento (Ong 1958: 267; Vila-Châ 2006a: 297–300). El pensamiento práctico pierde paulatinamente su orientación. A la influencia de DESCARTES se debe el olvido de la tradición tópica durante la modernidad, tesis que, aunque no es posible aclarar aquí, ha sido ampliamente desarrollada por decenas de estudiosos (Fumaroli 1999). Fue empero BACON quien representa el tránsito de la antigua actitud del conocimiento tópico-dialéctico, representada por autores como ARISTÓTELES, CICERÓN y QUINTILIANO, a la actitud de la ciencia moderna, la cual tiende a la univocidad. BACON desarrolla su método bajo el concepto de *inuentio* retórica, que no es otra cosa que tomar de nuestro saber todo lo que puede ser significativo para la solución de un problema dado. Para BACON son los mismos τόποι los que nos ayudan a sacar de nuestra memoria lo que ya sabemos y a poner las preguntas justas al objeto que se investiga, por lo que la tópica antigua no sólo resulta útil para la invención retórica, sino también y principalmente para poner la investigación en el camino correcto (Hennis 1973: 121–125).

Es VICO quien frente a DESCARTES señala las consecuencias de la exclusión de la tópica como método de las disciplinas de la filosofía práctica, poniendo de relieve la pérdida de capacidad para considerar un asunto en toda su complejidad. Tanto GADAMER en “Verdad y método” (1960) como APEL en su obra *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* (1963) consideran muy relevantes las aportaciones de VICO en la reconstrucción de los conceptos básicos de la tradición humanista (VM 48–61; Apel 1975: 405–478). Para estos autores, el filósofo napolitano defiende el cultivo de la prudencia y la elocuencia en el contexto de una educación centrada en la defensa del *sensus communis*, concepto que, como ha indicado CONILL (2006a: 67–71), además de sus raíces aristotélicas —explicitadas por GADAMER—, se encuentra también en la “Crítica del Juicio” kantiana.

Dejando de lado algunas de las ideas fundamentales que desarrolla VICO en sus escritos, y de las que no puedo ocuparme aquí, destacaré el sentido que la recuperación de la tradición tópica adquiere en sus *Institutiones oratoriae* (1711–1741), que encarnan una perspectiva de la retórica viquiana complementaria a la presentada en la “Ciencia nueva” (1744).

A juicio del filósofo napolitano, la tradición filosófica occidental estableció una distinción entre el ‘discurso retórico–patético’ y el ‘discurso lógico–racional’, otorgándole a este último un privilegio que el otro no poseía. En términos generales, para el discurso retórico el objetivo central es mover las almas, actuar sobre los instintos y pasiones sin pretender justificar nada racionalmente; por el contrario el discurso racional alcanza su efecto palpable y vinculante a través de la demostración lógica, es el proceso deductivo cerrado en sí mismo y que no admite ninguna intervención que no provenga de la deducción lógica. De aquí que el discurso retórico en tanto que patético no tenga ninguna incidencia posible dentro de las ciencias. Sin embargo, para VICO esto no es así. Al tratar el tema de la tópica, ARISTÓTELES establece que ella puede ayudar a reconocer las dificultades que puedan presentarse para solucionar un problema, tanto para encontrar los argumentos necesarios para el discurso racional como para la retórica, revelándose la tópica como la doctrina de la *inuentio* a la que el filósofo napolitano atribuye una función filosófica.

En este sentido, APEL ha señalado lo siguiente: «Vico, profundizando el antiguo *topos* ciceroniano del primado de la *ratio inveniendi* respecto a la *ratio indicandi* [...], descubre en la “tópica” un punto de vista en base al cual criticar el concepto de conocimiento y de formación propio de la *mathesis universalis*. La relación entre “tópica” y “crítica” se convierte para él en el modelo paradigmático para adquirir la convicción de que toda ciencia deductiva (axiomática) y toda crítica reflexiva del conocimiento, que se oriente a aquella, presuponen simplemente el *sensus communis* como órgano para obtener humanísticamente los contenidos evidentes-significantes de la realidad mundana comprendidos en los horizontes formativos ofrecidos por el lenguaje» (Apel 1975: 428–429). En el proceso deductivo la *inuentio* se identifica sólo con el ‘encontrar’ y no se puede escapar a esa identificación. Pero el problema según nuestro autor no reside únicamente en ello sino en la *inuentio* de todas las premisas necesarias o verdades primeras, esto es, la ‘visión’ primitiva, racionalmente indeducible. La clave del rechazo del filósofo napolitano hacia el discurso racional y su metodología es que las premisas originarias son en tanto tales indeducibles; por ser lo que son no se puede jamás descubrirlas a través del

método racional. Desde este punto de vista el ‘ingenio’ se vuelve a lo primitivo, a lo originario; además, es la facultad que tenemos para comprender, proceso que es anterior a la deducción —la invención es previa a la demostración— ya que en la medida en que comprendemos, seremos capaces de deducir consecuencias.

La presencia de esta racionalidad tópica es constante en el estudio del género deliberativo en la “Retórica”. Hay que aclarar empero que la tópica no es una cuestión puramente retórica, sino que es central en todos y cada uno de los saberes de la filosofía práctica. Tópica y dialéctica están unidas de manera inseparable (Hennis 1973: 113). El primero en desarrollar sistemáticamente la utilidad de la argumentación dialéctica y su método fue ARISTÓTELES. La tópica como método específico en el campo de la dialéctica tiene una significación especial para las disciplinas de la filosofía práctica, las cuales se mueven en el ámbito de la contingencia, donde las conclusiones que pueden extraerse no resultan de premisas necesarias, sino sólo plausibles. Como escribe el estagirita en la “Retórica”, «la mayor parte de los asuntos sobre los que se requieren juicios y especulaciones podrían también ser de otra manera, ya que, por una parte, damos consejo y especulamos sobre lo que implica la acción y las acciones son todas de este género, de modo que ninguna de ellas procede, por así decirlo, de algo necesario» (Aristot. *Rhet.* I 2, 1357a 23–27). La mayor parte de los asuntos sobre los que deliberamos nos ponen ante diversas posibilidades, constituyen un ‘problema’. La tópica aristotélica presente en la “Retórica” encuentra en la “Ética Nicomáquea” la mayor parte de sus ejemplos (Arnim 1927: 4). Es precisamente la tópica el método para este ámbito del saber sujeto a opinión, pues «parece que en el área entera de lo problemático, de lo probable y de lo contingente, su deseo es el de capacitar a una persona en la medida de lo posible a razonar tan inteligente como minuciosa y precisamente, como puede hacerse en las áreas del conocimiento científico cierto» (Grimaldi 1958: 3).

Brevemente señalaré que se encuentran en el autor helénico dos tópicos: una *topica maior* (Aristot. *Rhet.* II 18–19), referida a los principios fundamentales y categóricos de los cuales se derivan principios concretos y que tiene por objeto la formación de un ‘juicio’ (κρίσις) en cualquiera de los géneros retóricos, y una *topica minor* (Aristot. *Rhet.* II 23–24), referida exclusivamente al entimema. No es posible entender la una sin la otra.

La *topica maior* está constituida por cuatro lugares:

1. *Rhet.* II 19, 1392a 8–1392b 14: tópico de ‘lo posible’ (τὸ δυνατόν), relacionado con los discursos deliberativos.

2. *Rhet.* II 19, 1392b 15–33: tópico de ‘los hechos del pasado’ (τὸ γεγονός), referido al género judicial.

3. *Rhet.* II 19, 1393a 1–8: tópico de ‘los hechos del futuro’ (τὸ ἐσόμενον), referido a los discursos deliberativos.

4. *Rhet.* II 19, 1393a 9–19: tópico relativo a ‘la magnitud’ (τὸ αὔξειν), propio de los discursos epidícticos.

El primero de estos tópicos, referido a ‘lo posible’ (τὸ δυνατόν) y a su opuesto, ‘lo imposible’ (τὸ ἀδύνατον) es la categoría fundamental del ῥητορικὸς βίος. El mundo de la retórica carece de una verdadera y propia οὐσία, de una realidad absoluta. La falta de una οὐσία real y absoluta no significa empero que la retórica no posea una οὐσία–τόπος. La οὐσία de la retórica está limitada al ámbito de la δόξα. Sin embargo, ello no significa que la retórica pertenezca al ámbito de lo ‘indeterminado’ (ἄπειρον). Por pertenecer al ámbito de la δόξα, la retórica es δύναμις. Al tratarse de una δύναμις, su lugar fundamental es ‘lo posible’ (τὸ δυνατόν). Al tratarse de una πίστις, el lugar de la retórica es ‘lo convincente’ (τὸ πιθανόν).

‘Lo posible’ (τὸ δυνατόν) se determina en el tiempo y en el espacio. Por tanto ‘los hechos del pasado’ (τὸ γεγενός), ‘los hechos del futuro’ (τὸ ἐσόμενον) y ‘la magnitud’ (τὸ αὔξειν) son categorías simultáneas a lo posible, pero subordinadas a ella. ‘Lo posible’ (τὸ δυνατόν) transforma ‘el pasado’ (τὸ γεγενός) en tiempo hipotético. La necesidad no tiene un dominio absoluto sobre los hechos del pasado, pues «unos son así por necesidad (τὰ μὲν ἐξ ἀνάγκης) y otros sólo la mayoría de las veces (τὰ δὲ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ)» (Aristot. *Rhet.* II 19, 1392b 31–32).

En el ámbito de ‘los hechos del futuro’ (τὸ ἐσόμενον) la necesidad se encuentra totalmente ausente. Se limita el filósofo helénico a constatar que «lo que está en potencia (ἐν δυνάμει) o en la voluntad (ἐν βουλήσει), será (ἔσται), y lo que existe en el deseo (ἐν ἐπιθυμίᾳ), la ira (ὄργη) y el cálculo racional (λογισμῶ), eso mismo sucederá (μελλήσει ἔσται) también en cuanto medie (μετὰ δυνάμεως) el impulso o la disponibilidad para actuar (ἐν ὀρμῇ τοῦ ποιεῖν); pues, ciertamente, la mayoría de las veces (ὡς γὰρ ἐπὶ τὸ πολὺ) sucede más lo que está a punto

de ocurrir (τὰ μέλλοντα) que lo que no (τὰ μὴ μέλλοντα)» (Aristot. *Rhet.* II 19, 1393a 1–5). Es lo que sucede ‘la mayoría de las veces’ (ὡς γὰρ ἐπὶ τὸ πολὺ) lo que sitúa el futuro en el dominio de lo verosímil. Por tanto «si ha sucedido lo que por naturaleza es anterior (προγέγονε), como, por ejemplo, si hay nubarrones, es probable (εἰκὸς) que llueva. Y si ha sucedido lo que tiene por causa otra cosa (τὸ ἔνεκα τούτου γέγονε), también es probable (εἰκὸς) que esta llegue a ocurrir, como por ejemplo si hay cimientos, entonces habrá casa» (Aristot. *Rhet.* II 19, 1393a 5–8).

‘Lo posible’ (τὸ δυνατόν), que es el ‘principio’ (ἀρχή) de la *topica maior*, nos conduce así hasta ‘lo verosímil’ (τὸ εἰκός), que es el ‘fin’ (τέλος) de la retórica. Ninguna categoría retórica está tan a merced de lo verosímil como el futuro. Es por ello que la retórica deliberativa es la auténtica retórica. La deliberación se convierte así en el fundamento de la retórica.

A propósito de ‘la magnitud’ (τὸ αὔξειν) el estagirita remite a lo dicho sobre el género deliberativo en la “Retórica” (I 7), donde el tratamiento de esta noción presupone su integración en el esquema de la *topica maior*, en dependencia con el tópico de ‘lo posible’ (τὸ δυνατόν). Allí realiza una investigación sobre “el bien mayor y sobre lo más conveniente” y da una definición que pone las bases del tópico de la cantidad: «Entendamos, pues, por “lo que excede” (τὸ ὑπερέχον), aquello que es otro tanto y algo más (τὸ τοιοῦτον καὶ ἔτι); y por “lo excedido” (τὸ ὑπερεχόμενον) aquello que queda contenido dentro (ἐνυπάρχον) <de lo primero>. “Mayor” y “más” son siempre relativos a “menos”, mientras que “grande”, “pequeño”, “mucho” y “poco” lo son a la magnitud media de las cosas: es grande aquello que la excede, pequeño lo que no llega y lo mismo ha de decirse de lo mucho y lo poco» (Aristot. *Rhet.* I 7, 1363b 7–12).

Estas definiciones no sólo constituyen las bases para una aplicación del tópico de la cantidad sino también suponen el fundamento lógico de la retórica deliberativa. ‘Lo posible’ (τὸ δυνατόν), objeto de la deliberación, es pensado como ausencia de necesidad; ésta como ausencia de determinación; y ésta a su vez como ausencia de cualidad (Aristot. *Cat.* 8; *Metaph.* IV 14). Esta ausencia es suplida en lo que se refiere al pasado por la “remisión a los hechos” (Aristot. *Rhet.* I 3, 1358b 15–16; II 19, 1392b 15–33) y en lo que se refiere al futuro por un cálculo racional (λογισμός) sobre “el bien y la conveniencia mayores”. El estagirita razona aquí que

‘mayor’ significa un ‘exceso’ (ὑπερέχον) sobre algo que permanece como ‘resto’ (ἐνυπόρχον). Lo mayor lo es por referencia a una cantidad dada. En consecuencia la ausencia de cualidad se resuelve mediante un recurso a la cantidad, es decir, o bien mediante una aplicación de los lugares generalmente admitidos del ‘más’ y el ‘menos’ (ἐκ τόπων) o bien mediante la inducción, por el ‘número de veces’ en el pasado, de la presencia de una cualidad cualquiera en el futuro (ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ).

Así, en el ámbito retórico la οὐσία–cualidad se sustituye por la οὐσία–cantidad, que pone de manifiesto el elemento dialéctico esencial a la retórica: «resulta, pues, evidente, que una cosa puede aparecer mayor de dos maneras. Si una cosa es principio y otra no, parecerá, en efecto, que <la primera> es mayor; y lo mismo, si una cosa no es principio y la otra sí, pero el fin es mayor y no el principio» (Aristot. *Rhet.* I 7, 1364a 16–18). El intercambio de los opuestos es el resultado de una relativización de ‘la magnitud’ (τὸ ἀΐξειν), que a su vez es una determinación de ‘lo posible’ (τὸ δυνατόν).

Entre la *topica maior* y la *topica minor* el heleno desarrolla en la “Retórica” (II 20–22) la exposición de los medios de credibilidad retóricos comunes a los tres géneros. Se refiere a ellas con el nombre de κοινὰ πίστεις. Estas son: el ‘ejemplo’ (παράδειγμα), la ‘máxima’ (γνώμη) y el ‘entimema’ (ἐνθύμημα).

La *topica minor* supone un desarrollo de la *topica maior*. Está constituida por tópicos referidos tanto a los entimemas verdaderos como a los entimemas aparentes. La *topica maior*, expuesta por el estagirita en la “Retórica” (II 18–19), constituye el fundamento de los veintiocho lugares que se presentan a continuación. Estos tópicos son los siguientes:

a) tópicos de los entimemas verdaderos

1. *Rhet.* II 23, 1397a 7–19: tópico de los contrarios (ἐκ τῶν ἐναντίων).

2. *Rhet.* II 23, 1397a 20–22: tópico de las flexiones gramaticales semejantes (ἐκ τῶν ὁμοίων πτώσεων).

3. *Rhet.* II 23, 1397a 23–1397b 11: tópico de las relaciones recíprocas (ἐκ τῶν πρὸς ἀλλήλα).

4. *Rhet.* II 23, 1397b 12–29: tópicos del más y el menos (ἐκ τοῦ μᾶλλον καὶ ἥττον).

5. *Rhet.* II 23, 1397b 30–1398a 2: tópicos del tiempo (ἐκ τοῦ τὸν χρόνον σκοπεῖν).

6. *Rhet.* II 23, 1398a 3–14: tópicos del volver contra el que lo dice lo que se dice contra uno mismo (ἐκ τῶν εἰρημένων καθ' αὐτοῦ πρὸς τὸν εἰπόντα).

7. *Rhet.* II 23, 1398a 15–27: tópicos de la definición (ἐξ ὀρισμοῦ).

8. *Rhet.* II 23, 1398a 28–29: tópicos del múltiple significado de un término (ἐκ τοῦ ποσαχῶς).

9. *Rhet.* II 23, 1398a 30–32: tópicos de la división (ἐκ διαιρέσεως).

10. *Rhet.* II 23, 1398a 33–1398b 20: tópicos de la inducción (ἐξ ἐπαγωγῆς).

11. *Rhet.* II 23, 1398b 21–1399a 6: tópicos del juicio (ἐκ κρίσεως) sobre un caso igual o semejante o contrario.

12. *Rhet.* II 23, 1399a 7–10: tópicos de las partes (ἐκ τῶν μερῶν).

13. *Rhet.* II 23, 1399a 11–18: tópicos de la posibilidad de las consecuencias contrarias de una única causa (ἐκ τοῦ ἀκολουθοῦντος).

14. *Rhet.* II 23, 1399a 19–29: tópicos referidos a dos cosas opuestas (περὶ δυοῖν καὶ ἀντικειμένον).

15. *Rhet.* II 23, 1399a 30–34: tópicos de lo que se quiere decir en público y lo que se piensa verdaderamente en privado (οὐ ταῦτ' ἀφανῶς ἐπαινοῦσι καὶ ἀφανῶς).

16. *Rhet.* II 23, 1399a 35–1399b 4: tópicos de la analogía (ἐκ τοῦ ἀνάλογον ταῦτα συμβαίνειν).

17. *Rhet.* II 23, 1399b 5–14: tópicos de la analogía entre el efecto y la causa en el plano accidental (ἐκ τοῦ τὸ συμβαῖνον ἔαν ἦ ταῦτόν ὅτι καὶ ἐξ ὧν συμβαίνει ταῦτά).

18. *Rhet.* II 23, 1399b 15–19: tópicos de la sustitución arbitraria de lo anterior por lo posterior (ἐκ τοῦ μὴ ταῦτὸ ἀεὶ αἰρεῖσθαι ὕστερον καὶ πρότερον, ἀλλ' ἀνάπαλιν).

19. *Rhet.* II 23, 1399b 20–32: tópicos del fin posible (τὸ οὐ ἔνεκ' ἄν εἴη ἢ γένοιτο, τούτου ἔνεκα φάναι εἶναι ἢ γεγενῆσθαι).

20. *Rhet.* II 23, 1399b 33–1400a 4: tópicos de la pertinencia o no de las razones para actuar (σκοπεῖν τὰ προτρέποντα καὶ ἀποτρέποντα).

21. *Rhet.* II 23, 1400a 5–14: tópicos de lo plausible (ἐκ τῶν δοκούντων μὲν γίγνεσθαι, ἀπίστων δέ).

22. *Rhet.* II 23, 1400a 15–22: tópicos del examen de los lugares contradictorios (τὸ τὰ ἀνομολογούμενα σκοπεῖν).

23. *Rhet.* II 23, 1400a 23–29: tópicos de la explicación de la causa del malentendido (τὸ λέγειν τὴν αἰτίαν τοῦ παραδόξου).

24. *Rhet.* II 23, 1400a 30–36: tópicos de la causa de la acción (ἀπὸ τοῦ αἰτίου).

25. *Rhet.* II 23, 1400a 37–1400b 4: tópicos de la observación que el hecho podía o puede suceder mejor de otra manera (εἰ ἐνεδέχεται βέλτιον ἄλλως ἢ ἐνδέχεται).

26. *Rhet.* II 23, 1400b 5–8: tópicos de la observación de la contrariedad inherente a las acciones (ὅταν τι ἐναντίον μέλλῃ πράττεσθαι τοῖς πεπραγμένοις ἅμα σκοπεῖν).

27. *Rhet.* II 23, 1400b 9–16: tópicos de las contradicciones o paradojas contenidas en el discurso del contrario (ἐκ τῶν ἀμαρτηθέντων).

28. *Rhet.* II 23, 1400b 17–25: tópicos de la etimología del nombre (ἀπὸ τοῦ ὀνόματος).

El entimema verdadero, en el cual se pone de manifiesto la relación antistrófica entre dialéctica y retórica, puede perder la base de esta identificación, degenerando en entimema aparente, que reduce la relación antistrófica entre dialéctica y retórica a la relación entre sofística y retórica. Presenta el autor helénico los tópicos de los entimemas aparentes. Mien-

tras los entimemas verdaderos producen lo verosímil en virtud de 'lo posible' (τὸ δυνατόν), los entimemas aparentes producen sólo sofisticadamente lo verosímil. Estos tópicos son los siguientes:

b) tópicos de los entimemas aparentes (paralogismos)

1. *Rhet.* II 24, 1401a 1–13: tópico basado en la expresión (παρὰ τὴν λέξιν).

2. *Rhet.* II 24, 1401a 13–25: tópico basado en la homonimia (παρὰ τὴν ὁμωνυμίαν).

3. *Rhet.* II 24, 1401a 25–1401b 3: tópico de la síntesis de lo que estaba dividido o de la división de lo que era compuesto (τὸ διηρημένον συντιθέντα λέγειν ἢ τὸ συγκείμενον διαιροῦντα).

4. *Rhet.* II 24, 1401b 3–9: tópico de la exageración (δεινώσει).

5. *Rhet.* II 24, 1401b 9–14: tópico del signo (ἐκ σημείου).

6. *Rhet.* II 24, 1401b 14–19: tópico en función del accidente (διὰ τὸ συμβεβηκός).

7. *Rhet.* II 24, 1401b 20–29: tópico basado en la consecuencia (παρὰ τὸ ἐπόμενον).

8. *Rhet.* II 24, 1401b 29–34: tópico basado en la sustitución arbitraria de la causa (παρὰ τὸ ἀναίτιον ὡς αἴτιον).

9. *Rhet.* II 24, 1401b 34–1402a 3: tópico basado en omisión del cuándo y el cómo (παρὰ τὴν ἔλλειψιν τοῦ πότε καὶ πῶς).

10. *Rhet.* II 24, 1402a 3–28: tópico que procede de lo que es, no absolutamente verosímil, sino verosímil en relación a algo (παρὰ τὸ μὴ ἀπλῶς εἰκὸς ἀλλὰ τὶ εἰκός).

Los tópicos de los entimemas aparentes se basan en la argumentación sofística. Así como prescindir de 'lo convincente' (τὸ πιθανόν) lleva a la identificación total de la retórica con la dialéctica, prescindir de 'lo verosímil' (τὸ εἰκός) reduce la retórica a sofística. Una clasificación tentativa de esos tópicos de los entimemas retóricos, que atienda al carácter

de los mismos así como a los principios dominantes en cada uno de ellos, es la que he presentado en la figura anterior.

TÓPICOS	ENTIMEMAS VERDADEROS	ENTIMEMAS APARENTES
	<i>Principio de contradicción</i> 1, 14, 20, 25	
	<i>Principio de causalidad</i> 13, 14, 17, 19, 22, 23, 24	
LÓGICO— METAFÍSICOS	<i>Principio de finalidad</i> 19, 20, 25	4, 5, 6, 7, 8, 9
	<i>Aplicación empírica de las categorías de tiempo y cantidad</i> 4, 5, 18	
	<i>Reducción de elementos lógicos—metafísicos a la probabilidad y verosimilitud</i> 7, 9, 10, 12, 21	
GRAMATICALES	2, 3, 8, 28	1, 2, 3
PSICOLÓGICOS	15, 20, 22, 25, 26	—
INCOMPLETOS	6, 26, 27	—

Figura 6. Clasificación de los tópicos de los entimemas retóricos

‘Lo posible’ (τὸ δυνατόν) —fundamento metafísico de la retórica— la ‘opinión’ (δόξα) —límite gnoseológico— y ‘lo verosímil’ (τὸ εἰκός) —límite creativo— constituyen la verdad de la retórica, una verdad sujeta a las contradicciones de la dialéctica, pero no por ello indeterminada, carente de su propia ἐνέργεια. Así, se configura una retórica asentada en las categorías metafísicas de potencia y acto. La οὐσία se sustituye por lo posible, la ἐνέργεια por la δύναμις, de modo que la potencia encuentra en sí misma su acto propio.

Junto al factor lógico—metafísico de la actualidad hay que añadir el factor lógico—lingüístico de la ‘expresión’ (λέξις), que surge de la búsqueda de una correspondencia con el contenido demostrativo de la prueba. En este sentido, el estagirita define el ‘período’ (περίοδος) en la “Retórica” (III 9, 1409a 35–37) como «la expresión (λέξιν) que tiene en sí misma (αὐτὴν καθ’ αὐτὴν) un principio (ἀρχὴν) y un fin (τελευτὴν) propios, así como una extensión abarcable de una mirada (ἐυσύνοπτον)». En esta definición, ἀρχή y τέλος no son sólo el principio y el fin, considerados como partes del período, sino que coinciden

armónicamente en virtud de la sinopsis que los articula. Los períodos se organizan mediante relaciones entre sus miembros. Estas relaciones introducen una simetría y proporcionalidad en la λέξις κατεστραμμένη o expresión correlativa, que es determinada, rítmica, a diferencia de la λέξις εἰρομένη o expresión coordinativa, indeterminada y arrítmica: «La expresión es, por fuerza, o coordinativa (εἰρομένην) y ligada por medio de una conjunción, como los preludios de los ditirambos, o correlativa (κατεστραμμένην) y semejante a las antístrofas de los poetas arcaicos [...] llamo coordinativa (εἰρομένην) a la que en sí misma (καθ' αὐτήν) no tiene fin (οὐδὲν ἔχει τέλος), sino es que concluye el asunto de que se habla (ἂν μὴ τὸ πρᾶγμα <τὸ> λεγόμενον τελειωθῆ). Pero <esta expresión> no produce placer a causa de su indeterminación (ἄπειρον), ya que todos desean apereibir el final (τὸ γὰρ τέλος πάντες βούλονται καθορᾶν). Y, ello, por la misma razón por la que <los corredores> se agotan y desfallecen en las curvas; porque mientras ven la meta no se cansan. En esto consiste, pues, la expresión coordinativa (εἰρομένη). En cuanto a la correlativa (κατεστραμμένη), es <la que se distribuye> en períodos (ἐν περιόδῳ)» (Aristot. *Rhet.* III 9, 1409a 24–35). Si la λέξις εἰρομένη permanece en la indeterminación, no estando su conclusión motivada lingüísticamente y produciéndose en consecuencia sin tener en sí misma ningún principio de fin, la λέξις κατεστραμμένη se produce por medio de oraciones organizadas, cuyas partes se integran entre sí según una estructura lingüístico–conceptual reconocible y cuyo significado depende del conjunto de la frase constituyendo un conjunto mínimo de sentido en el cual los elementos conceptuales de la expresión se relacionan recíprocamente en un sistema articulado.

La excelencia del λόγος, su eficacia oratoria, su valor poético y metafórico se debe a que es capaz de expresar el acto: «en todas ellas lo que les da mayor aceptación es que representan un acto (ἐν πάσι δὲ τῷ ἐνέργειαν ποιεῖν εὐδοκιμεῖ)» (Aristot. *Rhet.* III 11, 1411b 33). El λόγος se sitúa así en los límites de una retórica del acto, el cual subsiste en cada momento: «El hacer vivir <a las olas> les infunde, ciertamente, movimiento (κινούμενα γὰρ καὶ ζῶντα ποιεῖ πάντα); y el movimiento es acto (ἢ δ' ἐνέργεια κίνησις)» (Aristot. *Rhet.* III 11, 1412a 10).

La tópica no reside propiamente en el individuo sino que es patrimonio común de una cultura y una comunidad. En un sentido estrictamente retórico, la tópica permite que el lenguaje tenga sentido y que podamos entendernos, pues, como decía WITTGENSTEIN (1988: II XI), «si un león pudiera hablar, no por ello lo entenderíamos».

Frente al olvido de la tónica aristotélica prolongado durante siglos y la reducción del *órganon* a la analítica, presentes ambos fenómenos en un buen número de autores (Heiss 1959, Kneale 1962, Patzig 1969, Solmsen 1975), han sido numerosos los estudiosos que no sólo han revitalizado la investigación sobre la historia de la tónica (Bird 1961, 1962, Howell 1956, Ong 1953, 1958, 1987, Pöggeler 1960, Thionville 1855), sino también han reivindicado el lugar céntrico de la tónica para los diversos saberes de la filosofía práctica, desde la lógica (Bochenski 1956), la filología (Le Blond 1970, Grimaldi 1974, Wieland 1968, 1990, 1996, 2003, Wilpert 1956/57), la literatura (Curtius 1949, 1999), la música (Unger 1941), la filosofía política (Thionville 1855), la jurisprudencia (Viehweg 1997) o las ciencias sociales (Larenz 1958, Siebert 1958, Wieacker 1958), por citar sólo algunos nombres. Todos estos autores han rescatado la significación de la tónica retórica como teoría de la invención.

Dime cómo razones y te diré qué valoraciones y hábitos de pensar y actuar te mueven. Ese sería el lema del análisis tónico. Algunos le llamarían estudios sobre la mentalidad, como la escuela francesa de los *Annales*, y en Alemania ha habido una escuela de investigación literaria denominada *Topikforschung* (Allgaier 1981, Bæumer 1973, Beetz 1990, Bornscheuer 1976, 1977, 1984, 1987, 1998/1999, Kopperschmidt 1991). Quisiera destacar la aportación de ONG, quien ha estudiado con detalle, en la línea de HAVELOCK y MCLUHAN, el fenómeno de la oralidad. Para este autor la retórica tradición retórica es la que mejor representa el antiguo mundo oral: «la retórica conservaba gran parte de la antigua sensibilidad oral para el pensamiento y la expresión, como básicamente agonísticos y formularios. Esto se manifiesta claramente en la enseñanza retórica sobre los “tópicos”» (Ong 1996: 110; Vila-Châ 2006a: 300–308).

Resulta interesante señalar que en la filosofía alemana moderna KANT utilizó el término ‘tónica’. KANT menciona la tónica en su escrito “Antropología en sentido pragmático” (1798). La considera como una “forma del memorizar”. Es «un soporte de conceptos generales, llamados lugares comunes (*loci topici*), el cual facilita el recuerdo mediante la división de clases, como cuando en una biblioteca se colocan los libros en los estantes con diferentes etiquetas» (§ 34). En el capítulo “Sobre la sagacidad o el talento de investigar” de la misma obra escribe KANT: «Para descubrir algo se necesita en muchos casos un talento especial, y estar enterado de cómo debe buscarse bien; un talento natural para juzgar previamente (*iudicii praeiui*) en dónde debería encontrarse la verdad, ir tras las huellas de las cosas y hallarlas y utilizar las más pequeñas ocasiones para

descubrir o inventar lo que se busca» (§ 131). Este arte de «ir tras las huellas de las cosas» es la tópica. Sin embargo, el arte «de seguir las huellas de las cosas hasta descubrir con la vara magnética el tesoro del conocimiento» (§ 131) no se puede según KANT ni aprender ni enseñar, es un “talento”, un “don natural”. Para KANT, el buen uso lógico de los conceptos depende de nuestra capacidad de relacionar correctamente las representaciones de cosas con una u otra de nuestras facultades —sensibilidad y entendimiento. En la “Crítica de la razón pura” (1781/1787) calificaba KANT a la tópica clásica como “tópica lógica” y afirmaba que de ella se habían servido los maestros y los oradores «para buscar en ciertos títulos del pensamiento lo más apropiado para el tema de que se trate y para sutilizar o hablar ampulosamente sobre él con apariencias de rigor» (*KrV* A 268–269). A partir de esta “tópica lógica” KANT desarrollará una “tópica trascendental”, consistente en «la estimación del sitio correspondiente a cada concepto según la diferencia de su uso, al igual que la manera de determinar este lugar, según reglas, para todos los conceptos» (*KrV* A 268); ella distinguiría siempre a qué facultad de conocimiento pertenecen propiamente los conceptos de la reflexión: identidad y diferencia, concordancia y oposición, lo interior y lo exterior, materia y forma (*KrV* A 263–268).

El empleo kantiano de la noción de ‘tópica’ podría intentar situarse entre una concepción lógica o retórica, que es la de los antiguos, y la concepción de los lugares psíquicos, que será la de FREUD. En consecuencia es importante también considerar el modo en que el psicoanálisis entiende la ‘tópica’. Se trata de la teoría o punto de vista que supone una diferenciación del aparato psíquico en cierto número de sistemas dotados de características o funciones diferentes y dispuestos en un determinado orden entre sí, lo que permite considerarlos metafóricamente como lugares psíquicos de los que es posible dar una representación espacial figurada. Corrientemente se habla de dos tópicos freudianas, la primera en la que se establece una distinción fundamental entre inconsciente, preconscious y consciente, y la segunda que distingue tres instancias: el ello, el yo, el superyó (Laplanche & Pontalis 1996: 430–435).

La primera concepción tópica del aparato psíquico se presenta en el capítulo VII de “La interpretación de los sueños” (1900), pero puede seguirse su evolución a partir del “Proyecto de psicología científica” (1895). Esta primera tópica —que será desarrollada todavía en los textos metapsicológicos de 1915— distingue tres sistemas, inconsciente, preconscious y consciente, cada uno de los cuales posee su función, su tipo de

proceso, su energía de catexis, especificándose por contenidos representativos. Entre estos sistemas FREUD sitúa las censuras, que inhiben y controlan el paso de uno al otro. El término ‘censura’, al igual que otras imágenes de FREUD —‘antesala’, ‘fronteras’ entre sistemas— indica el aspecto espacial de la teoría del aparato psíquico.

FREUD elaboró a partir de 1920 otra concepción de la personalidad —que a menudo se designa abreviadamente con el término ‘segunda tópica’. En su forma esquemática esta segunda teoría hace intervenir tres ‘instancias’: el ello, polo pulsional de la personalidad; el yo, instancia que se erige en representante de los intereses de la totalidad de la persona, y por último el superyó, instancia que juzga y critica ¿Qué sentido posee dentro de esta nueva ‘tópica’ la idea de lugares psíquicos? Ya en la elección de los términos que designan las instancias se aprecia que aquí el modelo no se ha tomado de las ciencias físicas sino que es antropomórfico: el campo intrasubjetivo tiende a concebirse según el modelo de las relaciones intersubjetivas y los sistemas se representan como personas relativamente autónomas dentro de la persona

FREUD no renunció a armonizar sus dos tópicos. En varios lugares de su obra da una representación sobre un modelo especialmente representado del conjunto del aparato psíquico, en la cual coexisten las divisiones yo – ello – superyó y las divisiones inconsciente – preconscious – consciente. La exposición más precisa de esta tentativa se encuentra en el capítulo IV del “Esquema del psicoanálisis” (1938).

La filosofía política debe también recuperar y reelaborar el pensamiento tópico–dialéctico, el arte de las consideraciones adecuadas, si quiere realmente superar el fracaso de la política actual. «La creciente decadencia de la capacidad expresiva del lenguaje es algo que no puede ser indiferente al politólogo. La convivencia humana se caracteriza porque es capaz de una motivación y fundamentación por el lenguaje ¿Qué acontece si cada vez más desaparece la capacidad de fundamentación racional y de la recepción de esta fundamentación? Se vería amenazado en su núcleo lo específicamente humano de esta convivencia y no en último término su libertad» (Hennis 1973: 138).

El espíritu de la ciudadanía se ejercita y se desarrolla en la deliberación retórica acerca de lo bueno, lo útil y lo justo. Mientras el discurso de lo verdadero tiene su fundamento en los hechos objetivos cuyo criterio viene determinado por el método científico establecido, el discurso de lo

socialmente bueno y justo halla su fundamento y su criterio en el acervo de valoraciones que la vida, los quehaceres y la experiencia de una comunidad humana han ido acumulando. Ese acervo de valoraciones, asimiladas por cada miembro de dicha comunidad a través de la educación y del lenguaje, es lo que por una parte conforma su imagen del mundo y de la vida y por otra parte armoniza los hábitos mentales y prácticos que orientan y condicionan su discurso cotidiano y su conducta.

En la retórica aristotélica se habla de ese arsenal de esquemas y hábitos determinantes del discurso humano con el nombre de tópicos o lugares comunes. El estagirita no define el concepto de 'tópico' y sólo de modo muy disperso se ha estudiado la tópica en conexión con la literatura y la jurisprudencia aparte de su lugar obligado en la retórica (Aarnio 1991, Aarnio & Tuori 1989, Aarnio & MacCormick 1992, Viehweg 1997). La tópica equivale en la retórica a lo que en lógica se llamaría axiomática o lo que las hipótesis representan en la ciencia. Se trata del punto de partida del razonamiento. Pero mientras en el discurso científico ese punto de partida es premisa explícita de la investigación, la tópica representa aquello que se da por tan supuesto que ni siquiera se es consciente de ello. La tópica es un hábito que nos lleva a razonar de una manera u otra, a elegir un tipo u otro de argumentos. En propiedad tampoco el científico en su trabajo está libre de la tópica, pues una cosa es el razonamiento científico explícito y otra son los motivos inconscientes y culturalmente arraigados que hacen a un científico ocuparse de unos problemas y no de otros o tratarlos de una manera y no de otra. Mientras que la lógica sigue una pauta deductiva o inductiva de razonamiento, la razón retórica se deja llevar de lo que PIERCE llamara abducción y que en retórica se denomina, más propiamente, *inuentio*.

La relación entre tópica y retórica muestra al animal fantástico las posibilidades de una razón simbólica, plural. La literatura, por ejemplo, sirve para poner ante la vista experiencias que han sido olvidadas, formas de vida diferentes, situaciones con una fuerte carga moral o política. En la ficción los personajes toman decisiones como si fueran reales.

fronteras entre lo imaginado y lo real, el discurso literario aporta información valiosa para el discurso filosófico» (López de la Vieja 2003: 81). La retórica posee en consecuencia un “uso reflexivo” que responde a la necesidad de contar y de recordar experiencias semejantes de fuerte relieve moral y político. Pero también tiene un “uso formativo” que responde a los intentos de armonizar la ética moderna con la ética clásica, deberes y virtudes, poniendo ante los ojos formas concretas de actuar.

En la relación entre tópica y retórica cobra especial relieve la deliberación, pues deliberar implica pensar en alternativas, en soluciones posibles. LÓPEZ DE LA VIEJA (2003: 82–83) considera que esto contribuye a ampliar nuestros puntos de vista en una triple dirección: «Por un lado, la Ética ofrece el vocabulario, los conceptos, los principios. Éstos dicen “cómo” justificar las acciones y las normas. Pero no dicen “qué” hacer en cada caso. Así pues las teorías son más bien un resultado. El resultado de una experiencia acumulada, agentes que reflexionan y, luego, toman decisiones sobre el modo más adecuado de actuar. Los principios morales ofrecen, en fin, una perspectiva general, en *tercera persona* [...] Por eso mismo, se comportan como esquemas de actuación, que se han de ajustar luego a las contingencias [...] Por otro lado, las decisiones serán tomadas por alguien en concreto, en *primera persona* [...] Las condiciones del momento, las personas de su entorno, así como la información de que disponga serán tenidas en cuenta a lo largo de ese proceso de deliberación. Por último, algún papel le corresponde a las narraciones, debido a su potencial para expresar sentimientos y para presentar historias [...] Con frecuencia, los relatos aportan ejemplos prácticos, personajes que toman decisiones y actúan, posibles soluciones, otra manera de ver las dificultades prácticas [...] situaciones con las cuales identificarse, como si los personajes fueran interlocutores o amigos hipotéticos, en *segunda persona*».

La relación entre tópica y retórica considera fundamental el papel de los ejemplos, que sirven para clarificar ciertos conceptos —analogías, símiles, metáforas—, ilustrar un tema, facilitar su comprensión, ampliar un argumento, mejorar el análisis de los problemas, al haber presentado experiencias que son similares a las del oyente. También los tópicos tienen una función céntrica, pues sirven para reforzar la deliberación.

La tópica aristotélica establece un marco que es el más adecuado para la reflexión sobre lo práctico. Los tópicos constituyen el comienzo de un análisis más riguroso de las decisiones que hemos de compartir, en tanto

que ciudadanos. Es necesario por tanto recuperar la tópica clásica. Esta no es una tópica dogmática sino crítica. Los tópicos nos dan información sobre los motivos o sobre las pretensiones de quienes aceptan los argumentos. Es decir, aquello que les llevó a entrar en el proceso de dar y pedir razones con el objetivo de llegar a acuerdos. Los tópicos dicen sobre qué, quiénes y para qué comenzaron los argumentos. Los tópicos informan sobre el tema de preocupación o de interés, sobre aquello que no lo es, sobre lo que vale la pena debatir y sobre lo que no. Definen temas relevantes: «los tópicos indican la existencia de mecanismos de olvido [...] activos en la cultura pública; [...] preparan una opinión, crean las condiciones para entender las razones de otros, para expresar con éxito la propia opinión [...] son el rastro profundo [...] que dejaron la desigualdad y la asimetría; [...] muestran un trasfondo injusto, *status quo* sobre el cual descansan las sociedades liberales» (López de la Vieja 2003: 229).

No hay consecuentemente contradicción entre la tópica clásica y la tópica crítica o formal, desarrollada por autores como KOPPERSCHMIDT, sino que lo que se produce es una reinterpretación de viejas categorías a la luz de nuevos contextos: «1) El marco del análisis viene dado por el “hecho del pluralismo”, como lo ha denominado J. Rawls. Se trata de una situación con evidentes ventajas para el desarrollo de distintas formas de vida, para reforzar actitudes abiertas, tolerantes [...] 2) Los “lugares comunes” adquieren un nuevo sentido en el marco de prácticas participativas, como la “democracia deliberativa” [...] 3) En este contexto, la arena pública, se puede hablar de un uso alternativo, crítico, de los *argumentorum sedes*. Éstos amplían la información previa. Informan, por ejemplo, sobre la identidad y sobre las circunstancias de los agentes que dan cuenta y piden cuentas sobre las actuaciones. Definen de antemano lo que es relevante, por qué algo es relevante o no lo es en ese espacio de las razones» (López de la Vieja 2003: 229).

La tradición, la llamada ‘mentalidad’, el lenguaje o vocabulario, las preguntas típicas, las expresiones y giros que se eligen para una u otra cosa, las afirmaciones prejuzgadas, los esquemas lógicos que damos por supuestos, todo ello son elementos tópicos, elementos conectados con el ‘cómo’ más que con el ‘qué’. Por tanto se trata no sólo de concepciones tópicas específicas sobre el ‘ser’ sino también de concepciones tópicas acerca del futuro y del ‘deber ser’. Esta forma de razonamiento tópico inaugura una línea de investigación cada vez más necesaria en una época en que la confusión de los presupuestos se está haciendo más amenazante a causa de la globalización —que a veces, como a RAMÍREZ mor-

dazmente le gusta decir, parece una *lobalización* (*homo homini lupus*)— a que asistimos en la sociedad mundial moderna.

Parece que los nuestros son tiempos de crisis. Quizá pueda ayudarnos a remontar esta crisis la lección de SÓCRATES en el *Gorgias* platónico: el fin de la política no es el orden político a cualquier precio, sino crear ciudadanos, favorecer el acceso de los mismos al conocimiento. Con todo, el arte de la política no se construye, a diferencia de la opinión platónica, sobre la negación del arte de la retórica, sino que la retórica, en la vía aristotélica, es un instrumento alternativo a la fuerza, y tiene en la tópica uno de sus aliados principales: «Aristóteles privilegia menos la *analítica* que Platón, e insiste más en la *tópica* como vía de acceso al conocimiento y a la virtud» (Bermudo 2001b: 56).

La tópica nos abre al mundo de la experiencia. La hermenéutica filosófica ha contribuido desde diversas vías a la “rehabilitación de la filosofía práctica” y el renacimiento del interés hacia el pensamiento aristotélico ético y político en el siglo XX. En sintonía con la hermenéutica filosófica se encuentra la “rehabilitación del método tópico–dialéctico”, el cual constituye un enfoque que no sólo recupera el legado de la tradición retórica, sino que también propone la tópica como el método adecuado para una política vivificada desde la experiencia, pues «la hermenéutica es *experiencia* justamente en el sentido de que ella no es ni el autodespliegue del espíritu ni la asimilación dialéctica por parte del espíritu de lo que es distinto de sí. Ella es más bien la apertura finita que marca el ser del hombre en su historicidad, y en virtud de la cual éste es capaz, estando constitutivamente situado en un horizonte, de encontrar lo “nuevo”, reconocerlo en su repetición y asimilarlo, ensanchando de ese modo el propio horizonte inicial. La experiencia hermenéutica, siendo esencial el reconocimiento del carácter infranqueable de la finitud, se reconoce constitutivamente ligada —y abierta en una relación viva— a la tradición, al lenguaje, a la acción» (Volpi 2005: 284–285).

6. Retórica deliberativa

Οικότα μὲν νυν βουλευομένοισι
ἀνθρώποισι ὡς τὸ ἐπίπαν ἐθέλει <εὔ>
γίνεσθαι· μὴ δὲ οικότα βουλευομένοισι
οὐκ ἐθέλει, οὐδὲ ὁ θεὸς προσχωρεῖ πρὸς
τὸς ἀνθρωπείας γνώμας

Herodot. VIII 60,32–61,1

“Délibérer est le fait de plusieurs. Agir est le fait d'un seul.” Pour cette raison même, on ne voudrait que délibérer

Ch. de Gaulle, «Politique», *Mémoires de guerre. L'Unité 1942–1944*

En este capítulo analizaré la teoría de la deliberación que presenta el filósofo helénico en la “Retórica” (I 4–8, 1359b 19–1366a 22) recuperando la importancia de la “Retórica” para la teoría de la acción. Seguiré la exposición tal como la desarrolla el mismo estagirita.

En primer lugar me ocuparé de la definición del concepto de ‘deliberación’, atendiendo a aquellos temas acerca de los que se delibera, pues es precisamente en la consideración de estas materias donde 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 esta 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 de nuevo que el discurso deliberativo versa sobre las mismas cuestiones que la ética y la política, destacando del catálogo de bienes que presenta nuestro autor la cuestión de la justicia (δικαιοσύνη).

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 último lugar trataré de la importancia de las formas de gobierno para la oratoria deliberativa (*Rhet.* I 8), exponiendo una vez más la utilidad de la retórica para la política.

1. ¿Qué es ‘deliberación’?

1. *Deliberatio sine consilium*

Antes de ocuparme de la teoría aristotélica de la deliberación presente en la “Retórica” quisiera ofrecer una investigación sistemática en torno a la evolución histórica de la βούλευσις aristotélica, núcleo de la teoría de la acción del filósofo helénico, estudiando las dos posibilidades de traducción del concepto griego βούλευσις en algunas versiones latinas e hispánicas del capítulo tercero del libro III de la “Ética Nicomáquea”, donde el estagirita nos presenta en resumen su teoría de la deliberación (Aristot. *EN* III 3, 1112a 18–1113a 13).

La voz griega βούλευσις fue vertida al latín indistintamente con los términos *consilium* y *deliberatio*. El predominio del *consilium* durante el medioevo fue decisivo en la evolución posterior del concepto de βούλευσις y en su traducción por ‘consejo’ a las lenguas romances. La recuperación de la retórica aristotélica unida a la rehabilitación de la teoría aristotélica de la βούλευσις durante el renacimiento llevó a algunos humanistas a traducir βούλευσις por *deliberatio*, recuperando de este modo aspectos esenciales de la teoría aristotélica de la deliberación. Es muy difícil precisar el límite en el que se encuentran y separan *deliberatio* y *consilium*. Este estudio atento a las principales traducciones latinas e hispánicas del término βούλευσις en el referido pasaje de la “Ética Nicomáquea”, tanto en el medioevo como en el renacimiento, podría acaso servir para explicar los presupuestos teóricos de la evolución del concepto, cuya justificación muy probablemente se encuentra en la rehabilitación de la retórica.

Tal como muestra la tradición, la recuperación de la teoría aristotélica de la deliberación pasa por la recuperación de la retórica.

Con este objetivo mostraré en primer lugar las diferencias entre ambos términos. En segundo lugar presentaré un análisis histórico de ambas posibilidades de traducción. En tercer y último lugar intentaré explicar a modo de síntesis las razones de una u otra opción de los traductores, subrayando la ineludible relación entre la hodierna rehabilitación de la filosofía práctica aristotélica y la recuperación de la retórica.

Las versiones latinas medievales del capítulo tercero del libro III de la “Ética Nicomáquea” prefieren traducir βούλευσις por *consilium*, tal como evidencian por una parte no sólo la traducción anónima, que data de la primera mitad del siglo XIII, sino también la atribuida a Guillermo de MOERBECKE (ca. 1240-1250), y por otra parte la versión española atribuida a Alonso de CARTAGENA, deudora de la versión medieval, que traduce *consilium* por ‘consejo’, término testimoniado en español por primera vez hacia 1140 (Segura Munguía 2003). Frente a la problemática traducción de βούλευσις por *consilium*, preferida por los autores medievales, la versión renacentista latina del humanista italiano Leonardo BRUNI, quien opta por el término *deliberatio* en la traducción del mismo pasaje, representa una innovación capital. Entre las versiones influidas por esta versión renacentista se encuentra la del príncipe Carlos de VIANA, quien introduce la voz ‘deliberar’, testimoniada en español desde principios del siglo XV en la obra de SÁNCHEZ DE VERCIAL († 1426) con el sentido de ‘sopesar el pro y el contra – resolver’ (Segura Munguía 2003). El término ‘deliberar’ es un latinismo con conservación de la ‘e’ entre ‘b’ y ‘r’, procedente del prefijo latino *de-* y del sustantivo *libra* (‘resolver’), acuñando en el siglo XV que sustituye a ‘delibrar’, término del mismo origen pero de formación popular, de los que conservamos el francés ‘délivrer’, el catalán ‘deslliurar’ o el occitano ‘desliurar’ y que fue utilizado también en español entre los siglos XII–XIV con el mismo sentido de ‘deliberar’, tal como muestra Gonzalo de BERCEO: «Id arder en el fuego, que está abivado/ pora vos, e a Lúzifer e a todo su fonsado;/ acorro non avredes, esto es delibrado [= decidido],/ a qual señor serbiestes recivredes tal grado» (*Signos* 32). La traducción española de *deliberatio* por ‘deliberación’ está testimoniada desde 1490 y aparece recogida cinco años después por Antonio de NEBRIJA en su vocabulario español–latino (Alonso 1986). La italiana Academia de la Crusca recoge en su *Vocabolario* (1612) la voz ‘diliberazzione’, a la que otorga dos sentidos: por una parte, ‘risoluzione – stabilimento – determinazione’; por otra parte,

‘liberazione’. Lo mismo hace con el verbo ‘dilibere/ dilivere’, que significa tanto ‘liberare’ como ‘istatuire – stabilire – risolvere – ditterminare’.

Partiré de la siguiente hipótesis interpretativa: no existe contraposición entre *deliberatio* y *consilium*. Así lo pone de manifiesto el título de este apartado: “*Deliberatio siue consilium*”. Tengo que precisar brevemente el sentido de la conjunción *sen*, forma sincopada de la condicional disyuntiva *siue*, por la que he optado aquí, pues esta posee un carácter general que la diferencia tanto de la conjunción disyuntiva *aut*, utilizada para aclarar un hecho demasiado general o para rectificar una aserción inexacta: ‘más bien – para hablar con más exactitud’, como de la conjunción disyuntiva *uel*, procedente del verbo *uolo*, usada también para rectificar: ‘o más bien – o mejor – o por mejor decir’. Por el contrario, *deliberatio consilium* no supone una disyuntiva, sino que ambos términos están coordinados, *deliberatio consiliumque*. No existe contraposición entre *deliberatio* y *consilium*, como mostraré a continuación. Ambos son necesarios para aclarar el sentido de la βούλευσις aristotélica. Considera santo TOMÁS DE AQUINO que el consejo es verdadera y propiamente deliberación, «*consilium est deliberatio quadam*» (*De malo*, q.7 a.5 arg. 9). Antes empero es preciso aclarar el sentido de los latines *consilium* y *deliberatio*.

El término *consilium*, que proviene del verbo *consulo*, de origen incierto, el cual significa ‘pensar juntamente – considerar – pesar – deliberar consigo mismo – reflexionar – consultar con uno mismo – examinar alguna cosa – deliberar acerca de algo – someter a deliberación – consultar – elegir – resolver – tomar una resolución – preguntar – interrogar – informarse’, del que derivan términos latinos como *consul* ‘cónsul’ o *consulta* ‘consulta’, tiene el sentido de ‘deliberación – consulta – dictamen – opinión – juicio – determinación – resolución – elección – proyecto – plan’. *Consilium* podría derivar del verbo *consideo* o *consedeo*, que tiene el significado de ‘estar sentado con’, aunque también podría proceder de la unión de la preposición *cum* y el verbo *soluere*, ‘resolver conjuntamente’.

El término *deliberatio*, tal como observan ERNOUT Y MEILLET (2001) se ha considerado tradicionalmente que proviene del verbo *delibero*, compuesto formado por el prefijo *de-* y el sustantivo *libra* (también de origen incierto, el cual designa una medida de peso, cuyo valor era de doce onzas, se utiliza también para referirse a una ‘balanza’ y de ahí, en sentido figurado, designa ‘equilibrio – contrapeso – valor – examen – cálculo – nivel’). De ahí que al verbo *delibero* se le haya dado el significado de ‘re-

flexionar maduramente – deliberar – consultar consigo mismo – decidirse a algo – decidirse – resolverse a’ y paralelamente al término *deliberatio* se le ha atribuido el sentido de ‘deliberación – consulta – reflexión – examen – elección’ (*Rhet. Her.* 3,2,2). Más probablemente el término *deliberatio* no proceda del sustantivo *libra*, sino del verbo *libero*, el cual significa ‘dejar libre – soltar – desbloquear – solucionar’, en un sentido similar al del verbo latino *resoluo*, ‘desatar – resolver – explicar – aclarar – librar’.

La diferencia entre *deliberatio* y *consilium* es similar a la que el mismo filósofo helénico establece entre los conceptos de *πράξις* y *ποίησις*. La primera es una actividad *captable*, la segunda es una actividad *interpretable*. Estos dos términos no pueden entenderse separadamente. La *πράξις* se ha de encarnar en la *ποίησις*. *Consilium*, ‘consejo’, se refiere a *qué* tipo de actividad se realiza; es la actividad vista desde fuera. *Deliberatio*, ‘deliberación’, trata acerca de *cómo* se efectúa el consejo. Ambas perspectivas aparecen siempre unidas, aunque el latín, y con él las lenguas romances, haya optado por dos términos para explicar la misma realidad. Si bien *deliberatio* está más cerca del *λόγος* que *consilium*, este es necesario para entender aquella. Por tanto, no tenemos más remedio que deliberar, estamos sometidos al *λόγος*. El *λόγος*, distinto del *νόος* y de la *φωνή*, es para el latín simultáneamente *ratio* y *oratio*. Así, se observa la confluencia de estos dos planos en el compuesto chino 忠告 (*zhōnggào*), ‘aviso sincero – advertencia legal – exhortación’ (Mateos & Otegui & Arrizabálaga 1999), en el término hebreo *יָצַד* (*yā‘ad*), que indica tanto la actividad mental como la expresión externa de esta actividad (Alonso Schökel 1990), en el antiguo alto alemán *raed*, conservado en nombres propios como Ramiro (*Rademirus*=‘consejero ilustre’) o en el antiguo anglosajón *abt*, que posee ambos sentidos (Andr. Kmb. 820: *Fira bearn abt besittap*, ‘los hijos de los hombres se reunieron en consejo/ a deliberar’; Andr. Kmb. 1216: *Biscopas and bóceras and ealdormen abt besáton*, ‘los obispos y los escribas y los príncipes se reunieron en consejo/ a deliberar’), por citar sólo algunos ejemplos.

En la oratoria latina conviven ambos términos. El término *deliberatio* es el que se encuentra en el origen del *genus deliberativus* de la retórica latina, traducción del *γένος συμβουλευτικόν* griego. CICERÓN desarrolló los principios básicos de la retórica latina, adoptados del modelo griego, pero nótese que «ni siquiera utilizó los términos técnicos pertinentes, sin duda para evitar que el diálogo pudiera ser tomado como un simple manual» (Pina 2005: 324). En la trilogía ciceroniana que forman “Sobre el orador”, “Bruto” y “El orador” utiliza CICERÓN tanto *deliberatio* como

consilium para referirse a la βούλευσις aristotélica. Estas tres obras constituyen un tratado sobre la completa educación del hombre público, pero son ante todo un canto a la elocuencia como elemento civilizador en la historia de la humanidad, al uso soberano de la palabra como algo fundamental a la hora de medir el grado de libertad en el seno de una república, como base de la convivencia entre sus ciudadanos. La propuesta ciceroniana es la de un orador que no sea un mero estudioso de la técnica retórica, sino una persona profundamente culta, conocedora del mayor número de disciplinas, incluso de la física, pero sobre todo la filosofía, el derecho y la historia, un hombre de acción dotado de una amplísima cultura e imbuido de principios éticos. El orador ha de ser sabio y docto, así como conocer la teoría de la comunicación. CICERÓN fue indudablemente un gran comunicador, un maestro de la palabra, tanto hablada como escrita, y así fue reconocido en su época y por la posteridad, por ejemplo por el hispano QUINTILIANO. Del mismo modo que la concepción aristotélica otorga a la retórica un fundamento antropológico, también la concepción de la retórica defendida por QUINTILIANO como *ars bene dicendi*, como el arte de educar al ser humano en la virtud mediante el dominio del lenguaje —*uir bonus dicendi peritus*—, le otorga el valor de cimiento de toda formación humana. El mundo en que vivió CICERÓN concebía la retórica como principal medio de comunicación, pero también como instrumento en la lucha política, en una época en que las armas acabaron por imponerse sobre el ámbito civil.

Nótese la pérdida de importancia de la *deliberatio* en favor de *consilium* durante el medievo, tal como reflejan las principales traducciones medievales de la “Ética Nicomáquea”. Dos razones podrían acaso explicar esta novedad. Por una parte, la decadencia de la retórica en el medioevo, relegada a los aspectos más estilísticos y la consiguiente pérdida de importancia de los géneros, especialmente del deliberativo. Por otra parte, el auge que en la reflexión medieval ostenta la teología del *consilium*, apoyada en la relevancia de la *discretio* como virtud fundamental de la vida monástica y de su espiritualidad.

La teología medieval de los dones de Espíritu Santo, presente ya en la reflexión veterotestamentaria (Is 11,1–3), tuvo una gran utilidad para la comprensión del dinamismo de la vida espiritual del cristiano: *comprender* —sabiduría, ciencia e inteligencia—, *elegir* —consejo y fortaleza— *permanecer y creer en la relación personal con Dios*, tanto en la vida de oración como en la buena conducta según el Evangelio —piedad, temor de Dios— configuran las etapas del proceso gradual de santificación del alma, cada

una de las cuales completa y perfecciona la actividad de las virtudes. AGUSTÍN DE HIPONA presenta este itinerario de forma escalonada, relacionando los dones con las bienaventuranzas (Aug. *S.* 347,2). También BUENAVENTURA y TOMÁS DE AQUINO establecen relaciones entre virtudes, dones y bienaventuranzas. El don de consejo ocupa un lugar céntrico en este proceso. El don de consejo ilustra al creyente en aquellas cosas que se han de obrar con sensatez, según la *recta ratio*. Por tanto este don corresponde a la prudencia. Tanto la virtud de la prudencia como la luz de la fe y la gracia otorgan al alma el don de consejo, por lo que el don de consejo no sólo supone poseer los criterios del discernimiento adecuado, sino también y especialmente supone una participación del creyente en la obra del mismo Espíritu, proporcionándole así la capacidad para escuchar la voz de Dios en el fondo de su alma, descubrirla en los acontecimientos y ponerla en práctica.

Es TOMÁS DE AQUINO quien sistematiza los aspectos más importantes de la teología medieval del *consilium* (*STheol.* II-II, q.52). El Doctor Angélico considera los dones del Espíritu Santo como las energías exquistamente divinas que el Espíritu Santo infunde en el alma para perfeccionamiento de las virtudes sobrenaturales, con el fin de dar al ser humano la capacidad de actuar de modo divino (*STheol.* I-II, q.68, aa.1,6). Los dones son «disposiciones que hacen al alma apta para ser movida por el Espíritu Santo (*dispositiones quibus anima redditur bene mobilis a Spiritu Sancto*)» (*STheol.* I-II, q.52, a.1 co). La explicación que el aquinate ofrece de los siete dones está orientada al perfeccionamiento de la vida espiritual del creyente. Así, con el don de consejo el Espíritu Santo otorga una habilidad sobrenatural para regularse en la vida personal en las opciones difíciles que hay que tomar (*STheol.* I-II, q.68, aa.4,7). Es el Espíritu Santo quien instruye a la razón sobre lo que debe hacer. En este sentido, a los hijos de Dios les compete el buen consejo (*STheol.* I-II, q.52, a.1 ad 3). El hombre necesita ser dirigido por Dios en la indagación del consejo (*STheol.* I-II, q.52, a.1 ad 1). Una fuente importante en las consideraciones del aquinate a propósito del consejo es AGUSTÍN DE HIPONA, de quien se sirve para poner en relación el don de consejo con la virtud de la misericordia (Aug. *S.* 347,2). En la medida en que el consejo versa sobre los medios para el fin, subraya el Doctor Angélico —apoyándose en el Doctor de la Gracia, para quien «el consejo es propio de los misericordiosos (*consilium conuenit misericordibus*), porque el único remedio para librarse de tantos males es perdonar y dar a los demás» (*STheol.* I-II, q.52, a.4 s.c.)— su relación con la misericordia: «la bienaventuranza de la misericordia debe corresponder de manera especial al don de consejo (*specia-*

liter dono consilii respondet beatitudo misericordiae), no como eficiente del mismo, sino como dirigente» (*STheol.* I–II, q.52, a.4 co).

TOMÁS DE AQUINO considera que el consejo es la indagación que mueve a la criatura racional a la acción: «Lo propio de la criatura racional es moverse a la acción a través de la indagación de la razón (*per inquisitionem rationis moueatur ad aliquid agendum*), y a esa indagación la llamamos ‘consejo’ (*consilium*)» (*STheol.* I–II, q.52, a.1 co). Sus consideraciones sobre el consejo las extrae el aquinate del libro III de la “Ética Nicomáquea”, como él mismo afirma (*STheol.* I–II, q.52, a.3, arg.2). En su “Comentario a la Ética Nicomáquea de Aristóteles” el Doctor Angélico dedica tres lecciones al análisis del término βούλευσις en el capítulo tercero del libro III de la “Ética Nicomáquea” (*In Eth.* I.III, ll.7–9). Siguiendo al estagirita considera que «el consejo no se refiere a eso sobre lo cual delibera a veces algún insensato (*inquit quod non dicitur illud consiliabile, de quo quandoque consiliatur aliquis insipiens*), que tiene uso de la razón, pero pervertido (*qui scilicet habet usum rationis, sed peruersum*); o algún loco, que carece totalmente del uso de la razón (*uel insanus, qui totaliter usu rationis caret*). Sino que verdaderamente la deliberación se refiere a eso sobre lo que deliberan los hombres que tienen rectamente dispuesto el intelecto (*Sed illud uere dicitur consiliabile, quo consiliantur homines habentes intellectum recte dispositum*). Pues tales hombres no deliberan, sino sobre lo que en su naturaleza es de tal manera que de él deba haber consejo y que se llama ‘lo deliberable’ (*Tales enim non consiliantur nisi de rebus, quae in natura sua talia sunt ut de eis consilium haberi debeat, quae proprie dicuntur consiliabilia*). A veces, los insensatos deliberan sobre lo que por su naturaleza es, de tal modo, que de él no debe haber consejo o deliberación (*Insiptens enim quandoque consiliantur etiam de his, quae in natura sua sunt talia ut de eis consilium haberi non debeat*)» (*In Eth.* I.III, l.7, n.293). Señala que nadie delibera ni sobre lo eterno, ni sobre lo que aunque se mueva tiene siempre un movimiento uniforme, ni sobre lo que estriba en el movimiento ni sobre lo que ocurre por casualidad, ni siquiera sobre todos los asuntos humanos, sino sobre lo que está a nuestro alcance y es realizable (*In Eth.* I.III, l.7, nn.294–299). El consejo no se refiere a los fines, sino a lo que es para el fin: «no deliberamos sobre los fines, sino sobre lo que es para los fines (*non consiliamur de finibus, sed de his quae sunt ad fines*)» (*In Eth.* I.III, l.8, n.307). Es por eso que «el don de consejo versa sobre lo que es para el fin (*donum consilii est circa ea quae sunt agenda propter finem*)» (*STheol.* I–II, q.52, a.2 s.c.). El consejo implica duda, ya que es absurdo tomar consejo de lo que es evidente (*STheol.* I–II, q.52, a.3, arg.2).

El aquinate pone de relieve que el consejo dirige todos los actos de las virtudes (*STheol.* I–II, q.52, a.4, arg.1) y que se corresponde con la virtud de la prudencia más que cualquier otro: «fue conveniente que el don correspondiente a la prudencia no fuera llamado precepto o juicio, sino más bien consejo (*non fuit conueniens quod donum correspondens prudentiae praeceptum diceretur uel iudicium, sed consilium*), que expresa mejor la moción que recibe el alma aconsejada de quien la aconseja (*per quod potest significari motio mentis consiliatae ab alio consiliante*)» (*STheol.* I–II, q.52, a.2 ad 1). Además subraya el papel central de la buena deliberación o εὐβουλία: «La prudencia o la εὐβουλία, sea natural, sea infusa, dirige al hombre en la indagación del consejo (*prudentia uel eubulia, siue sit acquisita siue infusa, dirigit hominem in inquisitione consilii*) [...] por eso se convierte el hombre en buen consejero para sí y para los demás mediante la prudencia y la εὐβουλία (*homo per prudentiam uel eubuliam fit bene consilians uel sibi uel alii*)» (*STheol.* I–II, q.52, a.1 ad 1). Lo dicho aquí por el aquinate a propósito de la εὐβουλία se encuentra en el libro VI de la “Ética Nicomáquea”, donde el filósofo helénico nos recuerda que ésta «es una especie de rectitud de la deliberación, por tanto, hay que averiguar primero qué es y sobre qué versa la deliberación [...] una buena deliberación absolutamente hablando es la que se endereza al fin, sin más; y una buena deliberación determinada es la que se endereza a un fin determinado. Por tanto, si el deliberar es propio de los prudentes, la buena deliberación (εὐβουλία) consistirá en una rectitud conforme a lo conveniente para el fin aprehendido por la verdadera prudencia» (Aristot. *EN* VI 9, 1142b 15–33). Al estudio de la εὐβουλία dedica el Doctor Angélico análisis muy detallados, concluyendo que es «la rectitud del consejo, con respecto a un fin bueno, en sentido absoluto, por las vías adecuadas, y en un tiempo conveniente (*rectitudo consilii ad finem bonum simpliciter per uias congruas et tempore conuenienti*)» (*In Eth.* I.VI, l.8, n.880).

La φρόνησις griega y la *prudentia* latina, transformadas al ser puestas en relación con las virtudes teologales, siguen vivas en el medioevo. A partir del siglo XII son numerosos los autores que desarrollan la centralidad del don de consejo. BERNARDO DE CLARAVAL, Hildegarda de BINGEN, Ricardo de SAN VÍCTOR, Pedro LOMBARDO, Guillermo de AUXERRE, Felipe el CANCELLER, ALBERTO MAGNO y TOMÁS DE AQUINO, entre otros, ponen de relieve el lugar destacado del discernimiento, que con ayuda de la *discretio* juzga qué es más conveniente para cada situación concreta. La *discretio* es una compleja actividad que se realiza a través de diversas experiencias vitales y que supone un discernir y ponderar con prudencia, un saber qué es lo más adecuado para cada uno

en cada situación. Pertenece a la esencia de cada uno de los dones, de modo que cada uno de los siete dones son modalidades de ella.

En el *Scivias* (III 6,7) de Hildegarda de BINGEN puede leerse: «Palabras de la discreción (*Verba discretionis*). Yo, la madre de las virtudes, guardo siempre la justicia de Dios en todas las cosas. Pues en el combate espiritual y en el tumulto del mundo, en el interior de mi conciencia siempre espero al Dios mío. No condeno, no desprecio, no rechazo a los reyes, a los que ejercen jefatura o gobierno u otros magisterios seculares, cuya ordenación procede del autor de todas las cosas ¿Cómo podría la ceniza despreñar a la ceniza? El Hijo de Dios crucificado se vuelve hacia todos, exhortándolos conforme a su justicia y su misericordia (*eos secundum iustitiam et misericordiam suam monens*). Yo también quiero guardar todo orden y disposición suyos según su voluntad (*secundum uoluntatem ipsius habere uolo*). El texto muestra cómo la *discretio* misma habla y en su decir sentimiento y voluntad van juntos, pues la capacidad para reconocer lo que corresponde a la ordenación divina se debe en buena medida a la disponibilidad del corazón. Más adelante trata Hildegarda «de la discreción, su ropaje y qué significa (*specialiter de discretionem et habitu eius et quid significet*)» (*Scivias* III 6,34). En este mismo lugar describe la imagen de su visión y nos dice: «Pero la imagen sentada sobre la piedra al final del muro representa la discreción (*prætendit discretionem*), porque apareció descansando plenamente en la consumación de la antigua observancia en Cristo. Ella criba con sabia destreza todas las cosas (*sollertissima existens cribatrix omnium rerum*), reteniendo lo que debe ser retenido y quitando lo que ha de ser quitado (*tenens scilicet quod tenendum est, et abscidens quod abscidendum est*), como el trigo es separado de la cizaña». En este pasaje la autora se sirve de la parábola de la cizaña (Mt 13,30), donde el Señor en la consumación de los tiempos mandará a sus servidores a separar el trigo de la cizaña, la voluntad de Dios y la voluntad propia. Sólo con la *discretio* es posible separar la uno de la otra. Sigue la narración de la visión: «En su hombro derecho tiene una pequeña cruz con la imagen de Jesucristo: esto es porque esa virtud puso su raíz en la parte derecha del poder de la fortaleza de Dios (*eadem uirtus radicem posuit in dextra parte potentiae fortitudinis Dei*) [...] Al amor del Hijo está unida la discreción (*coniuncta est discretio*) porque fue manifestada por Él a fin de que mediante ella se produjera toda justicia (*ut per eam omnis iustitia discernatur*). Y como Dios es quien ha dado al hombre la altura que le conviene, así también la discreción lo imita en su oficio (*ita est discretio imitatrix illius in officio suo*); pues cumple sus obras en el dador, el Hijo de Dios crucificado, porque ella misma también existe en una y otra dignidad: en la dignidad de la divini-

dad y en la de la humanidad (*cum ipsa in utraque dignitate est, divinitatis scilicet et humanitatis*)». La *discretio* es el discernimiento acerca de aquello a lo que merece la pena que la voluntad conceda prioridad, de acuerdo con el orden establecido por Dios. Es por ello que la *discretio* es un don de Dios para que el hombre pueda conocer y querer lo que es justo. Es mucho más que el buen juicio, que el discernimiento. La *discretio* es la fuerza vital que procede del auxilio de la gracia, de la misericordia de Dios, y que hace al alma fuerte y reflexiva para actuar de acuerdo con la voluntad de Dios: «desde la misericordia de Dios (*de misericordia Dei*), como desde una nube resplandeciente, la luz abrasadora de la divina piedad es derramada y penetra en el espíritu de los hombres (*in mentes hominum*), despertando en ellos el discernimiento e iluminándolos (*discretionem in eis faciens eos que illuminans*) [...] iluminando su entendimiento y su espíritu (*illustrans sensus et mentes eorum*) de manera tal que en cualquier asunto entiendan perspicazmente qué es lo que deben hacer en armonía con Dios (*ita ut acutissime in quibusque causis intellegant quid est apte in Deo faciendum sit*)».

La reflexión medieval acerca del don de consejo y del discernimiento propiciaron el desarrollo de toda una teología del *consilium* basada en una interpretación de los textos aristotélicos. Esta interpretación fue favorecida por las versiones latinas de la “Ética Nicomáquea”, las cuales al traducir el griego βούλευσις lo hicieron con el latino *consilium*. Para mostrar este hecho basta con revisar las principales traducciones latinas medievales del capítulo tercero del libro III de la “Ética Nicomáquea”.

Una traducción española anónima inspirada en estas traducciones medievales muestra mejor esta pérdida de importancia de la *deliberatio* en favor de *consilium* durante buena parte del medievo. También en la versión catalana medieval que Guillem DE COPONS hace al “Llibre del Tresor” de Brunetto LATINI, cuyo libro segundo ofrece un extenso comentario a la “Ética Nicomáquea” de Aristóteles, al abordar este mismo pasaje (II 18,13,55–78), es el *consilium* la pieza central sobre la que se articula el texto.

Sin embargo, en los tratados medievales de retórica perduró, casi silenciado, el término *deliberatio*. Es frecuente que los autores se interroguen acerca de las diferencias entre estos términos. Boncompagno DA SIGNA (1194-1243) constituye un buen ejemplo de ello. En el libro XI de su *Rbetorica nouissima* (1235), texto dirigido a los juristas de Bolonia, se enfrenta con el tema distinción entre *consilium* y *deliberatio* (XI 1, 1–5) y desarrolla los elementos que dificultan una buena deliberación (XI 3,1–16).

Esta sensibilidad presente en la retórica medieval se prolonga hasta los humanistas. Sólo durante el Renacimiento, con la revalorización de la retórica, el término *deliberatio* vuelve a ocupar un lugar central en la ética, recuperándose aspectos importantísimos de la oratoria de CICERÓN y QUINTILIANO. Autores como Leonardo BRUNI o Carlos de VIANA, entre nosotros, contribuyeron a esta revitalización.

2. Objeto y límites de la deliberación

El filósofo helénico inicia el tratamiento de la retórica deliberativa explicando que los tópicos de lo posible y lo imposible han de emplearse para determinar si un asunto es o no objeto de deliberación. Se delibera sobre lo posible, pero no sobre lo imposible o lo que sucede por necesidad. Entre las cosas que son posibles, las que suceden por naturaleza o por suerte no son objeto de la retórica deliberativa. Ello no implica que el orador no se ocupe por conocer también los elementos de la naturaleza humana que influyen en la deliberación, aunque estos no sean en sí mismos objeto de deliberación. No es posible deliberar sobre aquellas cosas que están fuera del ámbito de la acción humana (Aristot. *Rhet.* I 4, 1359a 36–38).

El género deliberativo trata de los argumentos sobre los cuales decide una asamblea, así como de los fines y los múltiples medios que hay para conseguirlos. No cabe deliberar sobre cualquier cosa sino solamente sobre lo que puede suceder, es decir, sobre lo posible. Desde lo posible y lo imposible podemos determinar si un tema es objeto o no de deliberación. Pero no se delibera sobre lo que sucede necesariamente ni sobre lo que es imposible que suceda. De modo que lo que consideramos en primer lugar es un κοινῆ, a saber, la posibilidad en los enunciados. El estagirita explicará que 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 (Aristot. *Rhet.* I 4, 1359a 30–b 2).

No basta con decir que se delibera sobre lo posible porque no se puede deliberar sobre todos los posibles. La noción de posibilidad en el filósofo helénico es muy amplia. Nuestro autor explica en los “Metafísicos” (v 12, 1019b 29–34) que «lo posible, es cuando lo contrario no es necesariamente falso; por ejemplo, es posible que un hombre esté sentado, pues no es falso de necesidad que no esté sentado. Así, pues, lo posible significa, en un sentido, como se dijo, lo no falso de necesidad; en

otro el ser verdadero, y en otro, lo que cabe que sea verdadero ya». Y si lo posible es cuando lo contrario no es necesariamente falso, podemos inferir que todo lo necesario es posible, pero no todo lo posible es necesario y, por ello, lo posible puede ser algo que puede ser verdadero o falso.

Si lo posible puede ser verdadero o falso, cabe la deliberación sobre lo posible. Esto solamente en un nivel lógico. Hay empero un nivel de posibilidad que está abierto también 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”. Por ejemplo, en la “Ética Eudemia” (VIII 2, 1247b 8–10), define la suerte diciendo que «es una causa imprevisible para el razonamiento humano como si fuera una cierta naturaleza». En los “Físicos” (II 5, 196b 10) el azar se enuncia como aquello que no puede verificarse ni en las cosas necesarias, es decir, las que suceden siempre, ni en las cosas probables, es decir, las que suceden en la mayoría de los casos del mismo modo.

No hay deliberación ni sobre la suerte ni sobre el azar. Por ejemplo, nadie delibera sobre cómo ser afortunado o no, porque se es afortunado por suerte y precisamente la suerte nunca produce ni siempre ni generalmente el mismo efecto. Tampoco delibera nadie sobre el color de sus ojos, puesto que es una determinación de la naturaleza que, sin embargo, no se comporta de un modo necesario. No hay deliberación en consecuencia sobre las cosas que acaecen por suerte o por azar o por naturaleza.

La retórica deliberativa tiene como objeto la acción humana. En este sentido tiene el mismo objeto que la ética y la política, si bien el estagirita señala la tensión existente entre la retórica como método universal y la retórica como método aplicado a los asuntos políticos (Aristot. *Rhet.* I 4, 1359b 8–17). 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.

En lo que se refiere a la retórica no es necesario que ella enumere y clasifique con exactitud los asuntos de la deliberación política. Tampoco es necesario definirlos «conforme a la verdad (κατὰ τὴν ἀλήθειαν)», pues «todo esto no es propio del arte retórico, sino <de otro arte> de

más discernimiento y veracidad (ἐμφρονεστέρας καὶ μᾶλλον ἀληθινῆς)».

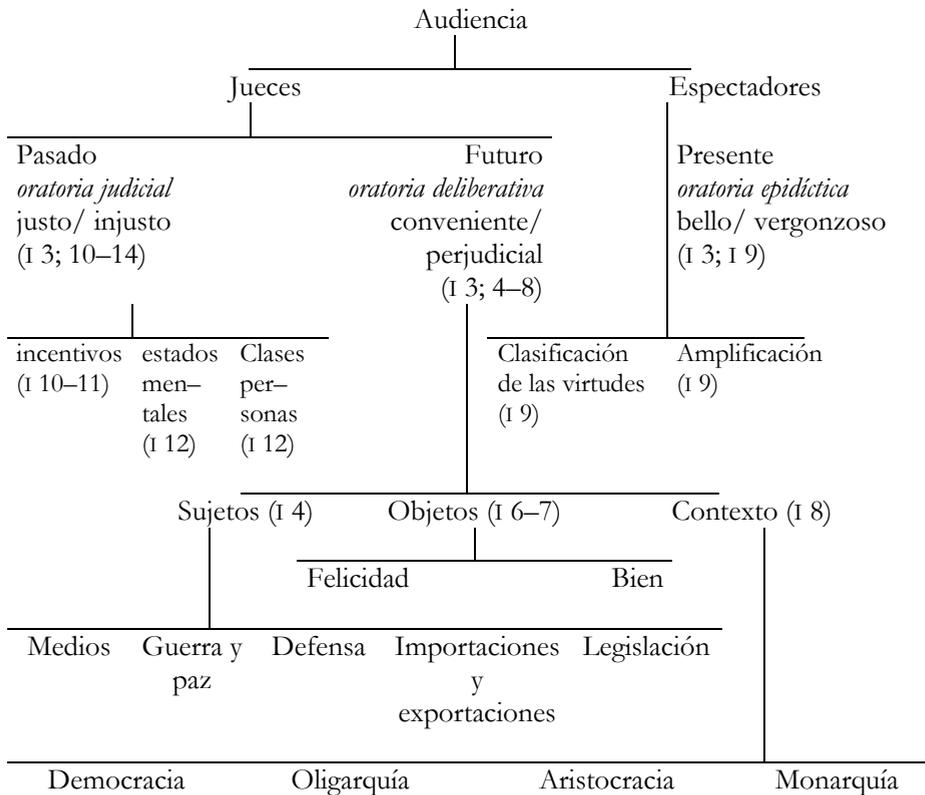


Figura 8. Clases de oratoria en la “Retórica” (Kennedy 1980a: 60)

Por una parte, el arte retórico no debe centrarse únicamente en los temas específicos de la política aunque, por otra parte, el éxito práctico del orador requiere un buen conocimiento de estos temas. El autor helénico concluye en la “Retórica” (I 4, 1359b 17–18) 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”. 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 nuestro autor presenta en la “Retórica” sean contradictorias con la “Ética Nicomáquea” o la “Política” sino más bien que las discusiones que presenta la “Retórica”, tratadas desde la aplicación de los “Tópicos”, establecen el

estatuto ontológico de la deliberación que no es otro que el de la contingencia de las acciones humanas (Aristot. *Rhet.* I 4, 1359b 2–18).

Con estas observaciones, el estagirita manifiesta la importancia de conocer los objetos de la deliberación, de delimitar los usos del género deliberativo y de conocer en consecuencia qué tipos de enunciados pueden darse en él. En síntesis, 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 la naturaleza o el azar no están en nuestras manos. Sí las que tienen su origen en nosotros mismos. Estas manejan un nivel de posibilidad sobre el cual se puede debatir. En consecuencia la deliberación se refiere a la acción humana y, por ello, existen distintos temas éticos y políticos que son accesibles a la deliberación retórica. Nuestro autor 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.

3. Tópicos políticos (I): Temas de la deliberación

Lo que corresponde a la retórica es determinar sobre qué casos se delibera (Aristot. *Rhet.* I 4, 1359b 19–23). El filósofo helénico enumera los cinco principales temas sobre los que todo el mundo delibera: los que se refieren a la adquisición de recursos (Aristot. *Rhet.* I 4, 1359b 23–33), a la guerra y la paz (Aristot. *Rhet.* I 4, 1359b 33–1360a 6), a la defensa del territorio (Aristot. *Rhet.* I 4, 1360a 6–11), a las importaciones y exportaciones (*Rhet.* I 4, 1360a 12–17) y a la legislación (Aristot. *Rhet.* I 4, 1360a 18–37).

El tema central en esta lista de materias de la deliberación 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. No menos importante que las condiciones materiales es tener conocimiento de la legislación, ya que las leyes expresan el carácter de cada régimen político. Excepto el último, estos temas dependen de las condiciones para la vida política y la fuerza específicamente política y militar. Además, cada uno requiere algunas condiciones que harían posible la deliberación. Por ejemplo, nadie puede deliberar sobre la adquisición de recursos si no co-

noce cuáles son las ganancias de la ciudad, cuáles gastos son necesarios y cuáles superfluos.

El estagirita está determinando las condiciones que harán posible que se argumente en un debate que versa sobre cuestiones prácticas. Un ejemplo más: en lo que respecta a la guerra y la paz hay que conocer muy bien la potencia de la ciudad, cuántas fuerzas posee, qué tanto puede acrecentarse, qué tan poderosos son los pueblos vecinos —tanto como con los que hay paz como con los que hay guerra— o cómo se han resuelto las demás guerras.

En el caso de la legislación puede verse con mayor claridad cómo el estagirita está considerando 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.

En estos textos ocupa un lugar privilegiado el concepto de ‘seguridad’ (ἀσφαλεία). Este concepto, clave de toda la “Política” aristotélica, es fundamental también en el debate político contemporáneo, donde la seguridad humana se plantea como instrumento para repensar el futuro y el propio desarrollo, el cual tiene que ver fundamentalmente con la expansión de las libertades humanas (Fisas 2002: 328–335). MARÍAS, para quien el βίος es la noción filosófica central, concede gran importancia al concepto aristotélico de ‘seguridad’ (ἀσφαλεία) entendido como condición necesaria de la vida humana y de los regímenes políticos (Marías 1997: LIII–LIV).

Por una parte, la ‘seguridad’ (ἀσφαλεία) se refiere a la estabilidad de las constituciones y formas políticas y de gobierno: «Algunos se preguntan, en efecto, si es perjudicial o útil para las ciudades cambiar las leyes tradicionales, si hay otra mejor [...] podría parecer que es mejor el cambio. Al menos en las demás ciencias está admitido como conveniente; por ejemplo, la medicina, la gimnasia y, en general, todas las artes y facultades se han alejado de sus formas tradicionales, de modo que si la política ha de considerarse una de ellas, es evidente que necesariamente sucede lo mismo con ella [...] De estos razonamientos es manifiesto que algunas leyes, y en ciertas ocasiones, se deben cambiar; pero para los que examinan el tema de manera diferente puede parecerles que exige mucha precaución. Cuando la mejora sea pequeña y, en cambio, sea malo el

acostumbrar a abrogar con facilidad las leyes, es evidente que hay que permitir algunos errores de los legisladores y de los gobernantes. Pues el cambio no beneficiará tanto como dañará la costumbre de desobedecer a los gobernantes. Es también engañosa la comparación con las artes; no es igual modificar un arte que una ley, ya que la ley no tiene ninguna otra fuerza más que hacerse obedecer, a no ser la costumbre, y eso no se produce sino con el paso de mucho tiempo, de modo que el cambiar fácilmente de las leyes existentes a otras nuevas debilita la fuerza de la ley» (Aristot. *Pol.* II 8, 1268b 26–28.33–38; 1269a 12–24). La seguridad humana está en la fuerza social de las leyes.

Por otra parte, sin perder de vista la fuerza de la ley, hay que decir que la ‘seguridad’ (ἀσφαλεία) no es sólo una estabilidad en la convención, sino la protección contra una arbitrariedad que arruina la φύσις, 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*. Libertad y seguridad humana tienen que ir unidas. La cuestión de la seguridad humana y la estabilidad política hunde sus raíces en los recursos personales de la libertad.



Figura 9. La metáfora de la nariz en *Rhet.* I 4 (Rapp 2002: 317)

Tanto aquí como en la “Retórica” (I 8) señala el filósofo helénico 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 en cada caso depende de la naturaleza del régimen político (Aristot. *Rhet.* I 4, 1360a 18–37). Esto es lo que le permite ver la *pluralidad* de las formas de gobierno y de las constituciones políticas, tal como recalcará más adelante (Aristot. *Rhet.* I 8, 1365b 22–30) y

como muestra el “símil de la nariz” (Aristot. *Rhet.* I 4, 1360a 27–30), que arriba he reproducido gráficamente.

Con el análisis de las formas de gobierno en la “Retórica” (I 8) concluye nuestro autor el estudio de la deliberación, que va precedido en *Rhet.* I 5–7 de un estudio sobre qué se entiende por felicidad, bueno y conveniente. 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 qué elementos de los que se dan en estas materias es posible aconsejar o disuadir (Aristot. *Rhet.* I 4, 1360a 38–b 3).

2. El fin de la deliberación

1. Sobre la felicidad

Es bien sabido que para nuestro autor la política es una continuación de la ética y que de hecho la felicidad, el tema más relevante de la ética, está sumamente relacionado con la *πόλις*. En este sentido, han sido innumerables los intérpretes que han señalado la importancia que, para ser feliz, tiene el ser y sentirse miembro de una o varias comunidades: la felicidad del hombre está ligada esencialmente a su pertenencia comunitaria (Lisón 2005: 135). Cuando el estagirita se refiere al género deliberativo, señala que hay que determinar cuál es el fin de la deliberación y el objetivo de cada hombre —ética— y de todo hombre en común —política. La respuesta es muy conocida (Aristot. *Rhet.* I 5, 1360b 4–13), ya que se trata de un tema muy recurrente y significativo en las éticas: la felicidad (*εὐδαιμονία*).

De esta manera es posible encontrar distintos conceptos cuyos usos y sentidos dentro de los enunciados del género deliberativo deben estudiarse. El primer concepto a considerar es el de felicidad. El orador debe promover todo lo que acrecienta la felicidad y oponerse a todo lo que disminuye esta (Aristot. *Rhet.* I 5, 1360b 4–14). En su referencia a la felicidad, el mayor de los fines de la actividad humana, la retórica deliberativa se convierte en la forma arquitectónica de la retórica.

En la “Retórica” nuestro autor advierte que para entender qué cosa es en absoluto la felicidad utilizará un paradigma: todos los consejos y disuasiones que se dan en el género deliberativo y 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 abierto a los opuestos. Resulta evidente con esta observación que en las condiciones prácticas de la retórica, si quiere disuadirse a alguien respecto a la felicidad, las herramientas o técnicas argumentativas más útiles serán la dialéctica, la retórica e incluso la poética.

A la luz de estas observaciones, la primera cuestión sobre la que hay que argumentar es la felicidad. El tema central de la ética aristotélica es la felicidad. El heleno comienza su estudio sobre la felicidad en la “Retórica” con una definición sobre la cual se basa el resto del capítulo (Aristot. *Rhet.* I 5, 1360b 14–18).

En la “Retórica” (I 5, 1360b 14–18) aparecen los 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.

Son cuatro las definiciones que el estagirita presenta aquí sobre qué se entiende por felicidad. En su comentario a la “Retórica” aristotélica COPE (1970: 13) considera que estas definiciones son superficiales e incompletas y en algunos casos contradictorias con las definiciones dadas por el filósofo helénico en otras obras. COPE interpreta la forma ἔστω, que el filósofo helénico utiliza para introducir la definición, como la expresión del pensamiento siguiente: «admítanse como suficientes cualesquiera de estas definiciones; no es necesario que sean exactas, en la medida en que sean aceptadas e inteligibles» (Cope 1970: 177).

Es cierto que nuestro autor consideraría suficiente para los propósitos de la retórica proporcionar definiciones que la mayoría encontrase creíbles, incluso si carecieran de la exactitud de las definiciones científicas o filosóficas. Esto empero 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 ἔστω suponga una consideración de la definición como algo impreciso, pues él mismo utiliza la forma ἔστω en la definición que ofrece de la retórica donde claramente el sentido es el de una definición técnica y precisa (Aristot. *Rhet.* I 1, 1355a 25–26).

Tanto este capítulo como los dos siguientes se organizan sobre definiciones y muestran un desarrollo semejante. Comienza nuestro autor explicando brevemente la importancia del asunto. Luego ofrece una definición o un conjunto de definiciones. Si da más de una definición, estas 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 el filósofo helénico hace de las conjunciones. En el tratamiento de la noción de felicidad establece cuatro definiciones unidas por la conjunción disyuntiva η . Enumera a continuación una serie de asuntos particulares con el fin de aclarar las definiciones dadas. En consecuencia el procedimiento empleado consiste 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 que sirven de base al razonamiento dialéctico.

Tal como muestra ARNHART (1981: 60–61), las cuatro definiciones que el estagirita presenta aquí sobre la felicidad son perfectamente consistentes con la doctrina expuesta en la “Ética Nicomáquea” y la “Política”.

En repetidas ocasiones el filósofo helénico enuncia que si en algo están todos de acuerdo es en que necesitamos ser felices. Sin embargo, hay notorias discrepancias entre lo que es la felicidad y las cosas que la procuran. Hay que precisar consecuentemente qué se entiende por felicidad. En la “Ética Nicomáquea” (I 7, 1097b 1–6) nuestro autor escribe que entendemos por felicidad aquello que elegimos por sí mismo y nunca por otra cosa. De modo que cosas como 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” (VII 1, 1323b 7) hay una alusión similar a la anterior cuando el estagirita argumenta que los bienes exteriores tienen un límite—como cualquier instrumento— 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. El heleno hace ver aquí que todos ellos son instrumentos que contribuyen a la felicidad pero no son la felicidad en sí misma. 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: «todos los que hacen consistir en la riqueza la vida dichosa del individuo, consideran también feliz a la ciudad entera cuando es rica; los que aprecian más que ninguna otra la vida de un tirano declararán que la ciudad más feliz es la que gobierna sobre mayor número, y el que considera feliz al individuo por su virtud dirá que es más feliz la ciudad virtuosa» (Aristot. *Pol.* VII 2, 1324a 2).

2. Tópicos éticos (I): Las partes de la felicidad

Tras exponer estas cuatro definiciones, el estagirita deduce cuáles son las partes de la felicidad. La felicidad consta de varias partes (*Rhet.* I 5, 1360b 20–25), 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 se refieren tanto a la posesión de bienes internos y externos. Para alcanzar estos bienes es necesario disponer tanto de la ‘suerte’ (τύχη) como del ‘poder’ (δυνάμεις). La ‘suerte’ (τύχη) está conectada estrechamente con la tercera definición, pues es necesaria la ‘suerte’ (τύχη) para alcanzar una vida placentera y segura, mientras que el concepto de ‘poder’ (δύναμις), entendido como capacidad, está vinculado con la cuarta definición, en la que se hace referencia a la pujanza de bienes materiales y del cuerpo con la facultad de conservarlos y usar de ellos (*Aristot. Rhet.* I 5, 1360b 19–30).

El estagirita 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 el filósofo helénico piense en la importancia de la felicidad porque precisamente toda actividad humana está dirigida a un fin y ese es la felicidad. El género deliberativo no se reduce a las necesidades parlamentarias sino que también incluye lo que debe ser conveniente o inconveniente 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.

También quien busca algún modo de comportamiento o 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. De hecho, este es el procedimiento que sigue nuestro autor cuando encuentra que hay distintas concepciones de la felicidad. Sin embargo, en todas ellas hay al menos dos principios claros y evidentes: por una parte que toda actividad humana se ordena hacia un fin que se presenta bajo la razón de bien y por otra parte que cabría un fin que diera sentido a los demás bienes y ese es el que llamamos felicidad.

La noción o idea de felicidad no es empero 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. Por ello en la “Ética Nicomáquea” (III 4, 1113a 25–29) el filósofo helénico escribe que «para el hombre bueno, el objeto de la voluntad es el verdadero bien; para el malo, cualquier cosa (lo mismo, para el caso de los cuerpos, si están en buenas condiciones físicas, es sano lo que verdaderamente lo es, pero, para los enfermizos son otras cosas; e igualmente ocurre con lo amargo, lo dulce, lo caliente, lo pesado y todo lo demás)». Algo similar sucede para las circunstancias que se viven en una ciudad y los criterios que habrán de considerarse para su legislación.

Para hablar de la πόλις, el estagirita considera las partes de la felicidad y cómo se dan en un pueblo. Por ejemplo, se dice que en una ciudad hay nobleza cuando sus habitantes son autóctonos, sus primeros caudillos son ilustres y han engendrado muchos descendientes ilustres (Aristot. *Rhet.* I 5, 1360b 31–38); una comunidad es buena y abundante

en hijos si dispone de una juventud numerosa y buena en cuanto a los bienes del cuerpo —porte, belleza, fuerza, capacidad de competición— y a los del alma —moderación y valor, que son las virtudes del joven (Aristot. *Rhet.* I 5, 1360b 39–1361a 11); en lo que corresponde a la riqueza, es importante que exista la abundancia de dinero, de territorio y de bienes útiles (Aristot. *Rhet.* I 5, 1361a 12–24); debe haber seguridad, propiedad y buena fama entre los ciudadanos (Aristot. *Rhet.* I 5, 1361a 25–27) así como también honor (Aristot. *Rhet.* I 5, 1361a 28–1361b 2) y salud (Aristot. *Rhet.* I 5, 1361b 3–6), belleza (Aristot. *Rhet.* I 5, 1361b 7–14) y fuerza (Aristot. *Rhet.* I 5, 1361b 15–18; *Rhet.* I 5, 1361b 18–21; *Rhet.* I 5, 1361b 21–26), buena vejez (Aristot. *Rhet.* I 5, 1361b 27–34) —lenta y sin dolor—, amistades fieles (Aristot. *Rhet.* I 5, 1361b 35–38) y por último buena suerte (Aristot. *Rhet.* I 5, 1361b 39–1362a 12; I 5, 1362a 13–14).

Resulta particularmente interesante entre las consideraciones que hace el filósofo helénico la referencia al poder de la amistad (φιλία) en la “Retórica” (I 5, 1361b 35–38). El estudio de este pasaje es fundamental para comprender el sentido de la descripción del resto de partes de la felicidad. Según COPE (1970: 93–94) la definición de la amistad que nos proporciona el estagirita en este pasaje presenta notables deficiencias si se la compara con la definición de la amistad que ofrece la “Ética Nicomáquea”. «La definición es “retórica” y no nos muestra la “esencia” del concepto, como lo haría una definición científica». El heleno muestra en la “Ética Nicomáquea”, según la interpretación de COPE, que no es el deseo de hacer a alguien un bien lo que constituye la esencia de la amistad sino la reciprocidad y que esta idea de la “Ética Nicomáquea” se encuentra ausente en la “Retórica”.

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”. Quizá este hecho muestra el defecto fundamental de la retórica, pero no por ello las observaciones del estagirita sobre la amistad en la “Retórica” son inconsistentes con la explicación que de ella nos ofrece la “Ética Nicomáquea”, especialmente si tenemos en cuenta que cuando el estagirita 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” (VIII 4, 1157b 30–31). En ambos casos el filósofo helénico define la amistad por la reciprocidad de los actos y los sentimientos 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, tal como mostraré más adelante.

3. El objeto de la deliberación

1. Sobre lo bueno y lo conveniente

Los elementos imprescindibles para alcanzar la felicidad de la *πόλις*, los objetivos presentes y futuros objeto de deliberación para aquel que aconseja y disuade, son lo bueno y lo conveniente. Se trata consecuentemente de dos elementos que resultan convenientes para que la ciudad cumpla sus fines (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362a 15–21).

Con estas observaciones se entiende que la retórica deliberativa argumenta sobre lo bueno y lo conveniente, en tanto que así se procura la felicidad. 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.

Para iniciar una argumentación hay que proporcionar las definiciones, las cuales son necesarias para convencer hacia lo bueno y lo conveniente. Esto es, hay que precisar el sentido de los términos que utilizaríamos en los enunciados del género deliberativo. El estagirita no se preocupa en la “Retórica” por construir definiciones científicas o filosóficas sino que se conforma con que sean inteligibles y aceptables para el público. De hecho, puede pensarse que ahí las definiciones tienen un carácter deductivo o entimemático porque el filósofo helénico considera las opiniones de varios hombres, las cuales además se han sostenido por largos períodos de tiempo. La primera de las definiciones que debe considerarse, la de felicidad, ya ha quedado esbozada. Falta definir ahora qué cosa es lo bueno.

El discurso deliberativo se ocupa del bien porque su tema primario es lo conveniente. Nuestro autor comienza enunciando alguna de las definiciones de bien (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362a 21–29) y posteriormente las explica mediante algunos casos particulares de bien. Aborda la cuestión siguiendo esencialmente la misma organización lógica con que estudia el

tema de la felicidad. El filósofo helénico entiende lo bueno de esta forma:

«Entendamos por bueno (ἔστω δὴ ἀγαθόν) lo que es en sí y por sí digno de ser escogido (ὁ ἂν αὐτὸ ἐαυτοῦ ἔνεκα ἢ αἰρετόν) y con vistas a lo cual elegimos otra cosa (καὶ οὐ ἔνεκα ἄλλο αἰρούμεθα); aquello a lo que tienden todos los seres (καὶ οὐ ἐφίεται πάντα), tanto los que están dotados de sensibilidad y entendimiento (ἢ πάντα τὰ αἰσθησιν ἔχοντα ἢ νοῦν) como <cualesquiera otros>, si adquirieran entendimiento (ἢ εἰ λάβοι νοῦν); todo lo que la inteligencia asignaría a cada uno (καὶ ὅσα ὁ νοῦς ἂν ἐκάστω ἀποδοίη) y todo lo que la inteligencia asigna a cada uno en relación con cada cosa, <<pues>> tal es lo bueno para cada uno (καὶ ὅσα ὁ περὶ ἕκαστον νοῦς ἀποδίδωσιν ἐκάστω· τοῦτό <γάρ> ἐστὶν ἐκάστω ἀγαθόν); aquello que, de estar presente, otorga bienestar y autosuficiencia (καὶ οὐ παρόντος εὖ διάκειται καὶ αὐτάρκως ἔχει); también la autosuficiencia misma (καὶ τὸ αὐτάρκης); y, en fin, lo que produce y conserva estos bienes (καὶ τὸ ποιητικὸν ἢ φυλακτικὸν τῶν τοιούτων), aquello de lo que tales bienes se siguen como una consecuencia suya (καὶ ᾧ ἀκολουθεῖ τὰ τοιαῦτα) y lo que impide sus contrarios y los destruye (καὶ τὰ κωλυτικὰ τῶν ἐναντίων καὶ τὰ φθαρτικὰ)» (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362a 21–29).

La definición aristotélica de lo bueno en la “Retórica” concuerda con la que aparece en las “Éticas” y en la “Política”. Ya en la “Ética Nicomáquea” (I 1, 1094a 2) puede leerse que «toda arte y toda investigación, y del mismo modo toda acción y elección, parecen tender a algún bien; por esto se ha dicho con razón que el bien es aquello a que todas las cosas tienden». La misma estructura argumentativa vuelve a repetirse en la “Política” (I 1, 1252a 3–4): «toda ciudad es una cierta comunidad y toda comunidad está constituida con miras a algún bien (porque en vista de lo que les parece bueno todos obran en todos sus actos), es evidente que todas tienden a un cierto bien, pero sobre todo tienden al supremo la soberana entre todas y que incluye todas las demás. Esta es la llamada ciudad o comunidad cívica».

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, en la definición de la “Retórica”, el estagirita parece señalar que esta tendencia la poseen de manera más propia aquellos seres dotados de inteligencia (νοῦς) y sensibilidad (αἰσθησις), puesto que ambos son los que asignan la relación de bien a cada cosa. La inteligencia tiene una función mucho más importante por-

que 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”, el filósofo helénico explica que lo bueno también se dice de aquello que se sigue como una consecuencia 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 este se ha aprendido. En cambio, tener salud se da de manera simultánea al vivir. Nuestro autor hace notar en los “Tópicos” (III 2, 117a 11) que la investigación a partir de las consecuencias puede ser anterior o posterior y, de ambas, la consecuencia posterior es la mejor. 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 (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362a 29–34).

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, el filósofo helénico deduce 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 (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362a 34–37).

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 empero que la respuesta aristotélica apelaría acaso a la prudencia (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362a 37–b 2).

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 (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362b 2–5).

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 (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362b 5–9).

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?

Como es sabido, la “Ética Nicomáquea” nos ofrece dos tratamientos distintos del placer (VII 11–14 y X 1–5). Las diferencias entre los textos son lo suficientemente importantes, de modo que requerirán nuestra atención por unos instantes. 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 (Festugière 1936: XXIV–XLIV), entendiéndolas en consecuencia como diferentes etapas en el intento del estagirita por ofrecer una enseñanza única a propósito del placer (Lieberg 1958: 2–15; Gauthier & Jolif 1970: II/783; Dirlmeier 1983: 580–581). 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 (Owen 1978: 92–103).

Aunque estos estudios sean indispensables para comprender los temas implicados en el tratamiento aristotélico del placer, volvamos ahora al texto de la “Retórica”. Hay que poner en correlación este texto de la “Retórica” (I 6, 1362b 5–9), en el cual el estagirita considera el placer como un bien, con otros pasajes de la “Ética Nicomáquea” (VII 11–14), compuestos en el mismo período, donde nuestro autor, en un contexto polémico, considera que «el placer es necesariamente un bien (ἀνάγκη οὖν τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν τι εἶναι)» (VII 13, 1153b 4) y que «nada impide que el bien supremo sea un placer (τᾶριστόν τ’ οὐδὲν κωλύει ἡδονὴν τινα εἶναι)» (VII 13, 1153b 7–8). Para el estagirita, «el hecho de que todos, animales y hombres, persigan el placer es una señal de que el placer es, en cierto modo, el bien supremo» (VII 13, 1153b 25–26). Es importante señalar que 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 (Tessitore 1996: 62–72). Ahora bien ¿de qué tipo de placer se trata? En este mismo contexto, el filósofo helénico había definido un poco antes el placer como «una actividad de la disposición natural [...] libre de trabas (ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἔξεως [...] ἀνεμπόδιστον)», frente a quienes lo consideran «un proceso perceptible (αἰσθητὴν γένεσιν)» (Aristot. *EN* VII 12, 1153a 13–14). Así, tenemos dos categorías de placeres: el placer entendido como ‘proceso’ (γένεσις), que no puede implicar ningún ‘fin’ (τέλος), y el placer entendido como ‘actividad’ (ἐνέργεια), que implica un ‘fin’ (τέλος). Son estos últimos, «los placeres que resultan de pensar y aprender (αἰ ἀπὸ τοῦ θεωρεῖν καὶ μανθάνειν)», los que «nos harán pensar y aprender más (μᾶλλον ποιήσουσι θεωρεῖν καὶ μανθάνειν)» (Aristot. *EN* VII 12, 1153a 22–23) y los que, consecuentemente, son dignos de ser elegidos (ἀριετωτάτην εἶναι, VII 13, 1153b 11).

2. Tópicos éticos (II): Bienes particulares

Estas cuatro deducciones son más claras cuando el estagirita enuncia su catálogo de bienes. En primer lugar aparece la felicidad como bien supremo que es por sí mismo elegible y autosuficiente. De hecho, la felicidad es la causa por la cual elegimos muchas cosas (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362b 10–12).

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 (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362b 12–14). No faltan las virtudes corporales (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362b 14–18) —salud, belleza, placer, vida— y, además, la riqueza (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362b 18–19), la amistad (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362b 19–20), el honor y la fama (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362b 20–22), la habilidad al hablar (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362b 22–23) y por último la buena disposición natural, la memoria, la facilidad de aprender, la viveza del espíritu (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362b 23–25), todas las ciencias y las artes (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362b 25–26), la propia vida (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362b 26–27) y la justicia (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362b 27–28).

Por una parte es importante notar en toda esta lista de bienes que el ‘honor’ (τιμή) y la ‘fama’ (δόξα) son bienes no sólo por ser placenteros y causas productoras de muchos bienes sino porque ‘generalmente’ (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ) se sigue de ellos el entrar en posesión de aquellas cosas por

las cuales se reciben honores. Este pasaje pone de relieve la importancia de los ἔνδοξα en la configuración de todas estas deducciones.

Por otra parte puede observarse cómo junto a la felicidad este catálogo concede un papel destacado a la justicia. La mayoría de los comentaristas centran su atención en el estudio del concepto de justicia en la “Ética Nicomáquea” y en la “Política”, olvidando otras obras del estagirita. La “Retórica” aristotélica 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. En las páginas siguientes destacaré, en continuidad con los planteamientos de RAMÍREZ (1992b: 410–411), la importancia del género judicial en el marco de la “Retórica” aristotélica, con el propósito de mostrar que para el estagirita la consideración de los hechos del pasado, a los que se refiere el género judicial, implica una deliberación sobre la génesis de los mismos. De ahí que el autor sueco–español haya caracterizado al género judicial como “género evaluativo” (Ramírez 1992b). Todo esto servirá para indicar, siguiendo a RAMÍREZ, cómo es posible una reinterpretación del género judicial a la luz del género deliberativo.

La “Retórica” pone de manifiesto el poder de la palabra para resolver los conflictos. Al establecerse la palabra en medio de los ciudadanos es posible el orden político. Escribe TOVAR (1999: VII): «Hay una íntima conexión entre el desarrollo de la retórica y un régimen político donde el uso de la palabra alcanza su pleno valor. La igualdad del derecho a la palabra hacía necesario a todo ciudadano que aspirase a intervenir en la dirección de los negocios públicos adquirir práctica en la oratoria». 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 (Aristot. *Rhet.* I 15; Cic. *Inu.* II 42). El jurista no se limita a buscar la categoría o ley aplicable sino que se pregunta por la justeza de la causa. Todo esto muestra que el lenguaje jurídico no es en absoluto un lenguaje lógico formal deductivo sino que lo decisivo en la argumentación del jurista son 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 desempeñan un papel fundamental.

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: por una parte la identificación de la justicia con la interacción correcta de las tres partes del alma y sus excelencias; por otra parte la identificación *δίκαιον–νόμικον*, es decir, de lo justo con lo que la ley —correcta— dispone. Las dos tesis confluyen en la conclusión de que el objeto de la legislación debe ser la virtud total (Montoya 1998: 259–261). En la concepción platónica la justicia no trata en primer lugar del orden social, no es un actuar hacia afuera sino un actuar interno. El estagirita rechaza esta interpretación interiorista de la justicia: antes que armonía interior es el límite impuesto a la libertad del agente.

La posición aristotélica respecto a la equidad se enraíza en su doctrina de la *ἀρετή*. En la “Ética Nicomáquea” (II 6, 1106b 35–1107a 3) presenta el autor helénico la definición de la excelencia moral (*ἀρετή*): «disposición a elegir de una determinada manera (*ἕξις προαιρετική*), que consiste en un término medio relativo a cada uno (*ἐν μεσότητι οὐσα τῇ πρὸς ἡμῶς*), término medio determinado razonablemente (*ὠρισμένη λόγῳ*), es decir, como lo determinaría un hombre prudente (*καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν*)».

Como muestra NATALI, hasta tres lecturas de este texto son posibles. La primera lectura, que es la que trae BEKKER, no tiene en cuenta ni la variante textual introducida por ALEJANDRO DE AFRODISIAS, que lee *ὠρισμένη* en vez de *ὠρισμένη*, ni la introducida por ASPASIO, que trae *ᾧ* en lugar de *ὧς*. De este modo, para BEKKER la excelencia moral es: «una disposición (1) a elegir de una determinada manera, (2) que consiste en un término medio relativo a cada uno, (3) determinada racionalmente, (4) como la determinaría el hombre prudente». Esta lectura no presenta dificultades gramaticales ni de sentido. La segunda lectura, que es la que trae SUSEMIHL, opta por *ὠρισμένη*, que es la variante introducida por ALEJANDRO DE AFRODISIAS (150, 22–23 Bruns; 153, 32–154,1 Bruns), haciéndola concordar con *μεσότητι* y no con *ἕξις*. Por tanto lo que está determinado racionalmente es el término medio: la excelencia moral es «una disposición (1) a elegir de una determinada manera, (2) que consiste en un término medio relativo a cada uno, (2.1.) término medio determinado racionalmente, (2.2.) como lo determinaría un hombre prudente». La tercera lectura, que es la propuesta por BYWATER, confirma la modifi-

cación hecha por SUSEMIHL y añade la variante textual introducida por ASPASIO (*In Eth. Nic.* 17, 3–17 Heylbut). De acuerdo con esta definición, tenemos que para ARISTÓTELES la excelencia moral (ἔξις) es: «una disposición (1) a elegir de una determinada manera, (2) que consiste en un término medio relativo a cada uno, (2.1.) término medio determinado por medio del λόγος, es decir, (2.1.1.) como lo determinaría un hombre prudente».

Se pasa de una primera definición, en la cual la excelencia moral se desplegaba en cuatro características, a una nueva definición en la cual las características de la excelencia moral son dos, especificándose la segunda de ellas de tres modos cada vez más precisos: la excelencia moral es una disposición a elegir de una determinada manera que consiste en un término medio relativo a cada uno, término medio determinado por medio de aquel λόγος con que lo determinaría un hombre prudente. La cuestión resulta importante especialmente si atendemos al sentido del término λόγος que aparece en la definición. El sentido del término λόγος depende a su vez de la interpretación general de la noción aristotélica de excelencia moral. Lo que propone con acierto NATALI es interpretar el término λόγος que aparece en la definición de la excelencia moral como la sabiduría práctica, como una virtud intelectual individual y no como una norma universal, como una forma o como una proporción. Es la φρόνησις la que determina el término medio y lo hace de modo dialéctico, a partir de las opiniones, de los ἔνδοξα y los φαινόμενα. Por esto mismo no sólo las acciones sino también las pasiones deben tener un carácter mediato, deben constituir una respuesta medida a los estímulos del ambiente externo. La excelencia moral no consiste en el hecho de adecuarse a una regla objetiva y universal, sino en el carácter del agente, derivado de un adecuado proceso educativo (Natali 1998: 236).

Por tanto se pueden considerar dos puntos verdaderamente importantes en esta definición de la excelencia moral: «a) el carácter estrictamente individual del término medio en que consiste la virtud. Se trata de encontrar el punto de equilibrio entre las pasiones opuestas, y ese punto es estrictamente individual, pues dependerá tanto de la fuerza relativa de las pasiones cuanto del carácter de las disposiciones temperamentales del sujeto; b) el papel de la inteligencia cargada de experiencia, más aún del individuo concreto cargado de experiencia (el φρόνιμος), en la determinación de la exacta colocación del término medio» (Montoya 1998: 261–262).

La posición aristotélica respecto a la equidad se apoya también en la noción de *φρόνησις*. El estagirita expone así el punto de partida de su investigación:

«Todas estas disposiciones convergen lógicamente a lo mismo. En efecto, al hablar de comprensión, entendimiento, prudencia e inteligencia (*νοῦς*), atribuimos a las mismas personas el tener comprensión o inteligencia, así como el ser prudentes o tener entendimiento; porque todas estas facultades tienen por objeto lo extremo e individual, y es en saber discernir sobre lo que es objeto de prudencia en lo que consiste el ser inteligente, buen entendedor o comprensivo, porque la equidad es común a todos los hombres buenos en sus relaciones con los demás. Ahora bien, todas las cosas prácticas son del número de las individuales y extremas, y así no sólo tiene que conocerlas el hombre prudente, sino que el entendimiento y la comprensión versan también sobre las cosas prácticas, que son extremos. La intelección tiene también por objeto lo extremo en las dos direcciones, porque tanto de los límites primeros como de los últimos hay intelección y no razonamiento; la intelección que se ejercita en las demostraciones tiene por objeto los límites inmóviles y primeros; y la de las cosas prácticas, lo extremo, contingente y la segunda premisa. Estos son, en efecto, los principios del fin, ya que es partiendo de lo individual como se llega a lo universal; de estas cosas, pues, hay que tener percepción sensible, y esta es la intelección» (Aristot. *EN* VI 11, 1143a 32–b5).

Los términos que el filósofo utiliza para referirse a la justicia son muchos. Hay que distinguir entre *δικαιοσύνη*, *δίκη* y *δικαιον*. La *δικαιοσύνη* es la virtud de la justicia como práctica de lo justo, del *τὸ δίκαιον*, por lo que es una cualidad moral con vocación política al contar con la *δίκη*. Esta es la justicia institucional, compuesta por la legislación. El conjunto de ellas constituye el orden de la comunidad política: «La justicia (*δικαιοσύνη*), en cambio, es un valor cívico, pues la justicia (*δίκη*) es el orden de la comunidad civil, y la virtud de la justicia (*δικαιοσύνη*) es el discernimiento de lo justo (*δικαίον*)» (Aristot. *Pol.* I 3, 1253a 37–39). El concepto más utilizado por nuestro autor en las tres obras que se han mencionado es el de *τὸ δίκαιον*, pues muestra la medida de lo justo. Se diferencia de la *δικαιοσύνη* y de la *δίκη* y se puede definir como ‘lo justo’ (*τὸ δίκαιον*) como la suma armónica de ‘lo legal’ (*τὸ νόμιμον*) y ‘lo equitativo’ (*τὸ ἴσον*) (Aristot. *EN* V 1, 1129a 34). Así lo expresa la definición contenida en la “Retórica” (I 9, 1366b 9–10): «la justicia (*δικαιοσύνη*) es la virtud (*ἀρετή*) por la cual cada uno tiene lo suyo, y conforme a la ley (*νόμος*)».

El estagirita propugna una retórica que sirva a las “ciudades de buen gobierno”, insistiendo en su interés para el ejercicio de la ciudadanía. Por ello en su “Retórica” (I 2, 1356a 28) trata con desprecio la oratoria forense al uso, pues versa sobre lo externo al asunto sin atender a los entimemas, «que son el cuerpo de la credibilidad», más acordes con la técnica de la oratoria deliberativa. Nuestro autor critica pues a aquellos que confunden política con retórica.

La oratoria deliberativa es calificada como la «más noble y más propia del ciudadano». De acuerdo con lo que dice la “Retórica” (I 4, 1359b 21–23) los asuntos sobre los que se delibera en la Asamblea «son principalmente cinco cosas, a saber: sobre los ingresos fiscales, sobre la guerra y la paz, sobre la custodia del país, de las importaciones y exportaciones y sobre la legislación».

Atendiendo al papel del oyente se distinguen tres clases de oratoria (Aristot. *Rhet.* I 3, 1358b 1–8). Tarea del legislador es lo general y futuro mientras que es propio del juez lo particular y presente. El fin del discurso para quienes abogan en justicia es lo justo y lo injusto. Sin embargo, la determinación de lo justo y de lo injusto es previa al juicio, mientras que en la oratoria deliberativa el orador aconseja acerca de lo conveniente y de los bienes y de los males que pueden acaecer. Conociendo que hay un objeto en función del cual todos eligen o repudian, la felicidad, nuestro autor la define en la “Retórica” (I 9, 1366b 1–5) como un «buen vivir con virtud», uno de cuyos elementos es la justicia: «Partes de la virtud son la justicia [...] forzosamente son las mayores virtudes las más útiles para los demás (μεγίστας εἶναι ἀρετὰς τὰς τοῖς ἄλλοις χρησιμωτάτας), puesto que la virtud es la facultad de hacer beneficio (ἡ ἀρετὴ δύναμις εὐεργετική). Por eso honran sobre todo a los justos y a los valerosos».

Tanto en la “Ética Nicomáquea” como en la “Retórica” trata el estagirita el problema de la justicia política (τὸ πολιτικὸν δίκαιον): «lo que buscamos no es sólo la justicia sin más (τὸ ἀπλῶς δίκαιον), sino la justicia política (τὸ πολιτικὸν δίκαιον). Esta existe entre personas que participen de una vida común (κοινωνῶν βίου) para hacer posible la autarquía, personas libres (ἐλευθέρων) e iguales (ἴσων), ya proporcional (κατ’ ἀναλογίαν) ya aritméticamente (κατ’ ἀριθμόν)» (Aristot. *EN* V 6, 1134a 25–28).

En la “Ética Nicomáquea” (v 7, 1134b18–22) la justicia política se divide en ‘natural’ (φυσικόν) y ‘legal’ (νομικόν): «la justicia política se divide en natural y legal; natural, la que tiene en todas partes la misma fuerza, independientemente de que lo parezca o no, y legal la de aquello que en un principio da lo mismo que sea así o de otra manera, pero una vez establecido ya no da lo mismo». En la “Retórica” (I 10, 1368b 7–9) la justicia política se divide en ‘común’ (κοινός) y ‘particular’ (ἴδιος): «llamo particular a la ley escrita por la que se gobierna cada ciudad; y común a las leyes no escritas sobre las que parece haber un acuerdo unánime en todos <los pueblos>».

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 νόμος, propio de la sofística, en favor de la φύσις. Se trata más bien de observar lo que será justo en la ciudad. Todo δίκαιον se configura de este modo como πολιτικόν. El ámbito de la ley natural no puede situarse fuera del alcance humano, al menos no en nuestro autor.

Es útil señalar a partir de estos textos cómo se configura en ARISTÓTELES la relación entre lo justo general y lo justo particular. GADAMER ha considerado a este respecto que «ya Aristóteles había visto claramente en este punto al otorgar a la idea del derecho natural no una función dogmático–positiva, sino meramente una función crítica [...] Lo justo por naturaleza y lo establecido por convención no son “cambiantes en la misma medida”. Por relación con otros fenómenos comparables se explica que lo que es justo por naturaleza puede también cambiar sin dejar de ser por eso distinto de lo establecido por convención. Es claro que, por ejemplo, las reglas de tráfico son no igual sino muchísimo más cambiantes que lo que es considerado justo por naturaleza. Aristóteles no pretende en modo alguno atenuar esto último, sino meramente explicar por qué en el inestable mundo de los hombres (a diferencia del de los dioses) tiene sin embargo algún relieve, lo que es justo por naturaleza. Dice, por ejemplo: es igualmente claro, y para la diferencia entre lo que es justo por naturaleza y por convención vale, a pesar de la alterabilidad de ambos, la misma determinación que concierne, por ejemplo, a la diferencia entre la mano derecha y la mano izquierda. Por naturaleza, la derecha es más fuerte, y sin embargo, esta primacía natural no puede considerarse inamovible en cuanto que, dentro de ciertos límites, puede superársela por entrenamiento de la otra mano. Dentro de ciertos límites,

esto es, en el marco de un determinado campo de juego. El que éste quede abierto no cancela el sentido del ordenamiento jurídico, sino que, a la inversa, pertenece esencialmente a la naturaleza de las cosas [...] La cuestión tampoco depende, por ejemplo, de la codificación de las leyes, sino que por el contrario, esta misma codificación no es posible más que porque las leyes son en sí mismas y por su esencia de carácter general. Quizá habría que preguntarse aquí si la relación interna de hermenéutica y carácter escrito no debe juzgarse también como secundaria. Pues lo que hace que una idea requiera interpretación no es el que esté escrita, sino su carácter lingüístico, esto es, la generalidad del sentido que tiene como consecuencia que se la pueda consignar por escrito. Tanto el derecho codificado como el texto transmitido por escrito, apuntan así a un nexo más profundo, que tiene que ver con la relación entre comprender y aplicar [...] No tiene por qué sorprender que nuestro mejor testigo para esto sea Aristóteles. De hecho su crítica a la idea platónica de bien es, en mi opinión, el germen mismo de toda su propia filosofía. Sin ser por eso “nominalismo” contiene, sin embargo, una revisión radical de la relación entre lo general y lo particular» (*VM* 614–615).

Es importante observar también cómo se interrelacionan lo justo general y lo justo particular. En la “Retórica” (I 10, 1368b 1–5) se presentan tres bases para la confección de entimemas en el género judicial: «Por lo que concierne a la acusación y a la defensa, consideraremos a continuación a partir de cuántas y cuáles premisas se deben hacer los silogismos. Tres son los temas que hay que estudiar: primero, por cuáles y cuántas causas se comete injusticia; segundo, en qué estado se encuentran aquellos <que la cometen>; y, tercero, contra quiénes <se comete> y estando en qué disposición». La injusticia consiste en hacer daño voluntariamente contra la ley. Esta puede ser común o particular (Aristot. *Rhet.* I 10, 1368b 7–9). Más adelante se establece que la ley es criterio de justicia y se amplía la explicación de la diferencia entre ley común y particular: «Lo justo y lo injusto han quedado ya definidos en relación con dos clases de leyes y, de dos modos, en relación con aquellos a quienes atañe. Pues bien: llamo ley, de una parte, a la que es particular y, de otra, a la que es común. <Ley> *particular* es la que ha sido definida por cada pueblo en relación consigo mismo, y esta es unas veces no escrita y otras veces escrita. *Común*, en cambio, es la <ley> conforme a la naturaleza; porque existe ciertamente algo —que todos adivinan— comúnmente <considerado como> justo o injusto por naturaleza, aunque no exista comunidad ni haya acuerdo entre los hombres, tal como, por ejemplo, lo muestra la *Antígona* de Sófocles, cuando dice que es de justicia, aunque

esté prohibido, enterrar a Polinices, porque ello es justo por naturaleza» (Aristot. *Rhet.* I 13, 1373b 2–10). Esta distinción es paralela a la que aparece en la “Ética Nicomáquea” (v 7, 1134b 18–22) entre lo justo natural y lo justo legal, 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 *δικαιοσύνη* nuestro autor hace referencia 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 (*δικαστής*) es el hacedor de justicia (*δικαιοσύνη*), es decir, el que hace ejecutar la justicia general: «Además de esto <cabe argumentar> que el juez es un guía de la justicia y que consecuentemente no debe atender a la letra sino a lo que es más justo» (Aristot. *Rhet.* I 15, 1376b 19–21). Para el heleno la justicia juega un papel fundamental en la clasificación de los regímenes (Aristot. *Rhet.* III 4–5). Esta es la razón que lleva al estagirita a clasificar los modos de gobierno y el modo de atribución de las magistraturas en cada uno de ellos (Aristot. *Rhet.* I 8, 1365b 30–1366a 3).

No se puede hablar 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 νόμος no se debe entender en el sentido moderno de ‘ley’; se trata más bien de una normatividad ética. Para nuestro autor la justicia es virtud. La justicia como virtud es así la vertiente ética de lo justo. Los νόμοι sirven a la justicia universal —la de la práctica de las virtudes— y a la particular —la distributiva y rectificadora. Esto se ve claramente en la importancia que el filósofo atribuye a los contratos: «Si la existencia del contrato está reconocida y él es provechoso, entonces hay que amplificar su importancia: el contrato, en efecto, es una ley privada y particular; los contratos ciertamente no hacen firme a la ley, pero la ley sí a los contratos que se hacen según las leyes; y la misma ley es, hablando en general, una especie de contrato, de manera que quien le niega el crédito a un contrato o lo anula, anula las leyes» (Aristot. *Rhet.* I 15, 1376b 6–12). El fomento de los pactos particulares y su cumplimiento según la ley sirve para extender entre los ciudadanos la *ἰσονομία*. Es esta igualdad proporcional la que favorece en la comuni-

dad política una auténtica *κοινωνία* con bases en la *ἐπιείκεια* y en la *φιλία*.

En la “Retórica” (I 13, 1374a 26–28) el estagirita afirma por un lado que es equitativo (*ἐπιεικής*) lo justo que va más allá de la ley escrita. La referencia a la *ἐπιείκεια* en este texto de la “Retórica” es importante en cuanto aclara la rectificación que nuestro autor hace en esta obra del criterio de justicia. El examen que el filósofo lleva a cabo la “Retórica” no versa sobre los fines del género judicial sino sobre los motivos y disposiciones de quienes cometen o padecen injusticia. Esto es estudiado dentro de un marco que centra los factores de explicación en el análisis de los caracteres y pasiones (Aristot. *Rhet.* I 10–12). Incluso el sometimiento a la ley como criterio de justicia es atemperado por criterios de carácter subjetivo, tales como la voluntariedad de los actos o la equidad (*ἐπιείκεια*). Todo ello le sirve al estagirita para ampliar el análisis de la acción humana que se completa por otro lado con el conocimiento de los hábitos, opiniones y constituciones de los pueblos.

El autor helénico observa que la ley es limitada para regular todos los casos particulares, unas veces por haber pasado desapercibido al legislador y otras por su propia voluntad, «cuando no pueden reducirlo a una definición» (Aristot. *Rhet.* I 13, 1374a 30). Ofrece a continuación unos ejemplos de situaciones de *ἐπιείκεια*: «aquellos casos para los que cabe hallar una disculpa son los propios de la equidad y no son merecedores de la misma consideración las equivocaciones que los delitos, ni las equivocaciones que las desgracias» (Aristot. *Rhet.* I 13, 1374b 2–6).

En la “Retórica” la *ἐπιείκεια* tiene un carácter práctico que tiende hacia la benevolencia en el juicio. En la “Ética Nicomáquea” la *ἐπιείκεια* aparece como rectificadora de la justicia legal, dada la universalidad limitadora de la ley. En cualquier caso hay que señalar que la investigación sobre la equidad se inscribe en el ámbito de lo contingente, alejándose tanto de cualquier tentativa de idealización del campo de los *πρακτά* como de cualquier oportunismo situacionista. Su investigación tiene un carácter fundamentalmente dialéctico (Tordesillas 1998: 244).

En el libro V de la “Ética Nicomáquea” muestra el heleno 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 que para el hombre vivir es siempre elegir. El análisis de la *ἐπιείκεια* muestra claramente este hecho. A primera vista

podría parecer que la justicia es el resultado de la aplicación de la ley, resultado de una *τέχνη*, no de una *φρόνησις*. Es por esto que *ἐπιείκεια* y *ἀρετή* están estrechamente unidas. Pero la *ἐπιείκεια* no es una aplicación mecánica de la ley sino que se aplica en los casos adecuados. *Ἀρετή* y *καιρός* constituyen las bases sobre las que se asienta el discurso ético sobre la justicia, un discurso que se mide atendiendo a los casos particulares. El siguiente texto del estagirita muestra que la legalidad no puede ser toda la justicia, aunque sea una forma completa de justicia:

«Porque lo equitativo, si bien es mejor que una especie de justicia, es justo, y no es mejor que lo justo como si se tratara de otro género. Lo mismo es, por tanto, justo y equitativo, y siendo ambos buenos (*σπουδαίον*), es mejor lo equitativo. Lo que ocasiona la dificultad es que lo equitativo es justo, pero no en el sentido de la ley (*κατὰ νόμον*), sino como una rectificación (*ἐπανόρθωμα*) de la justicia legal. La causa de ello es que toda ley es universal (*πᾶς καθόλου*), y hay cosas que no se pueden tratar rectamente (*ὀρθῶς*) de un modo universal (*καθόλου*)» (Aristot. *EN* V 10, 1137b 8–15).

Unas líneas antes nuestro autor había establecido una comparación entre el *δίκαιον* y el *ἐπιεικής*:

«Hemos de hablar ahora de la equidad (*ἐπιεικείας*) y lo equitativo (*ἐπιεικής*), en qué relación está la equidad con respecto de la justicia (*δικαιοσύνη*) y lo equitativo respecto de lo justo (*τὸ δίκαιον*). En efecto, cuando se los considera, no aparecen ni como idénticos sin más, ni como pertenecientes a géneros distintos, y unas veces alabamos lo equitativo y al hombre que lo es de modo que hasta cuando alabamos las otras virtudes trasladamos a ellas esta calificación en lugar de “bueno” (*ἀγαθόν*), dando a más equitativo (*ἐπιεικέστερον*) el sentido de “mejor” (*βέλτιον*), y otras veces, al razonar sobre ello, nos parece absurdo que lo equitativo, siendo algo distinto de lo justo, sea laudable; porque, o lo justo no es bueno (*σπουδαίον*), o lo equitativo no es justo, si es otra cosa; y si ambas cosas son buenas, son lo mismo» (Aristot. *EN* V 10, 1137a 31–b 5).

Esta comparación le sirve al filósofo helénico para referirse a la concepción popular de la *ἐπιείκεια* y señalar la sinonimia que se establece entre *ἐπιεικής*, *ἀγαθός* y *σπουδαίος*. A juicio de TORDESILLAS (1998: 246) este sentido popular del término *ἐπιεικής*, referido a lo que es adecuado según las diferentes situaciones, distinto de *δίκαιος*, que designa la aplicación estricta de la ley, pone de manifiesto la herencia sofística del término *ἐπιεικής*, propio del género judicial y su relación con la noción de *καιρός*.

Sea como fuere, el análisis de la ἐπιείκεια caracteriza al juez justo, puesto que el juez «quiere ser como una encarnación de la justicia (ὁ γὰρ δικαστὴς βούλεται εἶναι οἷον δίκαιον ἔμψυχον)» (Aristot. *EN* v 4, 1132a 21–22). El juez (δικαστής), que es como la justicia encarnada (ἔμψυχον), no es un buen juez si no es justo (δίκαιον) y equitativo (ἐπιεικής) y si la equidad no supone una rectificación de la justicia legal (ἐπανόρθωμα νομίνου δικαίου). El sentido de ἐπανόρθωμα indica una dirección, una orientación hacia la aplicación a los casos concretos. No se refiere pues el filósofo helénico a un derecho natural que sirva de norma a la equidad sino que recurre a las nociones de ἐπανόρθωμα y de ὀρθῶς. 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 dice lo que el legislador probablemente habría dicho si estuviera presente, elige lo que el legislador probablemente habría dicho si estuviera presente para elegir. Por tanto el sentido de ἐπανόρθωμα se refiere al sentido de la aplicación de la ley en estos contextos en los cuales 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, «que se adapta a la forma de la piedra y no es rígida, y como los decretos (ψηφισμα) que se adaptan a los casos (πρὸς τὰ πράγματα)» (Aristot. *EN* v 10, 1137b 31–32).

El capítulo dedicado por el estagirita en la “Ética Nicomáquea” al estudio de la ἐπιείκεια se cierra acentuando la virtud del hombre equitativo y sobre quien puede ser considerado como tal, aquellos que son capaces de ser jueces de sí mismos.

«Queda aclarado, pues, qué es lo equitativo (τὸ ἐπιεικές), y qué es justo (δίκαιον), y mejor que cierta clase de justicia. Con ello queda también de manifiesto quién es el hombre equitativo (ὁ ἐπιεικής): aquel que elige y practica (προαιρετικὸς καὶ πρακτικὸς) esta clase de justicia y no exige una justicia minuciosa (ἀκριβοδίκαιος) en el mal sentido, sino que sabe ceder aun cuando tiene la ley de su parte, es equitativo, y esta disposición de carácter (ἕξις) es la equidad, que es una clase de justicia y no una disposición (ἕξις) de otra índole» (Aristot. *EN* v 10, 1137b 33–1138a 4).

De ahí la cercanía entre ἐπιεικής y σπουδαίως y la relación entre lo equitativo y la comprensión que señala más adelante nuestro autor: «La llamada comprensión (γνώμη) en virtud de la cual decimos de alguien que es comprensivo (συγγνώμονας) y que tiene comprensión (ἔχειν γνώμην), es el discernimiento recto (κρίσις ὀρθή) de lo equitativo. Señal

de ello es que llamamos comprensivo sobre todo al equitativo, y equitativo a tener comprensión (*συγγνωμονικόν*) sobre algunas cosas, y comprensión a la facultad de discernir crítica y rectamente lo equitativo (*γνώμη ἐστὶ κριτικὴ τοῦ ἐπιεικοῦς ὀρθή*), y rectamente quiere decir de acuerdo con la verdad» (Aristot. *EN* VI 11, 1143a 21–24).

La *ἐπιείκεια*, leída a la luz de la *συγγνωμοσύνη*, no consiste sólo en una aplicación minuciosa de la ley sino también 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”: «es evidente que, si la ley escrita es contraria al caso, se debe recurrir a la ley común y a <argumentos de> mayor equidad y justicia. Como también, que <la fórmula> “con el mejor espíritu” (*γνώμη τῆ ἀρίστη*) significa precisamente eso, o sea, el que no hay que servirse en exclusividad de las leyes escritas; y que la equidad siempre permanece y nunca cambia, como tampoco la ley común (pues es conforme a la naturaleza), mientras que las leyes escritas <cambian> muchas veces» (Aristot. *Rhet.* I 15, 1375a 27–33). Existe un paralelismo entre los textos de la “Retórica” y los de la “Ética Nicomáquea”. Considerar la acción concreta es ser equitativo y ser equitativo consiste en atender a la debilidad de la condición humana (Aristot. *Rhet.* I 13, 1374b 2–11) y a la naturaleza de las situaciones (Aristot. *EN* V 10, 1137b 14–19; *Rhet.* I 13, 1374a 30). Es por el hecho de atender a las circunstancias concretas por lo que el juez se convierte en una especie de «encarnación de la justicia», si bien lo equitativo a lo cual se refiere el juez es lo justo que está fuera de la ley escrita y que cubre sus lagunas (Aristot. *Rhet.* I 13, 1374a 26–28).

La *ἐπιείκεια* va unida indisolublemente a la *γνώμη* y al *καιρός*. 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. El estagirita 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 que conviene en el momento justo. Es necesario en consecuencia recurrir al concepto de *καιρός*, que tanto utilizó la sofística (Tordesillas 1998: 255). Es en la práctica misma de la equidad donde se adquiere la regla, aplicando en las diversas situaciones 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” aristotélica entre lo justo común y lo justo particular complementa la distinción contenida en la “Ética Nicomáquea” entre lo justo legal y lo justo natural. TORDESILLAS (1998: 239–243) se muestra también partidario de esta complementariedad entre ambos textos. 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” (V 8, 1136a 5–9), y que considera la equidad como cercana a un sentimiento de indulgencia inscrito en el hombre como una ley natural— y otra minimalista —sostenida por PERELMAN y COULOUBARITSIS, que considera que la equidad corrige a las leyes— es necesario afirmar la complementariedad de ambas interpretaciones. De este modo es posible superar la dicotomía 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 δίκαιον es πολιτικόν, y se contienen en él tanto lo φυσικόν como lo νομικόν, entonces ambos órdenes resultan necesarios y complementarios.

La φιλία, según el estagirita, complementa a la justicia, al proporcionarnos un motivo eficaz para ser justos (Montoya 1998: 265–266). La φιλία constituye junto con la δικαιοσύνη una de las estructuras básicas de la vida humana: «Por ello, justamente, la amistad complementa a la justicia. En primer lugar, en cuanto nos proporciona una motivación efectiva para la justicia; si deseamos que los hombres no actúen injustamente unos con otros, basta con hacerlos amigos, pues los verdaderos amigos no cometerán injusticia entre sí [...] Por tanto la justicia y la amistad son la misma cosa o casi la misma cosa» (Aristot. *EE* VII 1, 1234b 18–32). El filósofo helénico señala en la “Ética Nicomáquea” (VIII 11, 1161b 6–7) que parecía existir una especie de justicia y una especie de amistad entre todo ser humano y todo lo capaz de participar de una ley o convenio. En nuestro autor la φιλία es la base de la sociabilidad. La φιλία, entendida como «relación de comunicación con el otro [...] radica en la comprensión amorosa de la persona y del amigo» (Mauri 1991: 145). Cuando se basa en el bien y en la virtud constituye la amistad perfecta. La φιλία se basa en el ἦθος (Mauri 1991: 145). Si todos los hombres fueran amigos, la justicia no sería necesaria; pero de la amistad no se puede prescindir, aun en el caso de que todos los hombres fueran justos. Es el ἐπιεικής quien, más allá de la proporcionalidad que la justicia le propone, busca el vínculo con sus semejantes a través de la φιλία. Sin embargo, la φιλία no se basa en el hecho mismo de la ciudadanía sino 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 *φιλία* se basa en la igualdad y constituye la «condición indispensable para el crecimiento personal» (Mauri 1991: 145). 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 (Mauri 1991: 146).

Tal como ha puesto de relieve FERRER I MIQUEL en su trabajo “Amistat i Ètica” (1992), es fundamental la dimensión ética de la *φιλία*. Esta obra presenta un estudio detallado de los libros VIII y IX de la “Ética Nicomáquea”. La autora se ocupa primeramente de la relación de amistad. En segundo lugar trata del valor moral de la amistad. En tercer y último lugar aborda la importancia de la *φιλία* en relación con la educación. Para nuestra autora el proyecto ético de la teoría de la amistad aristotélica, que resume sintéticamente toda la teoría ética del filósofo griego, supone una clara apuesta por los valores democráticos que han de regular la vida social. En este sentido, el programa ético de la teoría de la *φιλία* aristotélica incluye los principios morales que la ética discursiva contemporánea reivindica como ideal del *ἦθος* democrático. Una filosofía de la amistad como la presente en la obra del estagirita nos sirve para «confeccionar un programa de una ética de máximos y de mínimos entendiendo que los mínimos que contiene no dificultan el paso hacia los máximos; y, viceversa, el aprendizaje y postulación de los máximos tampoco priva el acceso a los mínimos, sino que sirve de propuesta estratégica del modelo ético hacia el que tiende» (Ferrer i Miquel 1992: 268). Ha de entenderse la *φιλία* 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. En este sentido es en el cual la *φιλία* constituye una auténtica escuela de la virtud (Mauri 1991: 149), donde lo que se pone de relieve es la tarea socrática de “formar” el *ἦθος* con el propósito de que la amistad resulte efectivamente posible.

Desde el legado ofrecido por la filosofía griega el pensamiento occidental ha elaborado una original filosofía de la amistad (Eichler 1999). Entre nosotros, con gran agudeza ha sabido descubrir LAÍN la centralidad del papel que el otro desempeña en la constitución efectiva de la entidad del hombre. En su investigación *Sobre la amistad* (1972) presenta LAÍN una meditación sobre la relación amistosa (*φιλία*), tema céntrico en la reflexión de los máximos pensadores griegos, dedicando un lugar importante al estudio de los libros octavo y noveno de la “Ética Nicomá-

quea” aristotélica (Laín 1972: 26–33). El filósofo helénico presenta la amistad «como pura relación ética y psicológica entre el amigo y el amigo» (Laín 1972: 27). En el discurso leído el 7 de junio de 1964 con motivo de su recepción en la Real Academia de la Historia —*La amistad entre el médico y el enfermo en la Edad Media* (1964)— consideraba LAÍN a propósito de esto que «para un griego, el amante —si se quiere, el verdadero amigo de su amigo— es una naturaleza individual que “da de sí” al amado, bien como simple *kebrésimos* (el amigo útil, el hombre que por pura amistad hace favores), bien como *tekhnités* (el técnico que por amistad pone su arte al servicio del otro, el “tecnófilo” que lo es en cuanto “antropófilo”; en nuestro caso, el buen médico), bien como *erastés* o *erasta* (como amante amistoso, valga la redundancia; como hombre que respecto del otro realiza su *éros* bajo la forma de *philia*). Da al amigo “de sí”, por tanto, y cualquiera que sea su condición, algo de lo que su *physis* —su individual “naturaleza”— le permite dar» (Laín 1964: 15). Para el heleno la amistad «consiste en querer y procurar el bien del amigo por el amigo mismo, pero entendido este como una realización individual de la naturaleza humana, y en definitiva de la naturaleza universal» (Laín 1972: 32). La “amistad perfecta” (τελεία φιλία, Aristot. *EN* VIII 3, 1156b 7) se distingue tanto de la “amistad por gusto” (διὰ τὸ ἡδύ, Aristot. *EN* VIII 4, 1157a 34) como de la “amistad por utilidad” (διὰ τὸ χρήσιμον, Aristot. *EN* VIII 4, 1157a 34). La investigación del estagirita no es en modo alguno especulativa sino que parte de la tópica, del estudio de las situaciones concretas. Distingue la φιλία de otras ἕξεις próximas: la benevolencia (εὐνοια), la concordia (ὁμόνοια), la beneficencia (εὐεργεσία) y el cariño (φίλησις). La mera afección amistosa es pasiva, κατὰ πάθος, mientras que la φιλία es un hábito entitativo y operativo del alma, καθ’ ἑξιν cuyo ejercicio implica elección (προαίρεσις) y sólo puede tener su objeto en otro hombre (Aristot. *EN* VIII 5, 1157b 27–31). También distingue el heleno la φιλία, la cual tiene su principio en la benevolencia, del ἔρωσ, cuyo principio se encuentra en el placer visual. «Los amantes se complacen viéndose, afirma el moderado Aristóteles; y los amigos, tratándose y oyéndose. La vista será el sentido de la teoría y del ἐρός; el oído, el sentido de la ética y la amistad» (Laín 1972: 27). Desde aquí el filósofo griego establece los presupuestos sobre los que se asienta su concepto de φιλία: la igualdad (ἰσότης, Aristot. *EN* VIII 5, 1157b 35) y la comunidad (κοινωνία, Aristot. *EN* VIII 12, 1161b 11). La amistad perfecta se funda en el carácter (τῶν ἠθῶν, Aristot. *EN* IX 1, 1164a 11). «El amigo es otro yo (ἔστι γὰρ ὁ φίλος ἄλλος αὐτός)» (Aristot. *EN* IX 4, 1166a 30–31). El buen amigo es «otro yo (ἕτερος αὐτὸν)» (Aristot. *EN* IX 9, 1169b 6), es para

su amigo como para sí mismo es, y es para sí mismo como es para el amigo (Stern–Gillet 1995).

De todo lo anterior se desprende la siguiente idea: para alcanzar una comprensión adecuada de la actuación de otro son necesarias tanto la ἐπιείκεια como la φιλία. Así, por ejemplo, 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 βούλευσις en la “Retórica” aristotélica.

3. Tópicos éticos (III): Bienes discutibles

Tras enumerar los bienes que se reconocen como tales, el estagirita presenta aquellos bienes considerados discutibles, mostrando los tópicos relacionados con ellos (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362b 28–30).

El primer tópico (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362b 30–31), que aparece con el valor de una máxima, 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 (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362b 31–33) 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 (Aristot. *Rhet.* I 6, 1362b 33–1363a 1; *Rhet.* I 6, 1363a 2–7).

La dificultad para deducir estos bienes discutibles de las definiciones del bien la ilustra perfectamente el siguiente tópico (Aristot. *Rhet.* I 6, 1363a 7–10), 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’ (πολλοὶ) equivale a ‘todos’ (πάντες), entonces aquello que la mayoría desean es bueno. El argumento tiene valor en la medida en la cual lo que la mayoría busca a menudo es lo mismo que lo que todos buscan. Pero esto no es siempre así.

Otros tópicos aparecen a continuación (Aristot. *Rhet.* I 6, 1363a 11–16; *Rhet.* I 6, 1363a 17–19; *Rhet.* I 6, 1363a 19–24; *Rhet.* I 6, 1363a 24–27; *Rhet.* I 6, 1363a 27–28; *Rhet.* I 6, 1363a 28–29; *Rhet.* I 6, 1363a 29–31; *Rhet.* I 6, 1363a 31–33; *Rhet.* I 6, 1363a 33–34; *Rhet.* I 6, 1363a 34–35; *Rhet.* I 6, 1363a 35–36; *Rhet.* I 6, 1363a 36–37; *Rhet.* I 6, 1363a 37–38). El último de estos tópicos (Aristot. *Rhet.* I 6, 1363a 37–38), a modo de conclusión, 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 (Aristot. *Rhet.* I 6, 1363a 38–b 3; *Rhet.* I 6, 1363b 3–4).

De la consideración de los ejemplos presentados y de la confrontación de ambas listas de bienes es posible concluir que de acuerdo con el filósofo helénico 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 nuestro autor distingue cuidadosamente aquellos argumentos que son convincentes de aquellos que no son convincentes, incluso si parecen ser parcialmente verdaderos.

4. Tópicos aplicados a lo bueno y lo conveniente

1. El argumento de gradación en la retórica deliberativa

El objeto del género deliberativo es convencer hacia lo bueno y lo conveniente. Por tanto el estagirita otorga a este tipo de discurso un papel sumamente práctico en tanto que sirve para marcar las directrices de la ética y la política. En la “Ética Nicomáquea” (VII 11, 1152b 1–3) se lee: «el estudio del placer y del dolor corresponde al filósofo político (περὶ δὲ ἡδονῆς καὶ λύπης θεωρῆσαι τοῦ τὴν πολιτικὴν φιλοσοφοῦντος). Él es, en efecto, el arquitecto del fin (οὗτος γὰρ τοῦ τέλους ἀρχιτέκτων), mirando al cual decimos de cada cosa que es buena o mala en sentido absoluto (ἀπλῶς)». Aquí está señalando la labor del filósofo político: su meta es dirigir hacia el bien absoluto, es decir, hacia la felicidad. Recuerdese que el filósofo 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.

Cuando el estagirita estudia el vicio y la virtud elabora un examen a la luz del placer y el dolor, para concluir que si en algo concuerda la mayo-

ría es en que la felicidad 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. Lo característico de ambas es que versan sobre cuestiones particulares y sujetas a la contingencia. En ambas hay empero un principio que sí es universal, a saber, que las acciones del hombre están encaminadas hacia un fin último, la felicidad. Aunque este es un principio general y universal, la noción de felicidad puede variar, por lo cual nuestro autor 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 δόξα. Sin embargo, la noción de felicidad está lo suficientemente delimitada por el propio filósofo helénico: 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.

El estagirita 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: «Por tanto,

hablando de cosas de esta índole y con tales puntos de partida, hemos de darnos por contentos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático (*παχυλῶς καὶ τύπῳ*); hablando sólo de lo que ocurre por lo general (*ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*) y partiendo de tales datos, basta con llegar a conclusiones semejantes. Del mismo modo se ha de aceptar cuanto aquí digamos: porque es propio del hombre instruido buscar la exactitud (*τάκριβες*) en cada género de conocimientos en la medida en que la admite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aprobar a un matemático que empleara la convicción como reclamar demostraciones a un retórico» (Aristot. *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. La “Ética Nicomáquea” (II 2, 1104a 1–4) señala que «todo lo que se diga de las acciones debe decirse en esquema y no con rigurosa precisión (*τύπῳ καὶ οὐκ ἀκριβῶς*); ya dijimos al principio que se ha de tratar en cada caso según la materia, y en lo relativo a las acciones y a la conveniencia no hay nada establecido, como tampoco en lo que se refiere a la salud».

Por tanto la acción humana es particular y contingente pero sobre todo práctica. 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” (II 2, 1103b 26) 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. En este sentido, el filósofo enuncia en la “Retórica” cuáles son los bienes discutibles y sus lugares comunes (Aristot. *Rhet.* I 7, 1363b 5–7).

Este tipo de bienes discutibles son silogismos cuyas premisas son contrarias. El estagirita lo aclara, como hace en los capítulos anteriores, mediante una definición (Aristot. *Rhet.* I 7, 1363b 7–12). Esta definición,

en combinación con las definiciones de lo bueno antes expuestas, pone de manifiesto que un gran número de bienes es necesariamente un bien mayor que un pequeño número de ellos.

Por ejemplo, aquello cuyo contrario es malo sabemos que es bueno. Con esto vuelve a mostrarse la condición dialéctica que hay en este tipo de argumentación y además la importancia que tiene para el conocimiento la elección de los contrarios. Este es un aspecto que también aparece en los “Metafísicos” (IV 2, 1004a 20–1005a 5), donde el filósofo helénico explica la contrariedad como cierta diferencia o alteridad que permite entender por qué unas cosas se dicen en orden a otras. Además, los contrarios se reducen al ente y al no-ente, al uno y la pluralidad y la mayoría conviene en que los entes y las sustancias se componen de contrarios: lo par y lo impar, lo caliente y lo frío, lo finito y lo infinito. Esto muestra que el conocimiento contempla los entes como compuestos o compuestos de contrarios. Y en el caso de las virtudes y los bienes sucede lo mismo.

La condición dialéctica reúne dos aspectos: la contrariedad y la plausibilidad de las premisas. En la retórica deliberativa la condición dialéctica de los razonamientos no se reduce a la contrariedad. El factor que termina por confirmarnos en realidad la condición dialéctica de la retórica deliberativa es que ninguna de las premisas sucede siempre, sino solamente la mayoría de las veces.

Aunque en este contexto únicamente nos fijamos en la metodología argumentativa que recomienda el estagirita para cuestiones deliberativas tales como las de la ética y la política, es inevitable acudir al modo como aplica esta metodología de la contrariedad, que pertenece a la teoría de la argumentación.

La noción de contrariedad en nuestro autor requiere varios matices. En las “Categorías” (13b 5) advierte la importancia de entenderla correctamente. Una de las características de los contrarios es que no es necesario que uno sea verdadero y el otro falso; por ejemplo, la salud y la enfermedad son contrarias y ninguna de las dos es verdadera ni falsa. En este mismo texto también puede leerse que lo contrario de lo bueno es necesariamente lo malo. Esto es muy evidente en los casos singulares como por ejemplo: salud/ enfermedad, justicia/ injusticia, valentía/ cobardía. Cuando estos binomios se aplican a un caso singular y concreto no cabe que se den los dos al mismo tiempo, es decir, si SÓCRATES está

sano no cabe que esté enfermo; en ese contexto, cabe ya que una de las premisas sea verdadera y la otra falsa, mas no cabe, como se ha dicho, que la salud o la enfermedad sean verdaderas o falsas en sí mismas. Con esto queda entendido que lo contrario de lo bueno es lo malo.

Sin embargo, tal como señala el estagirita en las “Categorías” (13b 36–14a 25), lo contrario de lo malo es bueno en algunas ocasiones y malo en otras; por ejemplo, lo contrario de la deficiencia es el exceso, que también es un mal; de la misma manera, el término medio, que es un bien, es contrario a ambos. Lo contrario surge, pues, por naturaleza en una cosa idéntica en cuanto especie o en cuanto género. Por ejemplo, la enfermedad y la salud surgen en el cuerpo del animal, la blancura o negrura en el cuerpo, la justicia o injusticia en el alma. Todos los contrarios o están en el mismo género —lo blanco y lo negro están en el género color—, o en géneros contrarios —justicia/ injusticia – virtud/ vicio—, o son géneros ellos mismos —lo bueno y lo malo.

En síntesis, la contrariedad no es unívoca sino análoga. Por eso puede hablarse de distintas maneras de entenderla. Hay una oposición que es contradictoria y por tanto no admite términos medios, como por ejemplo que algo sea y no sea al mismo tiempo; de modo que este tipo de contrariedad se da en la afirmación o en la negación. Cuando en la contrariedad se admiten términos medios cabe hablar de una contrariedad privativa en donde los extremos no son iguales como en el caso de la deficiencia y el exceso en donde ambos son malos. Por último existe la contrariedad en su sentido más propio, que se da cuando se admiten términos medios pero los extremos se encuentran en el mismo género, como en el caso de lo blanco y lo negro, lo justo y lo injusto, la virtud y el vicio.

2. Criterios de gradación en los géneros

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: unos son prácticamente indudables, otros son más cuestionables. En unos casos, el estagirita aclara que argumentos con idéntica fuerza argumentativa pueden hacerse desde ambos lados. En otros casos, ciertos tópicos ‘parecen’ (φαίνεται) ser válidos, pues contienen algo de verdad, pero no por ello dejan de ser dudosos.

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. Se trata de una disertación que además debe ir acompañada de casos prácticos. En la práctica pueden existir dos bienes convenientes o uno conveniente y otro inconveniente. Siempre que esto sucede, se disputa y se delibera sobre cuál es el bien mayor y el más conveniente. Por eso el estagirita se dedica ahora a analizar los grados de lo bueno y lo conveniente (Aristot. *Rhet.* I 7, 1363b 12–21).

Lo bueno se presenta en relación con cada uno. Puesto que uno de los elementos que nos ha servido para argumentar correctamente en el género deliberativo es la selección adecuada de las proposiciones, de manera análoga, también el filósofo propone una gradación de bienes (Aristot. *Rhet.* I 7, 1363b 21–27).

Si el discurso deliberativo intenta convencer sobre lo conveniente o lo inconveniente, precisamente el orador tiene que elegir, entre los bienes, los mejores. Solamente de esa manera sabe hacia qué tiene que convencer. No se analiza aquí detenidamente la gradación de bienes que aparece en la “Retórica”. Se trata de una gradación muy amplia y práctica no reducible a la distinción común que hay en las éticas entre lo útil, lo bueno y lo placentero. Puede ser que en la “Retórica” el filósofo helénico vaya mucho más lejos al presentar distintos casos en los cuales se busca el máximo bien desde criterios muy distintos.

La gradación de bienes se hace desde distintos criterios: antecedente y consecuente (Aristot. *Rhet.* I 7, 1363b 27–33), magnitud (Aristot. *Rhet.* I 7, 1363b 33–35; *Rhet.* I 7, 1363b 35–38; *Rhet.* I 7, 1363b 38–1364a 3; *Rhet.* I 7, 1364a 3–5; *Rhet.* I 7, 1364a 5–7; *Rhet.* I 7, 1364a 7–9), principio y causa (Aristot. *Rhet.* I 7, 1364a 10–12; *Rhet.* I 7, 1364a 12–23), duración (Aristot. *Rhet.* I 7, 1364b 30–34), relaciones gramaticales (Aristot. *Rhet.* I 7, 1364b 34–37), preferencias (Aristot. *Rhet.* I 7, 1364b 37–1365a 2; *Rhet.* I 7, 1365a 2–4), participación (Aristot. *Rhet.* I 7, 1365a 4–6; *Rhet.* I 7, 1365a 6–8; *Rhet.* I 7, 1365a 8–9), criterios formales (Aristot. *Rhet.* I 7, 1365a 10–19; *Rhet.* I 7, 1365a 19–29; *Rhet.* I 7, 1365a 29–30; *Rhet.* I 7, 1365a 30–33; *Rhet.* I 7, 1365a 33–34; *Rhet.* I 7, 1365a 34–35; *Rhet.* I 7, 1365a 35–36; *Rhet.* I 7, 1365a 36–37), criterios de verdad (Aristot. *Rhet.* I 7, 1365a 37–b 5; *Rhet.* I 7, 1365b 5–8) y utilidad (Aristot. *Rhet.* I 7, 1365b

8–11; *Rhet.* I 7, 1365b 11–13; *Rhet.* I 7, 1365b 13–14; *Rhet.* I 7, 1365b 14–16; *Rhet.* I 7, 1365b 16–19), así como según diversos criterios (*Aristot. Rhet.* I 7, 1364a 23–31; *Rhet.* I 7, 1364a 31–33; *Rhet.* I 7, 1364a 33–37; *Rhet.* I 7, 1364a 37–b 4; *Rhet.* I 7, 1364b 4–7; *Rhet.* I 7, 1364b 7–11; *Rhet.* I 7, 1364b 11–19; *Rhet.* I 7, 1364b 19–23; *Rhet.* I 7, 1364b 23–26; *Rhet.* I 7, 1364b 26–28; *Rhet.* I 7, 1364b 28–30). Por ejemplo, en la gradación de antecedente y consecuente rige el criterio de que al tener salud se sigue simultáneamente el vivir, en la gradación por magnitud, que es mayor lo que produce un bien mayor, por ejemplo, la salud es un bien mayor que el placer y, en la gradación de principio y causa, que lo que es causa y principio es un bien mayor: así es como un buen consejo es mejor que la acción, puesto que esta se produjo gracias al consejo; pero también a la inversa, dar un mal consejo es mucho más injusto que cometer la acción injusta. Estos ejemplos ponen de manifiesto los criterios prácticos, sean éticos o políticos, que deben considerarse en el género deliberativo (*Rhet.* I 7, 1365b 19–21).

Los criterios expuestos por nuestro autor en la “Retórica” (I 7, 1364a 10–31; I 7, 1365a 19–31) son casos de argumentos contradictorios con igual valor. Si desde un punto de vista el ‘principio’ (ἀρχή) es mayor que el ‘fin’ (τέλος), desde otro punto de vista el fin es mayor que el principio. En la “Retórica” (I 7, 1365a 10–19, 1365a 38–1365b 12, 1365b 16–17) se presentan tópicos en los cuales aparece la oposición entre el ser y el parecer. Estos ejemplos son testimonio del tipo de medios de credibilidad empleados por los sofistas, especialmente el que se ofrece en un pasaje de la “Retórica” (I 7, 1365a 37–1365b 8) donde el estagirita subraya una de las líneas argumentativas favoritas de los sofistas en su crítica a las costumbres. Los sofistas emplean el principio de que «<son mayores> todas aquellas cosas que se quiere ser más bien que parecer, pues <se acercan> más a la verdad» para justificar conclusiones que simplemente parecen ser verdad, pero que en realidad no lo son.

5. Tópicos políticos (II): Las formas de gobierno

1. Importancia para la oratoria deliberativa del conocimiento de las formas de gobierno

Estos textos han mostrado la importante relación que hay entre la retórica deliberativa, la ética y la política. Una vez más se hace evidente la dimensión práctica de la retórica cuando el estagirita 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. 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 “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. Aquí, 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. El estagirita considera 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 pone de manifiesto 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 (Aristot. *Pol.* III 1278b 8–12).

En su trabajo “La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de Aristóteles” (2005) expone RUS RUFINO las ideas principales del filósofo griego sobre la política, articulando conceptualmente el texto de la “Política” en relación con la “Ética Nicomáquea” y la “Retórica” en seis principios, para los cuales acuña seis neologismos a partir de términos griegos transliterados al español. Estos principios son los siguientes: ‘*kyriopolítica*’ o ciencia de la felicidad, ‘*aristobía*’ o ideal de buena vida o vivir bien, ‘*nomocracia*’ o imperio de la ley o del derecho, ‘*escolarquía*’ o gobierno de los ociosos, de los que tienen tiempo, ‘*aristopoliteía*’ o mejor régimen de vida política y ‘*cosmópolis*’ o la unidad armónica y justa de la vida (Rus Rufino 2005: 13). La política es una ciencia arquitectónica que no puede confundirse con la demás técnicas, porque está más allá de ellas. En este sentido es posible calificar a la política de “*epitécnica*” (Rus Rufino 2005: 43), pues si las técnicas buscan un bien parcial, sectorial, especializado, la política busca la felicidad, la cual parece consistir en un bien al que todos los demás bienes se orientan.

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 (πολιτεῖαι). Ambos aspectos no pueden empero separarse sin el riesgo de tergiversar el auténtico sentido de la “Política” aristotélica. La virtud del ciudadano está forzosamente en relación con la πολιτεία. 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.

La pluralidad de πολιτεῖαι se convierte en la preocupación «principal del pensamiento político a partir del momento en que se reconoce el carácter deliberativo y problemático de las leyes» (Strauss 1970: 44). El estagirita recalca al inicio de este capítulo de la “Retórica” la importancia del estudio del arte de la política y resume el tema del cual se está tratando. El texto (Aristot. *Rhet.* I 8, 1365b 22–30) 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 consecuentemente 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” (I 8, 1365b 31–1366a 2), donde el estagirita enuncia cuatro: democracia, oligarquía, aristocracia y monarquía. Precisamente aquí con el término ‘monarquía’ (μοναρχία) se engloba tanto la ‘realeza’ (βασιλεία) como la ‘tiranía’ (τυραννίς). La autoridad en estas formas de gobierno reside o en una parte o en la totalidad de los ciudadanos. En el texto de la “Retórica” los regímenes o formas de gobierno están simplificados y condensados, pues es suficiente para el orador tener conocimiento sobre el tipo de gobierno solamente para formular sus discursos de acuerdo a cada caso. Conviene explicar brevemente cada una de las formas de gobierno. 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 (Aristot. *Rhet.* I 8, 1365b 31–1366a 2).

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 (πολιτεία)— y tres degenerados —tiranía, oligarquía y democracia. El fin que persigue la tiranía, tal como muestra la “Retórica” (I 8, 1365b 31–1366a 2), es contrario a la monarquía; esta busca el bien de los súbditos, aquella busca por cualquier medio el placer, la riqueza, y se tiene una guardia personal para su propia seguridad. 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 πόλις. 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 nuestro autor 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 (Aristot. *Pol.* III 9–13); o la discusión acerca del valor de las leyes entre los partidarios de la πολιτεία y los partidarios de la monarquía (Aristot. *Pol.* III 15); 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» (Aristot. *Pol.* VII 2, 1324a 27–40). 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 *πολιτεῖαι* en contextos culturales e históricos distintos, tal como el filósofo helénico nos lo presenta en los textos que acabamos de estudiar. Ello significa algo tan importante como que nuestro autor 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 en base a la mejor forma posible de racionalidad que, según hemos visto, tendrá que ser una forma discursiva de racionalidad. En este sentido, 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 (Mara 1995: 281).

En definitiva, el planteamiento aristotélico ofrece, a mi juicio, posibilidades muy fértiles para la educación de una ciudadanía reflexiva y podría acaso completar las deficiencias que presentan muchos planteamientos actuales.

2. Retórica y ciudadanía

Nuestro autor establece ya al comienzo de su “Política” que el hombre es el más social de todos los animales porque posee *λόγος*, entendiéndose éste 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 *λόγος* sería imposible que se desarrollara el conocimiento humano.

El estagirita define la *πόλις* como *κοινωνία*. En esta forma de entender la comunidad, basada en la *ὁμόνοια*, prima la diversidad entre los ciudadanos sobre la mera coincidencia de pareceres. Así, por ejemplo, frente a la respuesta platónica al problema político de la sublevación (*στάσις*), 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). Es tarea de los ciudadanos

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 *πόλις* (Salkever 1991: 166–167). Serán los estoicos quienes continuarán donde el estagirita se quedó y enfatizarán la comunidad que se extiende, más allá de sus límites familiares y políticos, a toda la humanidad en virtud de una razón compartida (Sherman 2005: 168–170), tal como recoge la máxima de DIÓGENES EL CÍNICO (Diog. Lært. VI 63), según la cual cada uno de nosotros es un ciudadano del mundo (*κοσμοπολίτης*).

El discurso acerca de lo bueno y lo malo, lo útil y lo inútil, lo justo y lo injusto constituye, como he tenido oportunidad de mostrar a lo largo de este capítulo, el objeto de la “Retórica”. 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. «El espíritu de la ciudadanía se ejercita y desarrolla en la deliberación retórica acerca de lo bueno, de lo útil y de lo justo» (Ramírez 2003c: 235). Un lugar no inferior ocupa en esta tarea la tópica, considerada como «el arsenal del cual el individuo de una comunidad de cualquier índole obtiene los instrumentos que le permiten razonar dentro de dicha comunidad en un régimen de confianza, de esa confianza que es una combinación de reconocimiento y esperanza» (Ramírez 2003c: 236–237).

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 *πόλις*, que es tarea de todos los ciudadanos. Se entiende pues la retórica como una facultad humana general indispensable para la convivencia política.

Desde estas coordenadas, 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 ($\eta\theta\omicron\varsigma$) 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 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 ($\eta\theta\omicron\varsigma$), 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 $\eta\theta\omicron\varsigma$ ” ha sido defendida en la actualidad por numerosos autores (Bien 1968–1969, 1973, 1995, Ritter 1969a, 1969b, 1969c, Spæmann 1991). Sin menospreciar las valiosas aportaciones de estos estudiosos, cabe decir que esta “rehabilitación del $\eta\theta\omicron\varsigma$ ”, que supone la consideración de los diversos géneros de vida «no es, en modo alguno, una celebración y consagración del *étbos* vigente en la *pólis*, o sea, de una vida dedicada a la praxis política, sino que aspira por el contrario a la realización de una forma de vida» (Volpi 2005: 293).

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. Este aspecto ha sido destacado por algunos intérpretes del comunitarismo, quienes reconocen que «la educación cívica debe orientarse hacia la formación del carácter de las personas, quienes, en tanto que ciudadanos, reconocerán y sentirán su ‘pertenencia a’ e ‘identidad con’ grupos o comunidades siempre abiertos y jamás excluyentes» (Lisón 2003: 179). El filósofo helénico, tanto en la “Ética Nicomáquea” como en la “Política”, presenta una comprensión teleológica de la acción humana que cuestiona la separación de estas dos perspectivas. 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. Se pregunta nuestro autor si «es posible que coincidan en alguien la virtud del buen ciudadano ($\text{πολίτου [...] σπουδαίου}$) y la del hombre bueno (ἀνδρὸς σπουδαίου)» (Aristot. *Pol.* III 4, 1277a 13–14). En este texto cobra especial relevancia la figura del $\sigma\text{πουδαῖος}$. Ya me he referido en otro lugar la sinonimia que se establece entre $\acute{\epsilon}\text{πιεικὲς, ἀγαθός}$ y

σπουδαίως. Lo que quisiera señalar aquí brevemente es que la educación del σπουδαίως no implica solamente el aprendizaje de un conjunto de τέχνη, sino también desarrollar las virtudes del carácter y potenciar la capacidad de elegir bien (Mara 1998: 323).

Todas estas reflexiones ponen de relieve 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. Este y no otro es el sentido característico de la reflexión tópica desarrollada en estos capítulos de la “Retórica”.

Conclusioni

εἶρηκα, ἀκηκόατη, ἔχετε, κρίνατε

Aristot. *Rhet.* III 19, 1420a 8

*We shall not cease from exploration
And the end of all our exploring
Will be to arrive where we started
And know the place for the first time*

T.S. Eliot, *Little Gidding*

L'obiettivo principale di questo lavoro è stato mostrare le possibilità che offre la teoria aristotelica della deliberazione nella costruzione di una teoria fondamentale dell'azione e, allo stesso tempo, difendere una lettura adeguata della retorica aristotelica che ci permetta di comprendere la razionalità pratica come un processo d'interpretazione delle azioni umane.

Lungo il mio lavoro si è consolidata, a poco a poco, attraverso la ricostruzione del pensiero dello stagirita, la mia ipotesi iniziale, in altre parole, si sono mostrati il carattere ermeneutico e quello deliberativo della filosofia aristotelica, e allo stesso tempo sono venuti a galla gli aspetti più rilevanti, a livello filosofico, della retorica aristotelica, in rapporto con l'etica. Questo mi permette di rilevare, in conclusione, la dimensione ermeneutica e retorica della deliberazione, così come di prendere le difese di una retorica filosofico–morale, il cui proposito è principalmente l'arte di ragionare e parlare per arrivare a decisioni giuste.

Per arrivare a queste conclusioni, ho trovato diverse difficoltà teoriche lungo il mio cammino, che sono state superate man mano che

avanzava la ricerca. Esporrò, qui di seguito, le conclusioni generali, che ho raggruppato in base ai due punti di arrivo presentati all'inizio del lavoro, limitandomi soprattutto a segnalare gli apporti di carattere euristico, quindi, i principali aspetti applicativi e esplicativi che possono essere derivati dai ragionamenti sviluppati nelle pagine precedenti e che permetteranno di comprendere i processi che mi hanno condotto fino a qui.

1. Orizzonte ermeneutico e retorico della deliberazione

È il momento di trarre le conclusioni che chiariscano alcuni concetti e spiegazioni del mio lavoro. Nelle pagine che seguono sottolineerò i contributi e gli apporti del mio studio alla ricerca attuale sulla filosofia pratica aristotelica.

1) Uno degli aspetti sviluppati in questa ricerca sulla teoria aristotelica della deliberazione, che mi sembra interessante recuperare per una migliore comprensione della teoria della deliberazione, presente sia in “Etica Nicomachea” (III 3, 1112a 18–1113a 13) che in “Retorica” (I 4–8, 1359b 19–1366a 22) e che costituisce un riassunto dei risultati raggiunti lungo questo studio, è la dimensione ermeneutica della deliberazione.

Nella prima parte di questo studio ho analizzato il ruolo della deliberazione morale in rapporto con alcune forme aristoteliche di razionalità pratica: etica, politica, dialettica. Una delle questioni da non dimenticare se si studia la teoria aristotelica della deliberazione è il fatto che, per ARISTOTELE, ciò che è razionale è anche ragionevole. Questo discorso suppone l'invenzione o l'elezione di parole giuste e di argomenti adatti. Giusti o adatti e non veri o falsi. La ragione propriamente detta è ragion pratica. Una conseguenza di tutto ciò è che, per chiarire il senso della teoria aristotelica della deliberazione, è stato fondamentale studiarla in rapporto alle distinte forme aristoteliche di razionalità pratica —dialettica, topica, retorica, etica, politica—e questo ne evidenzia il carattere prevalentemente ermeneutico.

2) Questa dimensione ermeneutica ci inoltra nello studio della deliberazione da una prospettiva etica. Nella deliberazione aristotelica l'interazione tra le leggi universali e le percezioni individuali è fondamentale. Quando l'uomo prudente delibera (φρόνιμος) sviluppa,

oltre alle sue capacità intellettuali, altre abilità quali l'immaginazione, l'empatia, la percezione o la flessibilità. La deliberazione ha uno stretto legame con l'interpretazione dei casi concreti e inoltre può essere svolta da una persona o da un gruppo di persone differenti che devono essere eletti. Posto che la deliberazione non può iniziare da una *tabula rasa*, l'unica forma possibile è situarla in un processo di riflessione critica nella quale i principi e le applicazioni contestuali possano interrogarsi vicendevolmente, visto che l'interpretazione si fa nel momento dell'applicazione. In questo modo, la deliberazione mostra il suo vincolo con l'etica.

Inoltre, il processo della deliberazione spinge l'individuo ad avere una prospettiva più ampia ed è una forma indispensabile di educazione civica (*παιδεία*). Nel campo teorico o fatico rientra solo il calcolo logico. Si tratta di cercare ciò che è vero. Nel campo di ciò che è fattibile o pratico, che non si orienta verso il vero ma verso ciò che è buono e conveniente, non esiste nessuna conclusione oggettiva, deducibile dalla naturalità dei fenomeni. In questo campo, gli uomini devono deliberare prima di scegliere e prima di agire. Secondo il filosofo ellenico, nella politica l'etica raggiungerebbe la sua applicazione fondamentale (Aristot. *EN* I 2, 1094b 4–9). Per tanto, l'etica è in certa misura una disciplina politica che ha bisogno di un discorso e di un metodo a parte (Aristot. *EN* I 3, 1094b 12–27).

3) Una certa prospettiva etica si trova anche nella retorica. L'etica consiste nell'arte di argomentare e deliberare. La retorica è *φρόνησις*, 'prudenza' nel vero senso della parola. Retorica ed etica sono quindi due facce inseparabili dell'azione umana. La retorica e l'etica aristoteliche costituiscono due aspetti fondamentali della *φρόνησις*. Contrariamente a quegli autori che sostengono che la retorica sia assimilabile alla sofistica, ho dimostrato come lo stagirita costruisce la sua retorica in maniera speculare alla sofistica che ha come intenzione produrre nell'ascoltatore il sentimento di verità per raggiungere il consenso su ciò che conviene, perchè «l'anima di chi ascolta deduce in maniera erronea che l'oratore parla di verità» (Aristot. *Rbet.* III 7, 1408a 20) in maniera tale che «l'ascoltatore prova le stesse passioni di colui che parla con patetismo, anche se non dice facezie» (Aristot. *Rbet.* III 7, 1408a 22). Di conseguenza, la retorica aristotelica manterrebbe, quindi, la sua relazione con la filosofia, visto che la

retorica sarebbe diretta a generare il ‘consenso’ nei confronti di una verità.

4) Da qui si deduce che l’“Etica Nicomachea” mostra in concreto come funziona un ragionamento retorico, un ragionamento su quello che può essere in una maniera o in un’altra, mentre la “Retorica”, che si occupa di analizzare la struttura del discorso pratico, utilizza esempi presi dall’etica. La retorica è la forma discorsiva dell’etica e l’etica è la materia prima del discorso retorico. L’etica, intesa alla maniera aristotelica, costituirebbe una teoria generale dell’azione e non una mera dottrina della norma morale.

5) Di conseguenza, questa dimensione sia ermeneutica che retorica ci libera di presunte oggettività studiando la teoria aristotelica della deliberazione e ci permette di capire perchè la deliberazione non è un sillogismo. Di fronte a quella che tutti conoscono come la teoria del sillogismo pratico, che riduce la comprensione dell’azione alle premesse o alla conclusione di un sillogismo, difesa da posizioni analitiche, sostengo che la teoria aristotelica della deliberazione, interpretata alla luce della “Retorica”, ci offre una maniera più generosa di razionalità. Come già detto, la retorica è lo strumento della deliberazione per quanto riguarda ciò che è buono e ciò che è conveniente. La differenza essenziale tra l’*organon* logico e quello retorico è che la logica subisce un *autismo* totale, visto che riduce i concetti a semplici parole e prende tutto nel senso letterale, convertendo il discorso in un calcolo. La logica si occupa delle parole — *prasertim* delle parole scritte— come significanti. La logica, fanatica della presenza, considera solo ciò che di fatto e letteralmente si dice, facendosi *parassita* della grammatica e dell’astrazione. Al contrario, l’oggetto della retorica è l’operare umano. Per la retorica non è significativo solo ciò che si dice, ma anche chi lo dice e con che intenzioni. Quando, come, dove e perchè si dice qualcosa, tutto ciò influisce, secondo la retorica, sul significato del discorso. Così, la retorica c’insegna non solo a parlare ma anche e soprattutto ad ascoltare e comprendere, riguarda la parola come attività del parlare e del dire, fedele al senso originale del *λόγος*, che esprime il pensiero e l’esperienza umane interpretati alla luce dell’esempio e della situazione concreta.

6) Ammesso il concetto di retorica come un tipo di argomentazione non in linea con i canoni della logica e ammessa la tesi aristotelica riguardo ai discorsi retorici ed etici che sono accomunati dallo stesso

oggetto —quello su cui c'è da deliberare— la retorica diventa paradigma di un ragionamento non dogmatico né costrittivo, nel quale gli atteggiamenti e le opzioni morali sono frutto di scelte, accordi, opinioni o giudizi di valore modificabili e flessibili.

7) Non bisogna dimenticare che la retorica ebbe la sua origine in tempi antichi quando il regime di libertà sostituì il dispotismo delle primitive monarchie. All'ombra di questa libertà, s'iniziò a discutere, tra le altre cose, della creazione delle leggi per il regime dei popoli: la scienza fu esposta e diffusa mediante la parola, e in tutti gli eventi politici e sociali l'oratoria ottenne il ruolo di primadonna. Le repubbliche libere e indipendenti che si costituirono in Grecia, al soccombere del regime democratico, aprirono ampi orizzonti all'eloquenza grazie all'intervento dei cittadini con voce in capitolo e diritto di voto nelle assemblee dove si prendevano decisioni di ordine pubblico. Di conseguenza, gli apporti dello stagirita hanno un senso inseriti in un contesto sociale e culturale greco.

La retorica possiede, per l'autore ellenico, una chiara dimensione civica: l'arte della retorica deve essere utile, in primo luogo, per il cittadino (*πολίτης*), essendo quindi la retorica, come qualsiasi facoltà umana generale, indispensabile per la convivenza politica, che deve sottomettersi allo studio e all'esercizio. La retorica dovrebbe essere la facoltà di difendere e provare le nostre opinioni. Da qui, il saper costruire un buon discorso — conoscere gli argomenti, i mezzi di credibilità, lo stile e la composizione— non è una questione irrilevante, ma di capitale importanza per la vita civile.

Per tanto, non possiamo tacere l'importanza che il nostro autore attribuisce alla retorica come strumento al servizio della comunità dei cittadini. Da una parte il genere giuridico —nato nei tribunali dove l'accusa e la difesa, appoggiandosi sulla legge, scritta o no, costituiscono un doppio esercizio indispensabile— permette ad un giudice di deliberare sulle circostanze particolari nelle quali bisogna scegliere non solo ciò che è buono, ma anche ciò che è giusto secondo le applicazioni delle leggi, le quali non esprimono altro che regole generali. Dall'altra parte, il genere deliberativo —nato nei consigli e nelle assemblee, che spesso riunivano un gran numero di cittadini— contribuisce alla preparazione e all'approvazione delle leggi e alle

decisioni da parte dei cittadini, che deliberano chiedendosi ciò che è più conveniente per la loro città, in questa o quest'altra circostanza.

8) Nel libro III della "Politica" (III 1, 1275a 22–23) lo stagirita precisa ciò che significa essere un cittadino, giacchè solo in quanto tale l'essere umano è un essere che realizza in pieno il suo *τέλος*. Cittadino è colui che partecipa alla deliberazione. I due campi propri del cittadino sono deliberare e giudicare (*βουλευέσθαι καὶ κρίνειν*, Aristot. *Pol.* III 11, 1281b 4–31), però devono farlo insieme ai migliori (Aristot. *Pol.* III 11, 1281b 35), visto che il cittadino comune viene limitato alla partecipazione delle decisioni dell'assemblea e nei tribunali, e anche in questi organi viene limitato in tal modo da non competere realmente con i cittadini più illustri (Aristot. *Pol.* IV 14, 1298b 24).

Questo ci porta a riconoscere che la deliberazione è utile anche nella formazione del cittadino. L'oratore non può relegare ad un secondo piano la sua preoccupazione per l'educazione del cittadino. In primo luogo, l'oratore dovrebbe parlare in maniera da dimostrare il suo buon senso ai suoi ascoltatori (*ἦθος*). In secondo luogo, dovrebbe parlare in maniera da eccitare o placare le passioni della sua platea per ingraziarsene l'approvazione riguardo alla causa che difende (*πάθος*). In terzo luogo, dovrebbe parlare in maniera tale da far sembrare alla platea che la propria causa sia stata dimostrata logicamente e riuscisse a far questo grazie ad argomentazioni basate su premesse che l'ascoltatore ha osservato e che sono in accordo con ciò a cui egli crede (*λόγος*).

9) Questa interpretazione della retorica è confermata dal ruolo rilevante che lo stagirita attribuisce al *λόγος* nella "Politica" (I 2, 1253a 7–18). Il *λόγος* ha un ruolo sociale di prim'ordine. La sua essenziale inerenza all'essere dell'uomo manifesta la natura sociale dello stesso. Per tanto, il compito sociale del *λόγος* è ineludibile: senza *λόγος* non esiste società umana, che è resa possibile solo dal *λόγος*. Da qui deriva il fatto che la vita in comunità abbia per l'uomo un'importanza trascendentale. Secondo il testo de "Politica" (I 2, 1253a 7–18) l'essere umano si trova sottomesso alla mediazione del *λόγος*. Né l'animale possiede *λόγος*, né la divinità ne ha bisogno. Ciò che nell'animale è una carenza per la divinità è superfluo, poichè è autosufficiente e non ha bisogno di ragionare per arrivare a delle conclusioni (Aristot. *Pol.* I 2, 1253a 27–29). Di conseguenza, il compito essenziale del *λόγος* è la comunicazione e la deliberazione umana è ciò suppone,

secondo lo stagirita, un vantaggio rispetto all'animale e una compensazione rispetto alla divinità.

10) Un altro contributo che si deduce da questa tesi, più in concreto lo studio del capitolo finale degli 'Analitici Secondi' (II 19), è la confluenza tra la ἐπαγωγή e il νοῦς. Di fronte alla generalizzata traduzione del termine νοῦς come 'intuizione', che ha portato la maggior parte degli interpreti a mettere in contrasto, sbagliando, ἐπαγωγή e νοῦς, sostengo che non esista necessariamente una contraddizione, nel testo aristotelico, tra i due termini, ma che lo stagirita stabilisce una relazione intrinseca tra loro. Tra la ἐπαγωγή e il νοῦς esiste un continuum che ci porta alla conoscenza dei principi. Contro l'opinione espressa da GAUTHIER e JOLIF, tra altri esegeti, che credono che il processo induttivo prepara la strada all'intuizione dell'universale, considero che la relazione tra ἐπαγωγή e νοῦς è l'espressione della dinamicità del ripetersi delle esperienze sulla quale si fonda l'intellezione. A partire dalla comprensione della relazione tra ἐπαγωγή e νοῦς, quella che finora ho difeso, è possibile capire la rilevanza che acquisisce la teoria della deliberazione nel pensiero aristotelico.

11) Lo studio della razionalità pratica ci richiama, nella concezione aristotelica, non solo all'etica, ma anche alla politica, alla poetica, alla dialettica, alla retorica, visto che tutte queste fanno capo all'azione umana. La retorica deliberativa ha come oggetto l'azione umana. È nella deliberazione umana che la retorica ottiene il suo oggetto. Il recupero di una deliberazione autentica si filtra attraverso il recupero della retorica. Quindi la retorica è un'ermeneutica del λόγος e dell'uomo.

12) Da questa prospettiva, c'è da segnalare lo studio della teoria della deliberazione dalla "Retorica" e i suoi contributi all' "Etica Nicomachea" e alla "Politica" per configurare la filosofia pratica. In relazione all'abbandono, che ha preso piede nel medioevo, della *deliberatio* a favore del *consilium*, il quale costituisce solo una delle facce della βούλευσις aristotelica, sviluppata sotto forma di teologia medievale del *consilium*, sostengo che tanto la *deliberatio* —che tipo di attività si realizza— come il *consilium* —come si effettua il consiglio— sono necessari per chiarire il senso del termine βούλευσις. È stato sufficientemente dimostrato in questo senso che

la ripresa della retorica durante l'umanesimo contribuì al recupero degli aspetti centrali della teoria aristotelica della deliberazione.

13) Tutti questi aspetti implicano l'urgenza di sviluppare una retorica filosofico–morale, basata sulla stessa filosofia e difesa da essa, che apra la strada a una razionalità superiore nella quale esista una reale possibilità di comunicazione per discernere riguardo a quelle questioni per cui non esiste la conoscenza scientifica. I problemi posti dalla retorica aristotelica sono stati trattati lungo il tempo in porzioni disperse di conoscenza dando luogo a teorie sulla comunicazione, sul significato e sullo stile, tra le altre, e generando nuove discipline e nuovi sistemi concettuali che a malapena rendono ciò che è stato creato dallo stagirita, il quale per mezzo della retorica concepiva tutti questi saperi in connessione vicendevole tra di loro. Probabilmente il suo valore imperituro risiede nell'aver saputo intuire problemi e creare strumenti di comprensione e ricerca che trascendono l'epoca nella quale questa teoria è stata formulata. In questo differiscono i capolavori dalle opere volgari: il loro significato trascende il loro proprio creatore e l'epoca in cui sono nate.

2. Contributi della retorica filosofico–morale

Un'altra delle questioni esposte in questa ricerca è stata elaborare una retorica filosofico–morale, che parte da una rinnovata comprensione del pensiero aristotelico. Di seguito riassumerò i principali contributi di questa retorica filosofico–morale, indicando alcuni elementi che aggiunge, e senza i quali, a mio giudizio, non sarebbe possibile comprendere l'agire umano. Una retorica filosofica, articolata in base a dimensioni ermeneutiche ed etiche, ci permette di comprenderla e questo influisce su ogni conoscenza umana di qualsiasi tipo essa sia.

14) Una retorica filosofico–morale non si occupa solo dell'arte di parlare bene e di ascoltare in modo dovuto, ma propizia anche la conoscenza pratica che la deliberazione suppone sulle nostre azioni e in più costituisce un antidoto importante contro la mentalità teocratica della civiltà moderna.

15) In questa retorica filosofico–morale, oltre al contributo aristotelico, sul quale ho concentrato la mia ricerca, troveremmo anche, strettamente legata a questa, la concezione della retorica come *ars bene*

dicendi o come arte di educare l'essere umano alla virtù mediante il dominio del linguaggio, nozione resa popolare dalla tradizione romana, il cui ideale si esprime nella formula catoniana: *uir bonus dicendi peritus* (fr. 14 Jordan), ripresa tra gli altri da QUINTILIANO (12,1,1), che sarà fondamentale per la pedagogia dell'umanesimo dei secoli posteriori.

16) Come ho spiegato, ogni attività pratica di qualsiasi tipo essa sia, parte da un minimo comune denominatore retorico (Aristot. *Rhet.* I 1, 1354a 6–11). Di conseguenza, ogni azione umana esige un'attività razionale che consiste nel capire la situazione, descrivere in maniera consona il problema ed il compito da svolgere, deliberare riguardo al da farsi e proporre la maniera adeguata di realizzarlo. Quest'arte comune di valutare, giudicare e deliberare tramite il pensiero e la parola, di cercare il concetto adeguato e l'espressione corretta in ogni situazione, è ciò che la disciplina retorica si propone di investigare. Per tanto, un aspetto che vorrei evidenziare qui è che la retorica è una disciplina umanista fondamentale riguardo l'azione umana che colpisce tutte le altre attività umane.

17) Lo studio del ruolo della deliberazione morale connessa alla retorica mi ha portato ad analizzare nel dettaglio la "Retorica" aristotelica e a constatare, in quest'opera, la stretta relazione che lo stagirita stabilisce tra la retorica, l'arte di parlare in pubblico, e la dialettica, che viene considerata come l'arte della discussione logica (Aristot. *Rhet.* I 1, 1354a 1–12). La retorica non resta sola, ma viene unita o messa in relazione, in modo differente, alla dialettica, alla poetica, all'etica, alla politica. Queste ultime due si avvicinano tra loro e la retorica si avvicina ad entrambe. La retorica attiene alla scelta in un mondo contingente e questa scelta è un atto che riguarda il presente, il futuro ed il passato. Tutto questo ha delle conseguenze etiche e sociali e risalta l'utilità di una retorica filosofico-morale.

18) Contrapposto al mimetismo dei trattati di retorica che continuano a ripetere in maniera non riflessiva ciò che gli antichi compilarono, un altro aspetto che volevo sottolineare è il recupero della retorica e del suo preziosissimo apparato concettuale topico, mostrando la sua importanza per la formazione dell'uomo moderno. Nella topica si trovano i fondamenti ermeneutici della retorica. In questo senso, come ho già indicato, è fondamentale

sviluppare l'uso delle topica adattandolo alla comprensione dei problemi del linguaggio nella società moderna.

19) Un altro apporto che risulta dal mio studio sul problema della deliberazione nella filosofia aristotelica è la reinterpretazione dei generi retorici —epidittico, giuridico, deliberativo— dando loro probabilmente un senso ed un'ampiezza che la retorica antica non vide. Si tratta di approfondire la visione aristotelica della retorica più in là di quello che il suo autore riusciva a vedere.

20) A parte questo, ho mostrato l'importanza di studiare le parti tradizionali della retorica integrate nella loro totalità, conosciute già per lo meno dalla “Retorica a Erennio”: *inuentio, dispositio, elocutio, memoria, pronuntiatio*. Se si prendono in considerazione come parti separate ed indipendenti, il discorso perde la sua forza ed il suo effetto. L'ordine del discorso (*dispositio*) e il suo sviluppo pratico (*elocutio*) esigono inventiva, creatività e ingegno (*inuentio*). Questi elementi retorici non sono mere regole ma risultano essere suggerimenti riguardo a ciò che è indispensabile tenere presente per analizzare, capire e preparare situazioni per parlare. Una preparazione eccessiva danneggia, d'altro canto, la qualità del discorso, che molto spesso è meglio se sviluppata in maniera spontanea basata su una lunga esperienza. *Ex abundantia enim cordis os loquitur* (Mt 12,34).

21) Delle cinque parti della “tecnica retorica” —*inuentio, dispositio, elocutio, memoria, actio*—quella che spicca è l'*inuentio*, la capacità creatrice, diretta a scoprire il materiale pertinente a favore della causa che si vuole difendere, visto che è in primis il contenuto e non la forma ciò che deve dare credibilità al discorso etico. Da qui deriva che il contenuto del discorso né si deduce né si induce da nessuna realtà empirica, si inventa per comparazione tra i valori conflittivi esistenti, in cerca di un altro valore che li unisca e li trascenda e questo accentua il carattere euristico della retorica.

22) Un altro aspetto che vorrei menzionare, data la sua importanza nella mia ricerca della “Retorica” aristotelica, è l'articolazione dinamica dei mezzi di credibilità (πίστεις). Contrariamente a coloro che li interpretano come “prove di persuasione”, è inevitabile studiare i tre topici retorici aristotelici —ἦθος, πάθος e λόγος—dando loro un senso più profondo e più utile. L'ἦθος, il πάθος e il λόγος costituiscono elementi euristici che danno

vita alla tensione e alla comprensione dei fatti in tutta la loro complessità. In accordo con la visione aristotelica, questi termini non possono essere utilizzati ognuno per sé escludendo gli altri. L'effettività retorica si determina tramite l'attenzione coordinata a questi tre elementi inseparabili che costituiscono i mezzi di credibilità retorica.

23) Da qui, ho mostrato come dall'apertura verso l'esperienza che viene data da una retorica filosofico–morale è possibile dare un nuovo senso ai tre mezzi di credibilità che lo stagirita espone. L'uomo dev'essere in grado di ragionare logicamente (λόγος), di capire il carattere umano (ἦθος) e la virtù nelle sue forme diverse e di capire le passioni (πάθος). Ciò significa: nominarle e descriverle, conoscere la causa che le provoca e la maniera in cui sono provocate. Questo dimostra che la retorica è una branca (παραφύεξ) della dialettica e dell'etica.

24) Tutto questo mi ha portato ad approfondire il trattamento retorico della teoria aristotelica del ἦθος, per arrivare ad una migliore comprensione dell'etica aristotelica. Nella "Retorica", senza perdere di vista il modello che presenta l'"Etica Nicomachea", si trova un uso de ἦθος che non si limita alle disposizioni morali ed intellettuali che costituiscono le virtù ed i vizi; detto in maniera migliore, il trattamento riservato alla nozione di ἦθος nella "Retorica" è aperto all'influsso che le circostanze operano nell'essere umano. Così si configura, in rapporto con gli altri mezzi di credibilità (πίστεις), come uno dei momenti costitutivi della deliberazione e della scelta.

25) Come spiegato, posto che l'uomo non è solo un essere che ragiona ma anche un essere passionale, si rendono necessari anche dei mezzi di credibilità. Il libro II della "Retorica" presenta un'analisi delle caratteristiche mentali e atteggiamenti morali degli uomini in diversi momenti della vita e in diverse circostanze, con lo scopo di guidare l'oratore nello sforzo di adattare i suoi argomenti alla sua platea nella vita quotidiana. Nella "Retorica" aristotelica è l'ascoltatore che determina lo scopo del discorso e il tema dello stesso. La parola dell'oratore porta l'ascoltatore a vedere la realtà e a vedere sé stesso in una maniera inedita e a volte lo aiuta a scoprire zone della sua vita di cui prima non sospettava l'esistenza. Si tratta di fare vedere come realmente sono le

cose, però tenendo presenti le componenti volitivo–affettive che intervengono nel processo.

Di conseguenza, un aspetto che ne deriva e che è stato detto in precedenza è che il linguaggio della retorica è un linguaggio pratico e di relazione, visto che il suo proposito è [com]muovere l'ascoltatore, avvalendosi delle sue predisposizioni affettive. La retorica è il linguaggio delle passioni perché va a toccare gli affetti dell'ascoltatore, e inoltre, perché in generale l'oratore agisce così spinto, anche lui, da qualche passione. In questo senso, le “abitudini del cuore” non sono dirette da norme restrittive, ma sono guidate da quegli orientamenti comuni dell'azione che ci permettono di organizzare la vita in comunità. La retorica, così, introduce un elemento affettivo che si combina con l'elemento intellettuale. È precisamente questa unione degli elementi che la caratterizza. La retorica aristotelica cerca i mezzi più adatti per condurci al buon giudizio, ad una buona scelta sulle questioni su cui si può opinare: deve condurre all'azione virtuosa, deve trovare la felicità nella stessa azione e, in più, deve indurre alla contemplazione, in qualche modo. Per tanto, la retorica fa riferimento ai differenti aspetti essenziali degli uomini: intelligenza, volontà, affettività.

26) Capire che il *λόγος* non è nemico della *πίστις*, e che non avrebbe senso senza di essa, conferma come la retorica filosofico–morale abbia le sue radici nell'esperienza. La retorica è la facoltà di scoprire tutto ciò che c'è di credibile (*πιθάνον*) in un determinato tema. Le altre arti e scienze si differenziano per l'oggetto; ciò che è credibile non è delimitato. La retorica è *τέχνη*, un sapere che deve essere acquisito tramite l'insegnamento, la pratica e l'esperienza. La *τέχνη* è una virtù dianoetica; abitudine produttiva accompagnata da un ragionamento veritiero, il cui oggetto non può essere cambiato. È un sapere e un potere diretto a produrre e configurare qualcosa. Può essere visto come *ἔξις* e come *δύναμις*. Nel primo caso si tratta di una disposizione attiva, un'abitudine. Nel secondo caso è una potenza o capacità di agire su un altro essere, un'autentica forza che non arriva ad essere ancora un atto pieno, ma che può definirsi, a mio giudizio, come un atto energetico.

27) Per lo stagirita, la retorica ha come oggetto l'indagine sui mezzi di credibilità (*πίστεις*) che bisogna applicare in ogni caso singolo e cercare gli argomenti credibili per una buona deliberazione, per una buona scelta, su questioni su cui si può opinare. La retorica si riferisce ad

ogni tema che tocca la vita umana. L'arte dell'oratore consiste nel condurre l'ascoltatore, per mezzo della parola, ad un'opinione favorevole rispetto alla sua personalità morale e nel comunicargli sentimenti e passioni che dirigono a giudicare in maniera positiva la nostra causa: *docere, delectare, mouere*.

A mio giudizio, tutto questo significa che, dal punto di vista di una retorica filosofico–morale, è possibile una comprensione più ricca del λόγος che superi le carenze di alcune etiche moderne e contemporanee. In questo senso, il λόγος non è qualcosa di chiuso e puramente fatico, ma implica un processo aperto, di esperienze, critico, che richiede tempo ed esperienza (Aristot. *EN* VI 7, 1141b 15). Questo inquadramento fornisce una specificità ermeneutica e di esperienza alla retorica.

28) Il dinamismo che la φαντασία βουλευτική introduce nell'ambito dell'azione è un altro elemento che giustifica il carattere di esperienza del λόγος retorico. La φαντασία non ha una funzione meramente conoscitiva, ma anche e fondamentalmente è qualcosa di vitale e temporaneo: rende possibile l'apprendimento, comprendere e deliberare in situazioni concrete della vita. In questo modo, la φαντασία βουλευτική dimostra di essere in strettissima relazione con la retorica. Il λόγος della φαντασία βουλευτική rende possibile la κρίσις, il giudizio etico.

29) Dall'altra parte, la ricerca che ho sviluppato riguardo al problema dei futuri contingenti (Aristot. *Int.* 9) ha dimostrato, in maniera sufficiente la rilevanza della dimensione temporanea nella deliberazione umana. Se il futuro fosse scritto, sarebbe impossibile deliberare. Il tempo della deliberazione è il καιρός o 'momento opportuno' per agire con giudizio. In più, i suoi vincoli con la φρόνησις e la forte dimensione educativa che caratterizza questo termine, risaltano la sua centralità per raggiungere una retorica filosofica con valore etico.

30) In definitiva, l'importanza di quanto detto prima, consiste nel dimostrare che il linguaggio è un'attività pratica, al servizio della forza riflessiva creatrice della conoscenza. Il fatto che l'essere umano abbia facoltà di parola è presente in tutte le altre attività specifiche dell'essere umano. Senza questa facoltà non si sarebbe sviluppata nessuna delle altre attività umane. Per questo, non è così assurdo considerare che anche la

retorica sia una teoria dell'azione, che parte da una deliberazione (βούλευσις) riguardo a ciò che deve o non deve essere fatto e riguardo anche alla maniera adeguata di portare a termine il compito previsto.

31) In ultima analisi e contro l'opinione espressa da GADAMER in "Verità e metodo" a proposito del contributo nullo di KANT all'ermeneutica contrapposto alla rilevanza dell'inquadramento aristotelico, considero che partendo da una retorica filosofico-morale è possibile un vincolo tra le etiche di ARISTOTELE E KANT. Da una parte, ho studiato la relazione tra questi due autori rispetto alla nozione di 'massima', di grande utilità per comprendere lo scenario esistenziale delle nostre azioni nelle situazioni concrete della vita. Dall'altra parte, ho approfondito la nozione di 'topica' in entrambi gli autori, sottolineando la loro centralità per quanto riguarda la teoria dell'invenzione, e questo rileva il carattere formativo e riflessivo della nozione di 'topica'. Questi esempi ci permettono di armonizzare l'etica aristotelica e l'etica kantiana, riconciliando l'essere *condizionale* o *non-condizionale* dell'etica, e aprono una strada per articolare la *fatticità* e la *riflessione critica* nella ragion pratica.

In questo clima di recupero della tradizione retorica occidentale, volevo inserire la mia ricerca. In un secolo in cui è stato difficile mantenere la tradizione del discorso e nel quale l'*orare* è stato in un certo senso disprezzato, è necessario recuperare la retorica per l'etica. Si rende imprescindibile "ricostruire la comunità" per fare in modo che chi la informa possa apparire più completo.

Gli sviluppi moderni della retorica non sono stati del tutto soddisfacenti. Lo sviluppo del positivismo e dello storicismo, con la sua pretesa di inserirsi tra le scienze, si è preoccupato di purgare la metodologia da ogni vestigio retorico. La didattica moderna ha sviluppato azioni orientate a considerare ciò che è retorico come un rimasuglio di confusione, disonestà e inefficacia nella ricerca della verità e così i pensatori retorici furono disprezzati fino all'annullamento. L'attacco è stato così cosciente che nel parlare quotidiano la retorica è stata assimilata a qualcosa di grottesco, deforme, fuori dalla realtà del nostro tempo.

Utilizzando e investo il paragone platonico, l'esclusione demagogica della retorica dall'ambito del sapere non può far altro che portare con sé

il naufragio del λόγος all'ascolto dei desideri del "grande animale", «come se uno avesse compreso gli impulsi e i desideri di un animale da lui allevato grande e forte (θρέμματος μεγάλου καὶ ἰσχυροῦ) e sapesse come bisogna avvicinarsi a lui e toccarlo, quando e per quali motivi diventa più irascibile o più mite, quali suoni (φωνᾶς) è solito emettere a seconda delle circostanze, e quali, se proferiti da altri, lo ammansiscono e lo irritano; e tutte queste conoscenze, apprese grazie a una lunga domestichezza, le chiamasse sapienza (σοφίαν) e si volgesse a insegnarle quasi avesse istituito un'arte, pur non avendo in verità la minima idea di che cosa in questi pensieri e desideri sia bello o brutto, buono o cattivo, giusto o ingiusto, ma attribuisse tutti questi nomi in base alle opinioni di quel grosso animale (τοῦ μεγάλου ζώου), definendo bene ciò per cui prova piacere, male ciò per cui si adira, e non sapesse trovare altra giustificazione che il fatto di ritenere giusto e bello ciò che è necessario, senza aver visto e senza essere in grado di dimostrare ad altri quanto in realtà differiscano la natura del necessario e quella del bene» (Plat. *Resp.* VI 493A–C).

In altre parole, l'esclusione della retorica del sapere evoca il racconto mitologico che narra l'inizio della guerra di Troia. Quando, affaticata dal peso che deve sopportare dovuto al fatto che gli uomini si moltiplicano con troppa velocità, la Terra chiede a Zeus che ne diminuisca il numero, la divinità manda una guerra all'umanità. È la guerra di Tebe. Visto, però, che il rimedio è insufficiente, il dio pensa di sterminare gli uomini con i suoi fulmini. Quindi Momo, figlia della Notte e del Sonno, le consiglia un mezzo più sicuro: dare Tesi in matrimonio ad un mortale e generare una figlia, per provocare la discordia tra Asia e Europa. È la guerra di Troia, per la quale Momo viene riesumata. La riesumazione di Momo, la dea del sarcasmo, del rinfaccio, della censura e della burla, che era stata espulsa dagli dei dal loro cielo per la sua troppa libertà di parlare, ricorda la condanna inferta, per secoli, alla retorica.

In relazione a tutto questo, segnalerò, ancora una volta, che una comunità, nella pienezza delle sue facoltà, si definisce in base alla partecipazione nel potere e nella deliberazione. Il cittadino è l'uomo che delibera; la deliberazione lo rende cittadino. La deliberazione non è solo fonte di razionalità dialogica e auto-referenziale o uno dei momenti più nobili e distaccati della politica, ma anche e fondamentalmente la maniera principale di essere cittadino; detto in un altro modo, la deliberazione è l'essenza della comunità. Solo una παιδεία retorica, che mostri le virtù civili della pace e della filosofia,

potrà dare una risposta ai rischi paurosi di una ragione tecnologica sequestrata dalla logica della forza e della barbarie e recuperare, in questo modo, una comunità che, ora come ora, ha perso la virtù in favore della repressione di ciò che la retorica volle salvaguardare, insieme ad altre intuizioni straordinarie, della cultura europea.

È necessaria l'articolazione di una prospettiva nuova, non dogmatica. Il recupero della retorica e la sua liberazione dalle proibizioni che pesano su di lei, possono essere un passo decisivo. Contro ogni pronostico, è arrivato il momento di pensare seriamente a questo recupero e di proporre l'intesa della città in maniera più completa, senza proibizioni violente o incarcerazione degli individui. Come scrive NEBRIJA nel prologo della sua *Gramática de la lengua castellana* (1492) «non resta nient'altro che la fioritura delle arti della pace».

Elenco bibliográfico selecto consultado

El ámbito de estudios sobre nuestro tema es inmenso. Es preciso reconocer que cualquier bibliografía ha de ser selectiva, de modo que aquí sólo se presentan las obras y artículos consultados a lo largo del proceso de elaboración del trabajo. Este hecho, que podría parecer injusto y engañoso, está justificado, pues sería absurdo citar todas estas obras en el curso de la exposición, la cual quedaría convertida en un mar de referencias. Por otro lado, es muy probable que entre las obras y artículos consultados o citados no se encuentren siempre los más importantes, debido a que las necesidades de la discusión surgida en las páginas precedentes nos han llevado a citar unos en detrimento de otros. Esta injusticia puede compensarse en parte en la presente bibliografía.

En lo relativo a los autores modernos y contemporáneos se ha optado por no sobrecargar el texto de modo excesivo, por lo cual la referencia a ellos en el texto consiste en mencionar entre paréntesis únicamente el nombre del autor, el año de la publicación y la página. Resultan algunos inconvenientes de los cuales queremos prevenir al lector. Estas indicaciones bibliográficas no son una información sobre la fecha de publicación, sino que se trata de la paginación de la edición efectivamente utilizada y citada, de modo que esta bibliografía se presenta de forma estrictamente alfabética y cronológica, de acuerdo con la edición citada, si bien al final de cada una de ellas, entre paréntesis cuadrados, se refiere la fecha y lugar de la edición original. Para facilitar la localización de las obras y artículos en esta bibliografía he optado por evitar multiplicar en exceso el número de apartados, de modo que el lector encontrará a continuación:

1. Ediciones y léxicos
2. Ediciones comentadas, traducciones y comentarios

3. Otras fuentes antiguas: ediciones, traducciones y comentarios

4. Tratados y monografías

Hay que advertir que entre los tratados y monografías consultados, recogidos en el apartado cuarto de forma estrictamente alfabética, se encuentran tanto obras generales sobre ARISTÓTELES y estudios sobre hermenéutica, retórica y ética, como otras obras y artículos sobre el problema de la deliberación y la racionalidad práctica, que he citado o consultado de una forma u otra.

1. Ediciones y léxicos

Aristotelis Opera, ed. Academia Regia, 5 voll.: Aristotelis græce ex recognitione Immanuelis Bekkeri, Berlín 1831–1870.

Ediciones:

- *Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater, Oxford ²³1894.
 - *Politica*, ed. W.D. Ross, Oxford ¹³1957.
 - *Ars Rhetorica*, ed. R. Kassel, Berlín 1976.
 - *De Anima*, ed. W.D. Ross, Oxford ¹⁰1959.
 - *De motu animalium*, ed. M.C. Nussbaum, Princeton 1978.
 - *Categoriae et Liber de Interpretatione*, ed. L. Minio-Paluello, Oxford ¹¹1949.
 - *Metaphysica*, ed. W. Jaeger, Oxford ³1963.
 - *Physica*, ed. W.D. Ross, Oxford ⁴1966.
 - *Analytica Priora et Posteriora*, ed. W.D. Ross, Oxford 1964.
 - *Topica et Sophistici Elenchi*, ed. W.D. Ross, Oxford 1958.
 - *De Arte Poetica Liber*, ed. R. Kassel, Oxford 1968.
 - *Fragmenta selecta*, ed. W. D. Ross, Oxford 1955.
- Platonis Opera*, Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxford 1900–1905.

Léxicos:

- ALONSO, M. 1986: *Diccionario medieval español. De las Glosas Emilianenses y Silenses (s. X) hasta el siglo XV*, Salamanca.
- ALONSO SCHÖCKEL, L. 1990: *Diccionario bíblico hebreo-español*, Valencia.
- BARNES, J. & SCHOFIELD, M. & SORABJI, R. (edd.) 1978: *Aristotle: A Selective Bibliography*, Oxford.
- BONITZ, H. 1955: *Index Aristotelicus*, Graz [= 1870].
- CHANTRAINE, P. 1968: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, París.
- COROMINAS, J. & PASCUAL, J.A. 1980 : *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid.
- COVARRUBIAS OROZCO, S. 1995: *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, F.C.R. Maldonado (ed.), Madrid [= 1611].
- CRANE, G.R. (ed.) 1997: *The Perseus Project*, <http://www.perseus.tufts.edu>
- ERNOUT, A. & MEILLET, A. 2001: *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, París [= 1932].
- GLARE, P.G.W. 1997: *Oxford Latin Dictionary*, Oxford.
- LIDDLE, H.G. & SCOTT, R. & JONES, H.S. & MCKENZIE, R. & GLARE, P.G.W. & THOMPSON, A.A. 1996: *A Greek-English Lexicon*, Oxford.
- MATEOS, F. & OTEGUI, M. & ARRIZABÁLAGA, I. 1999: *Diccionario español de la lengua china*, Madrid.
- MOLINER, M. 1996: *Diccionario de Uso del Español*, Madrid.
- SEGURA MUNGUÍA, S. 2003: *Nuevo diccionario etimológico Latín-Español y de las voces derivadas*, Deusto.
- SMYTH, H.W. 1956: *Greek Grammar*, Cambridge Mass.
- WARTELLE, A. 1982: *Lexique de la Rhétorique d'Aristote*, París.

2. Ediciones comentadas, traducciones y comentarios

BARNES, J. (ed.) 1966: *The Works of Aristotle, translated into English*, Oxford.

a. Sobre las Éticas

a.1. Ediciones, traducciones y comentarios

ASPASIO 1889: *In Ethica Nicomachea quae supersunt commentaria*, G. Heylbut (ed.), Berlín.

- CRISP, R. 2000: *Nicomachean Ethics*, Cambridge.
- DIRLMEIER, F. 1983: *Aristoteles, Magna Moralia* en *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, vol. 8, Berlín [= 1958].
- 1994: *Aristoteles, Eudemische Ethik* en *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, vol. 7, Berlín [= 1963].
- 1999: *Aristoteles, Nikomachische Ethik* en *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, vol. 6, Berlín [= 1956].
- GADAMER, H.–G. 1998: *Aristoteles. Nikomachische Ethik VI*, Francforte del Meno.
- GAUTHIER, R.–A. 1972: *Ethica Nicomachea. Translatio Antiquissima libr. II–III sine “Ethica Vetus” et translationis antiquioris quae supersunt sine “Ethica Noua”, “Hofariana”, “Borghesiana”*, en *Aristoteles latinus*, t. XXVI 1–3, fasc. II, Bruselas.
- 1972: *Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste Lincolnensis sine “Liber Ethicorum”. A. Recensio Pura*, en *Aristoteles latinus*, t. XXVI 1–3, fasc. III, Bruselas.
- 1973: *Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste Lincolnensis sine “Liber Ethicorum”. B. Recensio Recognita*, en *Aristoteles latinus*, t. XXVI 1–3, fasc. IV, Bruselas.
- GAUTHIER, R.–A. & JOLIF, J.–Y. 1970: *L'éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, 2 voll., Lovaina/ París [= 1956].
- GIGON, O. 1991: *Die Nikomachische Ethik*, Múnich.
- IRWIN, T. 1999: *Aristotle. Nicomachean Ethics, Translated with Introduction, Notes and Glossary*, Indianapolis/ Cambridge.
- JOACHIM, H.H. 1962: *Aristotle. The Nicomachean Ethics. A Commentary*, Oxford.
- MARÍAS, J. & ARAÚJO, M. 1970: *Aristóteles. Ética a Nicómaco. Edición bilingüe, traducción y notas*, Madrid.
- PALLÍ BONET, J. 1985: *Aristóteles. Ética Nicomáquea/ Ética Eudemia. Traducción y notas*, Madrid.
- ROSS, W.D. 1966: *Ethica Nicomachea* en BARNES 1966.
- TOMÁS DE AQUINO 1964: *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, R.M. Spiazzi (ed.), Turín.
- WITLIN, C.J. 1976: *Brunetto Latini. Llibre del tresor. Versió catalana de Guillem de Copons*, 2 voll., Barcelona.
- ZANATTA, M. 1986: *Aristotele. Etica Nicomachea. Introduzione, traduzione e commento*, Milán.

a.2. *Manuscritos*

- Traducción española anónima

Madrid, Biblioteca Nacional, ms. 4514.

- Traducción de Leonardo Bruni

Valencia, Biblioteca Universitaria, ms. 388.

- Traducción de Carlos de Viana

Madrid, Biblioteca Nacional, ms. 6984.

Madrid, Biblioteca del Palacio Real, ms. II / 2990.

Londres, British Library, ms. add. 21120.

Lisboa, Biblioteca Nacional, ms. 656.

b. Sobre la *Política*

GARCÍA VALDÉS, M. 1988: *Aristóteles. Política. Introducción, traducción y notas*, Madrid.

GIGON, O. 1996: *Politik*, Múnich.

MARÍAS, J. & ARAÚJO, M. 1997: *Aristóteles. Política. Edición bilingüe, traducción y notas*, Madrid.

NEWMAN, W.L. 1973: *The Politics of Aristotle*, Oxford [= 1877–1902].

SAUNDERS, T.J. 1995: *Aristotle, Politics, Books I and II*, Oxford.

SCHÜTRUMPF, E. 1991: *Aristoteles. Politik, Buch I* en *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, vol. 9/I, Berlín 1991.

— 1991: *Aristoteles. Politik, Buch II und III* en *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, vol. 9/II, Berlín 1991.

SCHÜTRUMPF, E. & GEHRKE, H.-J. 1996: *Aristoteles. Politik, Buch IV–VI* en *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, vol. 9/III, Berlín 1996.

SCHÜTRUMPF, E. [en preparación]: *Aristoteles. Politik, Buch VII–VIII* en *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, vol. 9/IV, Berlín.

c. Sobre la *Retórica*

[*Anonyma sine uetus translatio*] 1978: *Aristoteles latinus XXXI 1–2: Rhetorica*, ed. de B. Schneider, Leiden, 1–154.

- [Anonymos], 1896: *Anonymi in artem rhetoricam commentarius* en H. Rabe (ed.), *Commentaria in Aristotelem Græca* XXI 2, Berlín 1896, 1–262.
- ARNHART, L. 1981: *Aristotle on Political Reasoning. A commentary on the Rhetoric*, DeKalb.
- COPE, E.M. 1970: *The Rhetoric of Aristotle with a Commentary, revised and edited by J.E. Sandys*, 3 voll., Cambridge [= 1877].
- GRIMALDI, W.M.A. 1980: *Aristotle, Rhetoric I, A Commentary*, Nueva York.
- 1988: *Aristotle, Rhetoric II, A Commentary*, Nueva York.
- KENNEDY, G.A. 1991: *Aristotle on Rhetoric. A Theory of Civic Discourse*, Oxford.
- RACIONERO, Q. 1990: *Aristóteles. Retórica. Introducción, traducción y notas*, Madrid.
- RAMÍREZ TREJO, A. 2002: *Aristóteles. Retórica. Introducción, traducción y notas*, México.
- RAPP, Ch. 2002: *Aristoteles, Rhetorik* en *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, voll. 4/I–II, Berlín.
- TOVAR, A. 1971: *Aristóteles. Retórica. Edición del texto con aparato crítico, traducción, prólogo y notas*, Madrid.

d. Sobre otros textos

- ACKRILL, J.L. 1963: *Categories and De Interpretatione*, Oxford.
- BARNES, J. 1975: *Aristotle's Posterior Analytics*, Oxford.
- BRUNSCHWIG, J. 1967: *Aristote. Topiques (1–4)*, París.
- BONITZ, H. & WOLF, U. 1994: *Metaphysik*, Hamburgo.
- CALVO MARTÍNEZ, T. 1978: *Aristóteles. Acerca del alma. Introducción, traducción y notas*, Madrid.
- 1994: *Aristóteles. Metafísica. Introducción, traducción y notas*, Madrid.
- CANDEL SANMARTÍN, M. 1982: *Aristóteles. Tratados de lógica (Órganon) I. Categorías – Tópicos – Sobre las refutaciones sofísticas. Introducción, traducción y notas*, Madrid.
- 1988: *Aristóteles. Tratados de lógica (Órganon) II. Sobre la interpretación – Analíticos primeros – Analíticos segundos. Introducción, traducción y notas*, Madrid.
- CASSIN, B. & NARCY, M. 1989: *La décision du sens. Le livre Gamma de la Méta-physique d'Aristote, introduction, texte, traduction et commentaire*, París.
- DE ECHANDÍA, G.R. 1995: *Aristóteles. Física. Introducción, traducción y notas*, Madrid.
- DÜRING, I. 1969: *Protreptikos*, Francforte del Meno.

- ELSE, G.F. 1957: *Aristotle's Poetics: the Argument*, Cambridge Mass.
- GARCÍA BACCA, J.D. 2000: *Aristóteles. Poética. Introducción, versión y notas*, México.
- GARCÍA YEBRA, V. 1992: *Ἀριστοτελοῦς Περὶ ποιητικῆς/ Aristotelis Ars Poetica/ Poética de Aristóteles*, Madrid.
- HAMLYN, D.W. 1975: *De anima*, Oxford.
- KIRWAN, Ch. 1971: *Aristotle's Metaphysics. Books Γ, Δ y E. Translated with Notes*, Oxford.
- NUSSBAUM, M.C. 1978: *De Motu Animalium. Text with Translation, Commentary, and Interpretative Essays*, Princeton.
- RHYS ROBERTS, W. 1991: *The Complete Works of Aristotle*, Princeton.
- ROSS, W.D. 1924: *Metaphysics*, 2 voll., Oxford.
- SCHUHL, P.–M. 1968: *Aristote, De la richesse – De la prière – De la noblesse – Du plaisir – De l'éducation, fragments et témoignages édités, traduits et commentés sous la direction et avec une préface de P.–M. Schuhl*, París.
- SCHWARZ, F.F. 1993: *Metaphysik*, Stuttgart.
- VALLEJO CAMPOS, Á. 2005: *Aristóteles. Fragmentos. Introducción, traducción y notas*, Madrid.
- WEIDEMANN, H. 1994: *Peri hermeneias*, Berlín.

3. Otras fuentes antiguas: ediciones, traducciones y comentarios

Alejandro de Afrodisias

BRUNS, I. (ed.) 1887, 1892: *Scripta Minora*, 2 voll., Berlín.

SHARPLES, R.W. (ed.) 1992, 1994: *Quaestiones*, 2 voll., Londres/ Ithaca.

[Anónimo ad Herennium]

MARX, F. (ed.) 1923: *Incerti auctoris de ratione dicendi ad C. Herennium*, Leipzig.

NÜSSLEIN, Th. (ed.) 1994: *Rhetorica ad Herennium*, Zúrich.

[Artium Scriptores]

RADERMACHER, L. (ed.) 1951: *Artium Scriptores, Reste von der voraristotelischen Rhetorik*, Viena.

Boecio

OBERTELLO, L. (ed.) 1969: Boethius, *De hypotheticis syllogismis*, Brescia.

MIGNE, J.-P. (ed.) 1860: Boethius, *De topicis differentiis* en *Patrologiae latinae* LXIV, París.

Catón

JORDAN, H. (ed.) 1860: Marcus Porcius Cato, *Libri ad Marcum filium*, Leipzig.

Cicerón

Brutus, Orator, De Optimo Genere Oratorum, Partitiones Oratoria, Topica

WILKINS, A.S. (ed.) 1903: *M. Tullii Ciceronis Rhetorica, tom. II*, Oxford.

HUBBEL, H.M. (ed.) 1960: *Cicero, Topica*, Londres.

De oratore

MERKLIN, H. (ed.) 1986: *Cicero: De oratore – Über den Redner*, Stuttgart.

WILKINS, A.S. (ed.) 1902: *M. Tullii Ciceronis Rhetorica, tom. I, libros de oratore tres continens*, Oxford.

Demóstenes

BLASS, F. (ed.) 1888–1892: *Orationes*, 3 voll., Leipzig.

BUTCHER, S.H. & RENNIE, W. (edd.) 1903–1931: *Orationes*, 3 voll, Oxford.

Diógenes Laercio

LONG, H.S. (ed.) 1964: *Diogenes Laertius: Vite philosophorum*, Oxford.

Dionisio de Halicarnaso

ROBERTS, W.R. (ed.) 1901: *The Three Literary Letters*, Cambridge.

USENER, H. & RADERMACHER, L. (edd.) 1899–1929: *Dionysii Halicarnasei opuscula*, Leipzig.

USENER, H. (ed.) 1893: *Dionysii Halicarnasei quæ fertur Ars rhetorica*, Leipzig.

Esopo

PERRY, B.E. (ed.) 1972: *Æsopica*, Urbana.

Gorgias

DIELS, H. & KRANZ, W. (edd.), véase: [Presocráticos].

Heráclito

DIELS, H. & KRANZ, W. (edd.), véase: [Presocráticos].

Heródoto

HUDE, C. (ed.) 1908: *Herodoti Historia*, Oxford.

Hesíodo

SOLMSEN, F. & MERKELBACH, R. (edd.) 1970: *Hesiodi Theogonia, Opera et Dies, Scutum*, Oxford.

Hipócrates

LITRE, E. (ed.) 1839–1861: *Œuvres complètes d'Hippocrate. Traduction nouvelle avec le text Grec en regard*, 10 voll., París.

Homero

Iliada

MONRO, D.B. & ALLEN, T.W. (edd.) 1969–1971: *Homeri Opera*, Oxford.

Odisea

ALLEN, T.W. (ed.) 1958–1962: *Homeri Opera*, Oxford.

Isócrates

MATHIEU, G. & BREMOND, É. (edd.) 1929/1962: *Isocrate, Discours, text et traduction*, 4 voll., París.

Quintiliano

RAHN, H. (ed.) 1972: *M. Fabii Quintiliani, Institutionis Oratoriae libri XII*, Darmstadt.

WINTERBOTTOM, M. (ed.) 1970: *Quintilianus, Institutio oratoria*, 2 voll., Oxford.

Píndaro

BOWRA, C.M. (ed.) 1947: *Pindari Carmina*, Oxford.

Platón

(Obras completas)

BURNET, J. (ed.) 1900–1905: *Platonis Opera*, 5 voll., Oxford.

Gorgias

DODDS, E.R. 1959: *Plato, Gorgias, a revised text with introduction and commentary*, Oxford.

Leyes

SCHÖPSDAU, K. 1994: *Platon, Nomoi I–III*, Gotinga.

Filebo

FREDE, D. 1997: *Platon, Philebus*, Gotinga.

Fedro

ROBIN, L. (ed.) 1954: *Platon, Phædre*, París.

República

CROSS, R.C. & WOOZLEY, A.D.: *Plato's Republic, A Philosophical Commentary*, Londres/ Nueva York.

[Presocráticos]

DIELS, H. & KRANZ, W. (edd.) 1974: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 voll., Zürich.

Proclo

PASQUALI, G. (ed.) 1994: *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria*, Leipzig.

[Rhetores Græci]

SPENGLER, L. (ed.) 1853–1856: *Rhetores Graeci*, 3 voll., Leipzig.

WALZ, C. (ed.) 1832–1836: *Rhetores Graeci I–IX*, Stuttgart/ Tubinga/ Londres/ París.

Teofrasto

FORTENBAUGH, W.W. & HUBY, P.M. & SHARPLES, R.W. & GUTAS, D. (edd.) 1992: *Theophrastus of Eresus*, 2 vols, Leiden/ Nueva York/ Colonia.

Tucídides

JONES, H.S. (ed.) 1900: *Thucydides Historia*, Oxford.

4. Tratados y monografías

AARNIO, A. 1991: *Lo racional como razonable: un tratado sobre la justificación jurídica*, E. Garzón Valdés & R. Zimmerling (trad.), Madrid [= 1987: *The Rational as Reasonable. A Treatise on Legal Justification*, Dordrecht].

AARNIO, A. & MACCORMICK, N. (edd.) 1992: *Legal reasoning*, Dartmouth.

AARNIO, A. & TUORI, K. (edd.) 1989: *Law, morality and discursive rationality*, Helsinki.

ABEL, D.H. 1964: «Emphasis by Proportion, A Classical Rhetorical Practice», *Classical Bulletin* 40, 81–84.

ACERO, J.J. 2004: «El papel del lenguaje en la conformación del pensamiento: Gadamer y la relatividad lingüística» en ACERO & NICOLÁS & TAPIAS & SÁEZ & ZÚÑIGA 2004: 191–207.

ACERO, J.J. & NICOLÁS, J.A. & TAPIAS, J.A.P. & SÁEZ, L. & ZÚÑIGA, J.F. (edd.) 2003: *Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica “El legado de Gadamer” (Granada 10 al 12 de diciembre de 2003)*, Granada.

— (edd.) 2004: *El legado de Gadamer*, Granada.

ACHTENBERG, D. 1991: «The Role of the *Ergon* Argument in Aristotle’s *Nicomachean Ethics*» en ANTON, J.P. & PREUS, A. (edd.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. 4: *Aristotle’s Ethics*, Albany 1991, 59–72.

ACKRILL, J.L. 1980 (a): «Aristotle on *Eudaimonia*» en RORTY 1980 (a): 15–34 [= *Proceedings of the British Academy* 60, 1974, 339–359; HÖFFE 1995: 39–62; SHERMAN 1998 (a): 57–77].

— 1980 (b): «Aristotle on Action» en RORTY 1980 (a): 93–101.

- ADAMIK, T. 1984: «Aristotle's Theory of the Period», *Philologus* 128, 184–201.
- ADKINS, A.W.H. 1978: «*Theoria* vs. *Praxis* in the *Nicomachean Ethics* and the *Republic*», *Classical Philology* 73, 279–313.
- AGAMBEN, G. 1999: *The Man Without Content*, Stanford.
- AGÍS VILLAVERDE, M. (ed.) 1998: *Horizontes de la Hermenéutica*, Santiago de Compostela.
- AGUILAR, M. 1998: *Confrontación, crítica y hermenéutica. Gadamer, Ricœur, Habermas*, México.
- ALBALADEJO, T. et alii (edd.) 1998: *Quintiliano: historia y actualidad de la retórica. Actas del Congreso Internacional "Quintiliano: historia y actualidad de la retórica: XIX Centenario de la Institutio Oratoria" (Madrid y Calaborra 1995)*, Logroño.
- ALBRITTON, R. 1957: «Present Truth and Future Contingency», *The Philosophical Review* 66, 29–46.
- ALLAN, D.J. 1955: «The Practical Syllogism» en *Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion*, Lovaina 1955, 325–430.
- 1965: «Individual and State in the *Ethics* and *Politics*» en REVERDIN 1965: 53–85.
- 1971: «The Fine and the Good in the Eudemian Ethics» en MORAUX, P. & HARLFINGER, D. (edd.), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik. Akten des 5. Symposium Aristotelicum*, Berlín 1971, 63–72.
- ALLGAIER, K. 1981: «Toposbewußtsein als literaturwissenschaftliche Kategorie» en BREUER & SCHANZE 1981: 264–274.
- ALMARZA, J.M. 2005 (a): «Hermenéutica» en ORTIZ–OSÉS & LANCEROS 2005: 193–217.
- 2005 (b): «Historia de la hermenéutica» en ORTIZ–OSÉS & LANCEROS 2005: 246–258.
- ALONSO ARROYO, J. 2002: *Acción responsable. Guía práctica para educar en la Acción social*, Madrid.
- ÁLVAREZ, Á. 1998: «Aristóteles y Descartes: de cómo hacer para que todos los hombres se sientan en la filosofía como en casa» en ÁLVAREZ & MARTÍNEZ 1998: 501–533.
- 2005: «Interpretación y texto. El modelo de Gadamer ante el modelo de Aristóteles y sus comentaristas», *Éndoxa. Series Filosóficas* 20, 87–135.
- ÁLVAREZ, Á. & MARTÍNEZ, R. (edd.) 1998: *En torno a Aristóteles. Homenaje al Profesor Pierre Aubenque*, Santiago de Compostela.

- ÁLVAREZ, I. (ed.) 1999: *Hermenéutica y acción. Crisis de la modernidad y nuevos caminos de la metafísica*, Valladolid.
- AMOR RUIBAL, Á. 1900: «Ciencia del lenguaje», estudio introductorio a la traducción de la obra de REGNAUD, *Principios Generales de Lingüística Indo-Europea*, Santiago de Compostela.
- 1904–1905: *Los problemas fundamentales de la filología comparada. Su historia, su naturaleza y sus diversas relaciones científicas*, 2 voll., Santiago de Compostela.
- 1972: *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, S. Casas (ed.), 2 voll. Madrid [= 1914–1936]
- ANAGNOSTOPOULOS, G. 1994: *Aristotle on the Goals and Exactness of Ethics*, Berkeley.
- 1996: «Aristotle on Canonical Science and Ethics», *Philosophical Inquiry* 18, 61–76.
- ANDERSEN, Ø. 1997: «Rette ord i rette tid. Kairos i klassisk retorik», *Rhetorica Scandinavica* 4, 21–27.
- 2001: *Im Garten der Rhetorik. Die Kunst der Rede in der Antike*, Darmstadt [= 1995: *I Retorikkens Hage*, Oslo].
- ANDERSEN, Ø. & HAARBERG, J. (edd.) 2001: *Making Sense of Aristotle. Essays in Poetics*, Londres.
- ANDERSON, F.D. 1968: «Aristotle's Doctrine of the Mean and its Relationship to Rhetoric», *Southern Speech Communication Journal* 34, 100–107.
- ANGUITA MACKAY, V. 2003: «Propuesta de un método de deliberación y discernimiento», en <http://etica.uahurtado.cl>.
- ANNAS, J. 1977: «Plato and Aristotle on Friendship and Altruism», *Mind* 86, 532–554.
- 1980: «Aristotle on Pleasure and Goodness» en RORTY 1980 (a): 285–299.
- 1992 (a): «Ancient Ethics and Modern Morality», *Philosophical Perspectives* 6, 119–136.
- 1992 (b): «Aristotle on Memory and the Self» en NUSSBAUM & RORTY 1992: 297–311.
- 1993: *The Morality of Happiness*, Oxford.
- 1996: «Aristotle on Human Nature and Political Virtue», *Review of Metaphysics* 49, 731–753.
- 1998: «Aristotle on Virtue and Happiness» en SHERMAN 1998 (a): 35–55.
- ANSCOMBE, G.E.M. 1956: «Aristotle and Sea-battle. *De Interpretatione* chapter IX», *Mind* 65, 1–15.

- 1957: *Intention*, Oxford [= 1991: *Intención*, A.I. Stellino (trad.), Barcelona].
- 1977: «Thought and Action in Aristotle» en BARNES & SCHOFIELD & SORABJI 1977: 61–71.
- 1997: «Modern Moral Philosophy» en CRISP & SLOTE 1997: 26–44 [= 1958].
- ANTON, H.S. 1859: «Über die *Rhetorik* des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu Platons *Gorgias*», *Rheinisches Museum für Philologie* 14, 570–598.
- ANTON, J.P. 1996: «Aristotle on the Nature of Logos», *Philosophical Inquiry* 18, 1–30.
- AOUAD, M. & RASHED, M. 1997: «L'exégèse de la Rhétorique d'Aristote: recherches sur quelques commentateurs grecs, arabes et byzantins. Première partie», *Medioevo, Rivista di storia della filosofia medievale* 23, 43–190.
- 1999–2000: «L'exégèse de la Rhétorique d'Aristote: recherches sur quelques commentateurs grecs, arabes et byzantins. Deuxième partie», *Medioevo, Rivista di storia della filosofia medievale* 25, 551–649.
- APEL, K.O. 1975: *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, L. Tosti (trad.), Bolonia [= 1963: *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn].
- 1985: *La transformación de la filosofía: I. Análisis del lenguaje. Semiótica y hermenéutica; II. El a priori de la comunidad de comunicación*, J. Chamorro & J. Conill & A. Cortina (trad.), Madrid [= 1973: *Transformation der Philosophie*, 2 voll., Franckforter del Meno].
- 1987: «El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje», *Estudios filosóficos* 102, 251–299 [= 1976: «Das Problem der Letztbegründung im Lichte der transzendentalen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des *Kritischen Rationalismus*» en B. KANITSCHNEIDER (ed.), *Sprache und Erkenntnis. Festschrift für Gerhard Frey zum 60. Geburtstag*, Innsbruck 1976, 55–82].
- 1991: «Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última» en *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona 1991, 37–145.
- APOSTOL, P. 1991: «La dialectique probabiliste» en SINACEUR 1991: 469–471.
- ARAOS SAN MARTÍN, J. 1999: *La filosofía aristotélica del lenguaje*, Pamplona.
- ARAZZI, G. 1984: «Ontologia ed ermeneutica» en ROSSI 1984: 159–168.
- ARCOLEO, S. 1964: «Nota alla Rhetorica di Aristotele», *Paideia* 19, 173–177.
- ARENAS—DOLZ, F. 2003 (a): *Hacia una hermenéutica analógico-crítica*, México.
- 2003 (b): «Ética, democracia y deliberación», *Logo. Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación* 5, 31–38.

- 2003 (c): «Aristóteles y el problema fundamental de la hermenéutica» en E. BÉRCHEZ & L. FOLGADO (edd.), *Non uerbum e uerbo. Hermenéutica y Traducción en el Mundo Antiguo. Actas del V Congreso Nacional de Estudiantes de Humanidades (Valencia 9 – 11 marzo 2003)*, Valencia 2003, 9–28.
- 2003 (d): «Racionalidad científica, racionalidad poética: de Popper a Aristóteles» en ARNAL, S. & DOMINGO CURTO, A. & DE LA FUENTE COLLELL, P. & TAUSTE, F. (edd.), *Popper/Kuhn. Ecos de un debate*, Barcelona 2003, 229–251.
- 2004 (a): «RetorÉtica. Actualidad de la hermenéutica analógico–crítica» en I. MURILLO (ed.), *Filosofía práctica y persona humana*, Salamanca 2004, 625–634 [= RIVARA KAMAJI, G. & GONZÁLEZ VALERIO, M.A. (edd.), *Hermenéutica analógica y las tareas de la filosofía*, Salamanca 2005, 179–193].
- 2004 (b): «Nussbaum–Aristóteles, ida y vuelta», *Actas del XV CongrÈs Valencià de Filosofia 'Josep L. Blasco in memoriam'*, (Valencia, 1–3 abril 2004), Valencia 2004, 279–293.
- 2005: «Hermenéutica, analogía y retórica. Entrevista a Mauricio Beuchot», *Éndoxa. Series Filosóficas* 20, 677–717.
- ARENAS—DOLZ, F. & LANA TUÑÓN, D. 2003: «Gadamer y Habermas: ecos de un debate» en ACERO & NICOLÁS & TAPIAS & SÁEZ & ZÚÑIGA 2003: 181–188.
- ARENDT, H. 1993: *La condición humana*, R. Gil Novalés (trad.), Barcelona [= 1958: *The Human Condition*, Chicago].
- 1995: *De la historia a la acción*, F. Birulés (trad.), Barcelona [= 1953: «Understanding and politics», *Partisan Review*; 1957: «History and immortality», *Partisan Review*; 1961: «The gap between past and future», *Between Past and Future*; 1957: «Labor, work, action. A lecture»; 1971: «Thinking and moral considerations. A lecture», *Social Research*; 1979: «On Hannah Arendt», *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*].
- 1996: *Entre el pasado y el futuro*, A. Poljak (trad.), Barcelona [= 1954: *Between Past and Future*, Nueva York].
- 2002: *La vida del espíritu*, F. Birulés & C. Corral (trad.), Barcelona [= 1978: *The Life of the Mind*, M. McCarthy (ed.), Nueva York].
- ARNIM, H. v. 1898: «Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung» en *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlín 1898, 4–114.
- 1927: *Das Ethische in Aristoteles' Topik*, Viena.
- ATWILL, J.M. 1998: *Rhetoric Reclaimed. Aristotle and the Liberal Arts Tradition*, Ithaca.
- AUBENQUE, P. 1965: «Théorie et pratiques politiques chez Aristote» en REVERDIN 1965: 99–113.

- 1970: «La Dialectique chez Aristote» en *L'Attualità della problematica aristotelica. Atti del Convegno franco-italiano su Aristotele*, Padua 1970, 1–31.
- 1974: *El problema del ser en Aristóteles*, V. Peña (trad.), Madrid [= 1962: *Le problème de l'être chez Aristote*, París].
- 1990: «Hegelsche und Aristotelische Dialektik» en M. RIEDEL (ed.), *Hegel und die antike Dialektik*, Francforte del Meno 1990, 208–224.
- 1991: «Herméneutique et ontologie (Remarques sur le *Peri Hermeneias* d'Aristote)» en SINACEUR 1991: 93–105.
- 1996: «*Logos* et *pathos*. Pour une définition dialectique des passions (*De anima* I, 1 et *Rhétorique*, II)» en VIANO 1996: 37–49.
- 1998: «Aristote était-il communitariste?» en ÁLVAREZ & MARTINEZ 1998: 31–43.
- 1999: *La prudencia en Aristóteles*, M^a J. Torres (trad.), Barcelona [= 1963: *La prudence chez Aristote*, París].
- 2000: «Sur l'ambivalence du concept aristotélicien de substance» en CORDERO 2000: 93–105.
- 2002: «La place de l'Éthique à Nicomaque dans la discussion contemporaine sur l'éthique» en AUBRY 2002 (a): 397–407
- AUBENQUE, P. & TORDESILLAS, A. (edd.) 1993: *Aristote politique: Études sur la politique d'Aristote*, París.
- AUBRY, G. (ed.) 2002 (a): *L'excellence de la vie. Sur l'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème d'Aristote*, París.
- 2002 (b): «*Dunamis* et *energeia* dans d'éthique aristotélicienne: l'éthique du démonique» en AUBRY 2002 (a): 75–94.
- AUSTIN, J.L. 1961: «A Plea for Excuses» en *Philosophical Papers*, Oxford.
- 1971: *Palabras y acciones. Cómo hacer cosas con palabras*, G.R. Carrió & E.A. Rabossi (trad.), Buenos Aires [= 1962: *How to Do Things with Words*, Cambridge Mass.].
- ÁVILA CRESPO, R. 2004: «La comprensión como modo de ser» en ACERO & NICOLÁS & TAPIAS & SÁEZ & ZÚÑIGA 2004: 391–406.
- AX, W. 1986: *Laut, Stimme und Sprache*, Gotinga.
- 1992: «Aristoteles» en DASCAL, M. & GERHARDUS, D. & LORENZ, K. & MEGGLE, G., *Sprachphilosophie. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung*, Berlín/ Nueva York 1992, 244–259.
- BACCARINI, E. 1984: «Linguaggio della persuasione e linguaggio della verità» en ROSSI 1984: 169–175.

- BACKLES, J.G. 1960: «Aristotle's Theory of Stasis in Forensic and Deliberative Speech in the Rhetoric», *Central States Speech Journal* 12, 6–8.
- BACON, F. 1961–1963: *The works of Francis Bacon*, 14 voll., Stuttgart–Bad Cannstatt.
- BAEUMER, M. L. 1973: «Vorwort» en *Toposforschung*, Darmstadt 1973, VII–XVII.
- BAILEY, D. (ed.) 1965: *Essays on Rhetoric*, Oxford.
- BAKHITIN, M. 1979: *Estetica e romanzo*, Turín.
- BALABAN, O. 1986: «Aristotle's Theory of $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$ », *Hermes* 114, 163–172.
- BALCER, Ch. 1959: «The Vocal Aspect of Delivery Traced through Representative Works in Rhetoric and Public Speaking – Aristotle to Rush», *Central States Speech Journal* 11, 27–34.
- BALDWIN, Ch.S. 1924: «The Rhetoric of Aristotle» en *Ancient Rhetoric and Poetic*, Nueva York 1924, 6–36.
- BALIÑAS FERNÁNDEZ, C. 1998 (a): «Repensar la filosofía desde la metáfora y el sentido» en AGÍS 1998: 139–165.
- 1998 (b): «Dejemos hablar a las metáforas...» en AGÍS 1998: 385–421.
- BALLESTER, X. 1991: «Cinna y la poesía neotérica» en L. FERRERES (ed.), *Actes del IXè Simposi de la Secció Catalana de la SEEC*, Barcelona 1991, 147–152.
- 2003: «Metáfora, metonimia y», *Myrtia* 18, 143–162.
- BALLWEG, O. 1982: «Phronetik, Semiotik und Rhetorik» en BALLWEG & SEIBERT 1982: 27–71.
- BALLWEG, O. & SEIBERT, Th.–M. (edd.) 1982: *Rhetorische Rechtstheorie. Zum 75. Geburtstag von Theodor Viehweg*, Friburgo/ Múnich.
- BALTZA, J. 2004: «Mito/ Logos» en ORTIZ–OSÉS & LANCEROS 2004: 376–379.
- BARBEITO, M. 1998: «La voluntad de contar y la tragedia de ser contado. Edipo y Hamlet» en ÁLVAREZ & MARTÍNEZ 1998: 485–499.
- BARBER, B. 1984: *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*, Berkeley.
- BARES, J. de D. 1998: «Pierre Aubenque, intérprete e historiador del pensamiento de Aristóteles» en ÁLVAREZ & MARTÍNEZ 1998: 45–65.
- 2004: «Infinito, divisibilidad y continuo en la *Física* de Aristóteles», *XV Congrés Valencià de Filosofia "Josep L. Blasco in memoriam"*, Valencia 2004, 495–507.
- BARILLI, R. 1986: «Eloquenza, Tecnologia, Scienza della cultura» en FENOCCHIO 1986: 47–69.

- BARKER, E.M. 1980: «A Neo–Aristotelian Approach to Dialectical Reasoning», *Revue internationale de philosophie* 133/134, 482–489.
- BARNES, J. 1969: «Aristotle’s Theory of Demonstration», *Phronesis* 14, 123–152.
- 1980: «Aristotle and the Methods of Ethics», *Revue internationale de philosophie* 133/134, 490–511.
- 1981: «Proof and the Syllogism» en BERTI 1981: 17–59.
- 1982: *The Presocratic Philosophers*, Londres.
- 1983: «Terms and Sentences. Theophrastus on Hypothetical Syllogisms», *Proceedings of the British Academy* 69, 279–326.
- 1985: «Theophrastus and Hypothetical Syllogistic» en WIESNER 1985: 557–576 y FORTENBAUGH 1985: 125–141.
- 1986: «Is Rhetoric and Art?», *Darg Newsletter* 2.2, 1–22.
- 1990: *The Toils of Scepticism*, Cambridge.
- 1991: «Philosophie et dialectique» en SINACEUR 1991: 107–116.
- (ed.) 1995: *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge.
- 1997: *Logic and the Imperial Stoa*, Leiden.
- BARNES, J. & BRUNSCHWIG, J. & BURNYEAT, M.F. & SCHOFIELD, M. (edd.) 1982: *Science and Speculation. Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Cambridge.
- BARNES, J. & BRUNSCHWIG, J. & FREDE, M. 1990: «Le propre de la prudence» en COURTINE 1990: 79–96.
- BARNES, J. & BURNYEAT, M. & SCHOFIELD, M. (edd.) 1980: *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford.
- BARNES, J. & GRIFFIN, M. (edd.) 1989: *Philosophia Togata* I, Oxford.
- 1997: *Philosophia Togata* II, Oxford.
- BARNES, J. & MIGNUCCI, M. (edd.) 1988: *Matter and Metaphysics*, Nápoles.
- BARNES, J. & SCHOFIELD, M. & SORABJI, R. (edd.) 1975: *Articles on Aristotle*, vol. 1: *Science*, Nueva York.
- 1977: *Articles on Aristotle*, vol. 2: *Ethics and Politics*, Nueva York.
- 1979: *Articles on Aristotle*, vol. 3: *Metaphysics*, Nueva York.
- 1979: *Articles on Aristotle*, vol. 4: *Psychology and Aesthetics*, Nueva York.
- BARNES, K.T. 1977: «Aristotle on Identity and its Problems», *Phronesis* 22, 48–62.
- BARKER, E.M. 1980: «A Neo–aristotelian Approach to Dialectical Reasoning», *Revue internationale de philosophie* 34, 482–489.

- BARRIOS, M. 2005: «Metáfora» en ORTIZ–OSÉS & LANCEROS 2005: 383–393.
- BARTELS, K.B. 1965: «Der Begriff der *Techné* bei Aristoteles» en FLASHAR, H. & GAISER, K. (edd.), *Synusia. Festgabe für W. Schadewaldt*, Pfullingen 1965, 275–287.
- BARTHRES, R. 1970: «L'ancienne Rhétorique», *Communications* 16, 172–229.
- BARWICK, K. 1922: «Die Gliederung der Rhetorischen *techné* und die horazische Epistula ad Pisones», *Hermes* 57, 1–62.
- 1966–1967: «Die *Rhetorik ad Alexandrum* und Anaximenes, Alkidamas, Isokrates, Aristoteles und die Theodekteia», *Philologus* 110, 212–245; 111, 47–55.
- BASTI, M. 1996: «Qu'est-ce qu'une partie de l'âme pour Aristote?» en VIANO 1996: 13–35.
- 2002: «Sagacité et sagesse» en AUBRY 2002 (a): 195–215.
- BATAILLARD, M.–C. 1997: «*Étique à Nicomaque, vi, 6–9*. Thalès, Périclès et les poissons» en CHATEAU 1997: 87–115.
- BATTEGAZZONE, A.M. (ed.) 1993: *Dimostrazione, argomentazione dialettica e argomentazione retorica nel pensiero antico. Atti del Convegno di filosofia (Bocca di Magra, 18–22 marzo 1990)*, Génova.
- BAUDRY, L. 1950: *La querelle des futurs contingents: Louvain 1465–1475. Textes inédits*, Paris.
- BAUMHAUER, O.A. 1986: *Die sophistische Rhetorik. Eine Theorie sprachlicher Kommunikation*, Stuttgart.
- BAYLES, M.D. 1974: «Mill's *Utilitarianism* and Aristotle's *Rhetorique*», *Modern Schoolman* 51, 159–170.
- BAYLIS, Ch.A. 1936: «Are Some Propositions neither True nor False?», *Philosophy of Science* 3, 156–66.
- BAYNES, K. 1990: «Dialectic and Deliberation in Aristotle's Practical Philosophy», *Southwest Philosophy Review* 6/2, 19–42.
- BAYÓN, F. 2005 (a): «Filosofía hermenéutica: A. Ortiz–Osés» en ORTIZ–OSÉS & LANCEROS 2005: 149–155.
- 2005 (b): «Sentido» en ORTIZ–OSÉS & LANCEROS 2005: 493–506.
- 2005 (c): «Símbolo» en ORTIZ–OSÉS & LANCEROS 2005: 506–519.
- BECK, I. 1970: *Untersuchungen zur Theorie des Genos Symbolentikon*, Hamburgo.
- BECKER, A. 1933: «Die Aristotelische Theorie der Möglichkeitsschlüsse. Eine logisch–philologische Untersuchung der Kapitel 13–22 von Aristoteles' *Analytica priora* I» en *Möglichkeit und relative Häufigkeit*, Berlin 1933, 76–83.

- 1936: «Bestreitet Aristoteles die Gültigkeit des “tertium non datur” für Zukunftsaussagen?» en *Actes du Congrès international de philosophie scientifique VI*, París 1936, 69–74.
- BEEZ, M. 1990: «Rhetorisches Textherstellen als Problemlösen. Ansätze zu einer linguistisch orientierten Rekonstruktion von Rhetoriken des 17. und 18. Jahrhunderts» en KOPPERSCHMIDT, J. (ed.), *Rhetorik*, vol. 1: *Rhetorik als Texttheorie*, Darmstadt 1990, 155–193.
- BELFIORE, E. 1992 (a): *Tragic Pleasures*, Princeton.
- 1992 (b): «Aristotle and Iphigenia» en RORTY 1992 (a): 259–377.
- BELGUM, E. 1990: *Knowing Better. An Account of Akrasia*, Nueva York.
- BELTRÁN ALMERÍA, L. 1998: «El debate sobre la naturaleza estética de la retórica» en ALBALADEJO 1998: 473–84.
- BENHABIB, S. 1992: *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Nueva York.
- BENOIT, W.L. 1980: «Aristotle’s Example: The Rhetorical Induction», *Quarterly Journal of Speech* 66, 182–192.
- 1982: «The Most Significant Passage in Aristotle’s *Rhetoric*» en ENOS 1982: 2–9.
- 1987: «On Aristotle’s Example», *Philosophy and Rhetoric* 20, 261–267.
- BENOT, E. 1888: *Breves apuntes sobre los casos y las oraciones preparatorias para el estudio de las lenguas*, Madrid.
- 1889: *Arquitectura de las lenguas*, Madrid.
- 1991: *Arte de hablar. Gramática filosófica de la lengua castellana*, Barcelona [= 1910].
- BERIGER, A. 1989: *Die Aristotelische Dialektik: Ihre Darstellung in der Topik und in den Sophistischen Widerlegungen und ihre Anwendung in der Metaphysik M 1–3*, Heidelberg.
- BERISTÁIN DÍAZ, H. 2000: *Qué es la retórica al final del siglo y al final del milenio*, México.
- 2001: *Diccionario de retórica y poética*, México.
- BERKA, K. 1991: «La syllogistique aristotélicienne, reconstruction historique» en SINACEUR 1991: 429–431.
- BERLIN, J.A. 1992: «Aristotle’s *Rhetoric* in Context: Interpreting Historically» en WITTE & NAKADATE & CHERRY 1992: 55–64.
- BERMUDO, J.M. 2001 (a): *Filosofía política*, vol. 1: *Luces y sombras de la ciudad*, Barcelona.

- 2001 (b): *Filosofía política*, vol. 2: *Los jalones de la libertad*, Barcelona.
- 2005: *Filosofía política*, vol. 3: *Asaltos a la razón política*, Barcelona.
- BERNAYS, J. 1863: *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken*, Berlín.
- 1880: *Zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Dramas*, Berlín.
- BERTELLI, L. 1977: *Historia e methodos. Analisi critica e topica politica nel secondo libro della "Politica" di Aristotele*, Turín.
- BERTELLI, L. & DONINI, P. (edd.) 1994: *Filosofía, política, retorica. Intersezioni possibili*, Milán.
- BERTI, E. 1977: *Aristotele: Dalla Dialettica alla filosofia prima*, Padua.
- 1978: «Ancient Greek Dialectic as Expression of Freedom of Thought and Speech», *Journal of the History of Ideas* 39, 347–370.
- 1980: «Aristote et la méthode dialectique du *Parménide* de Platon», *Revue internationale de philosophie* 133/134, 341–358.
- (ed.) 1981: *Aristotle on Science: The Posterior Analytics*, Padua.
- 1984: «Retorica, dialettica, filosofia» en ROSSI 1984: 19–36.
- 1989: *Le ragioni di Aristotele*, Roma/ Bari.
- 1990: «Heidegger ed il concetto aristotelico di verità» en COURTINE 1990: 97–120.
- 1992: «Come argomentano gli ermeneutici?» en VATTIMO, G. (ed.) 1992: *Filosofía '91*, Roma/ Bari 1992, 13–31.
- 1993: «Intellectione e dialettica in Aristotele, *Metaph.* IX 10» en BATTEGAZZORE 1993: 21–36.
- 1994: «La razionalità della retorica in Aristotele» en BERTELLI & DONINI 1994: 127–147.
- 1996: «Reconsidérations sur l'intellection des "indivisibles" selon Aristote, *De anima*, III, 6» en VIANO 1996: 391–404.
- 1997: *La filosofia del "primo" Aristotele*, Milán (= Padua 1962).
- 2002: «Le rapport entre les formes d'amitié selon Aristote» en AUBRY 2002 (a): 317–334.
- (ed.) 2004 (a): *Guida ad Aristotele. Logica, Fisica, Cosmologia, Psicologia, Biologia, Metafisica, Etica, Politica, Poetica, Retorica*, Roma/ Bari.
- 2004 (b): *Storia della filosofia greca e romana*, vol. 4: *Aristotele e il primo Peripato*, Milán.

- BESNIER, B. 1997: «*Étique à Nicomaque, vi, 5. Le rôle du chapitre 5 dans le sixième livre*» en CHATEAU 1997: 69–85.
- BEUCHOT, M. 1980 (a): *Elementos de semiótica*, Xalapa.
- 1980 (b): «Análisis semiótico de la metáfora», en *Acta Poética* 2, 113–125.
- 1981: *El problema de los universales*, Toluca.
- 1992: «Acerca de la traducción (hermenéutica y pragmática)» en FROST, E.C. (ed.), *El arte de la traición o los problemas de la traducción*, México 1992, 43–57.
- 1993: *Filosofía y derechos humanos (los derechos humanos y su fundamentación filosófica)*, México.
- 1995 (a): «Los márgenes de la interpretación: hacia un modelo analógico de la hermenéutica» en BEUCHOT, M. et al. (edd.), *Los márgenes de la interpretación: hacia un modelo analógico de la hermenéutica*, México 1995, 159–76.
- 1995 (b): «Filología clásica y hermenéutica» en COHEN, E. (ed.), *Aproximaciones. Lecturas del texto*, México 1995, 41–61.
- 1995 (c): «Dependencia y autonomía de la hermenéutica, la metafísica y la ética», *Intersticios* 3, 9–17.
- 1995 (d): «La verdad hermenéutica y pragmática en Karl–Otto Apel» en ARRIARÁN, S. & SANABRIA, J.R. (edd.), *Hermenéutica, educación y ética discursiva (en torno a un debate con Karl–Otto Apel)*, México 1995, 55–71.
- 1995 (e): «Sujeto e intencionalidad en la filosofía hermenéutica», *Pedagogía* 10/ 3, 16–23.
- 1995 (f): «Tradición e innovación desde la hermenéutica», en BEUCHOT, M. et al. (edd.), *Inter alia hermenéutica. Memorias del Seminario de Hermenéutica y Ciencias del Espíritu*, México 1995, 19–27.
- 1996 (a): *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, México.
- 1996 (b): *Interpretación y realidad en la filosofía actual*, México.
- 1997 (a): «La argumentación en la hermenéutica. El paradigma de Perelman» en ALCALÁ, R. (ed.), *Hermenéutica, retórica y argumentación*, México 1997, 23–37.
- 1997 (b): *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México.
- 1998: *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Barcelona.
- 1999 (a): *Heurística y hermenéutica*, México.
- 1999 (b): *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Madrid.
- 2002: *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México.

- 2003: *Hermenéutica analógica y del umbral*, Salamanca.
- 2004 (a): *Hermenéutica, analogía y símbolo*, México.
- 2004 (b): *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, México.
- 2004 (c): «La frónesis gadameriana y una hermenéutica analógica» en ACERO & NICOLÁS & TAPIAS & SÁEZ & ZÚÑIGA 2004: 439–449.
- 2005 (a): *En el camino de la hermenéutica analógica*, Salamanca.
- 2005 (b): «Hermenéutica analógica y nueva ontología», *Estudios Filosóficos* 156, 229–238.
- 2005 (c): «La hermenéutica», *Diálogo Filosófico* 61, 4–28.
- 2005 (d): «Hermenéutica analógica» en ORTIZ–OSÉS & LANCEROS 2005: 217–226.
- BEUCHOT, M. & PRIMERO, L.E. 2003: *La hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano*, México.
- BEUGNOT, B. 1999: «La précellence du style moyen (1625–1650)» en FUMAROLI 1999: 539–599.
- BIANCO, F. 2002: *Introduzione all'ermenéutica*, Roma/ Bari.
- BIEN, G. 1968–1969: «Das Theorie–Praxis–Problem und die politische Philosophie bei Platon und Aristoteles», *Philosophisches Jahrbuch der Görres–Gesellschaft* 76, 264–314.
- 1973: *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg i.Br./ Múnich.
- 1995: «Gerechtigkeit bei Aristoteles (*Nikomachische Ethik* V)» en HÖFFE 1995: 135–164.
- BIRD, O. 1961: «The Rediscovery of the *Topics*: Prof. Toulmin's Inference–Warrants», *Mind* 70, 534–539.
- 1962: «The Tradition of the Logical Topics: Aristotle to Ockham», *Journal of the History of Ideas* 23, 307–323.
- BITTNER, R. 1992: «One Action» en RORTY 1992 (a): 97–110.
- BITZER, L.F. 1974: «Aristotle's Enthymeme Revisited» en ERICKSON 1974: 141–155 [= *Quarterly Journal of Speech* 45, 1959, 399–408].
- BLACK, D.L. 1991: «Le “syllogisme imaginatif” dans la philosophie arabe: contribution médiévale à l'étude philosophique de la métaphore» en SINACEUR 1991: 245–273.
- BLOSS, F. 1886–1892: *Die attische Beredsamkeit*, vol. 1: *Von Gorgias bis Lysias*, Leipzig; vol. 2: *Isokrates und Isaios*, Leipzig.
- BLEICKEN, J. 1991: *Die athenische Demokratie*, Paderborn.

- BLETTNER, E. 1983: «One Made Many and Many Made One: The Role of Asyndeton in Aristotle's *Rhetoric*», *Philosophy and Rhetoric* 16, 49–54.
- BLOCH, E. 1966: *Avicena y la izquierda aristotélica*, J. Deike Robles (trad.), Madrid [= 1952: «Avicenna und die aristotelische Linke» en *Gesamtausgabe*, vol. 7: *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Francforte del Meno 1977, 479–546].
- BLONDEL, M. 1967: *El punto de partida de la investigación filosófica*, J. Hourton (trad.), Barcelona [= 1906: «Le point de départ de la recherche philosophique», *Annales de Philosophie Chrétienne* 151, 337–360; 152, 225–249].
- 1996: *La acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, J.M. Isasi & C. Izquierdo (trad.), Madrid [= 1893: *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, París].
- BLUM, H. 1969: *Die antike Mnemotechnik*, Hildesheim.
- BLUNDELL, M.W. 1989: *Helping Friends and Harming Enemies*, Cambridge.
- 1992: «Ethos and Dianoia Reconsidered» en RORTY 1992 (a): 155–176.
- BOCHENSKI, I.M. 1947: *La logique de Théophraste*, Friburgo.
- 1956: *Formale Logik*, Friburgo/ Múnich.
- 1963: *Ancient Formal Logic*, Amsterdam.
- BOCK, F. 1897: «In Aristotelis rhetoricam observationes criticae» en *Philologisch-historische Beiträge. C. Wachsmuth zum 60. Geburtstag*, Leipzig 1897, 199–207.
- BODEÛS, R. 1982: *Le Philosophe et la cité. Recherche sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, París.
- 2002: *Aristote. Une philosophie en quête du savoir*, París.
- BODUNRIN, P.O. 1991: «Observations sur le sens de l'èthikè aretè dans l'Ethique à Nicomaque d'Aristote» en SINACEUR 1991: 547–549.
- BOHMAN, J. 1996: *Public Deliberation: Pluralism, Complexity, and Democracy*, Cambridge Mass.
- BOLTON, R. 1990: «The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectics» en DEVEREUX, D. & PELLEGRIN, P. (edd.), *Biologie, logique, et métaphysique chez Aristote*, París 1990, 185–236.
- 1996: «Scepticisme et véracité de la perception dans le *De anima* et la *Métaphysique* d'Aristote» en VIANO 1996: 295–329.
- BONITZ, H. 1969: *Aristotelische Studien*, Hildesheim 1969, 317–359 [= 1867: «Aristotelische Studien V: Über πάθος und πάθημα im Aristotelischen Sprachgebrauche», *Sitzungsberichte der philos.-hist. Cl. Der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften* LV 1, 13–55].

- BONNER, R.J. 1927: *Lanyers and Litigants in Ancient Athens. The Genesis of the Legal Profession*, Chicago.
- BONNER, R.J. & SMITH, G. 1930–1938: *The Administration of Justice from Homer bis Aristotle*, 2 voll., Chicago.
- BONNER, S.F. 1938: «Dionysius of Halicarnassus and the Peripatetic Mean of Style», *Classical Philology* 33, 257–266.
- BOOTH, W. 1978: *La retórica de la ficción*, Barcelona.
- 1992: «The Poetics for a Practical Critic» en RORTY 1992 (a): 387–408.
- BORNSCHEUER, L. 1976: *Topik. Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft*, Francforte del Meno 1976.
- 1976: «Bemerkungen zur Toposforschung», *Mittellateinisches Jahrbuch* 1, 312–320.
- 1977: «Zehn Thesen zur Ambivalenz der Rhetorik und zum Spannungsgefüge des Topos-Begriffs» en PLETT, H.F. (ed.), *Rhetorik. Kritische Positionen zum Stand der Forschung*, Múnich 1977, 204–212.
- 1984: «Topik» en KANZOG, K. & MASSER, A. (edd.), *Reallexikon der Deutschen Literaturgeschichte*, vol. 4, Berlín/ Nueva York 1984, 454–475.
- 1987: «Neue Dimensionen und Desiderata der Topik-Forschung», *Mittellateinisches Jahrbuch* 22, 2–27.
- 1998–1999: *Die Topik der literarischen Moderne. Ästhetische Kommunikation unter den Bedingungen des Buchmarkts* en <http://www.uni-duisburg.de/FB3/GERM>.
- BOSLEY, R. 1995: «Aristotle's Use of the Theory of the Mean: How Adaptable and Flexible is the Theory» en BOSLEY & SHINER & SISSON 1995: 35–66.
- BOSLEY, R. & SHINER, R.A. & SISSON, J.D. (edd.) 1995: *Aristotle, Virtue and the Mean*, Edmonton.
- BOTTIN, L. 1977: *Contributi della tradizione greco-latina e arabo-latina al testo della Retorica di Aristotele*, Padua.
- BOUCHARD, G. & VALOIS, R. 1983: «(Nouvelle) Rhétorique et syllogisme», *La-val théologique et philosophique* 39, 127–150.
- BOULAKIA, L. 1997: «Les vertus théorétiques de l'âme dans le livre VI de l'Éthique à Nicomaque» en CHATEAU 1997: 173–84.
- BOURDIEU, P. 2002: *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Th. Kauf (trad.), Barcelona [= 1994: *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, París].
- BRADLEY, D.J.M. 1997: *Aquinas on the Twofold Human Good. Reason and Human Happiness in Aquina's Moral Science*, Washington.
- BRADLEY, R.D. 1959: «Must the Future be what it is going to be?» *Mind* 68, 193–208.

- BRAGUE, R. 1988: *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, París.
- 2000: «Le monde moral» en CORDERO 2000: 189–196.
- BRAKE, R.J. 1964: «The Substance of Rhetoric: Good Reasons: Aristotle Re-examined», *Quarterly Journal of Speech* 50, 184–185.
- 1965: «A Reconsideration of Aristotle's Conception of Topics», *Central States Speech Journal* 16, 106–112.
- BRANDES, P.D. 1961: «Evidence in Aristotle's Rhetoric», *Speech Monographs* 28, 21–28.
- 1968: «The Composition and Preservation of Aristotle's *Rhetoric*», *Speech Monographs* 35, 482–491.
- BRANDIS, C.A. 1835: *Über die Reihenfolge der Bücher des aristotelischen Organons*, Berlín.
- 1849: «Über Aristoteles' *Rhetorik* und die griechischen Ausleger derselben», *Philologus* 4, 1–47.
- BRANDNER, R. 2002: «L'*éthos* de la pensée et la question de la négativité éthique (*Éthique à Nicomaque*, VI, chap. 1 à 10)» en AUBRY 2002 (a): 269–298.
- BRAUN, E. 1959: *Zur Einheit der aristotelischen Topik*, Colonia.
- 1973: «Die Summierungstheorie des Aristoteles» en STEINMETZ, P. (ed.), *Schriften zu den Politika des Aristoteles*, Hildesheim/ Nueva York 1973: 397–423.
- BREMER, D. 1980: «Aristoteles, Empedokles und die Erkenntnisleistung der Metapher», *Poetica* 12, 350–376.
- BRENTANO, F. 1992: «*Nous poietikos*: Survey of Earlier Interpretations» en NUSSBAUM & RORTY 1992: 313–341 [= 1867: *Die Psychologie des Aristoteles*, Mainz; reimpr. Darmstadt 1967; trad. inglesa 1977: *The Psychology of Aristotle*, R. George (trad.), Berkeley].
- BREUER, D. 1974: *Einführung in die pragmatische Texttheorie*, Múnich.
- BREUER, D. & SCHANZE, H. (edd.) 1981 (a): *Topik. Beiträge zur interdisziplinären Diskussion*, Múnich.
- 1981 (b): «Topik. Ein interdisziplinäres Problem» en BREUER & SCHANZE 1981: 9–13.
- BRINTON, A. 1988: «Pathos and the “Appeal to Emotion”: An Aristotelian Analysis», *History of Philosophy Quarterly* 5, 207–219.
- BRIOSI, S. 1998: «Symbole, complicité et persuasion» en AGIS 1998: 423–429.
- BROADIE, A. 1974: «Aristotle on Rational Action», *Phronesis* 19, 70–80.

- BROADIE, S. 1987: «Necessity and Deliberation: Making Sense of *De Interpretatione* 9», *Canadian Journal of Philosophy* 17, 289–306.
- 1991: *Ethics with Aristotle*, Nueva York/ Oxford.
- BROWN, L. 1997: «What is “the mean relative to us” in Aristotle’s Ethics», *Phronesis* 42, 77–93.
- BRUNSCHWIG, J. 1967: «Introduction» en *Aristote, Topiques*, vol. 1, París.
- 1986: «Aristotle on Arguments Without Winners or Losers» en WAPNESKI, P. (ed.), *Wissenschaftskolleg Jahrbuch 1984/1985*, Berlín.
- 1990: «Remarques sur la communication de Robert Bolton» en DEVEREUX, D. & PELLEGRIN, P. (edd.), *Biologie, logique, et métaphysique chez Aristote*, París 1990, 237–262.
- 1991: «Sur quelques malentendus concernant la logique d’Aristote» en SINACEUR 1991: 423–427.
- 1994: «Rhétorique et Dialectique, Rhétorique et Topiques» en FURLEY & NEHAMAS 1994: 57–96.
- 1996 (a): «Aristotle’s Rhetoric as a “Counterpart” to Dialectic» en RORTY 1996 (a): 34–55.
- 1996 (b): «En quel sens le sens commun est-il commun?» en VIANO 1996: 189–218.
- 2000: «Dialectique et philosophie chez Aristote à nouveau» en CORDERO 2000: 107–130.
- BRUNSCHWIG, J. & NUSSBAUM, M.C. (edd.) 1993: *Passions and Perceptions*, Cambridge.
- BUBNER, R. 1985: *Azione, linguaggio e ragione: i concetti fondamentali della filosofia pratica*, B. Argenton (trad.), Bolonia [= 1976: *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie*, Francforte del Meno].
- 1990 (a): «Metaphysik und Erfahrung» en COURTINE 1990: 345–362.
- 1990 (b): *Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität*, Francforte del Meno.
- 1994: «Aristóteles y la filosofía práctica de nuestros días» en CASSIN 1994: 291–298
- 1998: «Die Aristotelische Lehre vom Zufall. Bemerkungen in der Perspektive einer Annäherung der Philosophie an die Rhetorik», *Poetik und Hermeneutik* 17, 3–22.
- BUBNER, R. & CRAMER, K. & WIEHL, R. (edd.) 1970: *Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze*, Tubinga.
- BUCHHEIM, Th. 1999: *Aristoteles*, Friburgo.

- 2000: «Wohlberatenheit und die Rolle des *logos* für die Vortrefflichkeit des Menschen. Zur rhetorischen Anthropologie des “Maßes der Dinge”» en KOPPERSCHMIDT, J. (ed.) 2000: *Rhetorische Anthropologie. Studien zum Homo rhetoricus*, Múnich 2000, 113–133.
- BUCHHEIM, TH. & FLASHAR, H. & KING, R.A.H. (edd.) 2003: *Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?*, Darmstadt.
- BUCHHEIT, V. 1960: *Untersuchungen zur Theorie des Genos Epideiktikon von Gorgias bis Aristoteles*, Múnich.
- BUDDENSIEK, F. 1997: «Pathê» en *Die Tugend ist ein Werkzeug des Intellekts. Untersuchung zur Konzeption der “eudaimonia” in Aristotle’s Eudemischer Ethik*, Erlangen/ Nuremberg.
- 1999: *Die Theorie des Glücks in Aristoteles’ Eudemischer Ethik*, Gotinga.
- BUHL, G. 1979: «Zur Funktion der Topoi in der aristotelischen Topik» en LORENZ, K. (ed.), *Konstruktion versus Positionen – Beiträge zur Diskussion um die konstruktive Wissenschaftstheorie*, Berlín/ Nueva York 1979, vol. 1, 169–175.
- BÜHLER, K. 1950: *Teoría de la expresión. El sistema explicado por su historia*, H. Rodríguez Sanz (trad.), Madrid [= 1933: *Ausdruckstheorie: das System an der Geschichte aufgezeigt*, Jena].
- 1961: *Teoría del lenguaje*, J. Marías (trad.), Madrid [= 1934: *Sprachtheorie: Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Jena].
- BUNGE, M. 1991: «La vérité» en SINACEUR 1991: 453–457.
- BURKE, R.J. 1984: «A Rhetorical Conception of Rationality», *Informal Logic* 6, 17–25.
- BURKERT, W. 1975: «Aristoteles im Theater. Zur Datierung des 3. Buches der *Rhetorik* und der *Poetik*», *Museum Helveticum* 32, 67–72.
- BURNET, J. 1900: *Aristotle, Ethics*, Londres.
- BURNYEAT, M.F. 1980: «Aristotle on Learning to Be Good» en RORTY 1980 (a): 69–92; reimpr. en SHERMAN 1998 (a): 205–230.
- 1981: «Aristotle on Understanding Knowledge» en BERTI 1981: 97–139.
- 1994: «Enthymeme: Aristotle on the Logic of Persuasion» en FURLEY & NEHAMAS 1994: 3–55.
- 1996: «Enthymeme: Aristotle on the Rationality of Rhetoric» en RORTY 1996 (a): 88–115.
- BURRELL, D. 1964: «Aristotle and “Future Contingencies”», *Philosophical Studies* 13, 37–52.
- BUTLER, R.J. 1955: «Aristotle’s Sea Fight and Three-valued Logic», *The Philosophical Review* 64, 264–74.

- BYBEE, M.D. 1991: «Abduction and the Rhetorical Theory», *Philosophy and Rhetoric* 24, 281–300.
- 1993: «Logic in Rhetoric – And Vice Versa», *Philosophy and Rhetoric* 26, 169–190.
- BYWATER, L. 1888: «Aristotelia III», *Journal of Philology* 17, 53–74.
- 1903: «Aristotelia IV», *Journal of Philology* 28, 241–253.
- 1913: «Aristotelia V», *Journal of Philology* 32, 107–122.
- CAHN, S.M. 1967: *Fate, Logic and Time*, New Haven/ Londres.
- CALBOLI MONTEFUSCO, L. 1991: «Die Topik in der Argumentation» en UEDING 1991: 21–34.
- CALONGERO, G. 1927: *I fondamenti della logica aristotelica*, Florencia.
- CALVO, T. 1998: «Diálogo y racionalidad: el modelo “socrático”» en ÁLVAREZ & MARTÍNEZ 1998: 335–354.
- CAMBIANO, G. 2002: «La *tekhne* dans l'Éthique à Nicomaque» en AUBRY 2002 (a): 161–177
- CAMPS, V. (ed.) 1988 (a): *Historia de la ética*, vol. 1: *De los griegos al Renacimiento*, Barcelona.
- 1988 (b): *Ética, retórica, política*, Madrid.
- 1990: *Virtudes públicas*, Madrid.
- 1993: *Paradojas del individualismo*, Barcelona.
- CAMPS, V. & GINER, S. 1998: *Manual de civismo*, Barcelona.
- CAMUS, A. 1973: *El hombre rebelde*, L. Echávarri (trad.), Buenos Aires.
- CANFORA, L. 1986: «Persuasione e democrazia» en FENOCCHIO 1986: 95–101.
- CANTO–SPERBER, M. 1996: «Le rôle de l'imagination dans la philosophie aristotélicienne de l'action» en VIANO 1996: 441–62.
- 2002: «Aristote modernisé» en AUBRY 2002 (a): 373–395.
- CARMACK, W.R. 1963: «A History of Greek Rhetoric and Oratory», *Quarterly Journal of Speech* 49, 325–328.
- CARAWAN, E.M. 1982: «Erotesis: Interrogation in the Courts of Fourth–Century Athens», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 24, 209–226.
- CARCHIA, G. & FERRARIS, M. (edd.) 1995: *Interpretazione ed emancipazione. Studi in onore di Gianni Vattimo*, Milán.
- CAREY, Ch. 1996: «Rhetorical Means of Persuasion» en RORTY 1996 (a): 399–415.

- CARR, D. 1995: «Roughing Out the Ground Rules: Reason and Experience in Practical Deliberation», *Journal of Philosophy of Education* 29/1, 137–147.
- CARRILHO, M.M. 1992: *Rbtoriques de la modernité*, París.
- CASSIN, B. (ed.) 1986: *Positions de la sophistique*, París.
- 1991: «Aristote avec et contre Kant» en SINACEUR 1991: 341–366.
- (ed.) 1994: *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad*, Buenos Aires.
- 1996: «Enquête sur le logos dans le *De anima*» en VIANO 1996: 257–93.
- 1997: *Aristote et le logos. Contes sur la phénoménologie ordinaire*, París.
- CASSIRER, E. 1998: *Filosofía de las formas simbólicas*, A. Morones (trad.), México [= 1964: *Philosophie der symbolischen Formen*, Darmstadt].
- CASTON, V. 1996: «Why Aristotle Needs Imagination», *Phronesis* 41, 20–55.
- 1998: «Aristotle and the Problem of Intentionality», *Philosophy and Phenomenological Research* 58, 249–298.
- CASTRO, S.J. 2003: «La lectura gadameriana de la mimesis en el marco de la historia del concepto» en ACERO & NICOLÁS & TAPIAS & SÁEZ & ZÚÑIGA 2003: 203–209.
- 2005: «Estética y hermenéutica analógica», *Estudios Filosóficos* 156, 333–335.
- CAVACIUTI, S. 1984: «Linguaggio e metafora» en ROSSI 1984: 201–206.
- CAVINI, W. 1993: «Aristotele e i modi del paradosso» en BATTEGAZZORE 1993: 61–81.
- CELLUPRICA, V. 1977: *Il capitolo 9 del “De Interpretatione” di Aristotele. Rassegna di studi: 1930–1973*, Bolonia.
- CHAMBERS, S. 1996: *Reasonable Democracy: Jürgen Habermas and the Politics of Discourse*, Ithaca.
- CHAMIZO DOMÍNGUEZ, P.J. 1998: «Metáfora y verdad» en AGÍS 1998: 443–471.
- CHARLES, D. 1984: *Aristotle’s Philosophy of Action*, Londres.
- 1995: «Aristotle and Modern Realism» en HEINAMAN 1995: 135–172.
- CHATEAU, J.-Y. (ed.) 1997 (a): *La vérité pratique. Aristote. Éthique à Nicomaque. Livre VI*, París.
- 1997 (b): «L’object de la phronèsis et la vérité pratique. Sur l’unité et la cohérence de l’Éthique à Nicomaque» en CHATEAU 1997: 185–261.

- CHRISTENSEN, J. 1988: «The Formal Character of *koinoi topoi* in Aristotle's Rhetoric and Dialectic. Illustrated by the List in *Rhetorica* II 23», *Cahiers de l'institut du moyen âge grec et latin* 57, 3–10.
- CHROUST, A.–H. 1974 (a): «Aristotle's Earliest Course of Lectures on *Rhetoric*» en ERICKSON 1974: 22–36 [= *L'Antiquité Classique* 33, 1964, 58–72].
- 1974 (b): «Aristotle's First Literary Effort: The *Gryllos*. A Lost Dialog on the Nature of Rhetoric» en ERICKSON 1974: 37–51 [= *Revue des Études Grecques* 78, 1965, 576–591].
- CLASSEN, C.J. 1989: «Principi e concetti morali nella *Retorica* di Aristotele», *Elenchos* 10/1, 5–22.
- COENEN, H.G. 1987: «Der Aristotelische Topos aus dem Mehr und Weniger (*Rhetorik* 2, 23, 4 f.)» en ARENS, A. (ed.), *Text–Etymologie. Untersuchungen zu Textkörper und Textinhalt. Festschrift für Heinrich Lausberg zum 75. Geburtstag*, Wiesbaden/ Stuttgart, 74–89.
- COHEN, L.J. 1977: *The Probable and the Provable*, Oxford.
- 1991: «Induction, dialectique, modalité. La logique inductive» en SINACEUR 1991: 459–461.
- COKER, J. 1992: «On Being “Nemesitikos” as a Mean», *Journal of Philosophical Research* 17, 61–92.
- COLE, Th. 1991: *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, Baltimore/ Londres.
- COLLI, G. 1969: *Filosofia dell' espressione*, Milán.
- COLLINGWOOD, R.G. 1939: *An Autobiography*, Londres.
- 1960: *Los principios del arte*, H. Flores Sánchez (trad.), México [= 1938: *The Principles of Art*, Oxford].
- 2004: *Idea de la historia*, E. O'Gorman & J. Hernández (trad.), México [= 1946: *The Idea of History*, Oxford].
- COMPAGNON, A. 1999 (a): «La rhétorique à la fin du XIX^e siècle (1875–1900)» en FUMAROLI 1999: 1215–1260.
- 1999 (b): «La réhabilitation de la rhétorique au XX^e siècle» en FUMAROLI 1999: 1261–1282.
- CONDERANA CERRILLO, J.M. 2002: *El conocimiento de los principios prácticos en Aristóteles*, Salamanca.
- CONILL, J. 1981: *El tiempo en la filosofía de Aristóteles*, Valencia.
- 1988 (a): *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona.
- 1988 (b): «Hacia una antropología de la experiencia», *Estudios Filosóficos* 106, 459–493.

- 1991: *El enigma del animal fantástico*, Madrid.
- 1992: «La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri. La post-modernidad metafísica» en SAN MARTÍN, J. (ed.), *Ortega y la fenomenología*, Madrid 1992, 297–312.
- 1997: *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid.
- 1998 (a): «Concepciones de la experiencia», *Diálogo Filosófico* 41, 148–170.
- 1998 (b): «La verdad de la razón experiencial» en NICOLÁS & FRÁPOLLI 1998: 181–197.
- 2001 (a): «La conformación de deberes compartidos: una ética comunitaria frente al modelo individualista» en PÉREZ, J. (ed.), *Las Terveras Vías*, Madrid 2001, 137–164.
- 2001 (b): «Aspectos éticos de la globalización. Justicia, solidaridad y esperanza frente a la globalización», *Documentación Social* 125, 225–242.
- 2001 (c): «Ciudadanía económica en la jungla global» en CORTINA & CONILL 2001: 245–265.
- 2002 (a): «Lain Entralgo y Zubiri. De la analítica de la existencia a una concepción estructuralista–dinamista del cuerpo humano», *Pensamiento* 221, 177–192.
- (ed.) 2002 (b): *Glosario para una sociedad intercultural*, Valencia.
- 2003 (a): «El carácter hermenéutico y deliberativo de las éticas aplicadas» en CORTINA & GARCÍA–MARZÁ 2003: 121–142.
- 2003 (b): «Filosofía sin criptometafísica» en CARPINTERO CAPELL, H. (ed.), *Metafísicos españoles actuales*, Madrid 2003, 67–89.
- 2004 (a): *Horizontes de economía ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, Madrid.
- 2004 (b): «Ética hermenéutica desde la razón experiencial gadameriana» en ACERO & NICOLÁS & TAPIAS & SÁEZ & ZÚÑIGA 2004: 49–62.
- 2005 (a): «Presentación» en ZUBIRI 2005: I–XVI.
- 2005 (b): «El camino gadameriano hacia la hermenéutica ontológica», *Éndoxa. Series Filosóficas* 20, 207–220.
- 2005 (c): «Analítica hermenéutica de la razón experiencial tras la genealogía nietzscheana», *Diálogo Filosófico* 61, 29–43.
- 2006 (a): *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Madrid.
- 2006 (b): «Aplicación», en BEUCHOT, M. & ARENAS—DOLZ, F. (edd.), *Diez palabras clave en hermenéutica filosófica*, Estella 2006, 53–82.

- CONILL, J. & CROCKER, D.A. (edd.) 2003: *Republicanism y educación cívica ¿Más allá del liberalismo?*, Granada.
- CONILL, J. & MONTROYA, J. 2001: *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Madrid [= 1986].
- CONLEY, Th. 1982: «*Pathe and Pisteis: Aristotle, Rhetoric II 2–11*», *Hermes* 110, 300–315.
- 1984: «The Enthymeme in Perspective», *Quarterly Journal of Speech* 70, 168–187.
- CONSIGNY, S. 1987: «Transparency and Displacement: Aristotle's Concept of Rhetorical Clarity», *Rhetoric Society Quarterly* 17, 413–419.
- COOPER, J.M. 1975: *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge Mass.
- 1980: «Aristotle on Friendship» en RORTY 1980 (a): 301–340.
- 1990: «Political Animals and Civic Friendship» en PATZIG 1990: 220–248.
- 1993: «Rhetoric, Dialectic, and the Passions», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 11, 175–198.
- 1994: «Ethical–Political Theory in Aristotle's *Rhetorio*» en FURLEY & NEHAMAS 1994: 193–210.
- 1996: «An Aristotelian Theory of the Emotions» en RORTY 1996 (a): 238–257.
- 1998: «Friendship and the Good in Aristotle» en SHERMAN 1998 (a): 277–300.
- (ed.) 1999 (a): *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton.
- 1999 (b) «Reason, Moral Virtue, and Moral Value» en COOPER 1999 (a): 253–280.
- 1999 (c): «An Aristotelian Theory of Emotions» en COOPER 1999 (a): 406–423.
- 1999 (d): «Some Remarks on Aristotle Moral Psychology» en COOPER 1999 (a): 237–252
- COOPER, L. 1907: «Aristotle from the Rhetoric» en *Theories of Style, with Special Reference to Prose Composition*, Nueva York.
- 1920: «A Pun in the Rhetoric of Aristotle», *Ancient Journal of Philology* 41, 48–56.
- 1929: «Aristotle, Rhetoric 3. 16. 1417b16–20», *American Journal of Philology* 50, 170–180.

- COPE, E.M. 1970: «An Introduction to Aristotle's Rhetoric», Hildesheim [= Cambridge 1867].
- COPLESTON, F. 1991: *Historia de la Filosofía*, vol. 1: *Grecia y Roma*, Barcelona.
- CORCORAN, J. 1973: «A Mathematical Model of Aristotle's Syllogistic», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 55, 191–219.
- (ed.) 1974 (a): *Ancient Logic and Its Modern Interpretators*, Dordrecht.
- 1974 (b): «Aristotle's Natural Deduction System» en CORCORAN 1974 (a): 85–132.
- CORDERO, N. L. (ed.) 2000: *Ontologie et dialogue. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque avec sa collaboration à l'occasion de son 70^e anniversaire*, Paris.
- CORETH, E. 2004: «Historia de la hermenéutica» en ORTIZ–OSÉS & LANCEROS 2004: 211–221.
- CORTINA, A. 1985: *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.O. Apel*, Salamanca.
- 1986: *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Madrid.
- 1988: «La reconstrucción de la racionalidad práctica. Más allá del proceduralismo y el sustancialismo», *Estudios Filosóficos* 104, 166–193.
- 1990: *Ética sin moral*, Madrid.
- 1993: *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid.
- 1996: «El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas», *Isegoría* 13, 119–134.
- 1997: *Ciudadanos del mundo*, Madrid.
- (ed.) 1998 (a): *10 palabras clave en Filosofía política*, Estella.
- 1998 (b): *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Madrid.
- 2000 (a): *La educación y los valores*, Madrid.
- 2000 (b): «Presentación» en CORTINA 2000 (a): 9–14.
- 2000 (c): «El universo de los valores» en CORTINA 2000 (a): 15–35.
- 2000 (d): «¿Educación para el patriotismo o para el cosmopolitismo?» en CORTINA 2000 (a): 61–79.
- 2001 (a): *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Madrid.
- 2001 (b): «El protagonismo de los ciudadanos. Dimensiones de la ciudadanía» en CORTINA & CONILL 2001: 13–30.

- CORTINA, A. & CONILL, J. 1999: «Pragmática trascendental» en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 18: DASCAL, M. (ed.), *Filosofía del lenguaje II. Pragmática*, Madrid 1999, 137–66.
- CORTINA, A. & CONILL, J. (edd.) 2001: *Educación en la ciudadanía*, Valencia.
- CORTINA, A. & GARCÍA-MARZÁ, D. (edd.) 2003: *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Madrid.
- COULOUBARITSIS, L. 1970: «La philia à l'origine d'une mise en question du bonheur aristotélicien comme seule fin ultime de l'Éthique», *Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université Libre de Bruxelles*, 25–78.
- 1978: «Sophia et Philosophia chez Aristote», *Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université Libre de Bruxelles*, 7–38.
- 1980: «Y–a–t–il une intuition des principes chez Aristote», *Revue internationale de philosophie* 133/134, 440–471.
- 1986: «Dialectique, rhétorique et critique chez Aristote» en MEYER 1986: 103–118.
- 1990: «La métaphysique s'identifie–t–elle à l'ontologie?» en COURTINE 1990: 297–322.
- 2000: «Temps et action dans l'Éthique à Nicomaque» en CORDERO 2000: 131–148.
- COURTINE, J.–F. (ed.) 1990: *Herméneutique et ontologie. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, París.
- COVARRUBIAS CORREA, A. 2004: «Hermenéutica y retórica: Gadamer y los caminos de la persuasión» en ACERO & NICOLÁS & TAPIAS & SÁEZ & ZÚÑIGA 2004: 451–463.
- CREM, T.M. 1974 «The Definition of “Rhetoric” According to Aristotle» en ERICKSON 1974: 52–71 (= *Laval Théologique et Philosophique* 12, 1956, 233–250).
- CRISP, R. 1994: «Aristotle's Inclusivism», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 12, 111–136.
- CRISP, R. & SLOTE, M. 1997: *Virtue Ethics*, Oxford.
- CROCE, B. 1997: *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*, P. Aullón de Haro & J. García Gabaldón (trad.), Málaga [= 1902: *Estetica come Scienza dell'Espressione e Linguistica Generale*, Bari].
- 2002: *Breviario de Estética. Aesthetica in Nuce*, J. Bregante Otero (trad.), Madrid [= 1913: *Breviario di Estetica*, Nápoles; 1929: *Aesthetica in nuce*, Nápoles].
- CROISSANT–GÆDERT, J. 1953: «La classification des sciences et la place de la rhétorique dans l'œuvre d'Aristote» en *Actes du XIème congrès international de philosophie*, Lovaina 1953, 269–275.

- CRONIN, J.F. 1939: «The Athenian Juror and Emotional Pleas», *Classical Journal* 34, 471–479.
- CRONKHITE, G.L. 1966: «The Enthymeme as Deductive Rhetorical Argument», *Western Speech Journal* 30, 129–134.
- CUBELLS, F. 1967: *El mito del eterno retorno y algunas de sus derivaciones doctrinales en la filosofía griega*, Valencia.
- 1981: *El concepto de acto energético en Aristóteles*, Valencia.
- CURREN, R.R. 2000: *Aristotle on the Necessity of Public Education*, Lanham.
- CURTIUS, E.R. 1949: «Antike Rhetorik und vergleichende Literaturwissenschaft», *Comparative Literature* 1, 24–43.
- 1999: *Literatura europea y Edad Media Latina*, M. Frenk Alatorre & A. Alatorre (trad.), 2 voll., Madrid [= 1948: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna].
- CURZER, H.J. 1996: «A Defense of Aristotle's Doctrine that Virtue is a Mean», *Ancient Philosophy* 16, 129–138.
- D'AGOSTINI, F. 1995: «Logica ermeneutica: dialettica, ricorsività, nichilismo» en CARCHIA & FERRARIS 1995: 151–177.
- DAVIDSON, D. 1980: «How Is Weakness of the Will Possible?» en *Essays on Actions and Events*, Oxford 1980, 21–42.
- DAVIS, M. 1992: *The Poetry of Philosophy. On Aristotle's Poetics*, Lanham.
- 1996: *The Politics of Philosophy. A Commentary on Aristotle's Politics*, Lanham.
- DE GARAY, J. 1987: *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, Pamplona.
- 2005: «Hermenéutica y formas aristotélicas de racionalidad», *Éndoxa. Series Filosóficas* 19, 1–22.
- DE GROOT, A.W. 1921: *Der antike Prosarhythmus*, Groninga/ La Haya.
- DE MOSS, D.J. 1990: «Acquiring Ethical Ends», *Ancient Philosophy* 10/1, 63–79.
- DE PATER, W.A. 1965: *Les Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne*, Freiburg i.Ü.
- 1968: «La fonction du lieu et de l'instrument dans les *Topiques*» en OWEN 1968: 164–188.
- DE STE. CROIX, G.E.M. 1992: «Aristotle on History and Poetry» en RORTY 1992 (a): 23–32.
- DEARIN, R. 1966: «Aristotle on Psychology and Rhetoric», *Central States Speech Journal* 17, 277–282.

- DECLERCQ, G. 1999: «La rhétorique classique entre évidence et sublime (1650–1675)» en FUMAROLI 1999: 629–706.
- DEHESA DÁVILA, G. 2004: *Introducción a la retórica y la argumentación*, México.
- DELON, M. 1999: «Procès de la rhétorique, triomphe de l'éloquence (1775–1800)» en FUMAROLI 1999: 1001–1017.
- DEMAND, N. 1996: «Medicine and Philosophy: The Attic Orators» en WITTERN & PELLEGRIN 1996: 91–99.
- DEPEW, D.J. 1995: «Humans and Other Political Animals in Aristotle's History of Animals», *Phronesis* 40, 156–181.
- DESIDERI, F. 2004: *Forme dell'estetica. Dall'esperienza del bello al problema dell'arte*, Roma/ Bari.
- DESTREE, P. 2002: «Comment démontrer le propre de l'homme? Pour une lecture "dialectique" de EN, I, 6» en AUBRY 2002 (a): 39–61.
- DETIENNE, M. & VERNANT, J.P. 1988: *Las artimañas de la inteligencia. La metis en la Grecia antigua*, A. Piñero (trad.), Madrid.
- DEVEREUX, D. 1990: «Comments on Robert Bolton's, The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectic» en DEVEREUX, D. & PELLEGRIN, P. (edd.), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Paris 1990, 263–286.
- DIELS, H. 1968: «Über das dritte Buch der aristotelischen *Rhetorik*» en STARK 1968: 1–32 [= Berlín 1886].
- DIRLMEIER, F. 1963: «Zum gegenwärtigen Stand der Aristoteles-Forschung», *Wiener Studien* 76, 52–67.
- DIXSAUT, M. 2000: «Ce qu'était Aristote pour Nietzsche» en CORDERO 2000: 197–217.
- DOCKHORN, K. 1966: «Gadamer, Wahrheit und Methode», *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 218, 169–206.
- DOMINGO MORATALA, A. 1991: *El arte de poder no tener razón: la hermenéutica dialogal de H.G. Gadamer*, Salamanca.
- 2001: «Ciudadanía multicultural y filosofía política: un desafío cultural al pluralismo» en CORTINA & CONILL 2001: 63–83.
- 2002: *Educación para una ciudadanía responsable*, Madrid.
- 2004: «Diálogo y responsabilidad: claves de la filosofía moral y política de Gadamer» en ACERO & NICOLÁS & TAPIAS & SÁEZ & ZÚÑIGA 2004: 63–85
- DONINI, P.L. 1989: *Ethos. Aristotele e il determinismo*, Turín.
- 1994: «Politica, statistiche e battaglie navali in Aristotele» en BERTELLI & DONINI 1994: 149–171.

- DORANDI, T. 1989: «La polemica fra Aristotele e Isocrate nella testimonianza filodemea» en BERTI, E. & NAPOLITANO VALDITARA, L.M. (edd.), *Etica, politica, retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, L'Aquila 1989, 201–206.
- DOUAY–SOUBLIN, F. 1999: «La rhétorique en France au XIX^e siècle à travers ses pratiques et ses institutions: restauration, renaissance, remise en cause» en FUMAROLI 1999: 1071–1214.
- DOUGLAS, R.B. 1974: «An Aristotelian Orientation to Rhetorical Communication», *Philosophy and Rhetoric* 7, 80–88.
- DOVER, K.J. 1974: *Greek Popular Morality. In the Time of Plato and Aristotle*, Oxford.
- 1997: *The Evolution of Greek Prose Style*, Oxford.
- DRAMALIEV, L. 1991: «Aristote notre contemporain» en SINACEUR 1991: 559–563.
- DU LAC, H. 1949: «The *Peri Hermeneias*. Its Place in Logic and Its Order», *Laval théologique et philosophique* 5, 161–169.
- DUBARLE, D. 1991: «L'intellect actif chez Aristote» en SINACEUR 1991: 783–790.
- DUNNE, J. 1993: *Back to the Rough Ground: 'Phronesis' and 'Techne' in Modern Philosophy and in Aristotle*, Notre Dame.
- DÜRING, I. 1968: «Aristotle's Use of Examples in the Topics» en OWEN 1968: 202–232.
- 1990: *Aristóteles: Exposición e interpretación de su pensamiento*, B. Navarro (trad.), México [= 1966: *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg].
- EBERT, Th. 1976: «Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 30, 12–30.
- 1995 (a): «Phronêsis. Anmerkungen zu einem Begriff der Aristotelischen Ethik» en HÖFFE 1995 (a): 165–185.
- 1995 (b): «Was ist ein vollkommener Syllogismus des Aristoteles?», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 77, 221–247.
- ECO, U. 1986: «Il messaggio persuasivo» en FENOCCHIO 1986: 11–27.
- EGGS, E. 1984: *Die Rhetorik des Aristoteles: Ein Beitrag zur Theorie der Alltagsargumentation und zur Syntax von komplexen Sätzen*, Francforte del Meno.
- EHRENBERG, V. 1969: *The Greek State*, Londres.
- EICHLER, K.D. (ed.) 1999: *Philosophie der Freundschaft*, Leipzig.

- EISENHUT, W. 1974: *Einführung in die antike Rhetorik und ihre Gesichte*, Darmstadt.
- ELM, R. 1996: *Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles*, Paderborn/ München/ Viena/ Zürich.
- ENGBERG–PEDERSEN, T. 1979: «More on Aristotelian Epagoge», *Phronesis* 24, 311–314.
- 1983: *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford.
- 1996: «Is There an Ethical Dimension to Aristotelian Rhetoric?» en RORTY 1996 (a): 116–141.
- ENGSTROM, S. & WHITING, J. (edd.) 1996: *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge.
- ENOS, R.L. (ed.) 1982: «The Most Significant Passage in Aristotle's *Rhetoric*: Five Nominations», *Rhetoric Society Quarterly* 12, 2–39.
- ENOS, R.L. & LAUER, J.M. 1992: «The Meaning of *Heuristic* in Aristotle's *Rhetoric* and Its Implications for Contemporary Rhetorical Theory» en WITTE & NAKADATE & CHERRY 1992: 79–87.
- ENSKAT, R. 1986: «Ein aussagenlogischer Aspekt der aristotelischen Syllogistik», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60, 284–292.
- ERICKSON, K.V. (ed.), 1974: *Aristotle: The Classical Heritage of Rhetoric*, Metuchen N.J.
- ESCÁMEZ, J. 2001: «Claves para la educación de ciudadanos culturalmente diferentes» en CORTINA & CONILL 2001: 195–211.
- ESTEBAN ORTEGA, J. 2002: *Memoria, hermenéutica y educación*, Madrid.
- ETXEBERRIA, X. 2005: «Ética hermenéutica» en ORTIZ–OSÉS & LANCEROS 2005: 118–133.
- EVANS, J.D.G. 1977: *Aristotle's Concept of Dialectic*, Cambridge.
- FABRIS, M. 1984: «Verità e parola» en ROSSI 1984: 233–237.
- FAFNER, J. 1999: «Retorik og erkendelse», *Rhetorica Scandinavica* 10, 32–39.
- 2001: «Retorik og erkendelse» en JOHANNESSON 2001: 29–39.
- FARRELL, Th.B. 1995: «Philosophy against *Rhetoric* in Aristotle», *Philosophy and Rhetoric* 28, 181–198.
- FATTAL, M. 1988: *Pour un nouveau langage de la raison. Convergences entre l'Orient et l'Occident*, París.
- 1995: «De la division dans le *Politique* de Platon», *Revue de Philosophie Ancienne* 13/1, 3–14.

- 1996: «L'intellection des indivisibles dans le *De anima* (III, 6) d'Aristote. Lectures arabes et modernes» en VIANO 1996: 423–40.
- 1998: «Mythe et philosophie chez Parménide», *EL* 2, 91–103.
- 2001: *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, París.
- FEMENIAS, M.L. 1994: «Women and Natural Hierarchy in Aristotle», *Hypatia* 9, 164–172.
- FENOCCHIO, G. (ed.) 1986: *Le ragioni della retorica*, Módena.
- FERRARIS, M. 1995: «Icnologia» en CARCHIA & FERRARIS 1995: 103–135.
- FERRER I MIQUEL, J. 1992: *Amistat i Ètica*, Barcelona. Tesis doctoral.
- FESTUGIERE, A.J. 1936: *Aristote: Le Plaisir*, París.
- FIEDLER, W. 1978: *Analogiemodelle bei Aristoteles*, Amsterdam.
- FIGAL, G. 1988: *Martin Heideggers. Phänomenologie der Freiheit*, Francforte del Meno.
- FINLEY, M.I. 1984: *Politics in the Ancient World*, Cambridge.
- FISAS, V. 2002: «Seguridad humana» en CONILL 2002 (b): 328–335.
- FISH, S. 1992: *Práctica sin teoría: retórica y cambio en la vida institucional*, Barcelona.
- FISHKIN, J. 1990: *Democracy and Deliberation*, New Haven.
- FLASHAR, H. 1976: «Die Handlungstheorie des Aristoteles», *Poetica* 8, 336–339.
- 1983: «Aristoteles» en *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, vol. 3, Basilea 1983, 175–457.
- FLYNN, L.J. 1956: «Aristotle: Art and Faculty of Rhetoric», *Southern Speech Communication Journal* 21, 244–254.
- 1957: «The Aristotelian Basis for the Ethics of Speaking» en *Speech Teacher* 6, 179–187.
- FOOT, Ph. 1997: «Virtues and Vices» en CRISP & SLOTE 1997: 163–177 [= 1978: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford 1978, 1–18].
- FORTENBAUGH, W.W. 1975: *Aristotle on Emotion. A Contribution to Philosophical Psychology, Rhetoric, Poetics, Politics, and Ethics*, Londres.
- 1979: «Aristotle's Rhetoric on Emotions» en BARNES & SCHOFIELD & SORABJI 1979: 133–153 [= 1970: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 52, 40–70; reimpr. en ERICKSON 1974, 205–234].
- (ed.) 1985: *Theophrastus of Eresus*, New Brunswick/ Londres.

- 1986: «Aristotle's Platonic Attitude Toward Delivery», *Philosophy and Rhetoric* 19, 242–254.
- 1991: «Persuasion through Character and the Composition of Aristotle's *Rhetoric*», *Rheinisches Museum* 134, 152–156.
- 1994: «Theophrastus, the “Characters” and Rhetoric» en FORTENBAUGH & MIRHADY 1994: 15–35.
- FORTENBAUGH, W.W. & MIRHADY, D.C. (edd.), 1994: *Peripatetic Rhetoric after Aristotle*, New Brunswick/ Londres.
- FOURNEL, J.-L. 1999: «Rhétorique et langue vulgaire en Italie au XVI^e siècle: la guerre, l'amour et les mots» en FUMAROLI 1999: 313–339.
- FOWLER, R.L. 1982: «Aristotle on the Period (*Rhet.* 3.9)», *Classical Quarterly* 32, 89–99.
- FRAIJÓ, M. 2000: *Fragments de esperanza*, Estella.
- 2006: *A vueltas con la religión*, Estella.
- FRANCE, P. 1999: «Lumières, politesse et énergie (1750–1776)» en FUMAROLI 1999: 945–999.
- FRAPPIER, G. 1977: «L'art dialectique dans la philosophie d'Aristote», *Laval théologique et philosophique* 33, 115–134.
- FREDE, D. 1970: *Aristoteles und die “Seeschlacht”. Das Problem der Contingentia Futura in De Interpretatione 9*, Gotinga.
- 1992 (a): «The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle» en NUSSBAUM & RORTY 1996 (a): 279–295.
- 1992 (b): «Necessity, Chance, and, “What Happens for the Most Part”» en RORTY 1992 (a): 197–220.
- 1996: «Mixed Feelings in Aristotle's *Rhetoric*» en RORTY 1996 (a): 258–285.
- 2000: «Staatsverfassung und Staatsbürger (III, 1–5)» en HÖFFE 2001: 75–92.
- 2003: «Aristoteles über Leib und Seele» en BUCHHEIM & FLASHAR & KING 2003: 85–109.
- FREDE, M. 1974: «Stoic vs. Aristotelian Syllogistic», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 56, 1–32.
- FREELAND, C.A. 1992: «Plot Imitates Action: Aesthetic Evaluation and Moral Realism in Aristotle's *Poetics*» en RORTY 1992 (a): 111–132.
- FRERE, J. 1995: *Temps, désir et vouloir en Grèce ancienne*, Atenas/ Paris.
- 1996: «Fonction représentative et représentation. Φαντασία et φάντασμα selon Aristote» en VIANO 1996: 331–48.

- 2000: «Emportement et colère: *Thumos* et *orgè* selon Aristote» en CORDERO 2000: 171–187.
- FUMAROLI, M. (ed.) 1999: *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne. 1450–1950*, París.
- FURLEY, D.J. 1980: «Self-Movers» en RORTY 1980 (a): 55–67.
- FURLEY, D.J. & NEHAMAS, A. (edd.) 1994: *Aristotle's Rhetoric: Philosophical Essays*, Princeton.
- GADAMER, H.–G. 1999: *Gesammelte Werke*, 10 voll., Tübinga.
- 1979: *La dialéctica de Hegel*, M. Garrido (trad.), Madrid.
- 1981: *La razón en la época de la ciencia*, E. Garzón Valdés (trad.), Barcelona.
- 1993 (a): *El problema de la conciencia histórica*, A. Domingo (trad.), Madrid.
- 1993 (b): *Elogio de la teoría: discursos y artículos*, A. Poca (trad.), Barcelona.
- 1997: *Verdad y método*, A. Agud & R. de Agapito (trad.), Salamanca [= 1960: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübinga].
- 1998 (a): *Verdad y método II*, M. Olasagasti (trad.), Salamanca [= 1986: *Wahrheit und Methode. Ergänzungen – Register*, Tübinga].
- 1998 (b): *Arte y verdad de la palabra*, J.F. Zúñiga & F. Oncina (trad.), Barcelona.
- 1998 (c): *El giro hermenéutico*, A. Parada (trad.), Madrid.
- 2002 (a): *Acotaciones hermenéuticas*, A. Agud & R. de Agapito (trad.), Madrid.
- 2002 (b): *Los caminos de Heidegger*, A. Ackermann Pilári (trad.), Barcelona.
- GAGARIN, M. 1994: «Probability and Persuasion: Plato and Early Greek Rhetoric» en WORTHINGTON 1994: 46–68.
- GAINES, R.N. 1986: «Aristotle's Rhetorical Rhetoric?», *Philosophy and Rhetoric* 19, 194–200.
- GAISER, K. 1979: «Plato Comicus or Plato Philosophus? (Aristotle, *Ars rhetorica* I 15, 1376a7–11)», *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 26, 51–61.
- GALLAND–HALLYN, P. 1999: «La rhétorique en Italie à la fin du Quattrocento (1475–1500)» en FUMAROLI 1999: 131–190.
- GARAGALZA, L. 2004 (a): «Hermenéutica filosófica» en ORTIZ–OSÉS & LANCEROS 2004: 181–187.
- 2004 (b): «Humanismo hermenéutico» en ORTIZ–OSÉS & LANCEROS 2004: 229–232.

- 2005: «Lenguaje y humanismo» en ORTIZ–OSÉS & LANCEROS 2005: 352–361.
- GARCÍA BACCA, J.D. 1963 (a): *Historia filosófica de la ciencia*, México 1963, 117–184 [= 1949/1951: «Ensayo de interpretación histórico–vital de la lógica desde Aristóteles hasta nuestros días», *Episteme* 1, 204–213, 356–366, 420–444].
- 1963 (b): «La negación. Sus potencia y poderes en la lógica formal, lógica de la razón vital y lógica dialéctica», *Humanitas* 4, 115–122.
- 2000: «Introducción filosófica a la *Poética*» en *Aristóteles. Poética. Introducción, versión y notas*, México 2000, I–CV [= 1946].
- GARCÍA GÓMEZ–HERAS, J.M^a 2000: *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del “mundo de la vida” cotidiana*, Madrid.
- 2003: *Teorías de la moralidad. Introducción a la ética comparada*, Madrid.
- 2004: «Explicación y comprensión» en ORTIZ–OSÉS & LANCEROS 2004: 130–134.
- 2005: *Buscando la felicidad. La odisea de la conciencia moral en su peregrinar hacia el bien*, Bilbao.
- GARCÍA GUAL, C. 1972: *Los orígenes de la novela*, Madrid.
- GARCÍA MARZÁ, D. 1992: *Ética de la justicia*, Madrid.
- GARCÍA SANTOS, C. 2003: «El *bien* como entramado platónico–aristotélico a través de H.–G. Gadamer» en ACERO & NICOLÁS & TAPIAS & SÁEZ & ZÚÑIGA 2003: 103–110.
- 2005: «Gadamer, Hans–Georg» en ORTIZ–OSÉS & LANCEROS 2005: 171–180.
- GARCÍA–BERRIO HERNÁNDEZ, A.P. 1998: «Quintiliano y la retórica deliberativa del abogado y el orador público» en ALBALADEJO 1998: 559–69.
- GARVER, E. 1986: «Aristotle’s *Rhetoric* as a Work of Philosophy», *Philosophy and Rhetoric* 19, 1–22.
- 1988: «Aristotle’s *Rhetoric* on Unintentionally Hitting the Principles of the Sciences», *Rhetorica* 6, 381–393.
- 1989: «The Human Function and Aristotle’s Art of Rhetoric», *History of Philosophy Quarterly* 6, 133–145.
- 1991: «Making Discourse Ethical. The Lessons of Aristotle’s *Rhetoric*», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 5, 73–96.
- 1994 (a): *Aristotle’s Rhetoric. An Art of Character*, Chicago/ Londres.

- 1994 (b): «Growing Older and Wiser With Aristotle: *Rhetoric* II.12–14 and Moral Development», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 10, 171–200.
- 1996: «The Political Irrelevance of Aristotle’s *Rhetoric*», *Philosophy and Rhetoric* 29, 179–199.
- GASKIN, R. 1995: *The Sea Battle and the Master Argument. Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of the Future*, Berlín.
- GASTALDI, S. 1987: «*Pathe* and *Polis*: Aristotle’s Theory of Passions in the *Rhetoric* and the *Ethics*», *Topoi* 6, 105–110.
- 1989: «*Eikos* e *thaumaston* nella *Poetica* di Aristotele» en LANZA & LONGO 1989: 85–100.
- 1993: «Teoria e funzioni della metafora in Aristotele» en BATTEGAZZORE 1993: 419–427.
- 1994: *Le immagini della virtù. Le strategie metaforiche nelle “Etiche” di Aristotele*, Turín.
- 2003: *Bios hairetotatos. Generi di vita e felicità in Aristotele*, Nápoles.
- GENTILI, C. 1996: *Ermeneutica e metodica. Studi sulla metodologia del comprendere*, Génova.
- GERBER, G. 1871: *Die Sprache als Kunst*, Bromberg.
- GIGON, O. 1968: «Aristoteles, *Topik* III, 1–3» en OWEN 1968: 233–256.
- GIL, L. 1969: *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid.
- GOHLKE, P. 1944: «Die Entsehung der aristotelischen Ethik, Politik, Rhetorik», *Sitzungsbericht der Wiener Akademie der Wissenschaften* 223/2, 111–144.
- GOLDEN, L. 1992: «Aristotle on the Pleasure of Comedy» en RORTY 1992 (a): 379–386.
- GOMÁ LANZÓN, J. 2003: *Imitación y Experiencia*, Valencia.
- GÓMEZ-LOBO, A. 1989: «The Ergon Inference», *Phronesis* 34, 43–57; reimpr. en GERSON, LLP. (ed.), *Aristotle. Critical Assessments*, Londres/ Nueva York 1999, vol. 3, 170–183.
- 1995: «Aristotle’s Right Reason» en BOSLEY & SHINER & SISSON 1995: 15–34.
- GOMEZ ROBLEDO, A. 1991: «Ethique et politique» en SINACEUR 1991: 551–553.
- GOMPERZ, H. 1965: *Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des εὖ λέγειν in seinem Verhältnis zur Philosophie des 5. Jahrhunderts*, Leipzig [= 1912].
- GONZÁLEZ, J. 1996: *El Ethos, destino del hombre*, México.

- GONZÁLEZ BEDOYA, J. 1990: *Tratado histórico de retórica filosófica*, vol. 1: *La antigua retórica. Aportaciones a la Postmodernidad desde la teoría de la argumentación*; vol. 2: *La nueva retórica. La argumentación en el derecho, la ética y la información*, Madrid.
- GORDON, R.M. 1986: «The Passivity of Emotions», *The Philosophical Review* 95, 371–392.
- GOURINAT, J.–B. 2002: «Délibération et choix dans l'éthique aristotélicienne» en AUBRY 2002 (a): 95–124.
- GOURINAT, M. 2002: «Aristote est-il le fondateur de l'économie politique?» en AUBRY 2002 (a): 139–160.
- GRACIA, D. 1989: *Fundamentos de bioética*, Madrid.
- 1990: *Primum non nocere. El principio de no-maleficencia como fundamento de la ética médica*, Madrid.
- 1991: *Procedimientos de decisión en ética clínica*, Madrid.
- 2001: «La deliberación moral: el método de la ética», *Med Clin (Barc)* 117: 18–23.
- GRACIÁN, B. 2003: *Oráculo manual y arte de la prudencia*, Madrid [= 1653].
- GRAESER, A. 1993: «Praktische Wahrheit und praktischer Syllogismus» en *Die Philosophie der Antike*, Múnich 1993, vol. 2, 250–254.
- GRANATELLI, R. 1994: «Un nuovo frammento del “Grillo” di Aristotele?», *Rivista di cultura classica e medievale* 36, 177–97.
- GRANT, C.K. 1967: «Certainty, Necessity and Aristotle's Sea Battle», *Mind* 66, 522–31.
- GRAY, J. 2000: «La crisis de los valores modernos y una Ilustración corregida» en CORTINA 2000 (a): 51–60.
- GRIMALDI, W.M.A. 1957: «A Note on the πίστεις in Aristotle's *Rhetoric* 1354–1356», *American Journal of Philology* 78, 188–192.
- 1958: «Rhetoric and the Philosophy of Aristotle», *Classical Journal* 53, 371–375.
- 1972: *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, Wiesbaden.
- 1974: «The Aristotelean *Topics*» en ERICKSON 1974: 176–193 [= 1958: *Traditio* 14, 1–16].
- 1978: «Rhetoric and Truth. A Note on Aristotle, *Rhetoric* 1355a21–24», *Philosophy and Rhetoric* 11, 173–177.
- 1980: «“Sêmeion, Tekmerion, Eikos” in Aristotle's *Rhetoric*», *American Journal of Philology* 101, 383–398.

- GRONDIN, J. 1994: «The Ethical and Young Hegelian Motives in Heidegger's Hermeneutics of Facticity», en KISIEL, TH. & VAN BUREN, J. (edd.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, Albany 1994, 345–357.
- 1996: «Hermeneutik», en UEDING, G. (ed.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Tübinga 1996, vol. 3, coll. 1350–1374.
- 1999: *Introducción a la hermenéutica filosófica*, A. Ackermann (trad.), Barcelona [= 1991: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt].
- 2003: *Introducción a Gadamer*, C. Ruiz–Garrido (trad.), Barcelona [= 2000: *Einführung zu Gadamer*, Tübinga].
- 2004: «El legado de Gadamer» en ACERO & NICOLÁS & TAPIAS & SÁEZ & ZÚÑIGA 2004: 13–23.
- 2005: «La esperanza de Gadamer», *Diálogo Filosófico* 61, 45–51.
- GUTHRIE, W.K.C. 1957: «Aristotle as a Historian of Philosophy: Some Preliminaries», *The Journal of Hellenic Studies* 77, 35–41.
- GUTMANN, A. & THOMPSON, D. (edd.) 1996: *Democracy and Disagreement*, Cambridge.
- HABERMAS, J. 1988: *La lógica de las ciencias sociales*, M. Jiménez Redondo (trad.), Madrid [= 1982: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Francforte del Meno].
- 1997: *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, S. Mas & C. Moya (trad.), Madrid [= 1978: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Francforte del Meno].
- 1999: *Teoría de la acción comunicativa*, M. Jiménez Redondo (trad.), Madrid [= 1981: *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 voll. Francforte del Meno, 1995].
- 2002: *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?*, R.S. Carbó (trad.), Barcelona [= 2001: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Francforte del Meno].
- HADOT, P. 1980: «Philosophie, Dialectique, Rhétorique dans l'antiquité», *Studia Philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft* 39, 139–166.
- HAFEMANN, B. 1998: *Aristoteles' transzendentaler Realismus. Inhalt und Umfang erster Prinzipien in der Metaphysik*, Berlín/ Nueva York.
- HAGDOPOULOS, D.J. 1976 (a): «The Definition of the “Predicables” in Aristotle», *Phronesis* 21, 59–63.
- 1976 (b): «Protasis and Problema in the Topics», *Phronesis* 21, 266–276.
- HAGEN, H.–M. 1966: *Ἔθοποιία. Zur Geschichte eines rhetorischen Begriffs*, Erlangen.
- HALLIWELL, S. 1986: *Aristotle's Poetics*, Londres.

- 1990: «Traditional Greek Conceptions of Character» en PELLING 1990: 32–59
- 1992 (a): «Pleasure, Understanding, and Emotion in Aristotle’s *Poetics*» en RORTY 1992 (a): 241–260.
- 1992 (b): «Epilogue: The *Poetics* and its Interpreters» en RORTY 1992 (a): 409–424.
- 1993: «Style and Sense in Aristotle’s *Rhetoric* Book 3», *Revue Internationale de Philosophie* 47, 50–69.
- 1994 (a): «Popular Morality, Philosophical Ethics, and the *Rhetoric*» en FURLEY & NEHAMAS 1994: 211–230.
- 1994 (b): «Philosophy and Rhetoric» en WORTHINGTON 1994: 222–243.
- 1996: «The Challenge of Rhetoric to Political and Ethical Theory in Aristotle» en RORTY 1996 (a): 175–190.
- 2003: «Aristoteles und die Geschichte der Ästhetik» en BUCHHEIM & FLASHAR & KING 2003: 165–183.
- HALLYN, F. 1999: «Dialectique et rhétorique devant la ‘nouvelle science’ du XVII^e siècle» en FUMAROLI 1999: 601–628.
- HAMLYN, D.W. 1976: «Aristotelian Epagôgê», *Phronesis* 21, 167–184.
- 1990: «Aristotle on Dialectic», *Philosophy* 65, 465–474.
- HANSEN, M.H. 1987: *The Athenian Assembly in the Age of Demosthenes*, Oxford.
- HARDIE, W.F.R. 1965: «The Final Good in Aristotle’s Ethics», *Philosophy* 40, 277–295.
- 1968: *Aristotle’s Ethics*, Oxford.
- HARTMANN, N. 1964 (a): «Aristóteles y el problema del concepto», B. Navarro (trad.), México, 5–48 [= 1957: «Aristoteles und das Problem des Begriffs» en *Kleinere Schriften*, Berlín, vol. 2, 100–129].
- 1964 (b): «Sobre la doctrina del *eidos* en Platón y Aristóteles», B. Navarro (trad.), México, 49–98 [= 1957: «Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles» en *Kleinere Schriften*, Berlín, vol. 2, 129–164].
- HASLE, P. & BRAÜNER, T. 1998: «Systemudvikling – logos eller mythos?», *Rhetorica Scandinavica* 6, 33–45.
- HAUSER, G.A. 1974: «The Example in Aristotle’s *Rhetoric*: Bifurcation or Contradiction?» en ERICKSON 1974: 156–168 [= 1968: *Philosophy and Rhetoric* 1, 78–90].
- 1982: «The Most Significant Passage in Aristotle’s *Rhetoric* or How Function May Make Moral Philosophers of Us All» en ENOS 1982: 13–16.

- 1985: «Aristotle's Example Revisited», *Philosophy and Rhetoric* 18, 171–180.
- HEGEL, G.W. 1985: «Aristóteles» en *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, W. Rocces (trad.), México [= 1831: «Aristoteles» en *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie in Werke*, Francforte del Meno 1993, vol. 19, 132–248].
- HEIDEGGER, M. 1976: *Vom Wesen und Begriff der φύσις, Aristoteles, Physik B, 1* en *Wegmarken* en *Gesamtausgabe*, Francforte del Meno 1976, vol. 9, 239–302 [= 1939].
- 1981: *Aristoteles, Metaphysik Θ 1–3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft* en *Gesamtausgabe*, Francforte del Meno, vol. 33 [= 1931].
- 1982: *El ser y el tiempo*, J. Gaos (trad.), México [= 1977: *Sein und Zeit*, Francforte del Meno (=1927)].
- 1992 (a): *Platon, Sophistes* en *Gesamtausgabe*, Francforte del Meno 1992, vol. 19, 1–225 [1924/1925].
- 1992 (b): *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* en *Gesamtausgabe*, Francforte del Meno 1992, vol. 29/30, 397–506 [= 1929/1930].
- 2000: *Logos (Heraklit, Fragment 50)* en *Vorträge und Aufsätze (1936–1953)* en *Gesamtausgabe*, Francforte del Meno, vol. 7 [= 1951].
- 2002 (a): *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*, J.A. Escudero (trad.), Madrid [= 1985: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* en *Gesamtausgabe*, Francforte del Meno, vol. 61 (=1921/1922)].
- 2002 (b): *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* en *Gesamtausgabe*, Francforte del Meno, vol. 18 [= 1924].
- HEIM, M.R. 1981: «Philosophy as Ultimate Rhetoric», *Southern Journal of Philosophy* 19, 181–195.
- HEINIMANN, F. 1965: *Nomos and Physis*, Basilea.
- HEISS, R. 1959: *Wesen und Formen der Dialektik*, Colonia/ Berlín.
- HEITZ, E. 1865: *Die verlorenen Schriften des Aristoteles*, Leipzig.
- HELLSPONG, L. 1992: *Konsten att tala. Handbok i praktisk retorik*, Lund.
- 1998: «Teoriens topik – och kunskapens retorik», *Rhetorica Scandinavica* 8, 33–40.
- 1999: «Den demokratiska dialogen. Om förhållandet mellan talarkonst och folkstyre i ljuset av några retoriska begrepp», *Rhetorica Scandinavica* 12, 18–42.
- 2000: «Berättelser i argumentation. Om en narrativ retorik», *Rhetorica Scandinavica* 16, 26–33.

- 2001: «Retoriken och den moderna vetenskapen» en JOHANNESON 2001: 13–28.
- HELLWIG, A. 1973: *Untersuchungen zur Theorie der Rhetorik bei Plato und Aristoteles*, Gotinga.
- HENNIS, W. 1973: *Política y filosofía práctica*, R. Gutiérrez Girardot (trad.), Buenos Aires.
- HERRERA, J.J. 2003: *Hermenéutica, analogía y ontología en Mauricio Beuchot*, México.
- HILL, F.I. 1963: *The Generic Method in Recent Criticism on the Rhetoric of Aristotle*, Ithaca.
- 1972: «The Rhetoric of Aristotle» en MURPHY, J. (ed.), *A Synoptic History of Classical Rhetoric*, Nueva York 1972, 19–76.
- 1981: «The Amoralty of Aristotle's Rhetoric», *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 22, 133–147.
- HILL, H.H. & KAGAN, M. 1995: «Aristotelian Dialectic», *Informal Logic* 17, 25–42.
- HINTIKKA, J. 1973 (a): *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford.
- 1973 (b): «Aristotle's Different Possibilities» en HINTIKKA 1973 (a): 27–40.
- 1980: «Aristotelian Induction», *Revue Internationale de Philosophie* 34, 422–440.
- 1989: «The Role of Logic in Argumentation», *The Monist* 72/1, 3.
- 1993: «Socratic Questioning, Logic and Rhetoric», *Revue Internationale de Philosophie* 47, 5–30.
- 1998 (a): «Las variedades del ser en Aristóteles» en *El viaje filosófico más largo*, M.M. Mendoza Hurtado (trad.), Barcelona 1998, 13–56 [= 1986: S. KNUUTTILA & J. HINTIKKA (edd.), *The Logic of Being. Historical Studies*, Dordrecht, 1986, 81–114].
- 1998 (b): «La batalla naval presente y futura: Aristóteles y la discusión sobre los futuros contingentes en *De Interpretatione* IX» en *El viaje filosófico más largo*, M.M. Mendoza Hurtado (trad.), Barcelona 1998, 57–90 [= 1964: «The Once and the Future Sea Fight: Aristotle's Discussion of Future Contingents in *De Interpretatione* IX», *The Philosophical Review* 73, 461–92; reimpr. en HINTIKKA 1973 (a): 147–178].
- HIRSCHBERGER, J. 1960: «Paronymie und Analogie bei Aristoteles», *Philosophisches Jahrbuch* 68, 191–203.
- HIRZEL, R. 1900: *Ἄγραφος νόμος*, Leipzig.
- HÖFFE, O. 1990: «Universalische Ethik und Urteilskraft: ein aristotelischer Blick auf Kant», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 44, 537–582.

- (ed.) 1995 (a): *Aristoteles, Die Nikomachische Ethik*, Berlín.
- 1995 (b): «Ethik als praktische Philosophie – Methodische Überlegungen (*Nikomachische Ethik*, I 1, 1094a22–1095a13)» en HÖFFE 1995 (a): 13–38.
- 1995 (c): «Ausblick: Aristoteles oder Kant – wider eine plane Alternative» en HÖFFE (a): 277–304.
- 1996: *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, Berlín [= 1996].
- 1999: *Aristoteles*, Múnich [= 1996].
- (ed.) 2001: *Aristoteles, Die Politik*, Berlín.
- 2003: «Aristoteles: Ethik und Politik» en BUCHHEIM & FLASHAR & KING 2003: 125–141.
- (2004): *Aristoteles–Lexikon*, Stuttgart.
- HOLMBERG, C.B. 1977: «Dialectical Rhetoric and Rhetorical Rhetoric», *Philosophy and Rhetoric* 10, 232–243.
- HOLMGAARD, J. 2001: «Den moderne videnskabs retorik» en JOHANNESSEN 2001: 56–72.
- HOMIAK, M.L. 1998: «Feminism and Aristotle’s Rational Ideal» en SHERMAN 1998 (a): 301–324.
- HOOKEY, Ch. 1981: «Conscious Belief and Deliberation», *Aristotelian Society*, suppl. 55, 75–89.
- HORN, CH. & RAPP, Ch. (edd.) 2002: *Wörterbuch der antiken Philosophie*, Múnich.
- HORTAL, A. 2003: «Ética aplicada y conocimiento moral» en CORTINA & GARCÍA–MARZÁ 2003: 91–119.
- HOWELL, W.S. 1956: *Logic and Rhetoric in England (1500–1700)*, Princeton.
- HURSTHOUSE, R. 1998: «A False Doctrine of the Mean» en SHERMAN 1998 (a): 105–119.
- HUSEMAN, R.C. 1970: «Aristotle’s Doctrine of the Mean: Implications for Rhetorical Style», *Western Speech* 34, 115–121.
- HUTCHINSON, D.S. 1986: *The Virtues of Aristotle*, Londres/ Nueva York.
- 1988: «Doctrines of the Mean and the Debate Concerning Skills in Forth–Century Medicine, Rhetoric and Ethics», *Apeiron* 21, 17–52.
- IBÁÑEZ, J. 2004: «Experiencia» en ORTIZ–OSÉS & LANCEROS 2004: 126–130.
- IHRING, A. 1965: «Remarks on Logical Necessity and Future Contingencies», *Mind* 74, 215–28.

- INCIARTE, F. 1972: «Sobre la verdad práctica» en *El reto del positivismo lógico*, Madrid 1972, 159–187.
- 1974: «Theoretische und praktische Wahrheit» en RIEDEL 1974: 155–170.
- 1985: «Praktische Wahrheit. Bemerkungen im Anschluß an Aristoteles» en GERHARD, V. & HEROLD, N. (edd.): *Wahrheit und Begründung*, Würzburg 1985, 45–69.
- 1986: «Practical Truth», en *Persona, Verità e Morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale*, Roma 1986, 201–215.
- 1994 (a): «Aristotle’s Defence of the Principle of Non–Contradiction», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 76, 129–150.
- 1994 (b): «Die Einheit der Aristotelischen Metaphysik», *Philosophischen Jahrbuch* 101, 1–21.
- 1994 (c): «Discovery and Verification of Practical Truth» en GORMALLY, L. (ed.), *Moral Truth and Moral Tradition. Essays in Honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe*, Dublín 1994, 25–52.
- IRIGROYEN TROCONIS, M.P. (ed.) 2004: *Hermenéutica, analogía y discurso*, México.
- IRWIN, T.H. 1975: «Aristotle on Reason, Desire, and Virtue», *Journal of Philosophy* 72, 567–578.
- 1980 (a): «The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle’s Ethics» en RORTY 1980 (a): 35–53.
- 1980 (b): «Reason and Responsibility in Aristotle» en RORTY 1980 (a): 117–156.
- 1985: «Aristotle’s Concept of Morality», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 1, 115–143.
- 1988: *Aristotle’s First Principles*, Oxford.
- 1996 (a): «The Virtues: Theory and Common Sense in Greek Philosophy» en CRISP, R. (ed.), *How Should One Live? Essays on the Virtues*, Oxford 1996, 37–56.
- 1996 (b): «Ethics in the *Rhetoric* and in the *Ethics*» en RORTY 1996 (a): 142–174.
- 1998: «Permanent Happiness: Aristotle and Solon» en SHERMAN 1998 (a): 1–33.
- JÄGER, W. 1983: *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, J. Gaos (trad.), México [= 1923: *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlín].

- JAKOBSON, R. 1956: «The Metaphoric and Metonymic Poles» en JAKOBSON, R. & HALLE, M., *Fundamentals of Language*, La Haya 1956, 76–82.
- JANKO, R. 1992: «From Catharsis to the Aristotelian Mean» en RORTY 1992 (a): 341–358.
- JEDAN, Ch. 2000: *Willensfreiheit bei Aristoteles*, Gotinga.
- JENSEN, K. 1998: «Den retoriske metode», *Rhetorica Scandinavica* 8, 18–32.
- JIMÉNEZ REDONDO, M. 2005: «Gadamer sobre el concepto aristotélico de *phrónesis*», *Éndoxa. Series Filosóficas* 20, 295–323.
- JOHANNESON, K. 1994: «Juridik och retorik» en MELLQVIST, M. & PERSSON, M. (edd.), *Retorik & rätt*, Upsala 1994, 11–44.
- 1998: *Retorik eller konsten att övertyga*, Estocolmo.
- (ed.) 2001: *Vetenskap och retorik. En gammal konst i modern belysning*, Estocolmo.
- JOHNSTONE, C.L. 1980: «An Aristotelian Trilogy: Ethics, Rhetoric and the Search for Moral Truth», *Philosophy and Rhetoric* 13, 1–24.
- JOHNSTONE, H.W. 1969: «Truth, Communication, and Rhetoric in Philosophy», *Revue Internationale de Philosophie* 69/4, 404–409.
- JORDAN, W.J. 1974: «Aristotle's Concept of Metaphor in Rhetoric» en ERICKSON 1974: 235–250.
- JORI, A. 2003: *Aristotele*, Milán.
- JOUANNA, J. 1996: «Hippocrate et les *Problemata* d'Aristote: Essai de comparaison entre *Airs, eaux, lieux*, c.10; *Aphorismes* III, 11–14 et *Problemata* I 8–12 et 19–20» en WITTERN & PELLEGRIN 1996: 273–293.
- JULLIEN, F. 1999: *Tratado de la eficacia*, H.A. Suárez (trad.), Madrid [= 1996: *Traité de l'efficacité*, París].
- 2000: *La propensión de las cosas: para una historia de la eficacia en China*, A. Sucasas (trad.), Barcelona [= 1992: *La propension des choses. Pour une histoire de l'efficacité en Chine*, París].
- KAHN, C.H. 1992: «Aristotle on Thinking» en NUSSBAUM & RORTY 1992: 359–379.
- KALIMTZIS, K. 2000: *Aristotle on Political Enmity and Disease. An Inquire into Stasis*, Albany.
- KALINOWSKI, G. 1982: «Die Rhetorik des Aristoteles und die juristische Logik: Zum formalen Charakter der rhetorischen Beweisführung» en BALLWEG & SEIBERT 1982: 99–110.
- KALMAN, H. 1999: *The Structure of Knowing. Existential Trust As an Epistemological Category*, Umeå.

- KAMP, A. 1985: *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen. Wesenstheorie und Polisordnung*, Friburgo/ Múnich.
- KANNICHT, R. 1976: «Handlung als Grundbegriff der aristotelischen Theorie des Dramas», *Poetica* 8, 326–336.
- KANT, I. 1989: *La Metafísica de las Costumbres*, A. Cortina & J. Conill (trad.), Madrid [= 1797].
- 1997: *Crítica del Juicio*, M. García Morente (trad.), Madrid [= 1790].
- 1998: *Crítica de la razón pura*, P. Ribas (trad.), Madrid [= 1781/1787].
- 2004: *Antropología en sentido pragmático*, J. Gaos (trad.), Madrid [= 1798].
- KAPP, V. 1999: «L'apogée de l'atticisme français ou l'éloquence qui se moque de la rhétorique (1675–1700)» en FUMAROLI 1999: 707–786.
- KARIEL, H. (ed.) 1970: *Frontiers of Democratic Theory*, Nueva York.
- KAUL, N. 1967: *Der Zufall und die Theorie des tragischen Handlungsablaufes bei Aristoteles*, Colonia.
- KENNEDY, G.A. 1957: «The Ancient Dispute over Rhetoric in Homer», *American Journal of Philology* 78, 23–35.
- 1958: «Aristotle on the Period», *Harvard Studies in Classical Philology* 80, 169–178.
- 1959: «The Earliest Rhetorical Handbooks», *American Journal of Philology* 80, 169–178.
- 1963: *The Art of Persuasion in Ancient Greece*, Princeton.
- 1980 (a): *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, Chapel Hill.
- 1980 (b): «Later Greek Philosophy and Rhetoric», *Philosophy and Rhetoric* 13, 181–197.
- 1991: «Supplementary Essays» en *Aristotle, On Rhetoric. A Theory of Civil Discourse*, Oxford 1991, 299–312.
- 1994: *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton.
- 1996: «The Composition and Influence of Aristotle's Rhetoric» en RORTY 1996 (a): 416–435.
- KENNY, A. 1965/66: «Happiness», *Proceedings of the Aristotelian Society* 66, 93–102.
- 1979: *Aristotle's Theory of Will*, Londres.
- KERFERD, G.B. & FLASHAR, H. 1998: «Die Sophistik» en FLASHAR, H. (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, Basilea 1998, vol. 2/1, 1–137.

- KERKHOFF, M. 1997: *Kairos: exploraciones ocasionales en torno a tiempo y destiempo*, San Juan de Puerto Rico.
- KERMODE, F. 1983: *El sentido de un final: Estudios sobre la teoría de la ficción*, Barcelona.
- KEYT, D. & MILLER, F.D. (edd.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford/Cambridge.
- KILLEEN, J.F. 1971: «Aristotle Rhetoric 1413b3», *Classical Philology* 66, 186–187.
- KING–FARLOW, J. 1958–1959: «Sea–Fights Without Tears», *Analysis* 19, 26–42.
- KLEIN, J. 1989: «Der Syllogismus als Bindeglied zwischen Philosophie und Rhetorik bei Aristoteles. Anmerkungen aus sprachhandlungstheoretischer Perspektive» en SCHANZE & KOPPERSCHMIDT 1989: 35–54.
- KLOSKO, G. 1993: «Persuasion and Moral Reform in Plato and Aristotle», *Revue Internationale de Philosophie* 47, 31–49.
- KLUXEN, W. 1974: *Ethik des Ethos*, Friburgo/ Múnich.
- KNEALE, W. & M. 1962: *The Development of Logic*, Oxford.
- KNUUTTILA, S. 1991: «Remarques sur la théorie de la modalité chez Aristote» en SINACEUR 1991: 463–467.
- 1993: «Remarks on Induction in Aristotle's Dialectic and Rhetoric», *Revue Internationale de Philosophie* 47, 78–88.
- KOHN, M. 2000: «Language, Power, and Persuasion: Toward a Critique of Deliberative Democracy», *Constellations* 7/3, 408–429.
- KOLNAI, A. 1962: «Deliberation is of Ends», *Proceedings of the Aristotelian Society* 62, 195–218.
- KÖNIG, J. 2002: *Einführung in das Studium des Aristoteles an Hand einer Interpretation seiner Schrift über die Rhetorik*, Friburgo/ Múnich.
- KOPPERSCHMIDT, J. 1973: *Allgemeine Rhetorik. Einführung in die Theorie der Persuasiven Kommunikation*, Stuttgart.
- 1991: «Formale Topik. Anmerkungen zu ihrer heuristischen Funktionsanalyse innerhalb einer Argumentationsanalytik» en UEDING 1991: 53–62.
- KORSGAARD, Ch.M. 1986: «Aristotle on Function and Virtue», *History of Philosophy Quarterly* 3, 259–279.
- 1996: «From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action» en ENGSTROM & WHITING 1996: 203–236.
- KOSMAN, A. 1992: «Acting: Drama as the Mimesis of Praxis» en RORTY 1992 (a): 51–72.

- KOSMAN, L.A. 1980: «Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics» en RORTY 1980 (a): 103–116; reimpr. en SHERMAN 1998 (a): 261–275.
- KRÄMER, H.-J. 1959: *Arete bei Platon und Aristotle. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg.
- 1968: «Grundbegriffe akademischer Dialektik in den biologischen Schriften von Aristoteles und Theophrast», *Rheinisches Museum* 111, 293–333.
- KRAUT, R. 1989: *Aristotle on Human Good*, Princeton.
- 1996: «Are There Natural Rights in Aristotle», *Review of Metaphysics* 49, 755–774.
- 1998: «Aristotle on the Human Good: An Overview» en SHERMAN 1998 (a): 79–104.
- KREMER–MARIETTI, A. 1992: *Nietzsche et la rhétorique*, Paris.
- KROLL, W. 1933/1934/1935/1936: «Rhetorica», *Philologus* 88, 457–466; 89, 334–348; 90, 205–215; 91, 197–205.
- 1940: «Rhetorik» en PAULY–WISSOWA, *Real-Encyclopaedie*, Suppl. VII, 1039–1138.
- KUHN, H. 1962: «Der Mensch in der Entscheidung. Prohairesis in der *Nikomachischen Ethik*» en *Das Sein und das Gute*, München 1962, 247–274.
- KULLMANN, W. 1980: «Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles», *Hermes* 108, 419–443.
- 1983: «Aristoteles' Staatslehre aus heutiger Sicht», *Gymnasium* 90, 456–477.
- 1995: «Theoretische und politische Lebensform bei Aristoteles» en HÖFFE 1995 (a): 253–276.
- 1998 (a): *Aristoteles und die moderne Wissenschaft*, Stuttgart.
- 1998 (b): «Ansätze zu einer Kommunikationstheorie in der Rhetorik» en *Aristoteles und die moderne Wissenschaft*, Stuttgart 1998, 449–456.
- 2003: «Die Bedeutung des Aristoteles für die Naturwissenschaften» en BUCHHEIM & FLASHAR & KING 2003: 63–81.
- KÜYEL, M.-T. 1991: «L'intellect agent et le possible chez Aristote et chez al-Farabi» en SINACEUR 1991: 777–782.
- LABARRIERE, J.-L. 1984: «Imagination humaine et imagination animal chez Aristote», *Phronesis* 29, 17–49.
- 1994: «L'Orateur politique face à ses Contraintes» en FURLEY & NEHAMAS 1994: 231–253.

- LACAN, J. 1990: *Seminario 7. La Ética del Psicoanálisis*, D.S. Rabinovich (trad.), Buenos Aires [= 1986: *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre VII: L'Éthique de la psychanalyse, 1959/1960*, J.A. Miller (ed.), París].
- LAÍN ENTRALGO, P. 1950: *La historia clínica*, Madrid.
- 1964: *La amistad entre el médico y el enfermo en la Edad Media*, Madrid.
- 1972: *Sobre la amistad*, Madrid.
- 1983 (a): *La relación médico–enfermo. Historia y teoría*, Madrid [= 1964].
- 1983 (b): *Teoría y realidad del otro*, Madrid [= 1981].
- 1984: *La espera y la esperanza*, Madrid.
- 1987 (a): *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*, Barcelona [= Madrid 1958].
- 1987 (b): *La medicina hipocrática*, Madrid [= 1970].
- 1989: *Descargo de conciencia*, Madrid.
- 1999: *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Madrid.
- LAKOFF, G. & JONSON, M. 1986: *Metáforas de la vida cotidiana*, C. González Marín (trad.), Madrid [= 1980: *Metaphors we live by*, Chicago].
- 1999: *Philosophy in the flesh. The embodied mind and its challenge to Western thought*, Nueva York.
- LAKS, A. 1992: «Zeitgewinn. Bemerkungen zum Unterschied zwischen Metapher und Vergleich in Aristoteles' *Rhetorik*» en RUDOLPH, E. & WISMANN, H. (edd.), *Sagen, was die Zeit ist. Analysen zur Zeitlichkeit der Sprache*, Stuttgart 1992, 11–19.
- 1994: «Substitution et Connaissance. Une Interpretation unitaire (ou presque) de la Théorie Aristotélicienne de la Métaphore» en FURLEY & NEHAMAS 1994: 283–305.
- LALLOT, J. 1988: «**METAΦΟΡΑ**. Le Fonctionnement sémiotique de la Métaphore selon Aristote», *Recherches sur la philosophie et le langage* 9, 47–58.
- LANCEROS, P. 2004 (a): «Antropología hermenéutica» en ORTIZ–OSÉS & LANCEROS 2004: 20–27.
- 2004 (b): «Mímesis/ Poiesis» en ORTIZ–OSÉS & LANCEROS 2004: 363–370.
- 2004 (c): «Sentido» en ORTIZ–OSÉS & LANCEROS 2004: 511–514.
- 2005: «Política» en ORTIZ–OSÉS & LANCEROS 2005: 451–458.
- LANZA, D. 1989: «Aristotele, la miglior tragedia, gli automata» en LANZA & LONGO 1989: 101–112.

- LANZA, D. & LONGO, O. (edd.) 1989: *Il Meraviglioso e il Verosimile tra antichità e medioevo*, Florencia.
- LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J.-B. 1996: *Diccionario de Psicoanálisis*, F. Gimeno Cervantes (trad.), Barcelona [= 1967: *Vocabulaire de la Psychanalyse*, París].
- LARENZ, K. 1958: *Wegweiser zu richterlicher Rechtsschöpfung*, Tubinga.
- LAURENS, P. 1999: «Entre la poursuite du débat sur le style et le couronnement de la théorie de l'*actio*: Vossius et le réaménagement de l'édifice rhétorique» en FUMAROLI 1999: 499–516.
- LAURENT, J. 1996: «La voix humaine (*De anima*, II, 8, 420 b 5– 421 a 3)» en VIANO 1996: 169–87.
- 2002: «L'âme et les parties du corps humain selon Aristote» en AUBRY 2002 (a): 335–352.
- LE BLOND, J.M. 1938: *Eulogos et l'argument de convénance chez Aristote*, París.
- 1970: *Logique et méthode chez Aristote. Étude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne*, París.
- LE GUERN, M. 1976: *La métaphore y la metonimia*, A. de Gálvez-Cañero y Pidal (trad.), Madrid [= 1973: *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, París].
- LEANDRI, A. 1997: «*Éthique à Nicomaque*, VI, 2. L'action et la vérité» en CHATEAU 1997: 45–55.
- LEAR, J. 1992: «Katharsis» en RORTY 1992 (a): 315–340.
- 1994: *Aristóteles. El deseo de comprender*, J. Gaos (trad.), Madrid [= 1988: *Aristotle: The Desire to Understand*, Cambridge].
- LEFEVRE, D. 1997: «Comment défendre les vertus de la pensée? (*E.N.* VI, 13)» en CHATEAU 1997: 153–72.
- LEIGHTON, S. 1982: «Aristotle and the Emotions», *Phronesis* 27, 144–174.
- 1984: «Feelings and Emotions», *Review of Metaphysics* 38, 303–320.
- 1995: «The Mean Relative to Us» en BOSLEY & SHINER & SISSON 1995: 67–78.
- 1996: «Aristotle and the Emotions» en RORTY 1996 (a): 206–237.
- LENZ, J.W. 1957: «Looking back at the Sea Fight Tomorrow», *The Journal of Philosophy* 54, 773–4.
- LEVIN, S.R. 1982: «Aristotle's Theory of Metaphor», *Philosophy and Rhetoric* 15, 24–46.
- LIEBERG, G. 1958: *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles*, Múnich.

- LIENHARD, J.T. 1974: «A Note on the Meaning of *Pistis* in Aristotle's *Rhetoric*» en ERICKSON 1974: 169–175 [= *American Journal of Philology* 87, 1966, 446–454].
- LINSKY, L. 1954: «Donald Williams on Aristotle», *The Philosophical Review* 63, 250–252.
- LISKE, M.–Th. 1994: «Gebrauchte Aristoteles *Epagôgê* als terminus technicus für eine wissenschaftliche Methode?», *Archiv für Begriffsgeschichte* 37, 127–151.
- LISÓN BUENDÍA, J.F. 1974: «Determinaciones esenciales de los valores (Estudio crítico de la concepción de Nicolai Hartmann)», *Estudios de Metafísica* 4, 117–140.
- 2003: «La libertad cívica a debate: ¿Modelo comunitario o republicanism individualista de Philip Pettit?» en CONILL & CROCKER 2003: 159–179.
- 2005: «De la felicidad mínima a la plena felicidad», *Quaderns de Filosofia i Ciència* 35, 133–145.
- 2006: «Valores del individuo y de la comunidad en una cultura democrática. Una propuesta comunitarista» en CASABAN MOYA, E. (ed.), *Actas del XVI Congrés Valencià de Filosofia*, Valencia 2006, 471–481.
- LIU, Y. 1991: «Aristotle and the Stasis Theory: A Reexamination», *Rhetoric Society Quarterly* 21, 53–59.
- LLANO, A. 1983: *Gnoseología*, Pamplona.
- 1988: *La nueva sensibilidad*, Madrid.
- LLEDÓ, E. 1961: *El concepto de "poiesis" en la filosofía griega. Heráclito–sofistas–Platón*, Madrid.
- 1991: «*Sympátheia* e historia del logos» en MUGUERZA & QUESADA & RODRÍGUEZ ARAMAYO 1991: 255–263.
- 1994: *Memoria de la ética. Una reflexión sobre los orígenes de la teoría moral en Aristóteles*, Madrid.
- 1996 (a): *Lenguaje e historia*, Madrid.
- 1996 (b): *La memoria del Logos. Estudios sobre el diálogo platónico*, Madrid.
- 2000: *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*, Madrid.
- LLOYD, G.E.R. 1990: «The Theories and Practices of Demonstration in Aristotle», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 6, 371–401.
- LLOYD, G.E.R. & OWEN, G.E.L. (edd.) 1978: *Aristotle on Mind and the Senses: Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*, Cambridge.

- LO PIPARO, F. 2003: *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Roma/ Bari.
- LÓPEZ ARANGUREN, J.L. 1958: *Ética*, Madrid.
- LÓPEZ DE LA VIEJA, M^a T. 2003: *Ética y literatura*, Madrid.
- LÓPEZ EIRE, A. 1980: *Orígenes de la Poética*, Salamanca.
- 1995: *Actualidad de la Retórica*, Salamanca.
- 2000: *Esencia y objeto de la retórica*, Salamanca.
- 2002: *Poéticas y Retóricas griegas*, Madrid.
- LÓPEZ FARJEAT, L.X. 2002: *Teorías aristotélicas del discurso*, Pamplona.
- LÓPEZ NAVIA, S.A. 1998: *El arte de hablar bien y convencer. Platón, Aristóteles, Cicerón, Quintiliano. Manual del orador*, México.
- LÓPEZ QUINTÁS, A. 2004: «Lectura de textos» en ORTIZ–OSÉS & LANCEROS 2004: 297–304.
- LÓPEZ–SALVÁ, M. 1996: «Hippokratische Medizin und aristotelische Handlungsphilosophie: Analogien und Parallelismen» en WITTERN & PELLEGRIN 1996: 203–215.
- LORD, C. 1981: «The Intention of Aristotle’s Rhetoric», *Hermes* 109, 326–339.
- 1982: *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, Ithaca.
- LORD, C. & O’CONNOR, D.K. (edd.) 1991: *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, Berkeley.
- LOSSAU, M.J. 1971: «Μοχθηρία τῶν πολιτειῶν und ὑπόκρισις. Zu Aristoteles’ *Rhetorik* 3.1.1403b34 f.», *Rheinisches Museum* 114, 146–158.
- 1974: «Der Aristotelische *Gryllos* antilogisch», *Philologus* 11, 12–21.
- 1981: *Πρὸς κρίσιν τινὰ πολιτικὴν. Untersuchungen zur aristotelischen Rhetorik*, Wiesbaden.
- LOUDEN, R.B. 1997: «What is Moral Authority? Εὐβουλία, σύνεσις, and γνώμη vs. φρόνησις», *Ancient Philosophy* 17/1, 103–118.
- LUCCHETTA, G.A. 1993: «Perché l’analogia non è scientifica. Dalla metafora all’esempio» en BATTEGAZZORE 1993: 405–418.
- LUGARINI, L. 1959: «Dialettica e Filosofia in Aristotele», *Il Pensiero* 4, 48–69.
- ŁUKASIEWICZ, J. 1930: «Philosophische Bemerkungen zu mehrwertigen Systemen des Aussagenkalküls», *Comptes rendus de la Société des Sciences et des Lettres de Varsovie* 23, 51–77.
- 1951: *Aristotle’s Syllogistic. From the Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford.

- 1979: «Aristotle on the Law of Contradiction» en BARNES & SCHOFIELD & SORABJI 1979: 50–62.
- MACEIRAS FAFIÁN, M. 1998: «Verdad, interpretación y comunicación» en AGÍS 1998: 73–88.
- 2002: *Metamorfosis del lenguaje*, Madrid.
- MACINTYRE, A. 1994: *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*, A.G. Sisón (trad.), Barcelona [= 1988: *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, Indiana].
- 2001 (a): *Tras la virtud*, A. Valcárcel (trad.), Barcelona [= 1984: *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Indiana].
- 2001 (b): *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, B. Martínez de Murguía (trad.), Barcelona [= 1999: *Dependent Rational Animals*, Nueva York].
- MACKAY, L.A. 1953: «Aristotle, *Rhetoric*, III 16, 11 (1417b12–20)», *American Journal of Philology* 74, 282–286.
- MACPHERSON, C.B. 1977: *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford.
- MADDEN, E.H. 1952: «The Enthymeme. Crossroads of Logic, Rhetoric and Metaphysics», *Philosophical Review* 61, 368–376.
- MADDEN, F. 1957: «Aristotle's Treatment of Probability and Signs», *Philosophy of Science* 24, 167–172.
- MAGNIEN, M. 1999: «D'une mort, l'autre (1536–1572): la rhétorique reconsidérée» en FUMAROLI 1999: 341–409.
- MAIER, H. 1896–1900: *Die Syllogistik des Aristoteles*, 3 voll., Tübinga.
- MAILLARD, C. 2004: «Metáfora» en ORTIZ–OSÉS & LANCEROS 2004: 352–357.
- MANCILLA, M. 2003: «El lenguaje como escenario de la comprensión. Tradición y experiencia hermenéutica en *Verdad y método* de Gadamer» en ACERO & NICOLÁS & TAPIAS & SÁEZ & ZÚÑIGA 2003: 151–157.
- MANSFELD, J. 1993: «*Physikái doxai* e *Problemata physica* da Aristotele ad Aezio (ed oltre)» en BATTEGAZZORE 1993: 311–382.
- MARA, G. M. 1987: «The Role of Philosophy in Aristotle's Political Theory», *Polity* 19, 375–401.
- 1989: «Virtue and Pluralism: the Problem of the One and the Many», *Polity* 22, 25–48.
- 1995: «The Near Made Far Away. The Role of Cultural Criticism in Aristotle's Political Theory», *Political Theory* 23/2, 280–303.

- 1997: *Socrates' Discursive Democracy. Logos and Ergon in Platonic Political Philosophy*, Albany.
- 1998: «Interrogating the Identities of Excellence: Liberal Education and Democratic Culture in Aristotle's *Nicomachean Ethics*», *Polity* 31/2, 301–329.
- MARDONES, J.M. 2004 (a): «Razón hermenéutica» en ORTIZ–OSÉS & LANCEROS 2004: 467–470.
- 2004 (b): «Teoría crítica» en ORTIZ–OSÉS & LANCEROS 2004: 528–532.
- MARGOLIN, J. –C. 1999: «L'apogée de la rhétorique humaniste (1500–1536)» en FUMAROLI 1999: 191–257.
- MARÍAS, J. 1997: «Introducción» en MARÍAS & ARAÚJO 1997: V–LXII.
- 2000: «Lo bueno y lo mejor» en CORTINA 2000 (a): 37–49.
- MARINA, J.A. 2000: *Teoría de la inteligencia creadora*, Madrid.
- MARIÑO FERRO, X.R. 1998: «El lenguaje simbólico y las creencias» en AGÍS 1998: 473–494.
- MARRADES MILLET, J. 1999: «La racionalidad de la deliberación moral en Aristóteles», *Quaderns de Filosofia i Ciència* 28, 77–92.
- MARROU, H.–I. 1985: *Historia de la educación en la antigüedad*, Y. Barja de Quiroga (trad.), Madrid [= 1964: *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, París].
- MARTÍN PATINO, J.M^a 2000: «Educar para convivir juntos» en CORTINA 2000 (a): 81–107.
- MARTÍNEZ, M. 2001: «Compromiso moral del profesorado. Condiciones para un proyecto de educar en la ciudadanía» en CORTINA & CONILL 2001: 143–169.
- MARTÍNEZ CASTRO, R. 1998: «El poder de las cosas. La filosofía de Zubiri en el “tiempo de diálogo”» en ÁLVAREZ & MARTÍNEZ 1998: 585–616.
- MARTÍNEZ CONTRERAS, J. 2004: «Dialéctica» en ORTIZ–OSÉS & LANCEROS 2004: 101–103.
- MARTÍNEZ MARZOA, F. 1998: «Comentario a Aristóteles: *De interpretatione*, 1–3» en ÁLVAREZ & MARTÍNEZ 1998: 119–129.
- MARX, F. 1968: «Aristoteles Rhetorik» en STARK 1968: 36–123 [= 1900, *Aristoteles Rhetorik*, Leipzig].
- MAS TORRES, S. 2003: *Ethos y Pólis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*, Madrid.
- MATTEI, J.–F. (ed.) 1990: *La naissance de la raison en Grèce*, París.
- MAURI, M. 1987: *Bien humano y moralidad*, Pamplona.

- 1991: «Un mateix i els altres: L'ésser humà en tant que amic», *Convivium* 2, 145–149.
- 1993: «L'akrasia nell'Etica Nicomachea», *Sapienza* 46, 71–78.
- 1993–1994: «Akrasia», *Philosophia: Yearbook of the Research Center for Greek Philosophy at the Accademy of Athens*, 23/ 24, 181–188.
- 2005: *El conocimiento humano. Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Smith, Brentano, Scheler, Santo Tomás*, Madrid.
- MAUTHNER, F. 1997: *Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 3 voll. en *Das philosophische Werk*, vol. 1, Viena/ Colonia/ Weimar [= 1923/1924: *Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 3 voll., Leipzig].
- 1999: *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 3 voll. en *Das philosophische Werk*, vol. 2, Viena/ Colonia/ Weimar [= 1923: *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 3 voll., Leipzig].
- 2001: *Contribuciones a una crítica del lenguaje*, J. Moreno Villa (trad.), Barcelona.
- MAYR, F.K. 2004: «Lenguaje» en ORTIZ–OSÉS & LANCEROS 2004: 305–310.
- MCBURNEY, J.H. 1974: «The Place of the Enthymeme in Rhetorical Theory» en ERICKSON 1974: 117–140 [= *Speech Monographs* 3, 1936, 49–74].
- MCCABE, M.M. 1994: «Arguments in Context: Aristotle's Defense of Rhetoric» en FURLEY & NEHAMAS 1994: 129–165.
- MCCALL, M.H. jr. 1968: «Aristotle, *Rhetoric* III.4.1407a15 and 11.1413a5», *Rheinisches Museum* 111, 159–168.
- 1969: *Ancient Rhetorical Theories of Simile and Comparison*, Cambridge Mass.
- MCCARTHY, Th. 1992: *Ideales e ilusiones, Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Madrid.
- 1995: *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Madrid.
- MCDOWELL, J. 1980: «The Role of *Eudaimonia* in Aristotle's *Ethics*» en RORTY 1980 (a): 359–376.
- 1997: «Virtue and Reason» en CRISP & SLOTE 1997: 141–162 [= *The Monist* 62, 1979, 331–350].
- 1998 (a): *Mind, Value, and Reality*, Cambridge Mass./ Londres.
- 1998 (b): «Virtue and Reason» en SHERMAN 1998 (a): 121–143.
- MCKEON, R. 1946/1947: «Aristotle's Conception of Language and the Arts of Language», *Classical Philology* 41, 193–206; 42, 21–50.

- 1967: «The Methods of Rhetoric and Philosophy: Invention and Judgement» en WALLACH, L. (ed.), *The Classical Tradition*, Ithaca/ Nueva York 1967, 365–373.
- 1975: «Greek Dialectics: Dialectic and Dialogue, Dialectic and Rhetoric» en PERELMAN 1975: 1–25.
- MCKERLIE, D. 1991: «The practical syllogism and akrasia», *Canadian Journal of Philosophy*, 299–321.
- MCKIM, V.R. 1972: «Fatalism and the Future: Aristotle's Way out», *The Review of Metaphysics* 25, 80–111.
- MEIKLE, S. 1995: *Aristotle's Economic Thought*, Oxford.
- MELANDRI, E. 1986: «La comunicazione e la retorica» en FENOCCHIO 1986: 163–168.
- MELE, A.R. 1981: «The Practical Syllogism and Deliberation in Aristotle's Causal Theory of Action», *New Scholasticism* 55, 281–316.
- 1998: «Aristotle on *Akrasia*, *Eudaimonia* and the Psychology of Action» en SHERMAN 1998 (a): 183–204.
- MESCH, W. 1994: *Ontologie und Dialektik bei Aristoteles*, Gotinga.
- MEYER, M. 1996: *From Logic to Rhetoric*, Amsterdam.
- MICHEL Alain 1960: *Rhétorique et Philosophie chez Cicéron. Essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*, París.
- 1999: «La rhétorique, sa vocation et ses problèmes: sources antiques et médiévales» en FUMAROLI 1999: 17–44.
- MICHEL Arlette 1999: «Romantisme, littérature et rhétorique» en FUMAROLI 1999: 1039–1070.
- MICHELAKIS, E.M. 1961: *Aristotle's Theory of Practical Principles*, Atenas.
- MIGNUCCI, M. 1980: «Sur la “méthode” d'Aristote en logique», *Revue internationale de philosophie* 133/134, 359–383.
- 1981: «ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ et nécessaire dans la conception aristotélicienne de la science» en BERTI 1981: 173–203.
- 1996: «Vérité et pensée dans le *De anima*» en VIANO 1996: 405–22.
- 2003: «Aristotle's Topics and Contingent Identity» en BUCHHEIM & FLASHAR & KING 2003: 39–59.
- MILLER, A.B. & BEE, J.D. 1972: «Enthymemes: Body and Soul», *Philosophy and Rhetoric* 5, 201–214.
- MILLER, C.R. 1987: «Aristotle's *Special Topics* in Rhetorical Practice and Pedagogy», *Rhetoric Society Quarterly* 17, 61–70.

- MILLER, F.D. 1984: «Aristotle on Rationality in Action», *The Review of Metaphysics* 37, 499–520.
- 1991: «Aristotle on Natural Law and Justice» en KEYT & MILLER 1991: 279–306.
- 1995: *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford.
- 1996: «Aristotle and the Origins of Natural Rights», *Review of Metaphysics* 49, 873–907.
- MILLET, O. 1999: «La Réforme protestante et la rhétorique (circa 1520–1550)» en FUMAROLI 1999: 259–312.
- MILLS, M.J. 1980: «φρόνος and Its Related πάθη in Plato and Aristotle», *Phronesis* 25, 198–218.
- MILO, R.D. 1966: *Aristotle on practical knowledge and weakness of will*, La Haya.
- MIRHADY, D.C. 1991: «Non-Technical *Pisteis* in Aristotle and Anaximenes», *American Journal of Philology* 112, 5–28.
- 1995: «A Note on Aristotle *Rhetoric* 1.3, 1358b5–6», *Philosophy and Rhetoric* 28, 405–409.
- MODRAK, D.K.H. 1994: «Aristotle, Women, Deliberation, and Nature» en BARON, B.A. (ed.), *Engendering Origins*, Albany 1994, 207–222.
- 2001: *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, Cambridge.
- MOLINE, J.N. 1989: «Aristotle on Praise and Blame», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 71, 283–302.
- MONCHO PASCUAL, J.R. 1968: «La unidad de la vida moral según Aristóteles», *Anales del Seminario Metropolitano de Valencia* 16, 7–394.
- MONTOYA SÁEZ, J. 1968: *El conocimiento humano como actividad metafísica según Aristóteles*, Madrid.
- 1983: «Debilidad moral y silogismo práctico», *Revista de Filosofía* 2/ 6, 239–255.
- 1989: «Ética como relato», *Ágora* 8, 29–35.
- 1998: «Aristóteles: justicia y racionalidad práctica» en ÁLVAREZ & MARTÍNEZ 1998: 257–267.
- MORAN, R. 1996: «Artifice and Persuasion: The Work of Metaphor in the *Rhetoric*» en RORTY 1996 (a): 385–398.
- MORAUX, P. 1951: *Les Listes Anciennes d'Ouvrages d'Aristote*, Lovaina.
- MORAUX, P. & WIESNER, J. (edd.) 1983: *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum*, Berlín.

- MORAVCSIK, J.M.E. (ed.) 1968: *Aristotle: A Collection of Critical Essays*, Londres.
- MORPURGO–TAGLIABUE, G. 1967: *Linguistica e stilistica di Aristotele*, Roma.
- 1971: «Asserzione ed esistenza nella logica di Aristotele», *Filosofia* 22, 29–60.
- MOSS, J.D. 1997: «Reclaiming Aristotle's *Rhetoric*», *Review of Metaphysics* 50, 635–646.
- MOST, G.W. 1984: «Rhetorik und Hermeneutik: Zur Konstruktion der Neuzeitlichkeit», *Antike und Abendland* 30/31, 62–79.
- 1987: «Seeming and Being: Sign and Metaphor in Aristotle» en AMSLER, M. (ed.), *Creativity and the Imagination. Case Studies from the Classical Age to the Twentieth Century*, Newark/ Londres/ Toronto, 11–53.
- 1994: «The Uses of Endoxa: Philosophy and Rhetoric in the *Rhetoric*» en FURLEY & NEHAMAS 1994: 167–190.
- MOUCHEL, Ch. 1999: «Les rhétoriques post–tridentines (1570–1600): la fabrique d'une société chrétienne» en FUMAROLI 1999: 431–497.
- MUELLER–GOLDINGEN, Ch. (ed.) 1988: *Schriften zur aristotelischen Ethik*, Hildesheim/ Zürich/ Nueva York.
- MUGUERZA, J. 1977: *La razón sin esperanza: siete trabajos y un problema de ética*, Madrid.
- 1990: *Desde la perplejidad (ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, México.
- MUGUERZA, J. & QUESADA, F. & RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. (edd.) 1991: *Ética día tras día: homenaje al profesor Aranguren en su ochenta cumpleaños*, Madrid.
- MULGAN, R.G. 1974: «Aristotle's Doctrine that Man is a Political Animal», *Hermes* 102, 438–445.
- MÜLLER, A. 1982: «Praktische Wahrheit und das Werk des Menschen» en *Praktisches Folgern und Selbstgestaltung nach Aristoteles*, Friburgo/ Múnich 1982, 231–264.
- MULLER, R. 1997: *La doctrine platonicienne de la liberté*, París.
- MUSSCHENGA, A.W. 2001: «¿Son la integridad personal y la integridad moral objetivos de la educación cívica?» en CORTINA & CONILL 2001: 171–194.
- NAGEL, Th. 1980: «Aristotle on *Eudaimonia*» en RORTY 1980 (a): 7–14.
- NARCY, M. 1997: «*Étique à Nicomaque, VI, 10–11. Être de bon conseil et savoir écouter*» en CHATEAU 1997: 117–135.
- 2000: «La dialectique entre Platon et Aristote» en CORDERO 2000: 69–89.
- NARKISS, D. 1995: «Beginning Again: On Aristotle's Use of a Fable in the *Meteorologica*», *Scripta Classica Israelitica* 14, 42–51.

- NASH, R.A. 1989: «Cognitive Theories of Emotion», *Nous* 23, 481–504.
- NATALI, C. 1977: «La teoría aristotelica delle catastrofi. Metodi di razionalizzazione di un mito», *RFIC* 105, 403–424.
- 1989 (a): *La sagesse di Aristotele*, Nápoles.
- 1989 (b): «Paradigma: The Problems of Human Acting and the Use of Examples in Some Greek Authors of the Fourth Century B.C.», *Rhetoric Society Quarterly* 19, 141–152.
- 1990: «Due modi di trattare le opinioni notevole. La nozione di felicità in Aristotele, *Retorica* I 5», *Methexis* 3, 51–63.
- 1993: «Opinioni, verità, prassi in Aristotele e la recente rivalutazione della retorica» en BATTIGAZZORE 1993: 133–170.
- 1998: «Aspasio e la definizione della virtù morale in Aristotele» en ÁLVAREZ & MARTÍNEZ 1998: 227–237.
- 1999: «Aristotele, Gorgia e lo sviluppo della retorica», *Giornale di Metafisica* 21, 133–158.
- 2002: «La phronêsis d'Aristotele dans la dernière décennie du XX^e siècle» en AUBRY 2002 (a): 179–194.
- NAVAL DURÁN, C. 1992: *Educación, retórica y poética. Tratado de la educación en Aristóteles*, Pamplona.
- NEBREDA, J.J. 2004: «El ser, que puede ser comprendido, es lenguaje» en ACERO & NICOLÁS & TAPIAS & SÁEZ & ZÚÑIGA 2004: 209–224.
- NEGRONI, B. 1984: «È veramente razionalismo critico quello di Ch. Perelman?» en ROSSI 1984: 445–453.
- NEHAMAS, A. 1992: «Pity and Fear in the *Rhetoric* and the *Poetics*» en RORTY 1992 (a): 291–314, reimpr. en FURLEY & NEHAMAS 1994: 257–282.
- NICOL, E. 1982: *Crítica de la razón simbólica. La revolución en filosofía*, México.
- 1989: *Metafísica de la expresión*, México.
- 1992: «La crisis de la filosofía. El hombre–medida: ética y política» en *La idea del hombre*, México 1992, 343–382.
- 1998: *El problema de la filosofía hispánica*, México.
- NICOLACI, G. 1999: «Sull'opposizione di retorica e dialettica», *Giornale di Metafisica* 21, 159–208.
- NICOLÁS, J.A. 1999 (a): «Con Apel al borde de la modernidad», *Anthropos* 183, 35–40.
- 1999 (b): «Presentación» en ZUBIRI 1999: I–IX.

- 2000: «La transformación de la hermenéutica» en MURILLO, I. (ed.), *Fronteras de la filosofía*, Madrid 2000, 439–448.
- 2004: «Explorando la experiencia de la verdad» en ACERO & NICOLÁS & TAPIAS & SÁEZ & ZÚÑIGA 2004: 153–169.
- NICOLÁS, J.A. & BARROSO HERNÁNDEZ, Ó. 2005: «Comprensión y realidad. Zubiri ante el reto hermenéutico», *Éndoxa. Series Filosóficas* 20, 773–794.
- NICOLÁS, J.A. & FRÁPOLLI, M.J. (edd.) 1997: *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid.
- (edd.) 1998: *Verdad y experiencia*, Granada.
- NIETZSCHE, F. 2000 (a): «Descripción de la retórica antigua» en *Escritos sobre retórica*, L.E. de Santiago Guervós (trad.), Madrid 2000, 81–161 [= 1872: «Darstellung der antiken Rhetorik» en BORMANN, F. & CARPITELLA, M. (edd.), *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Berlín 1995, vol. 4, 413–502].
- 2000 (b): «Compendio de la historia de la elocuencia» en *Escritos sobre retórica*, L.E. de Santiago Guervós (trad.), Madrid 2000, 163–177 [= 1872: «Abriss der Geschichte der Beredsamkeit» en BORMANN & CARPITELLA 1995: 505–520].
- 2000 (c): «Historia de la elocuencia griega» en *Escritos sobre retórica*, L.E. de Santiago Guervós (trad.), Madrid 2000, 179–215 [= 1872/1873: «Geschichte der griechischen Beredsamkeit» en BORMANN & CARPITELLA 1995: 363–412].
- 2000 (d): «Introducción a la *Retórica* de Aristóteles» en *Escritos sobre retórica*, L.E. de Santiago Guervós (trad.), Madrid 2000, 225–228 [= 1874/1878: «Einleitung zur *Rhetorik* des Aristoteles» en BORMANN & CARPITELLA 1995: 523–528].
- 2000 (e): «Notas sobre retórica (1872–1873)» en *Escritos sobre retórica*, L.E. de Santiago Guervós (trad.), Madrid 2000, 217–224.
- 2004: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, L.M. Valdés & T. Orduña (trad.), Madrid.
- NUSSBAUM, M.C. 1980: «Shame, Separateness, and Political Unity: Aristotle's Criticism of Plato» en RORTY 1980 (a): 395–435.
- 1992: «Tragedy and Self-sufficiency: Plato and Aristotle on Fear and Pity» en RORTY 1992 (a): 261–290.
- 1993: «Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach» en NUSSBAUM, M.C. & SEN, A. (edd.), *The Quality of Life*, Oxford 1993, 1–6.
- 1995: *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, A. Ballesteros (trad.), Madrid [= 1986: *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge].

- 1996: «Aristotle on Emotions and Rational Persuasion» en RORTY 1996 (a): 303–323.
- 1997: *Justicia poética. La imaginación literaria y la vida pública*, C. Gardini (trad.), Barcelona [= 1995: *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*, Boston].
- 1998: «The Discernment of Perception: An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality» en SHERMAN 1998 (a): 145–181.
- 2000–2001: «Aristotle, Politics, and Human Capabilities. A Response to Antony, Arneson, Charlesworth and Mulgan», *Ethics* 111, 102–140.
- 2003: *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, M. Candel (trad.), Barcelona [= 1994: *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton].
- NUSSBAUM, M.C. & PUTNAM, H. 1992: «Changing Aristotle's Mind» en NUSSBAUM & RORTY 1992: 27–56.
- NUSSBAUM, M.C. & RORTY, A.O. (edd.) 1992: *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford.
- O'SULLIVAN, N. 1995: «Aristotle on Dramatic Probability», *The Classical Journal* 91/1, 47–63.
- OBER, J. 1990: *Mass and Elite in Democratic Athens*, Princeton.
- OEHLER, K. 1985: *Die Lehre vom Noetischen und Dianoethischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewußtseinsproblems in der Antike*, Hamburgo.
- ONG, W.J. 1953: «Hobbes and Talon's Ramist Rhetoric in England», *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society* 1, 260–269.
- 1958: *Ramus: Method, and the Decay of Dialogue. From the Art of Discourse to the Art of Reason*, Cambridge.
- 1967: *The Presence of the Word: Some Prolegomena for Cultural and Religious History*, New Haven.
- 1987: *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, A. Scherp (trad.), México [= 1982: *Orality and Literacy. The Technologizing of the World*, Nueva York].
- OÑATE Y ZUBÍA, T. 1998: «Pierre Aubenque: Proximidad y distancia del Aristóteles dialéctico» en ÁLVAREZ & MARTÍNEZ 1998: 67–117.
- 2000: *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*, Madrid.
- 2001: *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*, Madrid.

- 2003: «La contribución de Gianni Vattimo a la hermenéutica del siglo XX», *Azaféa. Revista de Filosofía* 5, 99–134.
- 2004: *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*, Madrid.
- 2005: «Gadamer y los Presocráticos. La Teología de la esperanza en el límite oculto de la Hermenéutica», *Éndoxa. Series Filosóficas* 20, 795–934.
- ONATE, T. & GARCÍA SANTOS, C. & QUINTANA PAZ, M.Á. (edd.) 2005: *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y hermenéutica*, Madrid.
- ORIOI SALGADO, M. 2004: *Lógica de la acción y akrasía en Aristóteles*, Madrid.
- ORTEGA Y GASSET, J. 21983: *Obras completas*, Madrid.
- vol. I 438–463: «Renán» (1909).
- vol. II 271–305: «Ensayos filosóficos (Biología y pedagogía)» (1920).
- vol. II 387–400: «Las dos grandes metáforas. En el segundo centenario del nacimiento de Kant» (1924).
- vol. II 451–480: «Vitalidad, alma, espíritu» (1924).
- vol. II 680–696: «Sobre la expresión fenómeno cósmico» (1925).
- vol. III 143–242: *El tema de nuestro tiempo* (1923).
- vol. IV 111–310: *La rebelión de las masas* (1930).
- vol. V 11–164: *En torno a Galileo* (1933).
- vol. V 167–183: «Sobre las carreras. Primeras lecciones de un curso universitario» (1934).
- vol. V 317–375: *Meditación de la técnica* (1935).
- vol. V 517–547: «Apuntes sobre el pensamiento. Su teurgia y demiurgia» (1941).
- vol. VII 439–501: *Idea del teatro* (1946).
- vol. VIII 13–58: *Prólogo para alemanes* (1958).
- vol. VIII 59–356: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1958).
- vol. IX 11–242: *Una interpretación de la Historia Universal* (1948).
- vol. XII 143–330: «Sobre la razón histórica» (1940, 1944).
- ORTIZ-OSÉS, A. 1989: *Metafísica del sentido. Una filosofía de la implicación*, Bilbao.
- 2004 (a): «Hermenéutica española» en ORTIZ-OSÉS & LANCEROS 2004: 177–180.
- 2004 (b): «Relación hermenéutica» en ORTIZ-OSÉS & LANCEROS 2004: 477–479.

- 2005 (a): «Hermenéutica simbólica» en ORTIZ–OSÉS & LANCEROS 2005: 226–237.
- 2005 (b): «Interpretación y existencia» en ORTIZ–OSÉS & LANCEROS 2005: 296–312.
- ORTIZ–OSÉS, A. & LANCEROS, P. (edd.) 2004: *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinar para las ciencias humanas*, Bilbao.
- 2005: *Claves de Hermenéutica. Para la filosofía, la cultura y la sociedad*, Bilbao.
- OTEIZA, J. 2004: «Estética» en ORTIZ–OSÉS & LANCEROS 2004: 118–120.
- OWEN, G.E.L. (ed.) 1968: *Aristotle on Dialectic*, Oxford.
- 1975: «Tithenai ta Phainomena» en BARNES & SCHOFIELD & SORABJI 1975: 113–126.
- 1991: «*Philia et akrasia*» en SINACEUR 1991: 555–557.
- OWENS, J. 1981: «The Grounds of Ethical Universality in Aristotle» en CATAN, J.R. (ed.): *Aristotle. The Collected Papers of Joseph Owens*, Albany 1981, 148–164.
- PAPADIMITRIDIOU, E. 1979: *Ethische und psychologische Grundlagen der aristotelischen Rhetorik*, Francforte del Meno/ Berna/ París/ Nueva York.
- PALMER, G. 1932: *The topoi of Aristotle's Rhetoric as Exemplified in the Orators*, Chicago.
- PALMER, R. 2002: *¿Qué es la Hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*, Madrid.
- PANIKKAR, R. 2005: «Filosofía y vida» en ORTIZ–OSÉS & LANCEROS 2005: 164–170.
- PANZANI, D. 1997: «*Éthique à Nicomaque*, VI, 1. La *phronèsis*: disposition paradoxale» en CHATEAU 1997: 23–43.
- PARDO, J.L. 2004: *La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía*, Barcelona.
- PAREYSON, L. 1971: *Verità e interpretazione*, Milán.
- 2000: *Problemi dell'estetica. II. Storia*, M. Ravera (ed.), Milán.
- PATELLA, G. 1998: «Filosofía, Retórica, Metafora» en AGÍS 1998: 693–699.
- PATEMAN, C. 1970: *Participation and Democratic Theory*, Cambridge.
- PATZIG, G. 1969: *Die aristotelischen Syllogistik*, Gotinga.
- (ed.) 1990: *Aristoteles Politik. Akten des XI. Symposium Aristotelicum*, Gotinga.
- PEARS, D. 1980: «Courage as a Mean» en RORTY 1980 (a): 171–187.

- PELLEGRIN, P. 1996 (a): «Le *De anima* et la vie animale. Trois remarques» en VIANO 1996: 465–92.
- 1996 (b): «Aristote, Hippocrate, Œdipe» en WITTEN & PELLEGRIN 1996: 183–198.
- PELLETIER, Y. 1985: «Pour une Définition claire et nette du lieu Dialectique», *Laval théologique et philosophique* 41, 403–415.
- 1991: *La dialectique aristotélicienne: les principes clés des Topiques*, Montreal.
- PENATI, G. 1984: «Verità, linguaggio, persuasione» en ROSSI 1984: 271–273.
- PERELMAN, Ch. 1968: «Rhetoric and Philosophy», *Philosophy and Rhetoric* 1, 15–24.
- 1969: «Analogie et Métaphore en science, poésie et philosophie», *Revue Internationale de Philosophie* 87/1, 3–15.
- (ed.) 1975: *Dialectiques/Dialectics*, La Haya.
- 1981: *Il dominio retorico. Retorica e argomentazione*, M Botto & D. Gibelli (trad.), Turín [= 1977: *L'Empire Rhetorique. Rhétorique et argumentation*, Paris; trad. esp. 1997: *El imperio retórico. Retórica y argumentación*, A.L. Gómez Giraldo, Santafé de Bogotá].
- 1982: «Recht und Rhetorik» en BALLWEG & SEIBERT 1982: 237–245.
- PERELMAN, CH. & OLBRECHTS-TYTECA, L. 1989: *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, J. Sevilla Muñoz (trad.), Madrid [= 1958: *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Paris ³1976].
- PETTIT, A. 1988: «Métaphore et mathésis dans la *Rhétorique* d'Aristote» en *Recherches sur la philosophie et le langage* 9, 59–71.
- 1997: «*Étique à Nicomaque*, VI, 3–4. *Epistèmè* et *tekhne*: une difficile partage» en CHATEAU 1997: 57–67.
- PETTIT, PH. & SMITH, M. 1993: «Practical Unreason», *Mind* 102/405, 53–79.
- PICHER, G. 1965: «Emotion», *Mind* 74, 326–346.
- PIERETTI, A. 1998: «La filosofia tra ermeneutica e dialettica» en AGÍS 1998: 283–289.
- PIETSCH, Ch. 1992: *Prinzipienfindung bei Aristoteles. Methoden und erkenntnistheoretische Grundlagen*, Stuttgart.
- PLEBE, A. 1993: «La Possibilità di una formalizzazione della logica Aristotelica degli entimemi», *Revue Internationale de Philosophie* 47, 70–77.
- PÖGGELER, O. 1960: «Dichtungstheorie und Toposforschung», *Jahrbuch für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 5, 89–201.

- POIRIER, J.-L. 1997: «*Éthique à Nicomaque*, VI 12–13. “Socrate avait raison...”» en CHATEAU 1997: 137–150.
- PONS, A. 1999: «La rhétorique des manières au XVI^e siècle en Italie» en FUMAROLI 1999: 411–430.
- POPPER, K.R. 1974: *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*, C. Solís Santos (trad.), Madrid [= 1972: *Objective knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford].
- 1982: *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento humano*, N. Mínguez (trad.), Barcelona [= 1963: *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Londres].
- 1992: *Un mundo de propensiones*, J.M. Esteban Cloquell (trad.), Madrid [= 1990: *A World of Propensities*, Bristol].
- 1994: *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*, C. García Trevijano (trad.), Madrid [= 1976: *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*, Londres].
- 1998: *Il mondo di Parmenide. Alla scoperta della filosofia presocratica*, F. Minazzi (trad.), Casale Monferrato [= 1998: *The World of Parmenides. Essay on the Presocratic Enlightenment*, Londres].
- PREUS, A. 1979: «Reason in Aristotle’s *Ethics*», *International Studies in Philosophy* 10, 137–140.
- PRICE, A.W. 1989: *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford.
- 1995: «Friendship (EN VIII und IX)» en HÖFFE 1995 (a): 229–251.
- PRICE, R. 1974: «Some Antistrophes to the *Rhetorica*» en ERICKSON 1974: 72–89 [= *Philosophy and Rhetoric* 1, 1968, 145–164].
- 1992: «On the Place of Validity», *Philosophy and Rhetoric* 25, 341–350.
- PRIMAVESI, O. 1994: «*Casus-Πρώσις*: Zum aristotelischen Ursprung eines umstrittenen grammatischen Terminus», *Antike und Abendland* 40, 86–97.
- 1996: *Die Aristotelische Topik. Ein Interpretationsmodell und seine Erprobung am Beispiel von Topik B*, München.
- 1999: «Topik, Topos (Antike)» en RITTER, J. (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basilea/ Stuttgart 1999, vol. 10, 1263–1269.
- PRINCIPATO, A. 1999: «L’*éloquence révolutionnaire: idéologie et légende*» en FUMAROLI 1999: 1019–1037.
- PRIOR, A.N. 1953: «Three-valued Logic and Future Contingent», *The Philosophical Quarterly* 3, 317–326.
- 1955: *Formal Logic*, Oxford.
- 1967: *Past, Present and Future*, Oxford.

- PRITZL, K. 1994: «Opinions as Appearances: *Endoxa* in Aristotle», *Ancient Philosophy* 14, 41–50.
- PRODI, G. 1986: «La retorica e i suoi vicini» en FENOCCHIO 1986: 113–150.
- PTASSEK, P. 1993: *Rhetorische Rationalität. Stationen einer Verdrängungsgeschichte von der Antike bis zum Neuzzeit*, Múnich.
- PUIG, J. 1991: «Quelques remarques sur les notions de “Nécessité” et de “Puis-sance”» en SINACEUR 1991: 725–742.
- PURINTON, J.S. «Aristotle’s Definition of Happiness (NE 1.7, 1098a16–18)», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 16, 259–297.
- PUTNAM, H. 2000: «Aristotle’s Mind and the Contemporary Mind» en SFENDONI–MENTZOU, D. (ed.) 2000: *Aristotle and Contemporary Science*, Nueva York, vol. 1, 2–28.
- QUINE, W.O. 1953: «On a So-called Paradox», *Mind* 52, 65–7.
- RACIONERO, Q. 1998 (a): «*Logos*, myth and probable discourse in Plato’s *Timaeus*», *Elenchos* 19/1, 29–60.
- 1998 (b): «Ciencia, retórica y política en Platón (A propósito del “mito probable” de *Timeo* 29C)» en ÁLVAREZ & MARTÍNEZ 1998: 355–383.
- RADT, S.L. 1979: «Zu Aristoteles’ *Rhetorik*», *Mnemosyne* 32, 284–306.
- RAMÍREZ GONZÁLEZ, J.L. 1991: «Individuo y sociedad en la Suecia actual. Un estudio de la transformación histórica del sistema local de autogobierno» en MUGUERZA & QUESADA & RODRÍGUEZ ARAMAYO 1991: 313–331.
- 1992 (a): *Positivism eller hermeneutik. Handling, planering och humanvetenskap*, Estocolmo.
- 1992 (b): «La retórica como lógica de la evaluación», *Bordón* 43/4, 407–420.
- 1992 (c): «El significado del silencio y el silencio del significado» en <http://ub.es/geocrit/sv-73.htm>.
- 1993: «Democracia como estructura y como forma de vida» en <http://ub.es/geocrit/sv-68.htm>.
- 1994 (a): *Inom Europas gränser/En un contorno europeo*, Estocolmo.
- 1994 (b): «Plats för känsla», *Bygghforskning* 4, 5–6.
- 1994 (c): «Los límites de la democracia y la educación» en <http://ub.es/geocrit/sv-64.htm>.
- 1995 (a): *Skapande mening – Bidrag till en humanvetenskaplig handlingsteori*, Estocolmo.

- 1995 (b): *Skapande mening – En begreppsgenealogisk undersökning om rationalitet, vetenskap och planering*, Estocolmo.
- 1995 (c): *Om meningens nedkomst – En studie i antropologisk tropologi*, Estocolmo.
- (ed.) 1995 (d): *Retorik och samhälle*, Estocolmo.
- 1995 (e): «Retorik och demokrati» en RAMÍREZ 1995 (d): 5–18.
- 1995 (f): «Konsten att tala – konsten att överväga» en RAMÍREZ 1995 (d): 111–132.
- 1995 (g): «La participación ciudadana en los países nórdicos» en <http://ub.es/geocrit/sv-61.htm>.
- 1995 (h): «La ciudad y el sentido del quehacer ciudadano» en <http://ub.es/geocrit/sv-65.htm>.
- 1996 (a): «Ps. 6996 ∞ Lära och leva – leva och lära. Om kiasmens heuristik och om kunskapsetik» en OLSSON, G. (ed.), *Chimärerna. Porträtt från en forskarutbildning*, Estocolmo 1996, 201–212.
- 1996 (b): «El espacio del género y el género del espacio» en <http://ub.es/geocrit/sv-69.htm>.
- 1997 (a): «Konsten att tala – konsten att säga. En botanisering i retorikens trädgård, *Rhetorica Scandinavica* 3, 18–25 [= 1999: «Arte de hablar y arte de decir. Una excursión botánica en la pradera de la retórica» en <http://ub.es/geocrit/sv-67.htm>].
- 1997 (b): «Categorías de vida urbana pública y privada: la sociedad del bienestar», *Boletín de la Real Sociedad Geográfica* 133, 143–163.
- 1997 (c): «La teoría del diseño y el diseño de la teoría» en <http://ub.es/geocrit/sv-70.htm>.
- 1997 (d): «Ciencia social y mitologías modernas: un estudio de las metonimias del pensar» en <http://ub.es/geocrit/sv-66.htm>.
- 1997 (e): «Estocolmo entre el Medievo y la Modernidad: Urbanización y/o continuidad histórica» en <http://ub.es/geocrit/sv-74.htm>.
- 1998 (a): «Synekdoke – om begreppsfenomenologi och om retorik som praktikens kunskapsteori» en EIKELAND, O. & FOSSESTØL, K. (edd.), *Kunnskapsproduksjon i endring: Nye erfarings- og organisasjonsformer*, Oslo 1998, 77–93.
- 1998 (b): «Los dos significados de la ciudad o la construcción de la ciudad como lógica y como retórica» en <http://www.ub.es/geocrit/sn-27.htm>
- 1999 (a): «Den kooperativa staden. En aristotelisk teori om den mänskliga sam-hörigheten» en RAMÍREZ & BLOMQVIST & HOLMSTRÖM 1999: 1–16.

- 1999 (b): «Forskande i Gemenskap (FiG). Ett sätt att forska —om samhällsplanering som aktivitet —om kommunalplaneringskunskap —om medborgarkompetens» en RAMÍREZ & BLOMQVIST & HOLMSTRÖM 1999: 75–96.
- 1999 (c): «Kollektiv eller Gemenskap. Aristoteliska reflexioner om det dygdiga samhället» en RAMÍREZ & SILFVERBERG 1999: 1–27.
- 1999 (d): «*Homo instrumentalis*. Reflexiones (no sólo pesimistas) acerca del dominio de la tecnología y de la renuncia humana a la libertad» en <http://ub.es/geocrit/sv-62.htm>.
- 2000 (a): «Retoriken och retorikerna», *Rhetorica Scandinavica* 16, 72–77.
- 2000 (b): «La invención de territorios: “yo”, “el otro”, “el mundo”, “el cosmos”» en <http://ub.es/geocrit/sv-75.htm>.
- 2001 (a): «Den omhuldade friheten, vad är det?» en PETERSSON, L. (ed.), *Utan fast punkt. Om förvaltning, kunskap, språk och etik i socialt arbete*, Estocolmo 2001, 86–137.
- 2001 (b): «La existencia de la ironía como ironía de la existencia. Una investigación sobre el sentido», *Isegoría* 25, 115–145 [= 1995: «Två kiasmer av tystnad och ironi/ La existencia de la ironía como ironía de la existencia» en <http://ub.es/geocrit/sv-63.htm>].
- 2001 (c): «El Retorno de la Retórica», *Foro Interno* 1, 65–73.
- 2002 (a): «Har Retorik med *dóxa* att göra?», *Rhetorica Scandinavica* 22, 29–42.
- 2002 (b): «La libertad: ¿un engaño conceptual?», *Foro Interno* 2, 15–44.
- 2003 (a): «La Retórica pórtico de la ciencia», *Elementos* 50, 3–7.
- 2003 (b): «De una retórica reducida a una retórica general», ponencia presentada al II Congreso Internacional de la ISHR (Madrid – Calahorra julio 2003 [manuscrito]).
- 2003 (c): «Tópica de la responsabilidad. Reivindicación de la retórica para la ciudadanía moderna» en CONILL & CROCKER 2003: 219–242.
- 2005: «La Retórica: pórtico de la ciencia», *Arje. Revista de cultura y ciencias sociales* 4, en http://arje.atspace.org/Archivo/agosto/retorica_portico_de_la_ciencia.html.
- RAMÍREZ, J.L. & BLOMQVIST, K. & HOLMSTRÖM, P. (edd.) 1999: *Den kooperativa människan. Bidrag till en humanvetenskaplig kooperationsteori för samhällsplanering, medborgarskap och forskning*, Estocolmo.
- RAMÍREZ, J.L. & SILFVERBERG, G. (edd.) 1999: *Dygd i yrke och samhälle. Aristoteliska undersökningar om etisk klokhet och social yrkesskicklighet*, Estocolmo.
- RÄMÖ, H. 2000: *The Nexus of Time and Place in Economical Operations. A Hermeneutics of Economy and Environment*, Estocolmo.

- RAPHAEL, S. 1974: «Rhetoric, Dialectic and Syllogistic Argument: Aristotle's Position in *Rhetoric* I–II», *Phronesis* 19, 153–167.
- RAPP, Ch. 1992: «Ähnlichkeit, Analogie und Homonymie bei Aristoteles», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 46, 526–544.
- 1993: «Aristoteles über die Rechtsfertigung des Satzes vom Widerspruch», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 47, 521–541.
- 1995 (a): *Identität, Persistenz und Substantialität. Untersuchung zum Verhältnis von sortalen Termen und Aristotelischer Substanz*, Friburgo/ München.
- 1995 (b): «Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit (*Nikomachische Ethik* III 1–7)» en HÖFFE 1995 (a): 109–133.
- 1996 (a): «Aristoteles über die Rationalität rhetorischer Argumente», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50, 197–222.
- (ed.) 1996 (b): *Aristoteles, Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*, Berlín.
- 1997: «War Aristoteles ein Kommunitarist?», *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 30, 57–75.
- 1998: «Aristoteles» en BETZEL, M. & NIDA-RÜMELIN, J. (edd.), *Ästhetik und Kunstphilosophie in Einzeldarstellungen*, Stuttgart 1998, 23–35.
- 1999: «Rhetorik und Philosophie in Aristoteles' Rhetorik», *Jahrbuch Rhetorik* 18, 94–113.
- 2000: «Topos und Syllogismos bei Aristoteles» en SCHIRREN, TH. & UEDING, G. (edd.), *Rhetorik und Topik*, Tubinga 2000, 15–35.
- 2001 (a): *Aristoteles*, Hamburgo.
- 2001 (b): «Intentionalität und *phantasia* bei Aristoteles: Wahrnehmung und Phantasia» en PERLER, D. (ed.), *Theories of Intentionality in Ancient and Medieval Philosophy*, Leiden 2001, 63–96.
- 2001 (c): «Rezension von: Aristoteles, Rhetorik, übersetzt von Gernot Krappinger», *Jahrbuch Rhetorik* 19, 136–138.
- 2002: «Aristotle – Rhetoric» en ZALTA, E.N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* in <http://plato.stanford.edu>
- RAWLS, J. 1990: «Justicia como equidad: política no metafísica», *Diálogo Filosófico* 16, 4–32 [= 1985: «Justice as Fairness: Political Not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs* 14, 223–251].
- RECASÉNS, L. 1980: «Esbozo de la lógica de lo razonable» en *Nueva filosofía de la interpretación del Derecho*, México 1980, 277–91.
- REDONDO SÁNCHEZ, P. 2003: «Gadamer y su lectura de la *phronesis*: ¿Enseñanza de Heidegger o motivo de discrepancia radical?» en ACERO & NICOLÁS & TAPIAS & SÁEZ & ZÚÑIGA 2003: 111–117.

- REEVE, C.D.C. 1992: *Practices of Reason. Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford.
- 1996: «Philosophy, Politics, and Rhetoric in Aristotle» en RORTY 1996 (a): 191–205.
- 1998: «Dialectic and Philosophy in Aristotle» en GENTZLER 1998: 227–252.
- RENAUT, A. 2001: «Liberalismo, republicanismo y educación cívica» en CORTINA & CONILL 2001: 123–140.
- REPELLINI, F.F. 1993: «Le argomentazioni della cosmologia aristotelica» en BATTEGAZZORE 1993: 263–294.
- RESCHER, N. 1963: «An Interpretation of Aristotle's Doctrine of Future Contingency and Excluded Middle» en *Studies in the History of Arabic Logic*, Pittsburgh 1963, 43–54.
- RESE, F. 2003: *Praxis und logos bei Aristoteles. Handlung, Vernunft und Rede in Nikomachischer Ethik, Rhetorik und Politik*, Tübinga.
- RESNICK, Ph. 1984: *Parliament vs. People: An Essay on Democracy and Canadian Political Culture*, Vancouver.
- 1992: «Isonomia, Isegoria, Isomoiria and Democracy at the Global Level», *Praxis International* 12/1, 35–49.
- REVERDIN, O. (ed.) 1965: *La Politique d'Aristote. Entretiens sur l'Antiquité classique (Fondation Hardt)*, Ginebra.
- REYES, A. 1997: *La crítica en la Edad Ateniense, la antigua retórica*, en *Obras completas*, vol. 13, México.
- REYES CORIA, B. 1995: *Límites de la retórica clásica*, México.
- 1998: *Arte de convencer. Lecciones ciceronianas de oratoria*, México.
- RIBOT, Th. 1899: *Psicología de la atención*, R. Rubio (trad.), Madrid [= 1889: *La psychologie de l'attention*, París].
- 1900: *La psicología de los sentimientos*, R. Rubio (trad.), Madrid [= 1896: *La psychologie des sentiments*, París].
- 1901: *Ensayo acerca de la imaginación creadora*, V. Colorado (trad.), Madrid [= 1900: *Essai sur l'imagination creatrice*, París].
- 1905: *La lógica de los sentimientos*, Madrid [= 1905: *La logique des sentiments*, París].
- RICHARDSON, H.S. 1992: «Desire and the Good in *De Anima*» en NUSSBAUM & RORTY 1992: 381–399.
- 1997: *Practical Reasoning about Final Ends*, Cambridge.
- RICKEN, F. 1976: *Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, Gotinga.

- 1995: «Wert und Wesen der Lust (*Nikomachische Ethik* VII 12–15 und X 1–5)» en HÖFFE 1995 (a): 207–228
- RICŒUR, P. 1975: «Le “lieu” de la dialectique» en PERELMAN 1975: 92–108.
- 1986: «Rhétorique – Poétique – Herméneutique» en MEYER 1986: 143–155.
- 1995: *Tiempo y narración*, 3 voll., A. Neira (trad.), México [= 1984: *Temps et récit*, 3 voll., París].
- 1996: «Between *Rhetoric* and *Poetics*» en RORTY 1996 (a): 324–384.
- 1997: «*Éthique à Nicomaque*, VI. À la gloire de la *phronèsis*» en CHATEAU 1997: 13–22.
- 1999: *Historia y narratividad*, G. Aranzueque Sahuquillo (trad.), Barcelona.
- 2001: *La metáfora viva*, A. Neira (trad.), Madrid [= 1975: *La métaphore vive*, París].
- RIEDEL, M. (ed.) 1974: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 voll., Friburgo.
- 1975: *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Francforte del Meno.
- 1990: *Hören auf die Sprache. Die akromatische Dimension der Hermeneutik*, Francforte del Meno.
- RIEDENAUER, M. 2000: *Orexis und Eupraxia. Ethikbegründung im Streben bei Aristoteles*, Wurzburg.
- RISPOLI, G. 1988: *Lo spazio del verisimile. Il racconto, la storia e il mito*, Nápoles.
- RIST, J.M. 1989: *The Mind of Aristotle. A Study in Philosophical Growth*, Toronto.
- RITTER, J. 1969 (a): *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Francforte del Meno.
- 1969 (b): «Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks» en RITTER 1969 (a): 57–105
- 1969 (c): «*Naturrecht* bei Aristoteles» en RITTER 1969 (a): 133–179.
- ROBERTS, D.H. 1992: «Outside the Drama: The Limits of Tragedy in Aristotle's *Poetics*» en RORTY 1992 (a): 133–154.
- ROBERTS, W.R. 1924 (a): «References to Plato in Aristotle's *Rhetoric*», *Classical Philology* 19, 342–346.
- 1924 (b): «Notes on Aristotle's *Rhetoric*», *American Journal of Philology* 4, 351–361.
- ROBLING, F.H. 2000: «Topik und Begriffsgeschichte am Beispiel des Vir bonus–Ideals» en SCHIRREN, TH. & UEDING, G. (edd.), *Rhetorik und Topik*, Tübinga 2000, 67–80.

- RODRIGO, P. 1996: «Sentir, nommer, parler. Une réfutation implicite de la théorie de l'âme-harmonie en *De anima*, III, 2)» en VIANO 1996: 219–37.
- 1998: «*Mimesis* et métaphore chez Aristote: Deux institutions paradoxales de la vérité» en ÁLVAREZ & MARTINEZ 1998: 269–283.
- 2002: «Aristote et le savoir politique. La question de l'architectonique (*Éthique à Nicomaque*, I 1)» en AUBRY 2002 (a): 15–37.
- RODRÍGUEZ, J.J. 2004: «Retórica» en ORTIZ–OSÉS & LANCEROS 2004: 492–495.
- RODRÍGUEZ, R. 1998: «ὄν ὡς ἀληθές y verdad antepredicativa» en ÁLVAREZ & MARTÍNEZ 1998: 173–184.
- 2004: «Verdad hermenéutica y verdad de la reflexión» en ACERO & NICOLÁS & TAPIAS & SÁEZ & ZÚÑIGA 2004: 237–258.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. 1997: *Democracia y literatura en la Atenas clásica*, Madrid.
- ROIZ, J. 2003: *La recuperación del buen juicio. Teoría política en el siglo veinte*, Madrid.
- ROMERI, L. 1997: «La parole est servie», *Revue de Philosophie Ancienne* 15/1, 65 – 93.
- ROMEYER DHERBEY, G. 1996: «La construction de la théorie aristotélicienne du sentir» en VIANO 1996: 127–47.
- 2002 (a): «Éthique et effectivité» en AUBRY 2002 (a): 1–13.
- 2002 (b): «La question du droit naturel (*Éthique à Nicomaque* v 10, 1134 b 19–1135 a 6)» en AUBRY 2002 (a): 125–137.
- ROOCHNIK, D. 1994: «Is the Rhetoric an Art?», *Rhetoric* 12/2, 127–154.
- 1996: *Of Art and Wisdom. Plato's Understanding of Techne*, Pensilvania.
- RØRBECH, L. & SKYUM–NIELSEN, P. (edd.), *Retorik festskrift. 22 artikler til professor, dr. phil. Jørgen Fafner på 60 års dagen 4. januar 1985*, Skjern 1985.
- RORTY, A.O. (ed.) 1980 (a): *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley/ Los Angeles/ Londres.
- 1980 (b): «Akrasia and Pleasure: *NE* Book 7» en RORTY 1980 (a): 267–284.
- 1980 (c): «The Place of Contemplation in Aristotle's *Nicomachean Ethics*» en RORTY 1980 (a): 377–394.
- 1984: «Aristotle on the Metaphysical Status of *Pathê*», *Review of Metaphysics* 38, 521–546.
- 1992 (a): *Essays on Aristotle's Poetics*, Princeton.
- 1992 (b): «The Psychology of Aristotelian Tragedy» en RORTY 1992 (a): 1–22.

- 1992 (c): «The Psychology of Aristotle's *Rhetoric*», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 8, 39–79.
- 1996 (a): *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley/ Los Angeles/ Londres.
- 1996 (b): «Structuring Rhetoric» en RORTY 1996 (a): 1–33.
- RORTY, R. 1990: *El giro lingüístico. Dificultades metafísicas de la filosofía lingüística*, G. Bello (trad.), Barcelona, 45–133 [= 1967: *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago, 1–39].
- ROSE, V. 1863: *Aristoteles pseudoepigraphus*, Leipzig.
- ROSELLI, A. 1996: «Ὅστῳν φύσις: le descrizioni della struttura scheletrica dell'uomo. Mutamenti di prospettiva dai trattati ippocratici (*Mochlicon* 1 e *De locis in homine* 6) ad Aristotele» en WITTERN & PELLEGRIN 1996: 217–227.
- ROSENGREN, M. 1998: «Doxa och den nya retorikens kunskapsyn», *Rhetorica Scandinavica* 8, 10–17.
- 2001: «Retoriken – en kunskapssteori?» en JOHANNESON 2001: 40–55.
- 2002: *Doxologi. En essä om kunskap*, Åstorp.
- ROSS, W.D. 1939: «The Discovery of the Syllogism», *Philosophical Review* 48, 251–272.
- 1953: *Aristotle*, Londres.
- ROSSI, P. (ed.) 1984: *Linguaggio, persuasione, verità. Atti del XXVIII Congresso nazionale di filosofia*, Padua.
- 1986: «Scienza, Persuasione, Verità» en FENOCCHIO 1986: 29–45.
- ROSSITO, C. 1978: «La possibilità di un'indagine scientifica sugli oggetti della dialettica nella *Metafisica* di Aristotele», *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti* 87, 363–389.
- 1984 (a): «La dimostrazione dialettica in Aristotele», *La Nottola* 3, 5–40.
- 1984 (b): «Verità e dialettica: una prospettiva filosofica» en ROSSI 1984: 299–307.
- 1987: «Problemi e ricerche sulla dialettica aristotelica», *Cultura e Scuola* 26, 102–113.
- 1993: «Problemi di dialettica nell'Accademia antica: Il *Περὶ ἀντικειμένων* di Aristotele» en BATTEGAZZORE 1993: 171–200.
- ROWE, Ch. 1995: «La ética de la antigua Grecia» en SINGER, P. (ed.), *Compendio de Ética*, J. Vigil & M. Vigil (trad.), Madrid 1995, 183–197.
- RUBIO CARRACEDO, J. 1991: «Los dos paradigmas de la ética: estrategia y comunicación» en MUGUERZA & QUESADA & RODRÍGUEZ ARAMAYO 1991: 353–368.

- RUIZ CASTELLANOS, A. 1998: «Quintiliano: la retórica y el diálogo» en ALBALADEJO 1998: 721–32.
- RUS RUFINO, S. 2005: *La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de Aristóteles*, Madrid.
- RUSSO, A. 1962: *La filosofia della retorica in Aristotele*, Nápoles.
- RYAN, E.E. 1972: «Aristotle's *Rhetoric* and *Ethics* and the Ethos of Society», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 13, 291–308.
- 1979: «Plato's *Gorgias* and *Phaedrus* and Aristotle's Theory of Rhetoric: A Speculative Account», *Athenaeum* 57, 452–461.
- 1984: *Aristotle's Theory of Rhetorical Argumentation*, Montreal.
- RYLE, G. 1954: *Dilemmas*, Cambridge.
- 1968: «Dialectic in the Academy» en OWEN 1968: 69–79.
- SÁEZ ORTEGA, P. 2002: *Educación en la escuela multicultural*, Madrid.
- SAGÜILLO, J.M. 1998: «Argumentación y retórica en el contexto del descubrimiento científico» en ÁLVAREZ & MARTÍNEZ 1998: 651–667.
- SAINATI, V. 1968: *Storia dell' Organon aristotelico. Dai Topici al De interpretatione*, Florencia.
- 1982: «Das historische Problem des aristotelischen *Formalismus*» en MENNE & ÖFFENBERGER 1982: 111–127.
- 1993: «Aristotele. Dalla Topica all'Analitica», *Theoria* 13, 1–117.
- SALAZAR, Ph.-J. 1999: «La voix au XVII^e siècle» en FUMAROLI 1999: 787–821.
- SALKEVER, S. 1991: *Finding the Mean. Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, Princeton.
- SAMBURSKY, S. 1959: *Physics of the Stoics*, Londres.
- SANCHO ROCHER, L. 2002: «Democracia: multitud y mayoría en Aristóteles», *Athenaeum* 90/2, 411–29.
- SANTAS, G. 1966: «Aristotle on Practical Inference, the Explanation of Action, and Akrasia», *Phronesis* 14, 65–75.
- SAUNDERS, J.T. 1958: «A Sea Fight Tomorrow?», *The Philosophical Review* 67, 367–78.
- SAUVÉ MEYER, S. 1993: *Aristotle on Moral Responsibility: Character and Cause*, Oxford.
- SCHADEWALDT, W. 1955: «Furcht und Mitleid? Zur Deutung des Aristotelischen Tragödiensatzes», *Hermes* 83, 129–171; reimpr. en *Hellas und Hesperien*, Zúrich/ Stuttgart 1960, 346–388.

- SCHANZE, H. & KOPPERSCHMIDT, J. (edd.) 1989: *Rhetorik und Philosophie*, München.
- SCHEPERS, H. 1972: «Enthymem» en RITTER, J. (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt 1971–1998, vol. 2, 528–538.
- SCHLICK, M. 1931: «Die Kausalität in der gegenwärtigen Physik», *Naturwissenschaften* 19, 145–162.
- SCHMIDT, J. 1991: «Aristotelische Affektenlehre und modernes Marketing. Neuer Wein in alten Schläuchen» en UEDING 1991: 263–269.
- SCHMITT, A. 2003: «Die Literatur und ihr Gegenstand in der Poetik des Aristoteles» en BUCHHEIM & FLASHAR & KING 2003: 184–219.
- SCHMITZ, H.–G. 1981: *Lernen und Rhetorik. Zu den Voraussetzungen eines Lernbegriffs der in rhetorischer Deliberation gründet*, Colonia.
- SCHNEIDER, W. 2001: *Ὀυσία und εὐδαιμονία. Die Verflechtung von Metaphysik und Ethik bei Aristoteles*, Berlín/ Nueva York.
- SCHOFIELD, M. 1992: «Aristotle on the Imagination» en NUSSBAUM & RORTY 1992: 249–277 [en LLOYD & OWEN 1978: 99–130; reimpr. en BARNES & SCHOFIELD & SORABJI 1979: 103–132].
- 1996: «Sharing in the Constitution», *Review of Metaphysics* 49, 831–858.
- 2002: «L'Éthique à Eudème postérieure à l'Éthique à Nicomaque? Quelques preuves tirées des livres sur l'amitié» en AUBRY 2002 (a): 299–315.
- SCHOLLMEIER, P. 1991: «Practical Intuition and Rhetorical Example», *Philosophy and Rhetoric* 24, 95–104.
- 1994: *Other Selves: Aristotle on Personal and Political Friendship*, Albany.
- SCHOLZ, H. 1931: *Abriss der Geschichte der Logik*, Berlín.
- SCHÖN, D.A. 1992: *La formación de profesionales reflexivos: hacia un nuevo diseño de la enseñanza y el aprendizaje de las profesiones*, Barcelona [= 1983: *Educating the reflective practitioner. Toward a New Design for Teaching and Learning in the Professions*, San Francisco].
- 1995: *The Reflective Practitioner: How Professionals Think in Action*, Nueva York.
- SCHÖPSDAU, K. 1981: «Topik und Rhetorik. Zur aristotelischen *Rhet. B 22*», *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 7, 63–84.
- SCHOPENHAUER, A. 2004: *El arte de tener razón. Expuesto en 38 estratagemas*, J. Alborés Rey (trad.), Madrid [= 1983: *Eristsche Dialektik oder Die Kunst, Recht zu behalten, in 38 Kunstgriffen dargestellt*, Zürich].
- SCHRÖDER, J. 1985: «ὥστε ἑκάτερον αὐτῶν ἑκατέρῳ τούτων τὸ αὐτὸ εἶναι. Aristot., *Rhet. A 2*. 1356a35–b10, 1357a22–b1», *Hermes* 113, 172–182.

- SCHUHL, P.-M. 1960: *Le dominateur et les possibles*, París.
- SCHÜTRUMPF, E. 1970: *Die Bedeutung des Wortes êthos in der Poetik des Aristoteles*, Múnich.
- 1993: «The Model for the Concept of *Ethos* in Aristotle's *Rhetoric*», *Philologus* 137, 12–17.
- 1994 (a): «Some Observations on the Introduction to Aristotle's *Rhetoric*» en FURLEY & NEHAMAS 1994 (a): 99–116.
- 1994 (b): «Non-Logical Means of Persuasion in Aristotle's *Rhetoric* and Cicero's *De oratore*» en FORTENBAUGH & MIRHADY 1994: 95–110.
- 2001: «Verfassungen und politische Institutionen (*Pol. IV 1–16*)» en HÖFFE 2001: 121–136.
- SCHWEITZER, H. 1971: *Zur Logik der Praxis. Die geschichtlichen Implikationen und die hermeneutische Reichweite der praktischen Philosophie des Aristoteles*, Friburgo/Múnich.
- SEARLE, J.R. 1969: *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge/Nueva York/Melbourne.
- 1979: *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge/Nueva York/Melbourne.
- 2000: *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*, Oviedo.
- SEDLEY, D. 1982: «On Signs» en BARNES & BRUNSCHWIG & BURNYEAT & SCHOFIELD 1982: 239–272.
- SEGURA, C. 2003: «H.-G. Gadamer en diálogo con Aristóteles: hermenéutica y filosofía práctica» en ACERO & NICOLÁS & TAPIAS & SÁEZ & ZÚÑIGA 2003: 119–125.
- 2005: «Hans-Georg Gadamer. Defensa de la retórica: de la dialéctica a la hermenéutica», *Éndoxa. Series Filosóficas* 20, 325–356.
- SELF, L. 1979: «Rhetoric and *Phronesis*: The Aristotelian Ideal», *Philosophy and Rhetoric* 12, 130–143.
- SERMAIN, J.-P. 1999: «Le code du bon goût (1725–1750)» en FUMAROLI 1999: 879–943.
- SHERMAN, N. 1987: *Aristotle's Theory of Moral Education*, Harvard.
- 1989: *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford.
- 1992: «Hamartia and Virtue» en RORTY 1992 (a): 177–196.
- 1995: «The Role of Emotions in Aristotelian Virtue», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 11, 1–33.
- 1997: *Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge.

- (ed.) 1998 (a): *Aristotle's Ethics. Critical Essays*, Nueva York 1998.
- 1998 (b): «The Habituation of Character» en SHERMAN 1998 (a): 231–260.
- 2002: «Respeto, empatía e intervención humanitaria», F. Arenas–Dolz & L. Pérez Rondán (trad.), *Debats* 77, 128–145 [= 1998: «Empaty, Respect, and Humanitarian Intervention», *Ethics and International Affairs* 12, 103–19].
- 2005: *Stoic Warriors. The Ancient Philosophy behind the Military Mind*, Oxford.
- SIEBERT, W. 1958: *Die Methode der Gesetzesauslegung*, Heidelberg.
- SINACEUR, M.A. (ed.) 1991: *Penser avec Aristote*, Tolosa.
- SKEMP, J.B. 1978: «ὄρεξις in *De anima* III 10» en G.E.R. Lloyd & G.E.L. Owen (edd.), *Aristotle on Mind and Senses. Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*, Cambridge 1978, 181–190.
- SMILG VIDAL, N. 2003: «Gadamer y Apel: sobre la posibilidad de una hermenéutica trascendental» en ACERO & NICOLÁS & TAPIAS & SÁEZ & ZÚÑIGA 2003: 189–194.
- SMITH, A.D. 1996: «Character and Intellect in Aristotle's Ethics», *Phronesis* 41, 56–74.
- SMITH, B. 2003: «Aristoteles 2002» en BUCHHEIM & FLASHAR & KING 2003: 3–38.
- SMITH, R. 1993: «Aristotle on the Uses of Dialectic», *Synthese* 96, 335–358.
- 1994: «Dialectic and the Syllogism», *Ancient Philosophy* 14, 133–151.
- SMITH, T.W. 2001: *Revaluing Ethics. Aristotle's Dialectical Pedagogy*, Albany.
- SNIDER, E.W. 1988: «Aristotle on Deliberation and the Practical Syllogism: Interpretations and Disputed Texts», *New Scholasticism* 62, 179–209.
- SOLMSEN, F. 1938: «Aristotle and Cicero on the Orator's Playing upon the Feelings», *Classical Philology* 33, 390–404.
- 1941: «The Discovery of the Syllogism», *Philosophical Review* 50, 410–421.
- 1951: «Aristotle's Syllogism and its Platonic Background», *Philosophical Review* 60, 536–571.
- 1968: «Drei Rekonstruktionen zur antiken Rhetorik und Poetik» en STARK 1968: 184–205 [= *Hermes* 67, 1932, 151–154].
- 1975: *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Berlín [=1929].
- SORABJI, R. 1980 (a): *Necessity, Cause and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, Ithaca.
- 1980 (b): «Aristotle on the Role of Intellect in Virtue» en RORTY 1980 (a): 201–219.

- 1991: «From Aristotle to Brentano. The Development of the Concept of Intentionality» en BLUMENTHAL, H. & ROBINSON, H. (edd.), *Aristotle and the Later Tradition*, Oxford 1991, 227–259.
- 1993: *Animal Minds and Human Morals. The origins of the Western Debate*, Ithaca.
- 2003: «Philosophy of Mind: Aristotle's Contribution in Relation to Other Schools» en BUCHHEIM & FLASHAR & KING 2003: 110–122.
- SPÆMANN, R. 1991: *Felicidad y benevolencia*, J.L. del Barco (trad.), Madrid [= 1989: *Glück und Wohlbollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart].
- SPENGLER, L. 1851: *Über die Rhetorik des Aristoteles*, München.
- 1863: «Die Definition und Einteilung der Rhetorik bei den Alten», *Rheinisches Museum* 18, 481–526.
- SPIRA, A. 1982: «Topik und Ordnung» en BALLWEG & SEIBERT 1982: 125–140.
- SPERRI, W. 1996: «Médecine et formes de connaissance chez Aristote, *Métaph. A 1*» en WITTERN & PELLEGRIN 1996: 199–202.
- SPRUTE, J. 1975: «Topos und Enthymem in der aristotelischen *Rhetorik*», *Hermes* 103, 68–90.
- 1977: «Der Zweck der aristotelischen *Rhetorik*» en PATZIG, G. & SCHEIBE, E. & WIELAND, W. (edd.), *Logik, Ethik, Theorie der Geisteswissenschaften*, Hamburg 1977, 469–476.
- 1981: «Aristoteles' Theorie rhetorischer Argumentation», *Gymnasium* 88, 254–273.
- 1982: *Die Enthymemtheorie der aristotelischen Rhetorik*, Göttingen.
- 1991: «Ethos als Überzeugungsmittel in der aristotelischen *Rhetorik*» en UEDING 1991: 281–290.
- 1992: «Philosophie und Rhetorik bei Platon und Aristoteles» en CLASSEN, C.J. & MÜLLENBROCK, H.-J. (edd.), *Die Macht des Wortes, Aspekte gegenwärtiger Rhetorikforschung*, Marburgo 1992, 29–45.
- 1994: «Aristotle and the Legitimacy of *Rhetoric*» en FURLEY & NEHAMAS 1994: 117–128.
- 2000: «Rhetorik und Topos bei Isokrates» en SCHIRREN, TH. & UEDING, G. (edd.), *Rhetorik und Topik*, Tubinga 2000, 3–13.
- STARK, R. (ed.) 1968: *Rhetorika. Schriften zur aristotelischen und hellenistischen Rhetorik*, Hildesheim.
- STEELE, E.D. 1963: «The Role of the Concept of Choice in Aristotle's *Rhetoric*», *Western Speech* 27, 77–83.
- STEIDLE, W. 1952: «Redekunst und Bildung bei Isokrates», *Hermes* 80/3, 257–297.

- STENZEL, J. 1956: «Zur Theorie des Logos bei Aristoteles» en *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, Darmstadt 1956, 188–219.
- STERN – GILLET, S. 1995: *Aristotle's philosophy of friendship*, Nueva York.
- STOCKER, M. 1997: «The Schizophrenia of Modern Ethical Theories» en CRISP & SLOTE 1997: 66–78.
- STOCKTON, D. 1990: *The Classical Athenian Democracy*, Oxford.
- STOLT, B. 1985: «Vad är sanning?» en RØRBECH & SKYUM–NIELSEN 1985: 24–34.
- STRANG, C. 1960: «Aristotle and the Sea Battle», *Mind* 69, 447–65.
- STRASSER, S. 1975: «Quelques considérations sur la dialectique à propos de la dialectique des anciens grecs» en PERELMAN 1975: 26–35.
- STRAUSS, L. 1970: *¿Qué es filosofía política?*, Madrid.
- STRIKER, G. 1985: «Notwendigkeit mit Lücken. Aristoteles über die Kontingenz der Naturvorgänge», *Neue Hefte für Philosophie* 24/25, 146–164.
- 1996: «Emotions in Context: Aristotle's Treatment of the Passions in the *Rhetoric* and His Moral Psychology» en RORTY 1996 (a): 286–302.
- STRILLER, F. 1887: *De Stoicorum studiis rhetoricis*, Breslau.
- SULLIVAN, D.L. 1993: «The Ethos of Epideictic Encounter», *Philosophy and Rhetoric* 26, 113–133.
- SUN Pin 2004: *La strategia militare*, L.V. Arena (trad.), Milán.
- SUN-tzu 2004: *L'arte della guerra*, L.V. Arena (trad.), Milán.
- SÜB, W. 1910: *Ethos. Studien zur älteren griechischen Rhetorik*, Leipzig/ Berlín.
- SWANSON, J.A. 1992: *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy*, Ithaca/ Londres.
- SWEARINGEN, C.J. 1991: *Rhetoric and Irony. Western Literacy and Western Lies*, Oxford.
- SZLEZÁK, Th.A. 1992: «Was heißt “dem *logos* zu Hilfe kommen”? Zur Struktur und Zielsetzung der platonischen Dialoge» en ROSSETTI, L. (ed.), *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 1992, vol. 1, 93–107.
- 1993: *Platon lesen*, Stuttgart/ Bad–Cannstadt.
- TAYLOR, Ch.C.W. 2003: «Aristoteles über den praktischen Intellekt» en BUCHHEIM & FLASHAR & KING 2003: 142–162.
- TAYLOR, R. 1957: «The Problem of Future Contingencies», *Philosophical Review* 66, 1–28.

- 1962: «Fatalism», *The Philosophical Review* 71, 55–66.
- TESSITORE, A. 1996: *Reading Aristotle's Ethics. Virtue, Rhetoric, and Political Philosophy*, Albany.
- TEBNER, R. 1957: *Untersuchungen zur aristotelischen Rhetorik*, Berlín.
- THEODORAKOPOULOS, J. 1991: «La morale, la politique, l'instruction» en SINACEUR 1991: 543–546.
- THIEBAUT, C. 1988: *Cabe Aristóteles*, Madrid.
- 1992: «Neoaristotelismos contemporáneos» en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 2: CAMPS, V. & GUARIGLIA, O. & SALMERÓN, F. (edd.), *Concepciones de la ética*, Madrid 1992, 29–51.
- THILLET, P. 1957: «Note sur le *Gryllos*, ouvrage de jeunesse d'Aristote», *Revue Philosophique de France et de l'Etranger* 147, 352–354.
- THIONVILLE, E. 1855: *De la théorie des lieux communs dans les Topiques d'Aristote*, París.
- THOMAS, C.G. & WEBB, E.K. 1994: «From Orality to Rhetoric: an Intellectual Transformation» en WORTHINGTON 1994: 3–25.
- THOMPSON, W.N. 1972: «Stasis in Aristotle's *Rhetoric*», *The Quarterly Journal of Speech* 58, 134–141; reimpr. en ERICKSON 1974: 267–277.
- THOMSEN, D. 1990: “*Techné*” als Metapher und als Begriff der sittlichen Einsicht. Zum Verhältnis von Vernunft und Natur bei Platon und Aristoteles, Friburgo/ Múnich.
- THONSEN, L. 1930: «A Functional Interpretation of Aristotle's *Rhetoric*», *Quarterly Journal of Speech* 16, 297–310.
- THORNTON, M.T. 1982: «Aristotelian Practical Reason», *Mind* 91, 57–76.
- TOGBEY, O. 1985: «Frames, scripts, scenarios – og – topoi» en RØRBECH & SKYUM-NIELSEN 1985: 190–199.
- TOMÁS DE AQUINO 1963: *Summa Theologiae*, P. Caramello (ed.), Turín.
- TORDESILLAS, A. 1998: «La mansuétude du vrai juste. Équité et équitable dans l'Éthique à Nicomaque d'Aristote» en ÁLVAREZ & MARTINEZ 1998: 239–256.
- 2000: «Équité et Kaïronomie chez Aristote» en CORDERO 2000: 149–169.
- TOULMIN, S. 1964: *El puesto de la razón en la ética*, I.F. Ariza (trad.), Madrid [= 1950: *The Place of Reason in Ethics*, Cambridge].
- 1977: *La comprensión humana*, N. Míguez (trad.), Madrid [= 1972: *Human Understanding. The Collective Use and Evolution of Concepts*, Oxford].
- 2003: *Regreso a la razón. El debate entre la racionalidad y la experiencia y la práctica personales en el mundo contemporáneo*, I. González-Gallarza (trad.), Barcelona [= 2001: *Return to Reason*, Cambridge].

- TOVAR, A. 1954: «Notas críticas a la *Retórica* de Aristóteles», *Emerita* 22, 1–34.
- TRÍAS, E. 1999: *La razón fronteriza*, Barcelona.
- 2000: «Ética y condición humana» en CORTINA 2000 (a): 109–118.
- TSIMBIDAROS, E. 2002: «Le sens ontologique des ἔσχατα dans la recherche du Bien chez Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, 8–13» en AUBRY 2002 (a): 217–235.
- TUGENDHAT, E. 1958: *Ti kata tinos. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Friburgo/ Múnich.
- TUGENDHAT, E. & WOLF, U. 1983: *Logisch–semantische Propädeutik*, Stuttgart.
- TUOZZO, Th.M. 1991: «Aristotelian Deliberation is Not of Ends» en ANTON, J.P. (ed.), *Essays in Ancient Greek Philosophy: Aristotle's Ethics and Politics*, Albany 1991, vol. 4, 193–212.
- 1994: «Conceptualized and Unconceptualized Desire in Aristotle», *Journal of the History of Philosophy* 32/4, 525–549.
- 1995 (a): «Aristotle's Theory of the Good and Its Causal Basis», *Phronesis* 40, 293–314.
- 1995 (b): «Contemplation, the Noble, and the Mean. The Standard of Moral Virtue in Aristotle's *Ethics*», *Apeiron* 28, 453–448; reimpr. en BOSLEY & SHINER & SISSON 1995: 129–154.
- 1997: «Aristotle as Modern Moral Philosopher», *Phronesis* 42, 335–344.
- UEDING, G. 1991: *Rhetorik zwischen den Wissenschaften. Geschichte, System, Praxis als Probleme des "Historischen Wörterbuchs der Rhetorik"*, Tübinga.
- UNAMUNO, M. 1966–1971: *Obras Completas*, M. García Blanco (ed.), 9 voll., Madrid.
- UNGER, H.–H. 1941: *Die Beziehung zwischen Musik und Rhetorik im 16–18 Jahrhundert*, Würzburg.
- URMSON, J.O. 1968: «Aristotle on Pleasure» en MORAVCSIK 1968: 323–333.
- 1980: «Aristotle's Doctrine of the Mean» en RORTY 1980 (a): 157–170.
- 1988: *Aristotle's Ethics*, Oxford.
- VAHLEN, J. 1854: «Zur Kritik der *Rhetorik* des Aristoteles», *Rheinisches Museum für Philologie* 9, 555–567; reimpr. en *Gesammelte Philologische Schriften*, Leipzig 1911, vol. 1, 1–12.
- 1861: «Zur Kritik aristotelischer Schriften (*Poetik* und *Rhetorik*)» en *Gesammelte Philologische Schriften*, Leipzig 1911, vol. 1, 13–105

- 1867: «*Rhetorik und Topik: Ein Beitrag zur Aristoteles' Rhetorik*», *Rheinisches Museum für Philologie* 22, 101–110; reimpr. en *Gesammelte Philologische Schriften*, Leipzig 1911, vol. 1, 106–116.
- 1914: *Beiträge zu Aristoteles' Poetik*, Berlín.
- 1911/1923: *Gesammelte Philologische Schriften*, 2 voll., Leipzig/ Berlín.
- VALCÁRCEL, A. 1998: *Ética contra estética*, Barcelona.
- VALENTIN, J.-M. 1999: «De Leibniz à Vico. Contestation et restauration de la rhétorique (1690–1730)» en FUMAROLI 1999: 823–878.
- VALLEJO CAMPOS, Á. 2004: «El concepto aristotélico de *phronesis* y la hermenéutica de Gadamer» en ACERO & NICOLÁS & TAPIAS & SÁEZ & ZÚÑIGA 2004: 465–485
- VAN DER WEEL, R.L. 1969: «The *Posterior Analytics* and the *Topics*», *Laval Théologique et Philosophique* 25, 130–141.
- VAN NOORDEN, S. 1979: «Rhetorical arguments in Aristotle and Perelman», *Revue internationale de philosophie* 33, 178–187.
- VANDER WÆRDT, P. 1985: «The Political Intention of Aristotle's Moral Philosophy», *Ancient Philosophy* 5, 77–89.
- VARGAS LLOSA, M. 2000: «Literatura, vida y sociedad» en CORTINA 2000 (a): 119–135.
- VAROUFAKIS, Y. 1997: «Moral Rhetoric in the Face of Strategic Weakness: Experimental Clues for an Ancient Puzzle», *Erkenntnis* 46, 87–110.
- VARWIG, F.R. 1991: «*“innest enim indefinitum in definitio”*. Über die dialektischen Orte des Rhetorikbegriffs bei Cicero» en UEDING 1991: 63–83.
- VASOLI, C. 1999: «L'humanisme rhétorique en Italie au XV^e siècle» en FUMAROLI 1999: 45–129.
- VATTIMO, G. 1960 (a): «Imitazione e catarsi in alcuni recenti studi aristotelici», *Rivista di Estetica* 5, 95–104.
- 1960 (b): «Opera d'arte e organismo in Aristotele», *Rivista di Estetica* 5, 358–382.
- 1961: *Il concetto di fare in Aristotele*, Turín.
- 1964: «Il bello e l'essere nell'estetica antica», *Rivista di estetica* 9, 282–291.
- 1968: *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Milán.
- 1974: «Oltre la malattia storica. Ragione ermeneutica e ragione dialettica», *Archivio di filosofia* 1, 205–225.
- 1980: *Le avventure della differenza: Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Milán.

- 1981: «Apel, K.-O., Aristotele, Bloch E., Estetica, Etica, Filosofia, Interpretazione, Nietzsche F.W.» en *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, Milán.
- 1984: «Verità e retorica nella prospettiva ermeneutica» en ROSSI 1984: 145–156.
- 1985: «La secolarizzazione della filosofia», *Il Mulino* 4, 597–606.
- 1986: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, A.L. Bixio (trad.), Barcelona [= 1985: *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Milán].
- 1989: *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, J.C. Gentile Vitale (trad.), Barcelona [= 1981: *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Milán].
- 1990 (a): *El pensamiento débil*, T.Oñate (trad.), Madrid [= 1983: *Il pensiero debole*, Milán].
- 1990 (b): *La sociedad transparente*, T. Oñate (trad.), Barcelona [= 1989: *La società trasparente*, Milán].
- 1991: *Ética de la interpretación*, T. Oñate (trad.), Barcelona [= 1989: *Etica dell'interpretazione*, Turín].
- 1993: *Poesía y ontología*, A. Cabrera (trad.), Valencia [= 1967: *Poesia e ontologia*, Milán].
- 1995: *Más allá de la interpretación*, P. Aragón Rincón (trad.), Barcelona [= 1994: *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Roma–Bari].
- 1997: «Metafísica, política, democracia», *Rivista di filosofia* 12, 35–46.
- (ed.) 1999: *Filosofía y poesía: dos aproximaciones a la verdad*, V. Magno Boyé (trad.), Barcelona [= 1996: *Filosofía '95*, Roma–Bari].
- 2000: «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil» en VATTIMO, G. & ROVATTI, P.A. (edd.): *El pensamiento débil*, L. de Santiago (trad.), Madrid 2000, 18–42.
- 2005 (a): «¿Hermenéutica analógica o hermenéutica anagógica?», *Estudios Filosóficos* 156, 213–227.
- 2005 (b): «Historia de una coma. Gadamer y el sentido del ser», *Éndoxa. Series Filosóficas* 20, 45–62.
- 2005 (c): «Introducción general. El final de la filosofía en la era de la democracia» en ORTIZ–OSÉS & LANCEROS 2005: 19–26.
- VATTIMO, G. & ZABALA, S. 2005: «Una vida dedicada a la hermenéutica», *Éndoxa. Series Filosóficas* 20, 39–44.
- VAZ FERREIRA, C. 1963 (a): *Lógica viva* (Obras, vol. 4), Montevideo.

- 1963 (b): *Conocimiento y acción* (Obras, vol. 8), Montevideo.
- VÁZQUEZ MEDEL, M.A. 2004: «Discurso» en ORTIZ–OSÉS & LANCEROS 2004: 103–106.
- VEGA RODRÍGUEZ, M. 2004: *Aristóteles y la metáfora*, Valladolid.
- VEGETTI, M. 1993: «Κενολογεῖν in Aristotele» en BATTEGAZZORE 1993: 37–60.
- 1994: «Aristotele e la filosofia pratica: qualche problema» en BERTELLI & DONINI 1994: 173–183.
- 2002: «Normal, naturel, normatif dans l'éthique d'Aristote» en AUBRY 2002 (a): 63–74.
- VERBEKE, G. 1990: *Moral Education in Aristotle*, Washington.
- VERGNIERES, S. 2002: «Akrasie et savoir pratique» en AUBRY 2002 (a): 253–268.
- VERNANT, J.P. 1992: «Myth and Tragedy» en RORTY 1992 (a): 33–50.
- VIANO, C. (ed.) 1996: *Corps et âme. Sur le De Anima d'Aristote*, París.
- 2002: «Passions, désirs et plaisirs de rivalités chez Aristote» en AUBRY 2002 (a): 237–252.
- VIANO, C.A. 1954: «Studi sulla logica di Aristotele. I: L'orizzonte linguistico della logica aristotelica», *Rivista critica di storia della filosofia* 9, 5–37.
- 1967: «Aristotele e la redenzione della retorica», *Rivista di filosofia* 4, 371–425.
- 1985: *La selva delle somiglianze. Il filosofo e il medico*, Turín.
- VICO, G.B. 1914 (a): «De nostri temporis studiorum ratione (1708)» en VICO, G.B., *Le orazioni inaugurali, il De Italarum sapientia e le polemiche*, G. Gentile & F. Nicolini (edd.), Bari 1914, 69–121.
- 1914 (b): «De antiquissima Italarum sapientia (1710)» en VICO, G.B., *Le orazioni inaugurali, il De Italarum sapientia e le polemiche*, G. Gentile & F. Nicolini (edd.), Bari 1914, 123–194.
- 1995: *Ciencia nueva*, R. de la Villa (trad.), Madrid [= 1982: *Opere di Giambattista Vico*, F. Tessitore (ed.), Nápoles].
- 2002: *Oraciones inaugurales y La antiquísima sabiduría de los italianos*, F.J. Navarro Gómez (trad.), Barcelona [= 1982: *Opere di Giambattista Vico*, F. Tessitore (ed.), Nápoles].
- 2004: *Retórica (Instituciones de Oratoria)*, F.J. Navarro Gómez (trad.), Barcelona [= 1941: «*Institutiones oratoriæ* (1711–1744)» en VICO, G.B., *Versi d'occasione e scritti di scuola*, F. Nicolini (ed.), Bari 1941, 159–203].

- VIEHWEG, Th. 1997: *Tópica y filosofía del derecho*, J.M. Seña (trad.), Barcelona [= 1953: *Topik und Jurisprudenz. Ein Beitrag zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung*, Múnich].
- VIGO, A.G. 1996: *Zeit und Praxis bei Aristoteles: Die Nikomachische Ethik und die zeitontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*, Friburgo.
- VILA-CHÂ, J.J. 1986: «Para-lá do Ser: Sujeito, Morte e Alteridade no pensamento de E. Levinas», *Revista Portuguesa de Filosofia* 42, 345–379.
- 1987: «Efeitos de Heidegger: A propósito dos 60 anos de *Sein und Zeit*», *Revista Portuguesa de Filosofia* 43, 31–70.
- 2002 (a): «Renascimento, humanismo e filosofia: considerações sobre alguns temas e figuras», *Revista Portuguesa de Filosofia* 58, 739–771.
- 2002 (b): «Significação e diferença: Derrida e a Desconstrução da Fenomenologia Husserliana da Linguagem», *Veritas. Revista de Filosofia* 186, 187–208.
- 2003: «A (im-)pertinência de Martin Heidegger», *Revista Portuguesa de Filosofia* 59, 963–980.
- 2004: «Pós-Modernidade e Cristianismo», *Revista Portuguesa de Filosofia* 60, 803–811.
- 2006 (a): «The Transformation of Consciousness: Walter J. Ong and the Presence of the World in the Making of Culture», *Loneragan Workshop* 19, 287–323.
- 2006 (b): *Amor Intellectualis? Leone Ebreo (Judah Abravanel) and the Intelligibility of Love*, Braga 2006.
- VILLEGAS, L. 1998: «La filosofía del lenguaje como filosofía primera: una Apel(ación) al triángulo semiótico» en ÁLVAREZ & MARTÍNEZ 1998: 617–649.
- VOLPI, F. 1996 (a): «La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de *Ser y Tiempo*» en VATTIMO, G. (ed.), *Hermenéutica y Racionalidad*, Santafé de Bogotá 1996, 326–383.
- 1996 (b): «¿Es aún posible una ética? Heidegger y la filosofía práctica», *Seminarios de Filosofia* 9, 45-73.
- 1999: «The Rehabilitation of Practical Philosophy and Neo-Aristotelianism» en BARTLETT, R.C. & COLLINS, S.D. (edd.), *Action and Contemplation. Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*, Albany 1999, 3–26.
- 2005: «Hermenéutica y filosofía práctica», *Éndoxa. Series Filosóficas* 20, 265–294.

- VON SODEN, H. 1951: *Urchristentum und Geschichte: gesammelte Aufsätze und Vorträge*, H. von Campenhausen (ed.), Tübinga.
- VON WRIGHT, G. 1979: *Explicación y comprensión*, Madrid.
- VUILLEUMIER, F. 1999: «Les conceptismes» en FUMAROLI 1999: 517–537.
- VYGOTSKY, L. 1995: *Pensamiento y lenguaje*, P. Tosaus Abadía (trad.), Barcelona [= 1986: *Thought and language*, Cambridge Mass.].
- WALDRON, J. 1995: «The Wisdom of the Multitude. Some Reflexions on Book 3, chapter 11, of Aristotle's *Politics*», *Political Theory* 23/4, 563–84.
- WALTER, O.M. 1982: «The Most Important Sentence in Aristotle's *Rhetoric*» en ENOS 1982: 18–20.
- WALTON, D.N. 1996: «Practical Reasoning and the Structure of Fear Appeal Arguments», *Philosophy and Rhetoric* 29, 301–313.
- WARDY, R. 1996: «Might Is the Truth and It Shall Prevail?» en RORTY 1996 (a): 34–55.
- WARNICK, B. 1989: «Judgment, Probability, and Aristotle's *Rhetoric*», *Quarterly Journal of Speech* 9, 299–311.
- WEAVER, R.M. 1985: *The Ethics of Rhetoric*, Davis.
- WEIDEMANN, H. 1975: *Metaphysik und Sprache. Eine sprachphilosophische Untersuchung zu Thomas von Aquin und Aristoteles*, Friburgo/ München.
- 1988: «Aristoteles über Schlüsse aus Zeichen (*Rhetorik* I 2, 1357b 1–25)» en CLAUSSEN, R. & DAUBE-SCHACKAT, R. (edd.), *Gedankenzeichen. Festschrift für Klaus Oehler*, Tübinga 1988, 27–34.
- 1989: «Aristotle on Inferences from Signs (*Rhetoric* I 2, 1357b 1–25)», *Phronesis* 34, 343–351.
- 1991: «Grundzüge der Aristotelischen Sprachtheorie» en SCHMITTER, P. (ed.), *Geschichte der Sprachtheorie*, vol. 2: *Sprachtheorien der abendländischen Antike*, Tübinga 1991, 170–192.
- WEIL, R. 1991: «Les finalités du politique» en SINACEUR 1991: 573–575.
- WEISS, P. 1952: «The Prediction Paradox», *Mind* 61, 265–9.
- WEISS, S.M. 1982: «Rhetoric and Poetics: A Re-evaluation of the Aristotelian Distinction», *Rhetoric Society Quarterly* 12, 21–29.
- WESTBERG, D. 1994: *Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford.
- WHEELWRIGHT, Ph. 1979: *Metáfora y realidad*, C.A. Gómez (trad.), Madrid [= 1962: *Metaphor and Reality*, Indiana].

- WHITE, N.P. 1995: «Conflicting Parts of Happiness in Aristotle's Ethics», *Ethics* 105, 258–283.
- WHITE, S.A. 1992: «Aristotle's Favorite Tragedies» en RORTY 1992 (a): 221–240.
- WHITING, J. 1992: «Living Bodies» en NUSSBAUM & RORTY 1992: 75–91.
- WHITLOCK BLUNDELL, M. 1992: «*Éthos* and *Dianoia* Reconsidered» en RORTY 1992 (a): 155–176.
- WIEACKER, F. 1958: *Gesetz und Richterkunst*, Karlsruhe.
- WIELAND, W. 1968: «Aristoteles als Rhetoriker und die Exoterischen Schriften», *Hermes* 86, 323–346.
- 1970: *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlagen der Naturwissenschaften und der sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Gotinga.
- 1972: «Zeitliche Kausalstrukturen in der aristotelischen Logik» *Phronesis* 17, 124–152.
- 1990: «Norm und Situation in der aristotelischen Ethik» en COURTINE 1990: 127–145.
- 1996: «Aristoteles und die Idee der poetischen Wissenschaft. Eine vergessene philosophische Disziplin?» en GRETHLEIN, TH. & LEITNER, H. (edd.) 1996: *Inmitten der Zeit. Beiträge zur europäischen Gegenwartsphilosophie. Festschrift für Manfred Riedel*, Würzburg 1996, 479–505.
- 2003: «Poiesis: Das Aristotelische Konzept einer Philosophie des Herstellens» en BUCHHEIM & FLASHAR & KING 2003: 223–247.
- WIESNER, J. (ed.) 1995: *Aristoteles: Werk und Wirkung*, Berlín/ Nueva York.
- WIGGINS, D. 1980 (a): «Deliberation and Practical Reason» en RORTY 1980 (a): 221–240 [= *Proceedings of the Aristotelian Society* 76, 1975/1976, 29–51].
- 1980 (b): «Weakness of Will Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire» en RORTY 1980 (a): 241–265 [= *Proceedings of the Aristotelian Society* 79, 1978, 251–277].
- WIKRAMANAYAKE, G.H. 1961: «A Note on the *Pisteis* in Aristotle's *Rhetoric*», *American Journal of Philology* 82, 193–196.
- 1965: *Das Verhältnis von Philosophie und Rhetorik bei Platon und Aristoteles*, Gotinga.
- WILKES, K.V. 1980: «The Good Man and the Good for Man in Aristotle's *Ethics*» en RORTY 1980 (a): 341–357.
- 1981: «Conscious Belief and Deliberation», *Aristotelian Society*, suppl. 55, 91–107.

- 1992: «*Psyche* Versus the Mind» en NUSSBAUM & RORTY 1992: 109–128.
- WILLE, N.E. 1985: «Praktisk argumentation og logisk gyldighed» en RØRBECH & SKYUM–NIELSEN 1985: 216–232.
- WILLIAMS, B. 1980: «Justice as a Virtue» en RORTY 1980 (a): 189–199.
- 1985: *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres.
- 1993: *Shame and Necessity*, Berkeley/ Los Angeles/ Londres.
- WILLIAMS, D. 1951: «The Sea Fight Tomorrow» en HENLE, P. (ed.), *Structure, Method and Meaning*, Nueva York 1951, 282–306.
- 1954: «Professor Linsky on Aristotle», *The Philosophical Review* 63, 253–255.
- WILPERT, P. 1956–57: «Aristoteles und die Dialektik», *Kantstudien* 48, 247–257.
- WINDELBAND, W. 1970: *Historia general de la filosofía*, Barcelona.
- WISCHKE, M. 2005: «Lenguaje y verdad. Sobre la relación entre retórica y filosofía en Hans–Georg Gadamer», *Éndoxa. Series Filosóficas* 20, 357–377.
- WISSE, J. 1989: *Ethos and Pathos from Aristotle to Cicero*, Amsterdam.
- WITTE, S.P. & NAKADATE, N. & CHERRY, R.D. (edd.) 1992: *A Rhetoric of Doing. Essays on Written Discourse in Honor of James L. Kinneary*, Carbondale/ Edwardsville.
- WITTERN, R. & PELLEGRIN, P. (edd.) 1996: *Hippokratische Medizin und antike Philosophie. Verhandlungen des VIII. Internationalen Hippokrates–Kolloquiums in Kloster Banz/Staffelstein vom 23. bis 28. September 1993*, Hildesheim.
- WITTGENSTEIN, L. 1973: *Tractatus Logico–Philosophicus*, J. Muñoz & I. Reguera (trad.), Madrid [= 1922: *Tractatus Logico–Philosophicus*, Londres].
- 1989: *Conferencia sobre ética: con dos comentarios sobre la teoría del valor*, F. Birulés (trad.), Barcelona [= 1930: «A Lecture on Ethics», *Philosophical Review* 74, 1965, 3–12].
- 1988: *Investigaciones filosóficas*, A. García Suárez & U. Moulines (trad.), México [= 1953: *Philosophische Untersuchungen*, Oxford].
- WOLF, U. 1979: *Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute*, München.
- 1995: «Über den Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre» en HÖFFE 1995 (a): 83–108.
- WOLFF, P. 1960: «Truth, Futurity and Contingency», *Mind* 69, 398–402.
- WOODRUFF, P. 1992: «Aristotle on *Mimesis*» en RORTY 1992 (a): 73–96.
- WOODS, M. 1986: «Intuition and Perception in Aristotle’s Ethics», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4, 145–166.

- WÖRNER, M. 1982: «Enthymeme – Ein Rückgriff auf Aristoteles in systematischer Absicht» en BALLWEG & SEIBERT 1982: 73–98
- 1990: *Das Ethische in der Rhetorik des Aristoteles*, Friburgo/ Múnich.
- 1994: «Eudaimonia in Aristotle's Rhetoric», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 10, 1–26.
- WORTHINGTON, I. (ed.) 1994: *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, Londres/ Nueva York.
- YARZA, I. 2000: *La racionalidad de la ética de Aristóteles. Un estudio sobre Ética a Nicómaco I*, Pamplona.
- YOUNG, Ch.M. 1994: «Aristotle on Liberality», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 10, 313–334.
- ZAGAL ARREGIN, H. & AGUILAR ÁLVAREZ, S. 1998: «Límites de la argumentación ética en Aristóteles: logos, physis y ethos», *Méthexis* 11, 175–178.
- ZAGDOUN, M.–A. 2002: «Plaisir et plaisir esthétique chez Aristote» en AUBRY 2002 (a): 353–372.
- ZUBIRI, X. 1944: *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid.
- 1962: *Sobre la esencia*, Madrid.
- 1963: *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid.
- 1980: *Inteligencia sentiente I: Inteligencia y realidad*, Madrid.
- 1982: *Inteligencia y logos*, Madrid.
- 1983: *Inteligencia y razón*, Madrid.
- 1984: *El hombre y Dios*, Madrid.
- 1986: *Sobre el hombre*, Madrid.
- 1989: *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid.
- 1994: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid.
- 1996: *Espacio. Tiempo. Materia*, Madrid.
- 1999: *El hombre y la verdad*, Madrid.
- 2005: *El hombre: lo real y lo irreal*, Madrid.
- ZUCHELLI, G. 1962: *Ὑποκριτής. Origine e storia del termine*, Brescia.
- ZUMSTEG, G. 1989: *Wahrheit und Volksmeinung: Zur Entstehung und Bedeutung der aristotelischen Topik. Grundmodell des Denkens und Handelns in der Demokratie*, Berna/ Stuttgart.

Índice de pasajes citados

1. *Corpus Aristotelicum*

<i>Categorías</i>		9, 19a 7	189, 199, 202,
8	330		233
13b 5	392	9, 19a 9	199
13b 36–14a 25	393	9, 19a 23–b 4	196
		9, 19a 23–39	191
<i>Acerca de la Interpretación</i>		9, 19a 23–27	196
1, 16a 1–18	22, 139, 156,	9, 19a 23–26	191
	230	9, 19a 25–26	197
1, 16a 3	153	9, 19a 27–32	191, 197
1, 16a 12–18	157	9, 19a 32–b 4	197
2	155	9, 19a 33	153, 188
4	189	9, 19a 36–39	200
4, 17a 1–7	157		
4, 17a 5–6	157	<i>Analíticos Primeros</i>	
5	189	I 1, 24b 10	213
5, 17a 15–22	22, 139, 157,	I 1, 24b 18–20	119, 246
	230	I 23	119
7	189	I 26–27, 46a 16–24	221
9	23, 139, 168,	I 31–32, 46b 38–47a	221
	188, 191, 195,	9	
	196, 201, 230,	I 36, 48b 35–37	308
	415	II 24, 69a 16–19	77
9, 18a 27–34	189		
9, 18a 28–34	189	<i>Analíticos Segundos</i>	
9, 18a 34–b 9	190	I 1–8	111
9, 18a 34–19a 6	189	I 1, 71a 1	178
9, 18a 35	191	I 1, 71a 19–30	179
9, 18b 9–16	190	I 2, 71b 19–23	142
9, 18b 17–25	190	I 2, 72a 27–32	180
9, 18b 26–19a 23	191	I 10, 76a 31–34	184
9, 18b 36–38	191	I 11, 77a 26–30	179
9, 19a 7–22	199	I 18, 81b 5	172
		II 2	121

Índice de pasajes citados

II 3, 90b 30	219	I 10, 104a 3–5	206
II 11, 94b 8–26	133	I 10, 104a 7–37	216
II 19	22, 139, 151, 171, 172, 174, 180, 185, 186, 230, 273, 408	I 10, 104a 9–11	207
II 19, 99b 15–100b 5	174	I 11	22, 139, 211
II 19, 99b 18	185	I 12, 105a 10	214
II 19, 99b 28–29	175	I 12, 105a 13–14	182
II 19, 99b 32–35	175	I 14–17	186
II 19, 100a 1–2	175	I 14, 105b 19	212
II 19, 100a 3–b 5	187	I 15, 107a 8–10	309
II 19, 100a 10–13	175	I 18, 108b 7–12	185
II 19, 100b 3	172	II 2, 109a 34	217–218
II 19, 100b 4–5	175	III 2, 117a 11	370
II 19, 100b 5–17	174, 187	V 1, 128b 34	219–220
II 19, 100b 6	185	V 1, 128b 35	220
II 19, 100b 7	295	VI 6, 145b 2	240
II 19, 100b 13–14	181	VI 7, 146a 20–25	103
		VIII	207
		VIII 4, 159a 18–22	212
		VIII 14, 163a 36–b 15	208
		IX 11, 172a 35	239
<i>Tópicos</i>		<i>Refutaciones Sofísticas</i>	
I	207	1, 165a 19–33	254
I 1–2	239	2, 165a 37–b 8	210
I 1, 100a 18	239	11, 172a 12	205
I 1, 100a 18–24	205	11, 172a 21–27	208–209
I 1, 100a 18–21	207	11, 172a 27–33	209
I 1, 100a 25–101a 4	242	11, 172a 34–b 4	209
I 1, 100a 25–b 23	216	11, 172a 34–36	205
I 1, 100b 21	214	11, 172b 1	205
I 2, 101a 26–27	207	34, 183a 37–b 1	246
I 2, 101a 28–30	240	34, 183a 37	214
I 2, 101a 31	240	34, 183b 22	143
I 2, 101a 33–35	207	34, 183b 26–184a 8	244–245
I 2, 101a 34	240	34, 183b 31–33	245
I 2, 101a 35–36	240	34, 183b 36–37	245
I 2, 101a 36	207		
I 2, 101a 36–37	240–241	<i>Físicos</i>	
I 2, 101a 36–b 4	207–208	I 1, 184a 10–21	142
I 2, 101b 3	206	II	269
I 2, 101b 3–4	241	II 1	296
I 3, 101b 5–10	205	II 1, 192b 13	280
I 4, 101b 13	218	II 1, 192b 21–23	281
I 4, 101b 28	213	II 1, 193a 9–17	296
I 4, 101b 29–33	206	II 2, 194a 21–25	281
I 5, 102a 1–102b 25	219	II 2, 194a 21–22	281
I 5, 102a 18	219	II 2, 194a 36–194b 5	286
I 7	186	II 2, 194b 1–5	297
I 7, 103a 25–31	186	II 4–6	278
I 8, 103b 5	213, 218	II 5, 196b 10	357
I 10	215		

Índice de pasajes citados

II 6	307	III 2, 426a 2–b 7	94
II 6, 197a 36	278	III 2, 426a 27–426b 29	93
II 6, 197b 18–22	308	III 3, 427a 19–20	83
II 7	281	III 3, 427b 6–14	99
II 8	287	III 3, 427b 27–30	84
II 8, 199a 8–15	282	III 3, 428a 3–4	84
II 8, 199a 8	282	III 3, 428b 2–4	314
II 8, 199a 12	288	III 3, 428b 18–22	85
II 8, 199a 15–20	282–283	III 3, 428b 18–19	85
II 8, 199a 21	283	III 3, 428b 21	85
II 8, 199a 33–35	283	III 3, 429a 2–4	84–85
II 8, 199b 26–28	283	III 4–5	81
II 9	281	III 4, 430a 1	136
IV 10–14	308	III 6	81, 170
IV 10, 217b 33–218a 8	308	III 6, 430a 26–b 6	81–83, 83
IV 10, 218a 8–30	308	III 6, 430a 27	165
IV 10, 218a 8–11	308	III 6, 430b 6–14	83
IV 11, 219b 2	302	III 6, 430b 14–20	83
V 6	279	III 6, 430b 20–26	83
VII 3, 245b 9–12	297	III 6, 430b 26–31	83
VIII 4, 254b 21	279	III 6, 430b 29–30	85
VIII 4, 255a 22	279	III 6, 430b 26–29	84
<i>Acerca del Cielo</i>		III 7	81
I 10, 279b 5–7	240	III 8, 432a 10–14	85
III 2, 300a 20	279	III 10	22, 84, 85, 87, 89, 92, 139
<i>Meteorológicos</i>		III 10, 433a 9–b 30	89–91
IV	269	III 10, 433a 9–10	85
IV 3, 381b 6	287	III 10, 433a 21	89
<i>Acerca del Mundo</i>		III 10, 433a 27–29	144–145
5	269	III 10, 433a 31	89
5, 396b 12	288	III 10, 433b 1–6	89
<i>Acerca de la Adivinación por el Sueño</i>		III 10, 433b 2	89
2, 463b 26	160–161	III 10, 433b 13–16	144–145
<i>Acerca del Alma</i>		III 10, 433b 16	91
II 3, 414b 18–19	99	III 10, 433b 20	91
II 3, 415a 7–9	99	III 10, 433b 29	91
II 6	86	III 10, 433b 30	92
II 6, 418a 11–17	85	III 11, 434a 5–7	84
II 8	92	III 11, 434a 5	92
II 8, 420b 29–33	84, 92	III 11, 434a 7	92, 317
II 12	93	III 11, 434a 7–10	123
III 1	86	III 11, 434a 16	122
III 2	93	<i>Acerca de la Memoria y de la Reminiscencia</i>	
		1, 450a 25–b 11	176
		2, 453a 7–14	121

Índice de pasajes citados

<i>Sobre el Movimiento de los Animales</i>		v 1, 1013a 1–18	140
		v 1, 1013a 14–15	141
6, 700b 17–18	96	v 1, 1013a 19–20	141
6, 700b 24	122	v 12, 1019b 29–34	356
7, 701a 10–13	129	v 14	289
7, 701a 11–12	123	v 28, 1024a 30–	220
7, 701a 20	123	1024b 8	
7, 701a 23	123	v 30, 1025a 15–19	220–221
7, 701a 26–33	126	VI	168
7, 701a 26–28	123	VI 2–3	168
8, 702a 17–19	97	VI 3	201, 202
		VI 3, 1027a 29–b 16	158–159
<i>Sobre la Generación de los Animales</i>		VI 4	22, 139, 161, 162, 163, 165, 168, 169, 230
I 22, 730b 15–23	299		
I 23, 731a 33	175–176	VI 4, 1027b 25	161
		VI 4, 1027b 31	161
<i>Mecánica</i>		VII 4	219
1, 847a 20	288	VII 4, 1030a 6–13	219
		VII 7, 1032b 1–2	277
<i>Problemas</i>		VII 7, 1032b 5	122
XIX 27, 919b 26	103	VII 7, 1032b 6–29	126–127
		VII 7, 1032b 6	127, 317
<i>Metafísicos</i>		VII 7, 1032b 9	127
I	269	VII 7, 1032b 17–18	296
I 1–3, 980a 1–983b 6	284	VII 7, 1032b 17	123
I 1, 980b 25–27	284	VII 7, 1032b 27	127
I 1, 981a 4	284	VII 7, 1032b 28	127
I 1, 981a 5–7	284	VII 8	289
I 1, 981a 6–7	284	VII 15, 1035b 24	295
I 1, 981a 7–9	176	IX	168
I 1, 981a 7	186	IX 2, 1046b 2–3	294
I 1, 981a 24	284	IX 2, 1046 b 3–5	278
I 1, 981a 28–29	284	IX 3, 1047a 11–14	168
I 1, 981b 1–2	285	IX 5, 1047b 31–35	205
I 1, 981b 7	61	IX 6, 1048b 18–35	147, 148
I 2, 982b 26	148	IX 6, 1048b 23–24	148
IV 2, 1004a 20–1005a	392	IX 8	169
5		IX 9, 1051a 19–21	166–167
IV 2, 1004b 18–26	242	IX 10	22, 139, 163– 165, 166, 168, 170, 230
IV 2, 1004b 19	205		
IV 2, 1004b 22–28	263–264	IX 10, 1051b 2	163
IV 2, 1004b 24–25	249	IX 10, 1051b 13–17	166–167
IV 2, 1004b 24	205	IX 10, 1051b 14	295
IV 2, 1004b 25	208	IX 10, 1051b 21–25	166–167
IV 3	146	IX 10, 1051b 25–32	167
IV 3, 1005b 19–20	146	IX 10, 1051b 33–	167–168
IV 4, 1006a 6–8	146	1052a 4	
IV 14	330	XI 7, 1064a 5–7	295
V	269		

Índice de pasajes citados

XI 8, 1065a 22	162	II 5, 1105b 23	314
XII 3	289	II 5, 1106a 2–4	100
XII 3, 1070a 7	278	II 6, 1106a 15–24	80
XII 9, 1074b 35	87	II 6, 1106b 15–18	101
		II 6, 1106b 35–1107a	374
<i>Ética Nicomáquea</i>		3	
I 1, 1094a 1–2	286, 301	II 6, 1106b 35	307
I 1, 1094a 2	369	II 6, 1106b 36–1107a	77, 97
I 1, 1094a 3	67	2	
I 2, 1094a 18–22	144, 145	II 7, 1107a 29–32	75–76, 98, 128
I 2, 1094b 4–9	405	II 9, 1109a 36	304
I 2, 1094b 9–10	286	II 9, 1109b 18–23	97
I 3	204	III 1, 1110a 8–13	306
I 3, 1094b 12–27	405	III 1, 1110b 6–7	108
I 3, 1094b 14–22	76	III 2, 1111b 16–30	108
I 3, 1094b 20–26	391	III 2, 1112a 7–11	231
I 3, 1095a 2–6	61	III 2, 1112a 11	123
I 3, 1095a 3–9	316	III 3	35, 36, 105,
I 3, 1095a 7	320		125, 128, 199,
I 4, 1095a 16–17	67–68		201, 204, 346,
I 4, 1095a 30–32	150		404
I 6, 1096a 19–34	306	III 3, 1112a 21–31	105
I 6, 1096a 23	301	III 3, 1112a 22–26	107
I 6, 1096a 32	306	III 3, 1112a 29–31	107
I 7, 1097b 1–6	364	III 3, 1112a 31–b 3	106
I 7, 1097b 24	68	III 3, 1112a 34–b 11	105
I 7, 1097b 26	68	III 3, 1112a 34–b2	125
I 7, 1098a 7–8	68	III 3, 1112b 1	107
I 7, 1098a 24	308–309	III 3, 1112b 2–9	76
I 7, 1098b 3–5	145	III 3, 1112b 7–9	106
I 7, 1098b 6	143	III 3, 1112b 8–9	199, 200, 201
I 8, 1098b 21–22	56	III 3, 1112b 11–12	227
I 13, 1102b 31	320	III 3, 1112b 11	201
I 13, 1102b 34–1103a	317	III 3, 1112b 13	107
10		III 3, 1112b 14–16	133
II 1	280	III 3, 1112b 15–20	106, 134–135
II 1, 1103a 17–18	316	III 3, 1112b 15	122
II 1, 1103a 32–33	80	III 3, 1112b 20–24	128, 222
II 1, 1103a 32	280	III 3, 1112b 20	123
II 1, 1103b 1–2	80	III 3, 1112b 22	123
II 2, 1103b 26	391	III 3, 1112b 23–27	129, 135
II 2, 1103b 32–33	97	III 3, 1112b 23–25	107
II 2, 1103b 32	68	III 3, 1112b 23–24	128
II 2, 1104a 1–12	306	III 3, 1112b 23	127
II 2, 1104a 1–4	68–69, 391	III 3, 1112b 24–28	200–201
II 2, 1104a 1	68	III 3, 1112b 24–26	161
II 2, 1104a 8	69	III 3, 1112b 28–29	123
II 2, 1104b 1	99	III 3, 1112b 31–1113a	134
II 3, 1104b 28	100	2	
II 5	313	III 3, 1113a 2–12	135

Índice de pasajes citados

III 3, 1113a 3–4	123	VI 2	77
III 3, 1113a 5	123	VI 2, 1139a 15	72
III 3, 1113a 6	114	VI 2, 1139a 17–b 11	70
III 3, 1113a 10	114	VI 2, 1139a 17–30	69
III 3, 1113a 11–12	136	VI 2, 1139a 17–18	73
III 3, 1113a 12	113	VI 2, 1139a 18	71
III 4, 1113a 14–b 2	67	VI 2, 1139a 21–22	73, 78
III 4, 1113a 25–29	366	VI 2, 1139a 22–26	108
III 5, 1114b 29	97	VI 2, 1139a 22–23	73
III 7, 1116a 9	102	VI 2, 1139a 24–26	73
III 8, 1117a 9–17	100	VI 2, 1139a 27–28	71
III 8, 1117a 17–22	100, 317	VI 2, 1139a 29–31	110
III 8, 1117a 18	100	VI 2, 1139a 30	78
III 9, 1117a 29–b 9	102	VI 2, 1139a 31–35	109
III 11, 1119a 20	97	VI 2, 1139a 31–33	114
IV 1, 1121a 15	321	VI 2, 1139a 31	73, 113
IV 1, 1121a 25	319	VI 2, 1139a 33–35	109–110
IV 2, 1122b 23–28	97	VI 2, 1139a 35–b 4	96, 109
IV 3, 1124b 8–10	318	VI 2, 1139b 4–5	75, 95–96, 180–181
V 1, 1129a 34	376	VI 2, 1139b 5–11	110
V 4, 1132a 21–22	383	VI 2, 1139b 5	72, 78, 132
V 6, 1134a 25–28	377	VI 2, 1139b 6	79
V 7, 1134b 18–22	377, 380	VI 2, 1139b 12–13	78
V 8, 1136a 5–9	385	VI 3–4	110
V 9, 1136b 5–7	145, 146	VI 3, 1139b 15–19	110
V 9, 1136b 9–13	145, 146	VI 3, 1139b 15–18	181
V 10, 1137a 31–b 5	382	VI 4	55, 278, 283
V 10, 1137b 8–15	382	VI 4, 1140a 10–14	277
V 10, 1137b 13–16	98	VI 4, 1140a 11–14	63, 247
V 10, 1137b 14–19	384	VI 4, 1140a 14–16	278
V 10, 1137b 19–24	98	VI 4, 1140a 19	294
V 10, 1137b 31–32	383	VI 4, 1140a 20–23	277
V 10, 1137b 33– 1138a 4	383	VI 5	204
V 11, 1138a 10	97	VI 5, 1140a 25–28	111
VI	70, 152, 269, 323	VI 5, 1140a 28–30	111
VI 1–2	70	VI 5, 1140a 30–32	62
VI 1, 1138b 18–32	76	VI 5, 1140a 30–31	107
VI 1, 1138b 25	97	VI 5, 1140a 32	107
VI 1, 1138b 34	97	VI 5, 1140b 3–4	61
VI 1, 1138b 35–1139a 17	275	VI 5, 1140b 6–7	111, 227
VI 1, 1139a 2–15	70	VI 5, 1140b 26	124, 295
VI 1, 1139a 7	72	VI 6, 1140b 32–34	181
VI 1, 1139a 10–18	99	VI 6, 1141a 1–3	181
VI 1, 1139a 10–11	78	VI 6, 1141a 7–8	181
VI 1, 1139a 12–14	77	VI 7	111
VI 1, 1139a 12	77, 124	VI 7, 1141a 17–18	181
VI 1, 1139a 14	124	VI 7, 1141a 18–20	181
		VI 7, 1141b 8–22	112
		VI 7, 1141b 8–10	128

Índice de pasajes citados

VI 7, 1141b 12	128	VII 6, 1149a 24–34	125
VI 7, 1141b 14–21	122	VII 8, 1151a 12	97
VI 7, 1141b 15	414	VII 8, 1151a 21	97
VI 8	112	VII 9, 1152a 4	100
VI 8, 1141b 23–1142a 2	112–113	VII 11–14	371
VI 8, 1142a 12	61	VII 11, 1152b 1–3	389
VI 8, 1142a 20–23	122, 129	VII 12, 1153a 13–14	372
VI 8, 1142a 23–28	108	VII 12, 1153a 22–23	372
VI 8, 1142a 26–28	181	VII 13, 1153b 4	371
VI 8, 1142a 26	123	VII 13, 1153b 7–8	371
VI 8, 1142a 27	123	VII 13, 1153b 11	372
VI 8, 1143b 5	123	VII 13, 1153b 25–26	371
VI 9	123	VIII	384
VI 9–11	115	VIII 3, 1156b 7	387
VI 9, 1142b 13–14	124	VIII 4, 1157a 34	387
VI 9, 1142b 15–33	353	VIII 5, 1157b 27–31	387
VI 9, 1142b 17–26	107	VIII 5, 1157b 30–31	367
VI 9, 1142b 22	120	VIII 5, 1157b 35	387
VI 9, 1142b 28–33	149	VIII 11, 1161b 6–7	385
VI 9, 1142b 32–34	115	VIII 12, 1161b 11	387
VI 10, 1043a 6	115	IX	386
VI 10, 1043a 10	116	IX 1, 1164a 11	387
VI 10, 1143a 13–15	116	IX 4, 1166a 30–31	387
VI 10, 1043a 15	116	IX 9, 1169b 6	387
VI 11, 1143a 21–24	383–384	IX 9, 1170a 16–19	318
VI 11, 1043a 25	115	IX 9, 1170a 17–b 8	171
VI 11, 1143a 35–b 5	187–188, 373–374	IX 9, 1170a 29–b 1	88–89
VI 11, 1043b 8–13	116	X	371
VI 12–13	113	X 1–5	371
VI 12, 1144a 23	147–148	X 4–7	149
VI 12, 1144a 31	120	X 6–8	52
VI 12, 1144a 32	122	X 8, 1178b 7	318
VI 12, 1144a 33–36	122	X 9, 1179b 2–3	54
VI 13, 1144b	318	<i>Ética Eudemia</i>	
VI 13, 1144b 1	319	I 8, 1218b 17–20	126
VI 13, 1144b 10–17	170	I 8, 1218b 19–21	126
VI 13, 1144b 14	124	II 2, 1220b 5–7	316
VII	369	II 2, 1220b 7–10	316–317
VII 1, 1145a 15–17	99	II 2 1220b 13–14	314
VII 1, 1145a 15	318, 319	II 7, 1223a 26–27	313
VII 2, 1145b 27–29	100	II 10	125
VII 3, 1146b 35–1147a 5	122	II 10, 1225b 24–26	313
VII 3, 1147a 25–28	130	II 10, 1226a 7–17	123
VII 3, 1147a 27	123	II 10, 1226a 28–b 2	125
VII 3, 1147a 28	130	II 10, 1226a 33–b 2	123
VII 3, 1147b 3	97	II 10, 1226b 23	122, 123
VII 4, 1147b 31	97	II 10, 1226b 25–26	124
		II 10, 1226b 26–30	124
		II 10, 1226b 28	123

Índice de pasajes citados

II 10, 1227a 5–13	124	VII 2, 1324a 39–40	53
II 10, 1227a 10–12	123	VII 3, 1325a 23–24	53
II 10, 1227a 15–18	113	VII 3, 1325b 16–19	53
II 10, 1227b 8	122	VII 3, 1325b 16	53
II 11	128	VII 3, 1325b 19–21	53
II 11, 1227b 13–18	123	VII 3, 1325b 23	53
II 11, 1227b 24–25	120	VII 14, 1333a 16–30	275
II 11, 1227b 25	122–123	VII 17, 1337a 1–3	289
II 11, 1227b 28–33	128	VIII	397
II 11, 1227b 29–30	122–123		
VII 1, 1234b 18–32	385	<i>Retórica</i>	
VII 9, 1241b 22–23	298	I 1–3	23, 235
VIII 2, 1247a 4–7	304	I 1	239, 242
VIII 2, 1247b 8–10	357	I 1, 1354a 1–12	411
VIII 2, 1248a 18–20	149	I 1, 1354a 1–11	260, 267
		I 1, 1354a 1–6	266
<i>Política</i>		I 1, 1354a 1	260, 273, 310
I 1, 1252a 3–4	369	I 1, 1354a 4–6	237
I 2, 1253a 7–18	5, 64, 65, 84, 203, 408	I 1, 1354a 6–12	267
I 2, 1253a 10	96	I 1, 1354a 6–11	266–267, 411
I 2, 1253a 10–18	99	I 1, 1354a 8	239
I 2, 1253a 27–29	231, 408	I 1, 1354a 11	239
I 3, 1253a 37–39	376	I 1, 1354a 14	260
I 4, 1254a 7	297	I 1, 1355a 4–5	239
I 8	64	I 1, 1355a 4	260
II 8, 1268b 26–28	360–361	I 1, 1355a 14–18	239
II 8, 1268b 33–38	360–361	I 1, 1355a 21–24	239
II 8, 1268b 36	294	I 1, 1355a 24–25	240
II 8, 1269a 12–24	360–361	I 1, 1355a 24	273
III 1, 1275a 22–23	408	I 1, 1355a 25–26	363
III 4, 1277a 13–14	401	I 1, 1355a 26	274
III 4, 1277a 34	297	I 1, 1355a 29–30	240
III 5, 1278b 8–12	396	I 1, 1355a 31	263
III 9–13	398	I 1, 1355a 32–33	240
III 11, 1281b 4–31	408	I 1, 1355a 33–35	249
III 11, 1281b 35	408	I 1, 1355a 37–38	262, 263
III 15	398	I 1, 1355b 3–4	240
IV	397	I 1, 1355b 10–11	247
IV 14, 1298b 24	408	I 1, 1355b 15–22	241
V 3, 1303b 29	143	I 1, 1355b 17–19	247–248
VI	397	I 2	242
VII	397	I 2, 1355b 25–26	247, 255
VII 1, 1323a 20	52	I 2, 1355b 31–34	237–238, 295
VII 1, 1323b 7	364	I 2, 1356a 2–4	310
VII 2, 1324a 2	365	I 2, 1356a 20–33	242
VII 2, 1324a 14–17	52	I 2, 1356a 22–25	310
VII 2, 1324a 27–40	398–399	I 2, 1356a 25–33	246–247
VII 2, 1324a 29–32	52	I 2, 1356a 25–27	262
VII 2, 1324a 29	52	I 2, 1356a 25	274
		I 2, 1356a 28	377

Índice de pasajes citados

I 2, 1356a 30–33	237	I 5, 1360b 31–38	366
I 2, 1356a 34–b 27	243	I 5, 1360b 39–1361a	367
I 2, 1356b 28	248	11	
I 2, 1356b 29	248	I 5, 1361a 12–24	367
I 2, 1356b 29–30	248	I 5, 1361a 25–27	367
I 2, 1356b 30	248	I 5, 1361a 28–b 2	367
I 2, 1356b 33–35	248	I 5, 1361b 3–6	369
I 2, 1357a 1–22	261	I 5, 1361b 7–14	367
I 2, 1357a 1–2	243	I 5, 1361b 15–18	367
I 2, 1357a 1	272, 273	I 5, 1361b 18–21	367
I 2, 1357a 2	272	I 5, 1361b 21–26	367
I 2, 1357a 5–7	243–244	I 5, 1361b 27–34	367
I 2, 1357a 23–27	328	I 5, 1361b 35–38	367
I 2, 1357a 24	272	I 5, 1361b 39–1362a	367
I 2, 1357a 26–27	77	12	
I 2, 1357a 27–30	77	I 5, 1362a 13–14	367
I 2, 1358a 7	294	I 6	346
I 2, 1358a 21–26	249	I 6, 1362a 15–21	368
I 3, 1358a 36–b 20	200	I 6, 1362a 21–29	368, 369
I 3, 1358a 36–b 4	246	I 6, 1362a 21	244
I 3, 1358b 1–8	377	I 6, 1362a 29–34	370
I 3, 1358b 2–7	33	I 6, 1362a 34–37	370
I 3, 1358b 15–16	331	I 6, 1362a 37–b 2	370
I 4–8	23, 35, 36, 244, 345, 404	I 6, 1362b 2–5	370
I 4	205, 345	I 6, 1362b 5–9	371
I 4, 1359a 30–b 2	356	I 6, 1362b 10–12	372
I 4, 1359a 36–38	356	I 6, 1362b 12–14	372
I 4, 1359b 2–18	359	I 6, 1362b 14–18	372
I 4, 1359b 8–17	357	I 6, 1362b 18–19	372
I 4, 1359b 9–12	273	I 6, 1362b 19–20	372
I 4, 1359b 9–11	262	I 6, 1362b 20–22	372
I 4, 1359b 17–18	358	I 6, 1362b 22–23	372
I 4, 1359b 19–23	359	I 6, 1362b 23–25	372
I 4, 1359b 21–23	376	I 6, 1362b 25–26	372
I 4, 1359b 23–33	359	I 6, 1362b 26–27	372
I 4, 1359b 33–1360a	359	I 6, 1362b 27–28	372
6		I 6, 1362b 28–30	388
I 4, 1360a 6–11	359	I 6, 1362b 30–31	388
I 4, 1360a 12–17	359	I 6, 1362b 31–33	388
I 4, 1360a 18–37	359, 361	I 6, 1362b 33–1363a	388
I 4, 1360a 27–30	362	1	
I 4, 1360a 38–b 3	362	I 6, 1363a 2–7	388
I 5–7	362	I 6, 1363a 7–10	388
I 5	345	I 6, 1363a 11–16	388
I 5, 1360b 4–14	362	I 6, 1363a 17–19	388
I 5, 1360b 4–13	362	I 6, 1363a 19–24	388
I 5, 1360b 14–18	363	I 6, 1363a 24–27	388
I 5, 1360b 19–30	365	I 6, 1363a 27–28	388
I 5, 1360b 20–25	365	I 6, 1363a 28–29	388
		I 6, 1363a 29–31	388

Índice de pasajes citados

I 6, 1363a 31–33	388	I 7, 1365a 33–34	394
I 6, 1363a 33–34	388	I 7, 1365a 34–35	394
I 6, 1363a 34–35	388	I 7, 1365a 35–36	394
I 6, 1363a 35–36	388	I 7, 1365a 36–37	394
I 6, 1363a 36–37	388	I 7, 1365a 37–b 8	395
I 6, 1363a 37–38	388	I 7, 1365a 37–b 5	394
I 6, 1363a 38–b 3	389	I 7, 1365a 38–b 12	395
I 6, 1363b 3–4	389	I 7, 1365b 5–8	394
I 7	330, 346	I 7, 1365b 8–11	394–395
I 7, 1363b 5–7	391	I 7, 1365b 11–13	395
I 7, 1363b 7–12	330, 391	I 7, 1365b 13–14	395
I 7, 1363b 12–21	394	I 7, 1365b 14–16	395
I 7, 1363b 21–27	394	I 7, 1365b 16–19	395
I 7, 1363b 27–33	394	I 7, 1365b 16–17	395
I 7, 1363b 33–35	394	I 7, 1365b 19–21	395
I 7, 1363b 35–38	394	I 8	346, 361, 362
I 7, 1363b 38–1364a	394	I 8, 1365b 22–30	361, 397
3		I 8, 1365b 30–1366a	380
I 7, 1364a 3–5	394	3	
I 7, 1364a 5–7	394	I 8, 1365b 31–1366a	397, 398
I 7, 1364a 7–9	394	2	
I 7, 1364a 10–31	395	I 8, 1366a 8–16	401
I 7, 1364a 10–24	143	I 8, 1366a 17–22	401
I 7, 1364a 10–12	394	I 9, 1366b 1–5	377
I 7, 1364a 12–23	394	I 9, 1366b 9–10	376
I 7, 1364a 16–18	331	I 9, 1366b 10–12	101
I 7, 1364a 23–31	394	I 10–12	381
I 7, 1364a 31–33	394	I 10, 1368b 1–5	379
I 7, 1364a 33–37	394	I 10, 1368b 7–9	378, 379
I 7, 1364a 37–b 4	394	I 10, 1369a 1–4	313, 315
I 7, 1364b 4–7	394	I 11, 1371b 3–12	291
I 7, 1364b 7–11	394	I 13, 1373b 2–10	379–380
I 7, 1364b 11–19	394	I 13, 1374a 26–28	381, 384
I 7, 1364b 19–23	394	I 13, 1374a 30	381, 384
I 7, 1364b 23–26	394	I 13, 1374b 2–11	384
I 7, 1364b 26–28	394	I 13, 1374b 2–6	381
I 7, 1364b 28–30	394	I 15	373
I 7, 1364b 30–34	394	I 15, 1375a 27–33	384
I 7, 1364b 34–37	394	I 15, 1376b 6–12	380
I 7, 1364b 37–1365a	394	I 15, 1376b 19–21	380
2		II	413
I 7, 1365a 2–4	394	II 1, 1377b 1–1378b	158
I 7, 1365a 4–6	394	30	
I 7, 1365a 6–8	394	II 1, 1377b 20	246
I 7, 1365a 8–9	394	II 1, 1378a 21–23	314
I 7, 1365a 10–19	394, 395	II 2	314
I 7, 1365a 19–31	395	II 2, 1378a 31–33	315
I 7, 1365a 19–29	394	II 2, 1378a 31–32	314
I 7, 1365a 29–30	394	II 4	367
I 7, 1365a 30–33	394	II 5, 1382a 22	314

Índice de pasajes citados

II 5, 1383a 6–7	101	1399b 4	
II 8, 1385b 13	314	II 23, 1399b 5–14	332
II 9, 1387a 9	314	II 23, 1399b 15–19	333
II 10, 1387b 23	314	II 23, 1399b 20–32	333
II 11, 1388a 32	314	II 23, 1399b 33–	333
II 12	321	1400a 4	
II 18–19	328	II 23, 1400a 5–14	333
II 18, 1391b 7	246	II 23, 1400a 15–22	333
II 19, 1392a 8–1392b	329	II 23, 1400a 23–29	333
14		II 23, 1400a 30–36	333
II 19, 1392b 5–6	286, 287	II 23, 1400a 37–	333
II 19, 1392b 15–33	329, 331	1400b 4	
II 19, 1392b 31–32	329	II 23, 1400b 5–8	333
II 19, 1393a 1–9	200	II 23, 1400b 9–16	333
II 19, 1393a 1–8	329	II 23, 1400b 17–25	333
II 19, 1393a 1–5	330	II 24, 1400b 37	261
II 19, 1393a 5–8	330	II 24, 1401a 1–13	334
II 19, 1393a 9–19	329	II 24, 1401a 13–25	334
II 20–22	331	II 24, 1401a 25–	334
II 20, 1394a 6–8	77	1401b 3	
II 21, 1394a 21–28	117–118	II 24, 1401b 3–9	334
II 21, 1395a 19	262	II 24, 1401b 9–14	334
II 21, 1395a 22–23	117	II 24, 1401b 14–19	334
II 21, 1395b 4	117	II 24, 1401b 20–29	334
II 21, 1395b 10	117	II 24, 1401b 29–34	334
II 21, 1395b 12–13	117	II 24, 1401b 34–	334
II 22, 1395b 22–	261	1402a 3	
1396a 3		II 24, 1402a 3–28	334
II 23–24	328	II 26, 1403a 18	217
II 23, 1397a 7–19	331	III 4–5	380
II 23, 1397a 20–22	331	III 7, 1408a 20	405
II 23, 1397a 23–	331	III 7, 1408a 22	405
1397b 11		III 9, 1409a 24–35	336
II 23, 1397b 12–29	332	III 9, 1409a 35–37	336
II 23, 1397b 30–	332	III 11, 1411b 33	336
1398a 2		III 11, 1412a 10	336
II 23, 1398a 3–14	332	III 16, 1417a 16–21	323
II 23, 1398a 15–27	332	III 19, 1420a 8	403
II 23, 1398a 23–24	262		
II 23, 1398a 28–29	332	<i>Poética</i>	
II 23, 1398a 30–32	332	4	290
II 23, 1398a 33–	332	4, 1148b 15–17	291
1398b 20		4, 1448b 17–19	290
II 23, 1398b 21–	332	6	292
1399a 6		6, 1450b 20–21	290
II 23, 1399a 7–10	332	15, 1454a 17	321
II 23, 1399a 11–18	332	24, 1460a 12–18	293
II 23, 1399a 19–29	332	24, 1460a 20–25	293
II 23, 1399a 30–34	332	25, 1460b 33–34	293
II 23, 1399a 35–	332		

<i>Protréptico</i> (ed. Ross)		<i>Fragmentos</i> (ed. Ross)	
13	269	2	270
13,4	288		
2. Otros autores antiguos			
AGUSTÍN DE HIPONA		VIII 57	237
		IX 25	237
<i>Sermones</i>		VI 63	400
347,2	351		
ALEJANDRO DE AFRODISIAS		FILOLAO	
		fr. 44 B 23 DK	304
<i>Cuestiones</i> (ed. Bruns)		HERÁCLITO	
150, 22–23	374	fr. 1 DK	153
153, 32–154,1	374	fr. 2 DK	233
ASPASIO		fr. 32 DK	153
<i>Comentario a la Ética Nicomáquea</i> (ed. Heylbut)		HERÓDOTO	
17, 3–17	375	<i>Historias</i>	
		VIII 60,32–61,1	345
AULO GELIO		HOMERO	
<i>Noches Áticas</i>		<i>Iliada</i>	
XII 11,7,2	81	X 224–226	15
CATÓN		ISÓCRATES	
fr. 14 Jordan		<i>Antídotosis</i>	
411		181–182	271
CICERÓN		OVIDIO	
<i>El Orador</i>		<i>Metamorfosis</i>	
118–120	235	7,20–21	324
<i>Sobre la Invención Retórica</i>		PÍNDARO	
II 42	373	<i>Nemeas</i>	
DIÓGENES LAERCIO		VIII 24–25	233
<i>Vida de los Filósofos más Ilustres</i>		PLATÓN	

Índice de pasajes citados

<i>Banquete</i>		<i>Lisis</i>	
204A–B	266	218A–B	266
		218D–219D	108
<i>Cármides</i>		<i>República</i>	
163A 1–163E 3	55	II 368C 4–369A 3	25
		V 475E	266
<i>Crátilo</i>		VI	252
430A–B	153	VI 493A–C	417
		VII 533D–534E	265
<i>Critón</i>		<i>Timeo</i>	
52E	251	27C–29D	253
<i>Entidemo</i>		PLUTARCO	
304B 6–307A 6	31	<i>Vida de Pompeyo</i>	
305C–D	256	50,2,1	17
<i>Fedón</i>		PROCLO	
99D	81	<i>Comentario al Crátilo de Platón</i>	
<i>Fedro</i>		XVI	153
264C	270	QUINTILIANO	
271B	271	2,17	270
277B	274	2,17,1	270
278D	271	2,17,2	270
	266	2,17,4	270
<i>Filebo</i>		2,17,5	270
14B 5–7	249	2,17,7	270
58C	257	2,17,11	270
<i>Gorgias</i>	270, 344	2,17,14	271
452D	255	2,17,17	272
457B	255	2,17,18	272
462B 10–466C 3	259	2,17,22	272–273
462C 7	259	2,17,30	273
462D 11	259	2,20,7	235, 237
464C 4	259	12,1,1	411
464D 2	259	RETÓRICA A	
465A 2	259	HERENIO	
467C 6	55	3,2,2	349
467D 7–E 1	271		
486E–487A	251		
501A 3–C 5	259		
503A	256		
<i>Laques</i>			
194E 11–195A 1	100		

Índice onomástico

(No se refieren los nombres de Aristóteles y Platón por su frecuencia)

- Aarnio, A. 340
Aguilar, M. 40
Agustín de Hipona (san) 351
Alberto Magno (san) 353
Alejandro de Afrodiasias 374
Alighieri, D. 47
Allan, D.J. 114, 130
Allgaier, K. 337
Alonso Schökel, L. 349
Andersen, Ø. 300, 304
Anscombe, G.E.M. 20, 129, 130
Antifonte 254, 288, 296
Antístenes 154, 210
Apel, K.O. 19, 37, 43, 264, 326, 327
Araos San Martín, J. 20
Arendt, H. 19, 225
Arnhart, L. 364
Arnim, H. v. 328
Arrizabálaga, I. 349
Aspasio 374, 375
Aubenque, P. 19, 130, 165, 197, 198,
202, 264
Auxerre, G. 353
- Bacon, F. 57, 326
Bæumer, M.L. 337
Barber, B. 38
Bares, J. de D. 264
Barnes, J. 20, 272
Beetz, M. 337
Bekker, I. 374
Belgum, E. 108
Beltrán Almería, L. 272
Berceo, G. 347
Bernudo, J.M. 344
Bernardo de Claraval (san) 353
Berti, E. 20, 88, 202, 239, 240, 243,
244, 269
- Beuchot, M. 21, 142, 156, 157, 170,
171, 236, 268
Bien, G. 20, 401
Bingen, H. 353, 354
Bird, O. 337
Blass, F. 28
Bloch, E. 5
Blundell, M.W. 321
Bochenski, I.M. 337
Bodéüs, R. 20, 49
Boecio 195
Bohman, J. 35
Brague, R. 20
Brentano, F. 165
Broadie, S. 120
Bruni, L. 347, 356
Bruns, I. 374
Brunschwig, J. 20, 260
Bubner, R. 20, 50, 54, 56, 60, 61, 225
Buchheim, Th. 20
Buenaventura (san) 351
Burnyeat, M.F. 20, 260
Bywater, L. 374
- Calicles 251
Calvo, T. 20, 250–251, 251, 252
Cartagena, A. 347
Catón 262, 411
Cavini, W. 20
Chambers, S. 35
Choza, J. 20
Chroust, A.–H. 269
Cicerón 18, 235, 326, 349, 350, 356,
373
Conill, J. 21, 28, 29, 30–31, 35, 36, 41,
41–42, 49, 87, 119, 142, 150, 152,
171, 177, 184, 230, 308, 312, 317,
318, 324, 326

- Cooper, J.M. 20, 120, 129, 131, 260, 262, 314, 315, 319, 320
 Cope, E.M. 271, 363, 367
 Copons, G. 355
 Cordero, N. L. 20
 Cortina, A. 35, 40, 101
 Couloubaritsis, L. 20, 182, 184, 185, 187, 385
 Courtine, J.–F. 20
 Covarrubias, S. 103
 Cronos 302
 Cubells, F. 21, 147, 323
 Curtius, E.R. 337
- De Garay, J. 20
 De Moss, D.J. 35
 Demócrito 153
 Demóstenes 273
 Descartes, R. 326
 Detienne, M. 305
 Diógenes el cínico 400
 Diógenes Laercio 237, 244, 269, 270, 400
 Diomedes 15
 Dirlmeier, F. 371
 Domingo Moratalla, A. 323, 324
 Donini, P.L. 20, 201, 318
 Dorandi, T. 269
 Dunne, J. 268, 272
 Düring, I. 259
- Ehrenberg, V. 38
 Eichler, K.D. 386
 Eliot, T.S. 49, 225, 403
 Empédocles 82, 237
 Engberg–Pedersen, T. 262
 Enos, R.L. 236, 268
 Ernout, A. 348
 Eurípides 293
- Fafner, J. 301
 Fattal, M. 35, 85, 86, 157
 Felipe el Canciller 353
 Ferrer i Miquel, J. 386
 Festugière, A.J. 371
 Figal, G. 20
 Filolao 304
 Finley, M.I. 38
 Fisas, V. 360
 Fishkin, J. 35
- Flashar, H. 157
 Foot, Ph. 20
 Fraijó, M. 121, 122, 137, 311
 Frápolli, M.J. 72
 Frede, D. 157
 Freud, S. 338, 339
- Gadamer, H.–G. 19, 26, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 74, 115, 171, 182, 183, 184, 225, 250, 290, 293, 323, 326, 378, 416
 García Bacca, J.D. 20
 García–Berrio Hernández, A.P. 274
 García Gómez–Heras, J.M. 81
 García–Marzá, D. 35
 García Santos, C. 115
 García Yebra, V. 20
 Gastaldi, S. 20, 52, 157
 Gaulle, Ch. 345
 Gauthier, R.–A. 130, 182, 371, 385, 409
 Gaya 302
 Gelio, A. 81
 Genette, G. 33
 Gentili, C. 27, 29
 Gerber, G. 28, 29
 Gomá Lanzón, J. 45, 283
 Gorgias 245, 254, 255, 256, 302, 304
 Gracia, D. 35, 215, 217
 González, J. 311
 Grimaldi, W.M.A. 328, 337
 Grondin, J. 40, 152
 Gutmann, A. 35
- Habermas, J. 35, 37, 38, 39, 225
 Halliwell, S. 20, 260, 262
 Hansen, M.H. 38
 Hardie, W.F.R. 120, 131
 Hartmann, N. 151
 Havelock, E.A. 337
 Hegel, G.W.F. 47
 Heidegger, M. 19, 40, 152, 165, 250, 287
 Heiss, R. 337
 Heitz, E. 269
 Hennis, W. 19, 326, 328, 339
 Heráclito 153, 154, 210, 233
 Heródoto 345
 Hesíodo 302
 Heylbut, G. 375

- Hintikka, J. 171, 196, 197
 Hippias 248, 254
 Hipócrates 284
 Hobbes, Th. 326
 Höffe, O. 19
 Hortal, A. 150
 Howell, W.S. 337
- Inciarte, F. 80, 81
 Irwin, T.H. 20, 35, 70, 91, 93, 142, 144,
 145, 149, 150, 158, 161, 163, 175,
 205, 206, 207, 208, 213, 214, 219,
 220, 221
 Isócrates 239, 270, 271, 273, 302, 303
- Jaeger, W. 272
 Jenócrates 212
 Jolif, J.-Y. 130, 182, 371, 385, 409
- Kairós 302
 Kalimtzis, K. 399
 Kannicht, R. 157
 Kant, I. 30, 61, 117, 118, 119, 177, 326,
 337, 338, 416
 Kariel, H. 38
 Kaul, N. 157
 Kavafis, C. 105
 Kennedy, G.A. 238, 258
 Kenny, A. 20, 120, 130
 Kerckhoff, M. 302
 Kneale, W. & M. 337
 Kolnai, A. 35
 Kopperschmidt, J. 337, 343
- Láin Entralgo, P. 20, 386, 387
 Lanza, D. 157
 Laplanche, J. 338
 Larenz, K. 337
 Latini, B. 355
 Lauer, J.M. 236, 268
 Laurenti, R. 269
 Le Blond, J.M. 20, 202, 337
 Leighton, S. 314
 Lieberg, G. 371
 Lisón, J.F. 151, 362, 401
 Llano, A. 80
 Lombardo, P. 353
 López Aranguren, J.L. 227
 López de la Vicja, M^a T. 342, 343
 López Eire, A. 303, 310
- López Farjeat, L.X. 20
 Louden, R.B. 35
 Lugarini, L. 19, 202
- MacCormick, N. 340
 MacIntyre, A. 225
 Machado, A. 139
 Macpherson, C.B. 38
 Mansion, A. 19
 Mara, G.M. 399, 402
 Mariás, J. 20, 360
 Mateos, F. 349
 Mauri, M. 20, 385, 386
 McCabe, M.M. 260
 McKerlie, D. 130
 McKim, V.R. 195
 McLuhan, M. 337
 Meillet, A. 348
 Mele, A.R. 131
 Mignucci, M. 20
 Milo, R.D. 120, 121, 130
 Moerbecke, G. 347
 Momo 417
 Montoya Saez, J. 20, 114, 120, 130,
 374, 375, 385
 Moraux, P. 269
 Most, G.W. 260
 Muguerza, J. 35, 120, 121, 122, 226,
 229
 Muller, R. 265
- Natali, C. 20, 109, 121, 133, 136, 245,
 374, 375
 Naval Durán, C. 323
 Nebrija, A. (Martínez de Cala y Jaraba,
 A.) 347, 418
 Nehamas, A. 20
 Nicolaci, G. 226, 248
 Nicolás, J.A. 72, 74
 Nietzsche, F. 26, 27, 28, 29
 Nussbaum, M.C. 20, 95, 120, 129, 285,
 316, 319
 Nuyens, F. 19
- O'Sullivan, N. 157
 Ober, J. 38
 Odisco 15
 Olbrechts-Tyteca, L. 29, 32
 Ong, W.J. 326, 337

- Oñate y Zubía, T. 21, 169, 250, 254, 264
 Oriol Salgado, M. 20, 106, 114, 131, 132
 Ortega y Gasset, J. 20, 141, 146, 176, 177, 204
 Otegui, M. 349
 Ovidio 324
 Owen, G.E.L. 371
- Parménides 153, 154, 155
 Pateman, C. 38
 Patzig, G. 337
 Pellegrin, P. 20
 Pelletier, Y. 205
 Perelman, Ch. 19, 26, 29, 30, 31, 32, 34, 385
 Pierce, Ch.S. 340
 Pina, F. 349
 Píndaro 233
 Pöggeler, O. 337
 Pontalis, J.-B. 338
 Proclo 153
 Pródico 254, 255
 Protágoras 254
 Protarco 256
- Quintiliano 18, 37, 235, 237, 270, 271, 272, 300, 326, 350, 356, 411
- Racionero, Q. 21, 101, 198, 253, 258, 259
- Ramírez González, J.L. 21, 30, 50, 57, 58, 59, 62, 63, 64, 65, 122, 151, 198, 203, 226, 229, 231, 232, 236, 267, 268, 272, 300, 301, 306, 309, 311, 343, 373, 400
- Rämö, H. 306
 Rapp, Ch. 20, 361
 Rawls, J. 343
 Rea 302
 Reale, G. 20
 Resnick, Ph. 38
 Richardson, H. 111, 121, 130, 132
 Ricœur, P. 20, 26, 33, 34
 Riedel, M. 19, 225
 Rispoli, G. 157
 Ritter, J. 19, 225, 401
 Rodríguez, R. 165
 Roochnik, D. 272
- Rorty, A.O. 20
 Rose, V. 269
 Ross, W.D. 270
 Rossitto, C. 20
 Ruiz Castellanos, A. 274
 Rus Rufino, S. 396
 Ryle, G. 20
- Salkever, S. 400
 San Víctor, R. 353
 Sánchez de Vercial, C. 347
 Santas, G. 129
 Segura Munguía, S. 347
 Schofield, M. 20
 Schuhl, P.-M. 269
 Schütrumpf, E. 20, 260
 Sherman, N. 20, 319, 321, 400
 Siebert, W. 337
 Signa, B. da 355
 Smilg, N. 40
 Sócrates 100, 153, 248, 250, 251, 252, 255, 284, 344, 392
 Sófocles 293, 302, 379
 Solmsen, F. 269, 270, 337
 Sorabji, R. 20
 Spæmann, R. 80, 401
 Spengel, L. 28
 Sprute, J. 260
 Stern-Gillet, S. 388
 Stockton, D. 38
 Strauss, L. 225, 397
 Susemihl, F. 374, 275
- Tales de Mileto 154
 Teodoro 245
 Tessitore, A. 372
 Thillet, P. 269
 Thionville, E. 337
 Thompson, D. 35
 Tisias 245
 Togeby, O. 341
 Tomás de Aquino (santo) 313, 348, 351, 352, 353
 Tordesillas, A. 381, 382, 384, 385
 Tovar, A. 198, 373
 Trasímaco 245, 254
 Tugendhat, E. 19
 Tuori, K. 340
 Týchê 302

- Unamuno, M. 67
Unger, H.–H. 337
Urano 302
- Vattimo, G. 268, 269, 272, 275, 276,
277, 279, 289, 290, 291, 292, 293,
298, 300
- Vegetti, M. 20
Verbeke, G. 19
Verdi, G. 47
Vernant, J.P. 305
Viana, C. 347, 356
Viano, C.A. 157, 237, 243, 244
Vico, G.B. 228, 326, 327
Viehweg, Th. 19, 337, 340
Vila–Chá, J.J. 152, 312, 326, 337
Volkman, K.–H. 28
Volpi, F. 20, 152, 225, 344, 401
Von Soden, H. 71
- Westermann, A. 28
Wieacker, F. 337
Wieland, W. 337
Wiggins, D. 20, 35, 129
Williams, B. 20
Wilpert, P. 337
Wittgenstein, L. 336
Wörner, M. 20, 262
- Xaudaró, J. 233
- Yarza, I. 20
Yepes, R. 20
- Zenón de Elea 237
Zeus 302, 417
Zubiri, X. 20, 74, 75, 86, 93, 148, 177,
178, 180

Índice de términos filosóficos griegos frecuentes

- ἀγαθόν (bien) 5, 22, 67, 68, 76, 90, 91, 103, 107, 112, 144, 145, 162, 262, 306, 307, 309, 369, 371, 382, 401
- ἀεί (siempre) 76, 82
- αἴσθησις (sensación) 5, 70, 85, 86, 87, 90, 93, 94, 98, 123, 129, 145, 166, 172, 173, 175, 177, 181, 188, 203, 231, 269
- αἰτία (causa) 143, 267, 307, 333
- ἀλήθεια (verdad) 22, 69, 70, 71, 72, 78, 108, 152, 210, 239, 294, 357
- ἀληθής (verdadero) 108
- ἀνδρεία (coraje) 317
- ἄνθρωπος (hombre) 5, 71, 134, 181, 203
- ἀντίφασις (contradicción) 162
- ἄπλῶς (absolutamente) 71, 90, 112, 149, 156, 191, 194, 197, 334, 377, 389
- ἀπόδειξις (demostración) 174, 211, 239, 261
- ἀπόφασις (negación) 70, 83, 85, 92, 156, 162, 189, 190, 192
- ἀπόφανσις (aserción) 116, 156
- ἀρετή (virtud) 36, 52, 68, 70, 71, 77, 108, 113, 170, 307, 312, 320, 374, 376, 377, 382
- ἀρχή (principio) 63, 70, 71, 90, 110, 122, 124, 134, 140, 143, 148, 149, 150, 158, 159, 161, 162, 166, 172, 173, 174, 178, 179, 181, 183, 184, 194, 198, 199, 202, 206, 233, 241, 249, 252, 277, 280, 330, 335, 395
- αὐτός (sí mismo) 387
- βούλευσις (deliberación) 21, 35, 51, 69, 75, 114, 115, 227, 261, 317, 346, 347, 348, 350, 352, 355, 388, 409, 416
- βουλή (consejo, deliberación) 125
- βούλησις (voluntad) 90, 95, 96, 308, 313
- γένεσις (generación, proceso) 63, 173, 247, 277, 278, 279, 372
- γένος (género) 61, 174, 238, 249, 349
- γνώσις (conocimiento) 61, 72, 173, 176, 210, 316
- δημοκρατία (democracia) 38
- διαλεκτική (dialéctica) 210, 211, 215, 242, 243, 246, 247, 248, 249, 265, 267, 273
- διάνοια (pensamiento discursivo) 52, 70, 90, 95, 96, 108, 109, 110, 135, 165, 168, 173, 180, 246, 253
- διαφορά (diferencia) 173, 175, 211
- δικαιοσύνη (justicia) 346, 376, 380, 382
- δίκαιος (justo) 5, 25, 374, 376, 378, 382, 383, 385
- δίκη (justicia) 376
- δόξα (opinión) 28, 116, 123, 124, 136, 164, 167, 174, 211, 214, 217, 252, 253, 295, 296, 329, 333, 335, 372, 390
- δύναμις (capacidad, facultad, poder) 28, 55, 86, 90, 163, 168, 172, 173, 202, 240, 241, 246, 247, 266, 276, 278, 280, 286, 294, 318, 329, 365, 377, 414

- δυνατόν (posible) 289, 329, 330, 331, 334, 335
- εἶδος (esencia, especie, forma) 92, 278, 297
- εἰκός (verosímil) 200, 253, 258, 330, 334, 335
- εἰκόν (imagen, ícono) 252, 288
- εἶναι (ser) 154, 163, 164, 167, 189, 190, 191, 192, 194, 197, 199, 200, 246, 247, 333
- ἐμπειρία (experiencia) 75, 116, 173, 231, 273, 284, 294, 307
- ἐν (uno) 72, 82
- ἐνέργεια (acto) 41, 55, 68, 147, 148, 163, 168, 169, 275, 280, 318, 335, 336, 372
- ἐντελέχεια (acto perfecto) 168
- ἔξις (estado, disposición) 70, 71, 73, 77, 78, 97, 99, 108, 109, 111, 112, 170, 172, 173, 185, 247, 267, 277, 294, 307, 312, 316, 317, 325, 372, 374, 375, 383, 387, 414
- ἐπαγωγή (inducción) 145, 146, 147, 172, 174, 180, 182, 184, 185, 186, 187, 213, 230, 408, 409
- ἐπιείκεια (equidad) 381, 382, 383, 384, 388
- ἐπιθυμία (deseo) 90, 95, 96, 313
- ἐπιστήμη (ciencia) 22, 28, 50, 58, 68, 75, 89, 97, 100, 105, 109, 110, 111, 112, 172, 173, 174, 181, 215, 217, 231, 240, 241, 248, 253, 267, 273, 275, 276, 285, 286, 294, 295, 307
- ἔρως (amor) 387
- ἕτερος (otro) 387
- εὐδαιμονία (felicidad) 22, 56, 68, 312, 362
- ἡδονή (placer) 312, 314, 371
- θεός (dios) 231, 309
- θέσις (tesis) 122, 210, 211
- θεωρία (contemplación) 7, 22, 50, 51, 52, 53, 54, 58, 59, 185, 247, 307, 308, 323
- θυμός (apetito, corazón) 260, 313, 315
- ἴδιον (propio) 5, 94, 186, 238
- κάθαρσις (purificación) 103
- καθ' ἕκαστον (singular, particular) 116, 129, 173, 182, 248
- καθόλου (universal) 75, 98, 112, 116, 117, 122, 129, 173, 182, 185, 186, 284, 382
- κακόν (mal) 5, 162, 304
- καλόν (bien) 116, 160
- κατάφασις (afirmación) 70, 156, 164, 167, 189
- κίνησις (movimiento, cambio) 56, 70, 91, 147, 160, 168, 169, 246, 305, 323, 336
- κίνητον/ ἀκίνητον (móvil/ inmóvil) 90, 146
- κινοῦν (motor) 90, 91, 92, 145, 283
- κοινός (común) 5, 52, 70, 86, 94, 98, 113, 231, 240, 267, 331, 378, 381, 387, 299
- κρίσις (juicio) 94, 99, 116, 136, 246, 247, 249, 328, 332, 383, 403, 407, 415
- λόγος (razón) 5, 7, 8, 17, 22, 23, 26, 32, 35, 36, 40, 41, 45, 64, 65, 68, 69, 70, 72, 73, 75, 77, 83, 84, 87, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 102, 108, 109, 111, 116, 117, 120, 122, 125, 135, 136, 137, 142, 150, 153, 154, 156, 157, 164, 165, 166, 167, 171, 173, 174, 177, 178, 181, 184, 185, 188, 198, 203, 210, 211, 212, 215, 216, 230, 231, 233, 236, 238, 240, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 253, 267, 272, 273, 275, 276, 277, 294, 295, 303, 307, 309, 310, 311, 312, 316, 317, 320, 321, 322, 323, 324, 336, 349, 374, 375, 399, 406, 408, 409, 411, 412, 414, 415, 416
- λύπη (dolor) 312, 314, 315, 389
- μίμημα (imagen) 289, 290
- μνήμη (memoria) 173, 231
- μορφή (forma) 297
- μῦθος (mito) 45, 253, 258
- νόησις (pensamiento) 15, 82, 84, 85, 87, 89, 96, 97, 149, 166, 296
- νόμος (ley) 376, 378, 380, 382

- νοῦς (intelección) 64, 70, 71, 73, 82, 83, 85, 89, 91, 96, 109, 110, 136, 167, 170, 174, 180, 181, 182, 184, 185, 187, 188, 228, 253, 275, 295, 349, 369, 376, 408, 409
- νῦν (instante) 159
- ὄν (ser) 93, 135, 162, 164, 167, 173, 276
- ὄρεξις (tendencia) 22, 36, 70, 71, 73, 85, 89, 90, 91, 95, 96, 97, 103, 108, 109, 114, 132, 135, 144, 147, 181, 184, 246, 312, 313, 315, 319
- ὄρος (definición): 91, 123
- οὐσία (esencia, ser, sustancia) 164, 167, 331, 335
- πάθος (afección, pasión) 8, 23, 162, 236, 242, 263, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 322, 323, 324, 387, 408, 411, 412
- πάν (todo) 161, 211
- παράδειγμα (modelo) 331
- πέρας (acabamiento, límite) 148
- πίστις (creencia) 31, 236, 239, 242, 252, 259, 261, 309, 310, 311, 312, 316, 322, 324, 329, 331, 333, 412, 413, 414
- ποίησις (creación, fabricación) 7, 22, 23, 50, 51, 55, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 111, 116, 131, 148, 226, 227, 268, 275, 284, 285, 286, 296, 298, 307, 318, 349
- πόλις (ciudad) 5, 25, 26, 38, 45, 52, 65, 113, 148, 255, 258, 274, 286, 287, 362, 366, 368, 398, 399, 400
- πολιτεία (constitución, gobierno) 36, 52, 397, 398
- πράξις (acción) 7, 22, 23, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 61, 62, 63, 65, 99, 111, 112, 114, 115, 116, 130, 147, 148, 194, 202, 226, 227, 266, 268, 275, 298, 305, 307, 308, 312, 316, 318, 323, 349
- προαίρεσις (elección) 49, 70, 71, 73, 75, 96, 98, 108, 114, 115, 123, 135, 181, 241, 242, 307, 308, 312, 317, 318, 323, 387
- πρόβλημα (problema) 211
- πρός τι (relación) 71, 149
- ῥητορική (retórica) 198, 247, 249, 261, 267, 269, 273, 329
- σοφία (sabiduría) 110, 111, 112, 210, 242, 251, 275, 416
- συλλογισμός (silogismo) 107, 117, 119, 120, 121, 148, 172, 185, 210, 213, 215, 239, 241, 246, 291
- συμβεβηκός (accidente) 85, 158, 159, 162, 164, 186, 307, 308, 334
- σχῆμα (figura) 242, 243, 247, 297
- τέλος (fin) 23, 53, 61, 63, 71, 90, 96, 111, 112, 134, 144, 147, 148, 149, 227, 246, 251, 252, 280, 305, 306, 308, 316, 323, 330, 335, 336, 372, 389, 395, 407
- τέχνη (arte, fabricación) 8, 22, 23, 28, 50, 54, 63, 97, 102, 110, 111, 126, 173, 205, 217, 231, 236, 238, 239, 243, 245, 247, 248, 257, 260, 261, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 275, 276, 277, 278, 280, 281, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 294, 295, 296, 300, 301, 304, 307, 382, 402, 414
- τὸ τί ἦν εἶναι (esencia) 83, 84, 85
- τόπος (lugar) 24, 89, 215, 274, 286, 287, 325, 287, 325, 326, 329
- τύχη (azar) 190, 193, 199, 201, 278, 287, 290, 304, 305, 307, 308, 365
- ὑλη (materia) 159
- ὑπόθεσις (hipótesis) 122, 124
- ὑπόληψις (opinión) 84, 123, 124, 210, 284
- φαινόμενον (aparición) 67, 90, 144, 241, 248, 307
- φαντασία (imaginación) 22, 82, 84, 85, 89, 90, 91, 92, 93, 96, 97, 103, 125, 228, 246, 284, 314, 414, 415
- φιλία (amistad) 26, 266, 311, 367, 381, 385, 386, 387, 388, 537
- φιλοσοφία (filosofía) 210, 240
- φρόνησις (prudencia) 22, 43, 44, 49, 63, 77, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 124, 128, 137, 149, 170, 230, 233,

268, 275, 277, 301, 304, 307, 309, 353, 375, 376, 382, 405, 415	χρόνος (tiempo) 301, 302, 307, 308, 309
φύσις (naturaleza) 5, 125, 153, 278, 279, 280, 281, 287, 288, 289, 295, 296, 300, 308, 318, 361, 372, 378	ψυχή (alma) 68, 73, 83, 92, 122, 129, 156, 173, 258, 383

Índice de figuras

Figura 1. Teoría de la deliberación	106
Figura 2. Medios de credibilidad en la “Retórica”.....	238
Figura 3. Retórica, dialéctica y filosofía	241
Figura 4. Retórica, dialéctica y política.....	244
Figura 5. Articulación dinámica de los medios de credibilidad	322
Figura 6. Clasificación de los tópicos de los entimemas retóricos.....	335
Figura 7. El árbol de la tópica	341
Figura 8. Clases de oratoria en la “Retórica”	358
Figura 9. La metáfora de la nariz en <i>Rhet.</i> I 4.....	361

Siglas y abreviaturas

1. Textos clásicos

Griegos

Tanto para los autores como para los textos griegos, salvo en el caso de ARISTÓTELES, utilizamos las abreviaturas que aparecen en la obra de LIDDLE, H.G. & SCOTT, R. & JONES, H.S. & MCKENZIE, R. & GLARE, P.G.W. & THOMPSON, A.A. 1996: *A Greek–English Lexicon*, Oxford.

Las obras de ARISTÓTELES, referidas a menudo por las formas latinas de sus títulos, se citan de acuerdo a las siguientes abreviaturas, derivadas de sus formas latinas. Solamente hacemos referencia a las obras citadas en este trabajo. El orden de esta tabla, que no es cronológico, corresponde al de la edición de ANDRÓNICO, seguida por BEKKER, quien paginó las obras de ARISTÓTELES.

<i>Categoria</i>	<i>Cat.</i>	<i>De Insomniis</i>	<i>Insomn.</i>
<i>De Interpretatione</i>	<i>Int.</i>	<i>De Divinatione per Somnum</i>	<i>Div.</i>
<i>Analytica Priora</i>	<i>An. Pr.</i>	<i>De Respiratione</i>	<i>Resp.</i>
<i>Analytica Posteriora</i>	<i>An. Po.</i>	<i>De Partibus Animalium</i>	<i>PA</i>
<i>Topica</i>	<i>Top.</i>	<i>De Motu Animalium</i>	<i>MA</i>
<i>De Sophisticis Elenchis</i>	<i>SE</i>	<i>De Generatione Animalium</i>	<i>GA</i>
<i>Physica</i>	<i>Phys.</i>	<i>Metaphysica</i>	<i>Metaph.</i>
<i>De Caelo</i>	<i>Cæl.</i>	<i>Ethica Nicomachea</i>	<i>EN</i>
<i>Meteorologica</i>	<i>Meteor.</i>	<i>Ethica Eudemia</i>	<i>EE</i>
<i>De Anima</i>	<i>An.</i>	<i>Politica</i>	<i>Pol.</i>
<i>De Sensu et Sensibilibus</i>	<i>Sens.</i>	<i>Rhetorica</i>	<i>Rhet.</i>
<i>De Memoria et Reminiscentia</i>	<i>Mem.</i>	<i>Poetica</i>	<i>Pœt.</i>
<i>De Somno et Vigilia</i>	<i>Somn.</i>		

Latinos

Nos servimos de las mismas que utiliza GLARE, P.G.W. 1997: *Oxford Latin Dictionary*, Oxford.

2. Textos modernos

En el caso de UNAMUNO las indicaciones bibliográficas aluden a las *Obras Completas*, Madrid 1966–1971, 9 voll. En el caso de ORTEGA Y GASSET se refieren a las *Obras Completas*, Madrid ²1983, 12 voll. En ambos casos, el número romano indica el volumen, el arábigo la página.

En lo que respecta a las obras de ZUBIRI se han seguido las siguientes abreviaturas con indicación del número de la página:

<i>Cinco lecciones de filosofía</i>	CLF
<i>El hombre y Dios</i>	HD
<i>El hombre y la verdad</i>	HV
<i>El hombre: lo real y lo irreal</i>	HRI
<i>Espacio. Tiempo. Materia</i>	ETM
<i>Estructura dinámica de la realidad</i>	EDR
<i>Inteligencia sentiente I: Inteligencia y realidad</i>	IRE
<i>Inteligencia y logos</i>	IL
<i>Inteligencia y razón</i>	IRA
<i>Los problemas fundamentales de la metafísica occidental</i>	PFMO
<i>Naturaleza, Historia, Dios</i>	NHD
<i>Sobre el hombre</i>	SH
<i>Sobre la esencia</i>	SE

En lo que respecta a las obras de GADAMER no traducidas, se refieren a *Gesammelte Werke*, Tübinga 1999 (=GW). El número romano indica el volumen, el arábigo la página. Para aquellas obras en traducción española se han seguido las siguientes abreviaturas con indicación del número de la página de la traducción:

<i>Acotaciones hermenéuticas</i>	AH
----------------------------------	----

<i>Arte y verdad de la palabra</i>	AVP
<i>El giro hermenéutico</i>	GH
<i>El problema de la conciencia histórica</i>	PCH
<i>Elogio de la teoría</i>	ET
<i>La dialéctica de Hegel</i>	DH
<i>La razón en la época de la ciencia</i>	REC
<i>Los caminos de Heidegger</i>	CH
<i>Verdad y método</i>	VM
<i>Verdad y método II</i>	VM II

Para la cronología, en la medida de lo posible, se ha referido el año de publicación entre paréntesis cada vez que una obra aparece citada o comentada. En cualquier caso, el lector podrá encontrar las referencias completas de todos estos autores en la bibliografía.

3. Revistas

Las siglas que utilizamos son las mismas que recoge en su volumen LXVIII *L'Année Philologique*, París 1999.