

ARIEL VECCHIO

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN - CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS

APUNTES SOBRE EL FENÓMENO DE LA DELIBERACIÓN EN ARISTÓTELES: *PRÁXIS* INDIVIDUAL Y POLÍTICA

NOTES ON THE PHENOMENON OF DELIBERATION IN ARISTOTLE: INDIVIDUAL AND
POLITICAL *PRÁXIS*

vecchioariel@gmail.com

Recepción: 30/11/2021

Aceptación: 23/12/2021

RESUMEN

El presente texto explora en las obras seleccionadas de Aristóteles la conexión del deliberar en el plano de la acción particular y en el plano político, y su rico trasfondo antropológico y ontológico, no siempre atendidos en la bibliografía secundaria. Pone de relieve las varias y complejas conexiones en el marco de la antropología, la ética y la política aristotélicas. Para tal fin, hace foco en la fuente textual, puntualmente en la selección de pasajes clave de cuatro textos aristotélicos: *Ética a Nicómaco*, *Ética Eudemia*, *Retórica* y *Política*. En los dos últimos se analiza y describe el plano político de la deliberación, en cambio en ambos anteriores el plano de la *práxis* individual. Cierra el artículo un apartado que presenta las conexiones entre ambos planos.

PALABRAS CLAVES

Ética, política, retórica, deliberación, Aristóteles.

ABSTRACT

This text explores in the selected works of Aristotle the connection of deliberation on the particular view of action and on the political view, and its rich anthropological and ontological background, not always addressed in the secondary bibliography. It highlights the many complex connections within the framework of Aristotelian anthropology, ethics, and politics. To this end, it focuses on the textual source, specifically on the selection of key passages from four Aristotelian texts: *Nicomachean Ethics*, *Eudemian Ethics*, *Rhetoric* and *Politics*. In the last two the political level of deliberation is analyzed and described, while in the previous two the level of individual *praxis*. The article is closed by a section that presents the connections between the two planes.

KEYWORDS

Ethics, politics, rhetoric, deliberation, Aristotle.

Tábano, no. 20 (2022), 55-82.

DOI: <https://doi.org/10.46553/tab.20.2022.p55-82>

I. INTRODUCCIÓN

El presente texto tiene la intención de explorar en las obras seleccionadas de Aristóteles la conexión del deliberar en el plano de la acción particular y en el plano político, y su rico trasfondo antropológico y ontológico, no siempre atendidos en la bibliografía secundaria. El presente escrito, entonces, tiene como objetivo inmediato presentar, en primer lugar, el planteamiento aristotélico sobre el deliberar y su relación con el futuro,¹ y, en segundo, los diversos niveles de aplicación que Aristóteles le asigna. De manera que este texto posee un carácter descriptivo, de modo que ofrezca un análisis detallado y, por ende, una puesta en claro, en la medida de lo posible, del complejo tópico en cuestión, tanto al lector no especializado puntualmente en Aristóteles, como al especialista.

Dado que nuestra presentación tiene este objetivo puntual y que la temática ha sido objeto de extenso debate en la bibliografía especializada, aunque tematizadas de modo desconectado, intentaremos poner de relieve las varias y complejas conexiones en el marco de la antropología, la ética y la política aristotélicas. Para tal fin, haremos foco en la fuente textual, puntualmente en la selección de pasajes clave de cuatro textos aristotélicos: *Ética a Nicómaco*, *Ética Eudemia*, *Retórica* y *Política*. En los dos últimos se analiza y describe el plano político de la deliberación, lo que constituye la sección 2., en cambio en ambos anteriores el plano de la *prâxis* individual,² que será presentada a continuación (1.). Por último, presentaremos una sección titulada “a modo de cierre”, donde intentaremos recapitular lo dicho para brindar una mayor claridad.

2. LAS ÉTICAS Y EL FENÓMENO DE LA DELIBERACIÓN INDIVIDUAL.

Antes de ingresar puntualmente al análisis aristotélico de la deliberación en el plano de la acción, es necesario realizar una aclaración del marco en el cual se emplaza este análisis, debido a que nos servirá de premisa metodológica a partir de la cual llevar a cabo una comprensión orientada por la antropología y la ontología aristotélicas y sus diversos niveles de interconexión.

Como es sabido, Aristóteles lleva a cabo una división fundamental de la *psykhé*, el “alma”, en el comienzo de *EN VI*: por un lado, se encuentra lo *álogon*,³ “lo irracional” y, por otro, lo *lôgon êkhon*, “lo racional”, que es subdividida a su vez en *epistemonikón*, “científico, y *logistikón*, “razonadora”

¹ La reflexión sobre el status, si quiere, ontológico del futuro ha generado en la antigüedad un debate fructífero, intervienen las escuelas Escuela de Elea o de Mégara, con sus sofismas sobre la naturaleza irreal del futuro y su no-ser, y también los estoicos y la nueva academia.

² Sobre esto último, es interesante la conexión con el pensamiento contemporáneo, cfr. Aubenque (2011, pp. 213-260) y en particular con M. Heidegger, cfr. Vigo (1994). En otro sitio hemos trabajado esta temática, cfr. Vecchio (2020). Remitimos a Heidegger (2012) y SuZ. Para bibliografía especializada, que ha sido consultada, para la presente ocasión, véase la bibliografía presentada al final del apartado. Para la relación entre ética y política en Aristóteles, cfr. Aubenque (2011, pp. 131-146)

³ Para la función irracional, cfr. *EN I*, 13 1102a30ss., y para su distinción en *tò phytikón*, que no participa de lo racional, y en una segunda subdividida en *tò epithymetikón* y *tò orektikón*, que sí participan, cfr. 1102b25-35. En el cuadro, focalizamos en la “función” racional de modo que se pueda visualizar, como profundizaremos, el sitio que Aristóteles le asigna en su analítica a la deliberación, esto es, en 1.2.2., como indica el segundo cuadro.

1.1. *álogon*1. *psykhé*1.2.1. *epistemonikón*1.2. *lógon ékhon*1.2.2. *logistikón*

La función racional del alma a su vez tiene dos ámbitos de competencia: por un lado, la científica es aquella capacidad con la cual percibimos los entes que no pueden ser de otra manera, es decir, el ámbito de lo necesario. Por otro, la función razonadora es aquella capacidad con la cual percibimos y tratamos con los sucesos que pueden ser de otra manera, esto es, lo que podemos englobar bajo el rótulo de “contingente”. En síntesis, la diferenciación de zonas ontológicas, en este caso, entre lo necesario y lo que puede ser de otra manera es solidaria con la distinción intrapsíquica de la función (1.2.) racional en (1.2.1) científica, (a) vinculada a lo necesario, y (1.2.2.) razonadora, vinculada a (b) lo contingente, cada una de las cuales por naturaleza se corresponde a cada género de cosas en la medida en que por una semejanza determinada (*homoióteta tina*) y parentesco (*oikeióteta*) se establece la conexión (*EN VI 1139a 5-15*):

<i>psykhé</i>	zona ontológica	
1.2.1. <i>epistemonikón</i>	(a) lo necesario	
1.2. <i>lógon ékhon</i>	(b) lo que puede ser de otra manera	*fenómeno del deliberar
1.2.2. <i>logistikón</i>		

En otros términos, podríamos decir que se trata de dos modos de acceso diferenciados: la función científica puede ser considerada como la función teórica de la razón, en cambio la función razonadora puede ser considerada como la función práctica de la razón. La primera se aplicaría a revelar y establecer la regla, en cambio la segunda a tratar no de modo objetivado con la regla y, a su vez, con el ámbito contingente, el obrar.

Por su parte, la función razonadora está asociada al deliberar, en la medida que para Aristóteles el deliberar (*bouleúesthai*), y el razonar –o reflexionar– (*logízesthai*) son lo mismo.⁴ Lo peculiar del caso es que según Aristóteles nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera (1139a13-15), razón por la cual, como iremos viendo, el grado epistémico del asunto sobre el cual versa una deliberación y el estado epistémico del propio agente que delibera debe ser necesariamente no certero: para que exista deliberación debe haber un espacio abierto de no plena claridad, es decir, la deliberación y, por ende, la reflexión genuinas se dan en un claroscuro que anticipa cierta regularidad pero que no puede ni debe ofrecer certeza plena, por ello es un fenómeno plenamente humano y se trata de una habilidad. Es conveniente señalar que en la función científica del alma puede, si se quiere, haber un momento deliberativo, pero, debido a su propia naturaleza, su fin no es articular un entramado de medios y fines para ejecutar determinada acción en el ámbito de lo contingente, sino que su meta es la demostración de un estado de cosas dado que permanece siempre del mismo modo y por lo cual sea susceptible de ser elevado a leyes universales. En una palabra, siguiendo la concepción aristotélica, con la función científica el ser humano es capaz de captar los elementos permanentes de un estado de cosas X y, tras lo cual, configurar una norma aplicable a los diversos particulares. Esta sería la tarea de la ciencia en sentido genuino, y cada ámbito científico, aclara Aristóteles en este marco, posee su propio nivel de precisión: no corresponde a un retórico solicitarle demostración, como tampoco a un matemático persuasión, en la medida en que cada objeto de estudio tiene como correlato un tipo de precisión.

Ahora bien, en 1140a1ss. Aristóteles asigna dos modos de acceder a lo contingente: por un lado, se encuentra la *poiesis*, la producción por ejemplo técnica, y, por otro, la *praxis*, el obrar práctico. Con ambos modos de acceso el hombre se las ve con el ámbito de lo contingente y pone en ejecución una competencia determinada. A continuación, análogamente a *Met.* 1025b 25, tras distinguir la *poiesis* y la *praxis*, establece sus respectivos modos virtuosos de ser adquiridos: en el caso de la *tékhnē*, la técnica, es necesidad que sea la *héxis*, el modo de ser adquirido, de la *poiesis*, y a la *praxis* le corresponde la *phronesis*, traducido habitualmente por “prudencia” (1139a16-17).⁵ De ahí que existan dos medios fundamentales, dejando de lado el ámbito de lo necesario, de acceso al ámbito de lo contingente, esto es, la *poiesis* y la *praxis* (cfr. Vigo, 2006, p. 44):

⁴ Para dimensionar el papel central que ocupa la deliberación en la antropología de Aristóteles es importante notar que en DA distingue dos tipos de phantasia: [a] la sensitiva (*aisthetiké*), que es dominio de todos los animales, y [b] la racional (*logistiké*) (433b29) o deliberativa (*bouleutiké*) (434a7), que es exclusiva de los humanos (434a5-7). Remitimos a Vecchio (2018b).

⁵ En el marco propuesto por Vigo (2016, p. 35), *tékhnē* y *phronesis* son las virtudes dianoética del uso práctico del intelecto. Aunque sean irreductibles una a otra, enfatiza en el paralelismo estructural entre ambas (2016: 23-62). Para un primer acceso al interesante citado, nos permitimos remitir a nuestra reseña, Vecchio (2018a). Para la relación entre filosofía práctica y *phronesis*, cfr. Berti (2012).

	I.a) necesario	
I. ámbito o zona ontológica ⁶	I.b) i. producción (<i>poiésis</i>)	excelencia = técnica (<i>tékhnē</i>)
	I.b) contingente	
	I.b) ii. acción (<i>prâxis</i>)	excelencia = prudencia (<i>phrónesis</i>)

Dicho lo cual, entonces, podemos decir que Aristóteles distingue tres tipos de saberes: el saber teórico, el saber técnico y el saber práctico, en su sentido profundo. A este último le corresponde en sentido pleno la *phrónesis*. El análisis de la deliberación en el plano individual se inserta en la parte racional del alma que razona, puntualmente la orientada a la *prâxis*, y, por ende, se conecta con su objeto propio: lo que puede ser de otra manera o lo contingente. De modo que su nivel de precisión se ajusta a este peculiar objeto.

En este marco, a su vez, surge una nueva conexión que se sigue de lo visto: la deliberación práctica, que, como vimos, surge en el espacio abierto entre la función del alma razonadora orientada al obrar y el ámbito contingente, está íntimamente conectada con la racionalidad práctica, puntualmente con la compleja noción de *proaíresis*⁷ aristotélica, la elección deliberada. Es conveniente entonces analizar este tema, al menos un poco, por su relevancia a los fines de discriminar ya insertos en el marco de la racionalidad práctica el sitio específico de la deliberación o, si se quiere, distinguir entre los diversos momentos que configuran el obrar, según Aristóteles, el momento específicamente deliberativo.

Uno de los textos principales donde Aristóteles presenta la *proaíresis*⁸ es EN III, donde, luego de tematizar las acciones voluntarias y las involuntarias (cfr. EE II 9 1225b), distingue, de un lado, la extensión de las primeras y, de otro, las llevadas a cabo por *proaíresis* (1111b5): lo voluntario posee mayor extensión, cubre las acciones de los animales en general, inclusive los niños; en cambio, la *proaíresis* posee extensión restrictiva, puesto que se limita a los agentes

⁶ Al igual que en los anteriores cuadros, únicamente desplegamos “las ramas” vinculadas con el fenómeno del deliberar.

⁷ Traduciremos el término griego por el giro “elección deliberada” debido a que es connatural a la acción proairética que tiene como base un momento deliberativo previo. Para la conexión entre deliberación y decisión en Aristóteles, cfr. Vigo (2012).

⁸ Gauthier-Jolif (1970) la vinculan al intelecto, en cambio Joachim a la *órexis*. Merker (2016, pp. 43-56) rechaza enérgicamente que *proairesis* signifique decisión –o, en términos contemporáneos, “principio de acción”– en base a un análisis del uso político, colectivo, del término llevado a cabo desde Demóstenes, el cual tendría cierto contacto con el uso aristotélico.

genuinos de un tipo peculiar de *praxis*,⁹ esto es, la *proairética*.¹⁰ Ahora bien, ¿en qué consiste la *proairesis* aristotélica? ¿qué entiende el Estagirita sobre este fenómeno central y en qué sentido se conecta con nuestro tópico de la deliberación?

En primer lugar, en el marco del llamado “silogismo práctico”¹¹ Aristóteles afirma que la *proairesis* se diferencia de la *órexis*, esto es, del factor orético en sentido general, ambos constitutivos del obrar. En otros términos, el obrar se conforma por un deseo, carácter proyectivo, en el cual se estipula y se tiende hacia un fin, y una elección deliberada, carácter resolutivo, en el cual se persigue efectivamente el fin propuesto. Ahora bien, como veremos, en el complejo espacio abierto entre ambos se instala el fenómeno fundamental de la deliberación: la reflexión sobre la posibilidad efectiva de agenciar el fin y descubrir los medios convenientes para lo cual.

En este sentido, es por ello que desde el inicio de este análisis afirma que quien queda fuera del ámbito de la *proairesis* es el *akratés*, “el incontinente”¹² dado que él actúa solamente motivado por la *epithymía*, un deseo apetitivo, es decir, carece del momento resolutivo mediado por la reflexión o deliberación (1111b15): la *epithymía* se vincula con el placer y con el dolor inmediatos, y el incontinente es arrasado por ellos, en cambio la *proairesis* ni con uno ni con otro, sino que es mediada por un momento deliberativo-reflexivo. Así pues Aristóteles afirma que es evidente que la *proairesis* no es un fenómeno de carácter orético básico (ni *epithymía* ni *thymós*), sin embargo parece un fenómeno cercano a la *boulesis*, el deseo racional. Es decir, frente al factor orético y sus tipos, la *proairesis* se parece a un deseo racional, en la medida en que, como veremos, la *proairesis* es la síntesis entre las disposiciones oréticas y las disposiciones de tipo racional, pero no es ninguna de las dos en sentido preciso.

La distinción fundamental respecto a la *proairesis* se basa en que la *boulesis*, el deseo racional, se vincula también con lo imposible (*adýnaton*), es decir, con aquellas cosas no agenciables por el ser humano, y, además, con aquellos deseos que no están en relación con nosotros –p. e. se desea la inmortalidad aunque sea imposible–. En cambio, la *proairesis*, al estar vinculada al proceso deliberativo, se limita al ámbito de lo posible (*dýnaton*) y de lo que esté dentro de nuestra posibilidad (*peri tà eph' hemîn*) –p. e. deseamos estar sanos, pero elegimos los medios que conducen a ello, tras el proceso deliberativo–. En esta línea, la *boulesis*, que es a fin de cuentas un factor orético, se orienta al *télos*, en cambio la *proairesis* fija la atención sobre los medios específicos para el fin ya delimitado al ámbito de lo posible por el momento deliberativo (cfr. 1111b10-25).¹³

⁹ Para la distinción entre *prâxis* en sentido amplio y genuina *prâxis*, cfr. Vigo (2016, p. 173 y ss.).

¹⁰ La distinción entre acción proairética y acción voluntaria se basa en la presencia o ausencia de deliberación: muchas acciones voluntarias se emprenden antes de deliberar sobre ellas –p. e. cuando nos sentamos y nos levantamos–, es decir, realizamos acciones de este orden voluntariamente, sin embargo en ellas no hay mediación reflexiva (cfr. *Magna Moralia* 1189b).

¹¹ Aristóteles nunca utilizó el sintagma *praktikòs syllogismós*. Lo que entendemos por tal fenómeno es desarrollado no en un contexto ético normativo, sino antes bien en un tratado sobre el movimiento voluntario de los animales en sentido general. En el Cap. 6 de *MA* (700b10) establece que su indagación descriptiva versará sobre cómo el alma mueve al cuerpo y cuál es la *arkhé* del movimiento animal en general. Cfr. Vigo (2010).

¹² Cfr. los tradicionales trabajos de Robinson (1977) y Rorty (1980). Además, Vigo (1997), Radoilska (2012) y Bieda (2021). Para un antecedente platónico, Bieda (2012).

¹³ Para un detalle, cfr. Vecchio (2020).

De modo que en *EE* 1226a 7-8 afirma que nadie elige deliberadamente el *télos*, sino los medios para el fin: nadie “elige deliberadamente” ser feliz, sino que se desea ser feliz, a partir de lo cual se delibera sobre los medios posibles conformes a tal fin. Entonces, establecido el fin, se considera cómo y por medio de qué puede ser alcanzado, a partir de lo cual se elige y se actúa. Ese complejo acto crítico previo a la acción en términos estrictos es propio de la *proaíresis*. En consecuencia, la *proaíresis* no pertenece al género orético exclusivamente, dado que no es un fenómeno simple (inmediato), sino complejo (mediato) que abre un horizonte temporal, cuya nota fundamental es la deliberación.

En segundo lugar, tras diferenciarla de las diversas formas de *órexis*, la distingue de la *dóxa*, esto es, un factor cognitivo. Reconstruyendo el argumento aristotélico, la *dóxa* versa sobre un ámbito amplio, pues en ella se tratan todas las cosas (*perì pánta*), a saber: tanto sobre las cosas eternas (*tà áidia*) e imposibles (*tà adýnata*) como también las que están en nuestro poder (*tà eph' hemîn*). Además, la *dóxa* tiene un carácter veritativo: puede ser verdadera o falsa, y no se vincula con la *práxis* en el sentido de que no es perseguible o evitable. En cambio, la *proaíresis* tiene un campo de aplicación limitado: las cosas que están en nuestro poder (*tà eph' hemîn*) y que están exclusivamente dentro del orden práctico, razón por la cual sus objetos pueden ser no verdaderos o falsos, sino *kaká*, “malos” o *agathá*, “buenos”, y en tanto tales se evitan en un caso o persiguen en el otro. La dificultad para el agente en todo caso se instala en la capacidad de descubrir la vía posible de acción en el marco particular de la situación concreta.

En ese sentido, en *EE* 1226a 5 sostiene que la *proaíresis* tampoco es *dóxa*, dado que el objeto de elección deliberada está en nuestro poder, por ello son elegibles o no, en cambio las opiniones están sujetas a un criterio veritativo: son verdaderas o falsas (cfr. *De An.* 427b 15-20).¹⁴ En consecuencia, en *EE* 1226a 10-20 y 1226b 7-12 afirma, continuando esta doble distinción, que la *proaíresis* se diferencia del deseo y la opinión en la medida en que estos se dirigen al fin, en cambio ella a los medios descubiertos por la habilidad propia de la deliberación. En efecto, deseamos todo lo que se elige deliberadamente, pero no elegimos todo lo que deseamos, ni podríamos hacerlo (cfr. *EE* 1226b 20).

En tercer lugar, por ende, tras esta doble distinción, en *EN* 1112a13ss. afirma que la *proaíresis* pertenece al género de lo voluntario¹⁵. Ahora bien, en esta línea sostiene que no todo lo voluntario es objeto de elección deliberada (p.e. el levantarse de un asiento puede ser voluntario, pero no necesariamente elegido deliberadamente). Ésta última se enlaza con la deliberación, pues se elige algo que ha sido previamente deliberado, razón por la cual la *proaíresis* está acompañada de *lógos* y *diánoia*.¹⁶

A continuación Aristóteles indaga el fenómeno de la *boulé*, la deliberación, en el plano ya de la acción particular. De comienzo, sostiene que se debe llamar objeto de deliberación (*bouleutón*)¹⁷ no a los asuntos que un necio o loco podría deliberar, sino a aquello sobre lo cual

¹⁴ Para un análisis de *proaíresis* en contexto de *EE*, cfr. Merker (2016, p. 309 y ss.).

¹⁵ Para otro tratamiento de la *proaíresis* aristotélica, cfr. *Magna Moralia* 1189ass. Para un análisis de *proaíresis* en contexto de *EN*, cfr. Merker (2016, p. 283 y ss.).

¹⁶ Para una distinción entre accesos práctico y teórico a la *práxis*, cfr. Merker (2016, p. 288; 295 y ss.; 306). cfr. 1226a20ss.

¹⁷ Para los dos sentidos del deliberar, un sentido absoluto (que armoniza y pondera medios y fin absoluto) y otro relacionado con un fin determinado, cfr. *EN* 1142b30. Vigo (2012) distingue y denomina a estos dos fenómenos como “deliberación ascendente o no descendente” y “deliberación descendente”, respectivamente.

deliberaría una persona que posee “*noûs*”, esto es, un sujeto en sano juicio. Es decir, no se delibera sobre lo eterno (*aídios*), lo que ocurre siempre (*aei*) de la misma manera, ni aquello del orden de la necesidad (*anágke*) o el azar (*tykhe*), ni tampoco sobre absolutamente todos los asuntos humanos (*perì tòn anthrōpínon hapánton*) –p.e. ningún lacedemonio deliberaría sobre cómo los escitas estarían mejor gobernados, pues no tienen injerencia en ello– (1112a20-25). Se delibera, por el contrario, sobre lo que está en nuestro poder y es realizable (*praktôn*), es decir, lo que pertenece al ámbito de la acción posible (1112b1). De modo que podríamos decir que descubrir lo que es realmente realizable en el contexto situacional pertenece a una habilidad práctica y no puede ser reglamentada. En todo caso, los esbozos proyectivos o las normas que orientan la práctica contribuyen al proceso deliberativo y dan asiento de algún modo a la decisión y su fundamentación.

De manera que las cosas posibles (*dynatá*) son aquellas que podrían llegar a suceder por causa de nosotros (*di' hemôn*) (1112b27, cfr. 1223a1-6),¹⁸ esto quiere decir que el agente debe revelar su alcance. Dicho lo cual, Aristóteles caracteriza este ámbito: en primer lugar, los seres humanos deliberan sobre lo que ellos mismos pueden realizar, esto es, los asuntos que tienen como causa y origen al ser humano en el marco concreto de acción, no de modo abstracto. Podemos ver aquí el aspecto autorreferencial del obrar humano. Reformulando lo dicho hasta aquí, la acción racionalmente dirigida posee un carácter

- proyectivo, debido a que tiende a un fin
- situacional, en la medida que se debe descubrir la genuina posibilidad,¹⁹ y
- autorreferencial-resolutivo, en cuanto que se debe asumir irrevocablemente en primera persona.

La acción genuina, entonces, posee posibilidades prácticas, no teóricas, es decir, posibilidades fácticamente determinadas, no especulativas o lógicas.

Dentro de las cosas posibles (*dynatá*) Aristóteles discrimina entre las más y menos exactas, y en función de ello le aplica mayor o menor intervención a la deliberación. En otras palabras, afirma que se delibera más sobre lo concerniente a las *tékhnai* que sobre los tópicos de las *epistémai*, debido a que, como ya hemos visto, en las primeras, al versar sobre el ámbito de lo contingente, hay mayor espacio de incertidumbre.²⁰ Aún más, sostiene que no existe deliberación sobre los conocimientos exactos y suficientes.

Ahora bien, esto no quiere decir que no exista cierto grado de precisión en la deliberación. En esta línea, Aristóteles afirma que la deliberación tiene lugar ante las cosas que suceden la mayoría de las veces de cierta manera (*hos epì tò polý*), pero cuyo desenlace, en tanto premisa

¹⁸ Para el objeto de la deliberación, cfr. *Ret.* I 1359a 30-1360b 2.

¹⁹ Conviene resaltar que distinguir genuinas posibilidades porque no tenemos toda posibilidad de agencia. Existe siempre una sustracción de ciertas posibilidades desde cero. Por ello, siempre el deliberar se da en la existencia humana en un marco de posibilidades restringidas, y de allí su relevancia en el carácter finito del obrar humano determinado estructuralmente por un escenario de acción.

²⁰ Para un interesante análisis de la relación entre la incertidumbre, el futuro y el sentido en la razón práctica, cfr. Vigo (1997).

metodológica, es obscuro (*ádelos*)²¹ e indeterminado (*adióristos*)²² –pues, si es conocido o inmediatamente evidente, no es necesaria la deliberación–. De manera que la actividad deliberativa es cierta investigación (*zétesis*) no sobre el fin del obrar humano, sino los medios conducentes a un fin: establecido el fin, se delibera cómo y a través de qué medios alcanzarlo, y si hay varios medios se examina cuál es el mejor y más fácil. Por ello, es indispensable convocar a consejeros en materia de importancia, debido a que poseen la información adecuada para alcanzar el fin en el marco de lo que acontece en la mayoría de los casos (*EN* 1112b 5-1113a 1, 1142a 31-b) (cfr. *Ret.* 65b 1-20).²³

Todavía queda por decir respecto a la *proairesis* que, según la etimología aristotélica, el nombre ‘*proairesis*’ da cuenta del fenómeno mentado: es algo elegible (*hairétón*, adjetivo verbal de *hairéo*, “elegir”) antes que o en lugar de (*prò*)²⁴ otras cosas (*hetéron*). Al respecto, Berti (2010, pp. 74, 79) sostiene, asumiendo una de las líneas interpretativas y para atestiguar su lectura, que en la página siguiente detallaremos, que aquí Aristóteles se detiene sobre la palabra ‘*proairesis*’ para dar cuenta de que en este fenómeno se ingresa en una dimensión temporal compleja (cfr. *EE* 1225b 20). En términos aristotélicos, en *EE* 1226b 6-8 se afirma que es evidente que la *proairesis* es elección (*haíresis*), no en sentido absoluto, sino de algo antes que o en lugar de (*pro*) otra cosa. Como sea, es irrenunciable el momento resolutivo, por ello, no es posible que se dé sin *sképsis*, indagación, y *boulé*, deliberación (cfr. *EE* 1226b 3-10).

En una palabra, previo a –o como condición de– la *proairesis* es necesario un objetivo (factor orético), en relación al cual se delibera sobre lo preferible; luego, si el proceso investigativo de la deliberación así lo determina, se lo elige, tras lo cual se arriba a la conclusión, esto es, la puesta en acto de la *prâxis* (cfr. 1227a5ss). Así pues el Estagirita sostiene que es evidente que la *proairesis* no se reduce ni al factor orético, ni al factor cognitivo separadamente, sino que es *dóxa* y *órexis* toda vez que a partir de la deliberación ambas sean conclusión (*EE* 1227a 3-5).

En este sentido, el objeto de deliberación es, según el Estagirita, el mismo que el de la *proairesis*. Ahora bien, difieren en tiempo, dado que se elige aquello separado (*krithén*) a partir de la deliberación (1113a4-5). De manera que nadie elige de repente (*EE* 1226b 1-5), sino a posteriori del proceso zetético-deliberativo. Entonces, la deliberación queda enmarcada en el ámbito de la *proairesis* y, a su vez, en las acciones voluntarias.

Como afirma Vigo (2016, p. 95 y ss.), aunque ambas se dirijan al mismo objeto, la *bouleusis* es un proceso zetético, en cambio la *proairesis* es un momento resolutivo, cuyo carácter

²¹ En esta línea se puede leer el famoso y bello verso atribuido a Menandro:

οὐδεὶς τὸ μέλλον ἀσφαλῶς ἐπίσταται
“nadie lo venidero con seguridad conoce”

²² Según Berti (2010, p. 80) el fenómeno de la deliberación y su objeto ponen de relieve la distinción entre lo necesario y lo que depende del humano, punto que vincula con la distinción de Kant. Asimismo, el autor (2010, p. 84) sostiene que la distinción aristotélica de la función racional del alma en científica y deliberativa/razonadora tendría un correlato estructural con la distinción kantiana entre razón teórica y razón práctica.

²³ Para la distinción entre azar y contingencia, cfr. Rossi (2011a, pp. 212-5, 223), (2011b) y (2016).

²⁴ Aquí se abre un debate entre especialistas muy interesante: la palabra griega “*pró*” en este contexto podría abrir dos interpretaciones. Por un lado, se puede tomar como “antes” para resaltar el aspecto temporal, como asume Berti (2010), o, por otro, como “en lugar de” para focalizar el aspecto ponderativo de la acción racionalmente dirigida. Como sea, en ambas es irrenunciable el momento deliberativo, que se encuentra en conexión con la indagación (cfr. *EE* 1226 b3-10). Para la justificación temporal, cfr. Merker (2016, p. 298, nota 95) y para el contexto de *EE* cfr. (2016, p. 315, nota 127). Contra esta tendencia, cfr. Aubenque (1986).

es performativo. En este sentido, en una acción racionalmente dirigida la *bouleusis* precede siempre a la *proairesis*. En este punto es interesante conectar con el contraste en sede práctica presentado en *EN* 1145b12-14 entre quien actúa reflexivamente y quien guiado por el impulso: el incontinente, aunque sepa que la acción a emprender es mala, actúa a causa de un *páthos*, en cambio el continente, sabiendo que ciertas *epithymiai* son malas, no las sigue a causa del *lógos*. Entonces a causa de un *páthos* el incontinente pierde el control de sí (*ekstatikós*) y actúa contra la recta razón (1151a15ss) o, en términos heideggerianos, en este caso la tonalidad afectiva encubre al hombre de sí mismo, por ende no ve propiamente (Heidegger, 2012, §8). El *páthos*, por un lado, lo fuerza (*krateî*) a actuar de tal modo, pero, por otro, no llega a persuadirlo (*pepeîsthai*) de que debe perseguir tales placeres excesivos sin restricción (*anédén*), por ello, como veremos, durante el proceso de la acción siente culpa. Por el momento, si conectamos esto con lo visto en *EE* y algunos pasajes clave de *De An.*, podemos decir que el primero es arrebatado por la instantaneidad del *páthos*, en cambio el segundo la reprime tras un proceso reflexivo-deliberativo.

Por eso se afirma que el incontinente es semejante al intemperante, pues ambos persiguen los placeres corporales excesivos, pero es diferente dado que el intemperante cree que debe perseguirlos siempre, en cambio el incontinente no (1152a1-5). En esta línea, afirma en 1146b20-25 que el intemperante se conduce tras haber decidido (*proairoúmenos*) y considerado que siempre (*aeî*) debe perseguir lo placentero presente. Entonces, podemos decir que el intemperante, a diferencia del incontinente, ha decidido un modo de vida y es congruente en cada acción. Por esta razón, el intemperante no es capaz de arrepentimiento (*metameletikós*), puesto que permanece fiel (*emménei*) a su *proairesis* (1150b30ss.). Por el contrario, el incontinente no cree que se deba perseguir siempre el placer presente, pero es incapaz de actualizar tal creencia en la acción presente (1146b20-25). Así, de los que obran sin *proairesis* el incontinente es el que se deja llevar por el placer inmediato (1150a15ss). En consecuencia, por un lado, dado que no está obrando conforme a una elección deliberada, todo incontinente es capaz de arrepentimiento (*metameletikós*). Por otro, dado que persigue los placeres corporales pero sin estar persuadido a perseguirlos, es fácil de persuadir (*eumetápeistos*) (1151a10-15). De lo cual concluye que el intemperante es incurable (*aníastos*), en cambio el incontinente es curable (*iatós*) (1150b30ss).²⁵

Por su parte, Berti (2010, p. 74) sostiene que la *práxis* está siempre orientada a un *télos*, un proyecto, algo que se yecta adelante (*EN I 1*), esto quiere decir que una acción genuina se lleva a cabo en el presente pero presupone algo que la precede: la *proairesis*. Unas páginas posteriores, afirma (2010, p. 81) al respecto que en la relación deliberación-*proairesis* se abre un proceso temporal complejo constituido por una serie de actos.²⁶

²⁵ Siguiendo la interpretación temporal, el intemperante actúa decididamente en el presente en vistas del futuro, y en virtud de ello es congruente y armoniza la dimensión temporal. El incontinente actúa en el presente contrariando al futuro, en tal ruptura siente culpa y por ende es “curable”. La inarticulación temporal le descubre al incontinente que él es aquello que está realizando en cada ocasión, razón por la cual el incontinente se descubre como lo que está haciendo y no como lo que ha asumido y proyectado. Este fenómeno primeramente negativo abre una instancia positiva: a diferencia del intemperante, ese instante aletheiológico abre la instancia de la cura, esto es, le devela que está involucrado con su ser propio, con el ser suyo y propio, en una ocasionalidad intransferible y por ende la necesidad de asumir la instancia resolutoria de su modo de vida y actualizarla en cada ocasión. En términos heideggerianos, la ocasionalidad del *Dasein* pone de relieve su modo de ser posible. Esta posibilidad de modificación es un rasgo fundamental del *Dasein*: modalidad antes que esencialidad.

²⁶ Para la relación entre *kairós* y prudencia, cfr. Aubenque (2011, pp. 29-37).

- 1) previo establecimiento de un fin –deseo–;
- 2) deliberación sobre su posibilidad y los medios que conducen a él; y luego,
- 3) elección, y
- 4) consecución del fin.

Entonces, el fenómeno resolutorio encierra una instancia previa de deliberación, lo cual pone de relieve una mediación reflexiva-temporal: nadie elige inmediatamente, en un acto presente, sino que se abre una instancia de comprensión temporal compleja (cfr. Merker, 2016, p. 296 y ss.). Ahora bien, en el plano del llamado silogismo práctico, el deseo proyecta un objetivo (futuro), la *proairesis* elige los medios adecuados para tal fin después de que el proceso de deliberación haya presentado a la acción como posible, razón por la cual se obtiene un deseo deliberado y un agenciamiento en sentido estricto.

Dicho esto, en el contexto del tratamiento específico de las virtudes intelectuales, *EN VI*, Aristóteles retoma el tópico “deliberación”. En este estado de cosas, Aristóteles intenta nuevamente despegar del ámbito del saber científico el acceso al mundo de la *praxis* y, por ende, la *proairesis* y la *eubolia*,²⁷ y a su vez establecer su dominio propio de saber.

Como hemos visto, en el inicio del Libro VI distingue dos funciones del alma: la irracional y la racional. Dentro de esta última, se encuentran la función científica, vinculada a la zona ontológica de lo necesario,²⁸ y la razonadora-deliberativa, vinculada a lo contingente debido a que, como hemos visto, nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera (1139a1-17). A su vez, sostiene que la virtud ética es un modo de ser adquirido elector (*héxis proairetiké*), esto es, que tiene la facultad de llevar a cabo una *proairesis*, entendida como un deseo deliberado (*órexix bouleutiké*), una síntesis de los constituyentes orético y cognitivo de todo obrar humano genuino.

Para que exista una *proairesis* virtuosa, el denominado “silogismo práctico” debe contener la síntesis de un *lógos* –premisa menor– verdadero y un deseo –premisa mayor– recto. A su vez, Aristóteles sostiene que el principio (*arkhé*), por un lado, de la acción humana es la *proairesis*, y, por otro, de la *proairesis*, el deseo y el *lógos* en vistas de algo (*héneká tinos*). De manera que los animales no participan (*koinoneîn*) de ninguna *praxis* en este sentido restrictivo, dado que tienen

²⁷ En este punto es interesante notar la conexión con Platón. En la *Rep.* IV 428d, se dice que, dado que hay multiplicidad de conocimientos dentro de una πόλις, el saber para gobernar la πόλις es la deliberación no sobre una técnica en particular, sea la carpintería o la agricultura, sino sobre la πόλις en su totalidad, cuya ejecución debe contemplar las relaciones internas y externas de la ciudad. La εὐβουλία respecto a la totalidad califica de sabia a una πόλις. Este tipo de competencia le corresponde solo a una parte, la que gobierna (429a, 441c-d). Lo muy interesante de la caracterización de la ciudad como sabia por vía de la εὐβουλία es que nos pone frente a un tipo de saber no cerrado, ni proposicional, sino abierto a la dimensión temporal futura. Una tesis básica del *Político* es que es necesario que el tipo de saber del político sea aquel que le permita articular toda ley, universal, con el caso particular. Cfr. *Pol.* 294a y ss. Véase, Grube (1987, pp. 422-424, y para la conexión con Aristóteles, n. 21).

En otros términos, como dirá Aristóteles en *EN VI* 1142b1 y ss, la εὐβουλία, por un lado, es un deliberar recto que presupone una mirada de conjunto que oriente, en tanto tal es una investigación y surge luego de mucho tiempo-experiencia, y, por otro, conectado con lo anterior, no es ciencia debido a que no se investiga lo que ya se sabe. La buena deliberación es, entonces, una especie de rectitud, que no pertenece ni a la ciencia ni a la técnica, sino que es propia del prudente. Podemos decir que es cierta competencia que, tras un proceso investigativo, anticipa escenarios en el ámbito contingente.

²⁸ En 1139b31-2 leemos: “Por ello la ciencia es un modo de ser demostrativo” (ἡ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν ἐξ ἑξ ἀποδεικτικῆ).

sensación, pero no *proairesis* ni razonamiento (*logismón*) (cfr. *EN* 1150a1).²⁹ El fenómeno mentado entonces es un deseo deliberado, es decir, un deseo que está acompañado de la actividad de la *diánoia*, el pensamiento, en sede práctica, cuya verdad a su vez es también práctica: la verdad del entendimiento práctico es homóloga al deseo recto (1139a20-32). Conviene destacar que para Aristóteles el conocimiento propio de la acción tiene un grado de exactitud peculiar, esto es, se alcanza un grado epistémico tipológico. Las ciencias prácticas dado su objeto, si se quiere, a lo sumo pueden estipular esquemas orientativos.

Aún más, Aristóteles sostiene que la *diánoia* por sí misma no pone en movimiento al ser humano, sino que la que lo hace es aquella que se activa en vista de algo, un fin, es decir, el intelecto práctico. Por ello, la *proairesis* es un fenómeno netamente humano (cfr. *Magna Moralia* 1189a), dado que conlleva una mediación deliberativa y, por ende, una autopercepción espacio-temporal en vistas del juego reflexionante entre un fin mediato-determinado y el fin de la propia existencia que funciona como horizonte de sentido.³⁰ En el acto deliberativo se abre la instancia temporal peculiar de la acción humana y devela la relación del ser humano con el horizonte del tiempo en el cual se mueve: nada de lo acontecido es objeto de elección, pues tampoco se delibera sobre lo pasado, sino sobre lo futuro y posible, esto es, lo que se debe realizar en el espacio abierto por el modo en el cual el ser humano está inexorablemente orientado hacia y por el futuro (1139b1-10).³¹

Por lo dicho se comprende por qué Aristóteles sostenga que el prudente (*phrónimos*)³² es capaz de deliberar correctamente (*kalôs bouleúsasthai*) sobre las cosas buenas y convenientes, no en sentido particular, de una acción aislada, sino en relación al vivir bien en sentido completo (*pròs tò eû zên hólos*):³³ nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, por ejemplo el pasado, ni sobre lo que para él no es posible hacer (1140a25-30). En el fondo está en juego la capacidad de reflexionar correctamente dentro del ámbito humano de cosas contingentes, y la prudencia,³⁴ justamente, es un modo de ser adquirido práctico acompañado de lógos sobre las cosas buenas y malas en tal marco para el hombre (*ἔστιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικῆν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά*) (40b5-6, cfr. 40b20-21).³⁵ En otros términos, la deliberación correcta y, por ende, la prudencia comportan un carácter autorreferencial del agente de *prâxis* que se guía conforme a una comprensión global de su vida, en la cual el futuro cumple una función fundamental, a partir de la

²⁹ En 1139a12-13 leemos: “Pues, deliberar y reflexionar son lo mismo” (τὸ γὰρ βουλευέσθαι καὶ λογίζεσθαι ταῦτόν).

³⁰ De manera que la *proairesis*, como caso específico de acción voluntaria humana, tiene de base dos criterios: racionalidad y temporalidad. Por eso Aristóteles niega la capacidad deliberativa a los animales, solo el ser humano tiene intelecto y lógos. cfr. Merker (2016, p. 294). Remitimos a *Investigación sobre los Animales*, I 1 488b24-25, donde entre otras cuestiones, como la distinción entre seres gregarios y solitarios, leemos: “Entre los seres vivos, sólo el hombre es capaz de deliberar” (βουλευτικὸν δὲ μόνον ἀνθρώπος ἐστὶ τῶν ζώων). Este pasaje, no siempre atendido con la justicia que merece, debe ser leído en plena conexión con la famosa definición del ser humano de *Pol.* 1253a 10, donde la discursividad es la nota característica del ser humano, como hemos visto.

³¹ Véase el tradicional trabajo de Kenny (1979).

³² Para la prudencia en Aristóteles, cfr. Aubenque (1998), en especial el capítulo tercero donde aparece la conexión con la deliberación. Para una lectura en clave hermenéutica del pasaje en cuestión, cfr. Heidegger (2012, §8). A su vez, remitimos al interesante análisis de los conceptos fundamentales de Aristóteles de Heidegger (2009). Además, Vigo (1994 y 2002).

³³ Para los dos sentidos del deliberar, remitimos a la nota 17.

³⁴ Para la distinción entre *phrónesis*, *epistéme* y *tékhne*, cfr. 1140b1ss.

³⁵ Por ejemplo, la capacidad de visualizar qué es bueno para los seres humanos es una cualidad de administradores y políticos, cfr. 1140b5-11

cual ejecuta las diversas situaciones concretas de acción. Tanto es así que una *eupragía*, una acción correcta, no en sentido moral, es ella misma el fin de la acción: los principios de las cosas practicables son el en vistas de lo cual, es decir, el fin de las cosas practicables (40b7-17).

De manera que la prudencia no es una técnica, cuyo objetivo es la producción de un ente, ni una ciencia, cuyo objeto es necesario, sino cierta *areté* de la función racional del alma que forma opinión, que tiene por objeto lo que puede ser de otra manera. De este modo, pertenece a la función opinativa del alma, no a la teórica, pues se dirige a lo que puede ser de otra manera (40b24-30). En suma, el fenómeno de la prudencia se refiere a cosas humanas y a lo que es objeto de deliberación. Razón por la cual en el encuadre aristotélico la actividad del prudente es deliberar bien, y el buen deliberador en general es quien da (*stokhastikós*) conforme al razonamiento con lo mejor de las cosas realizables para el hombre mediante la acción (1141b8-15).³⁶

A partir de este desarrollo, Aristóteles analiza el fenómeno puntual de la *eubolía*. De comienzo, afirma que la deliberación sin más y la investigación no son coextensivas, sino que la primera es una especie de la segunda (1142a31-32). Limitado su campo, indaga si la deliberación es alguna ciencia (*epistéme*), opinión (*dóxa*), buen tino (*eustokhía*) o un fenómeno de distinto género.

Por un lado, sostiene que no es ciencia, debido a que no se investiga sobre las cosas que se saben/conocen,³⁷ como ya hemos visto. En cambio, en la *eubolía*, al ser una especie de deliberación, que es, a su vez, un tipo de investigación, se investiga y razona.

Por otro lado, afirma que tampoco es buen tino (*eustokhía*) en la medida en que este fenómeno se da sin *lógos*, esto es, sin un proceso reflexivo-racional, por ende caracteriza al buen tino como una actividad inmediata, a diferencia de la deliberación que es una obra temporalmente más compleja, debido a que requiere mucho tiempo. De allí que algunos “dicen que es conveniente llevar a la práctica (*práttēin*) inmediatamente (*takhú*) las cosas deliberadas, pero deliberar lentamente (*bradéos*)” (1142b4-5). Por lo tanto, aunque aquí no sea el lugar para profundizar este tema, Aristóteles hace evidente una interesante conexión entre *lógos* y temporalidad, que, recordemos, en conjunto caracterizan el modo peculiar de ser del ser humano y su obrar mundano.

Además, sostiene que es claro que tampoco es *dóxa*, pues la opinión es ya una afirmación, por lo tanto un resultado, no una investigación, es decir, no posee la nota característica de la deliberación: el aspecto procedimental, como ya ha sido mostrado. Además, podemos focalizar en que puesto que quien delibera mal yerra, en cambio quien delibera correctamente acierta, la buena deliberación es una cierta rectitud de la deliberación. Ahora bien, según el Estagirita, no hay rectitud de la ciencia, como tampoco error, y la rectitud de la opinión es la verdad. Como quiera

³⁶ Para el vínculo de la prudencia con lo universal y particular, cfr. 1141b15 y ss. Para un análisis más complejo donde se toma en cuenta además el tiempo y, por ende, la experiencia, cfr. 1142b5-30. Por último, para el análisis del vínculo entre prudencia y virtud ética, cfr. 1144b1 y ss.

³⁷ La ciencia es un modo de ser adquirido demostrativo (*héxis apodeiktiké*): si no se tiene ciencia por mero accidente, es necesario conocer los principios que rigen a las cosas (1139b20-30) (cfr. *Met.* VI 1). En este sentido, lo científico es demostrable, puesto que es “captación” (*hypólepsis*) de lo universal y de las cosas que son por necesidad (1140b33-35). El Estagirita sostiene, por un lado, que no hay demostración de cosas cuyos principios pueden ser de otra manera, y, por otro, que no es posible deliberar sobre cosas necesarias (1140a30-35): nadie elige o delibera sobre lo pasado, sino sobre lo futuro o posible, en la medida que lo pasado no puede no haber sucedido (1139b5-10). En una palabra, la ciencia al tener vínculo con el dominio ontológico de lo necesario no delibera, sino que demuestra.

que fuera, en el fenómeno de la deliberación, sea acertada o errada, a diferencia de la opinión, hay investigación y reflexión (1142b6-16).

A continuación, tras definir la buena deliberación como rectitud de la deliberación, limita el sentido del término rectitud (*orthótes*) conforme al tipo de fin buscado, el modo y el tiempo. Aristóteles restringe el alcance de la rectitud por medio de la ejemplificación del modo de deliberar del incontinente y el vicioso: ambos, en el marco del teleologismo de la acción, deliberan correctamente en busca de un su propio fin, pero el hecho de lograrlo es un gran mal para sí mismos. Ahora bien, el haber deliberado correctamente es un bien, y la buena deliberación es esta clase de rectitud de la deliberación: la que es capaz de alcanzar (*teuktiké*) un bien (1242b20-22). De todos modos, Aristóteles es consciente de los límites de esta primera definición. De manera que, en primer lugar, sostiene que se puede alcanzar un bien a partir de un razonamiento falso, lo cual no puede ser considerado una buena deliberación. En segundo lugar, pone de relieve que tampoco puede ser considerada una buena deliberación aquella que se lleva a cabo dentro de una temporalidad no correspondiente, sino solamente aquella cuya rectitud se da conforme a lo útil, a lo que se debe, cómo y cuándo. Por último, es necesario distinguir, siguiendo al Estagirita, entre la deliberación que refiera a un fin general (*haplôs*) y otra en relación a un fin particular (*prôs ti télos*), y la rectitud estará en saber administrar los medios para tales bajo las condiciones correspondientes a ambos planos. Razón por la cual, si el haber deliberado correctamente es el modo de actuar propio de los prudentes, entonces la buena deliberación sería la rectitud conforme a lo conveniente/útil en relación con un fin correcto, del cual la verdadera captación es la prudencia (1142b30-34). En este sentido, en *EN* 1143a8-9 leemos: “la prudencia es normativa: pues el fin de ella es qué se debe o no hacer” (*ἡ μὲν γὰρ φρόνησις ἐπιτακτικὴ ἐστίν· τί γὰρ δεῖ πράττειν ἢ μὴ, τὸ τέλος αὐτῆς ἐστίν*). Luego, en 1144a6-9 afirma: “la función se realiza conforme a la prudencia y a la virtud ética: la virtud hace recto el objetivo, por su parte la prudencia las cosas en relación a él” (*τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν· ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον*).

Entonces, fuera del ámbito de lo necesario, y dentro de lo estrictamente humano (lo contingente), particularmente en este caso la *prâxis*, afirma que todo lo relacionado a la ética es, en primer lugar, capacidad a priori, y, en segundo, adquisición de una modalidad de acción y ejercicio en ello, razón por la cual practicando la justicia se vuelve uno justo, y practicando la moderación, moderado. Además, pone de relieve que las mismas causas y los mismos medios producen y destruyen toda *areté*. Ahora bien, Aristóteles afirma que en el caso de las *tékhnai*, ámbito no de la *prâxis*, sino de la *poiésis*, como veremos oportunamente, también deviene sustancial la encarnación de un *éthos* en la reiteración temporal: dependiendo del modo en el cual se acostumbre alguien a tocar la cítara y lo encarne, devendrá en buen o mal citarista, del mismo modo que construyendo bien (*eû*) se hace bueno (*agathós*) el constructor, y construyendo mal (*kakós*) se hace mal (*kakós*) constructor (1103a30-1103b25). De donde afirma que “si no fuere así, nadie necesitaría de maestros, sino que todos naceríamos buenos o malos” (1103b12-13).

Además, las *héxeis*, sean productivas o prácticas, llegan a ser a partir de actividades semejantes (*homoíon*) (1103b20). Dicho de otro modo, según la diferencia cualitativa de las actividades se producirán distintas disposiciones, razón por la cual una buena traducción del término griego *héxis* sea ‘disposiciones adquiridas o habituales’, incluso mejor ‘modo de ser

adquirido'.³⁸ Por esto, Aristóteles mismo prescribe producir actividades de determinada cualidad, y advierte que “no poco, en efecto, importa acostumbrarse ya desde jóvenes de una manera u otra, sino muchísimo, o mejor dicho total” (1103b23-25, Cf. Wieland, 1996, pp. 106-107).

2. RETÓRICA Y POLÍTICA: DELIBERACIÓN Y RÉGIMEN POLÍTICO.

Hasta aquí hemos descrito y analizado el intrincado entramado en el cual se inserta el fenómeno de la deliberación en la *prâxis* individual. No menos complejo es el tratamiento aristotélico del fenómeno de la deliberación en el marco comunitario y de la técnica retórica. En lo que sigue intentaremos realizar una síntesis del mismo y dejar abiertas algunas interesantes conexiones.

Luego de definir y caracterizar la técnica retórica, en *Retórica I* 3 1358b1-20 Aristóteles tematiza sus géneros en base a un principio pragmático.³⁹ Como es sabido, los divide en género deliberativo, judicial y demostrativo, conforme a la clase de enunciatario al cual se dirige cada uno de estos tres géneros. Esto se debe a que el fin propio, el objetivo, de la retórica es el enunciatario, siguiendo el principio aristotélico según el cual toda actividad o ente se define por naturaleza por aquello para lo cual existe, esto es, su fin (*EN III* 7 1115b 23, *Pol. I* 1253a 1).

A continuación distingue los tipos de público: 1. el espectador, y 2. alguien que tiene la tarea de juzgar, subdivido a su vez este último en 2.a. quien juzga cosas pasadas, el juez, y 2.b. asuntos futuros, el asambleísta. De manera que desde un punto de vista formal hay, nuevamente, una relación inherente entre tipo de enunciatario y temporalidad de lo que discurre el discurso, lo cual traerá aparejado distintos modos de orientarse al tópico y al enunciatario. En otras palabras, el espectador atiende a las capacidades, primariamente las presentes, dado que debe alabar o censurar lo que es el caso en el momento mismo del acto enunciatario, aunque puede actualizarse el pasado por medio de la memoria o adelantarse el futuro mediante conjeturaciones. En cambio, el juez juzga sobre eventos pasados, puesto que debe aceptar o rechazar una acusación o defensa sobre hechos acaecidos. En este sentido, tendrá la tarea de reconstruir lo sucedido y sobre lo cual juzgar. Por su parte, el asambleísta analiza los tópicos sobre eventos futuros (*peri tôn mellónnton*), debido a que aprueba o rechaza un consejo o una disuasión de asuntos privados o públicos. A partir de lo cual denomina al primero como género demostrativo (*epideiktikón*) orientado fundamentalmente hacia lo actual; al segundo como judicial (*dikanikón*), que versa sobre lo pasado, y, por último, al tercero como deliberativo (*symboleutikón*) que versa sobre lo futuro.

En cuanto al género que nos convoca, el deliberativo, Aristóteles dedica una extensión considerable a su objeto y límites, y temas (*Ret. I* 4-8). Unas líneas antes del desarrollo, que funcionan como antesala, por un lado, sostiene que quien delibera tiene por objeto lo conveniente y lo perjudicial, pues recomienda lo que le parece mejor o disuade de un propósito que lo considera peor. Por otro, establece que es necesario que lo que se recomiende o disuade sea, en plena concordancia con lo visto en la sección anterior, una acción del ámbito de lo posible, esto es, no lo imposible (59a10-15).⁴⁰

³⁸ cf. Vigo (2016, p. 218). La traducción por ‘modo de ser adquirido’ es una sugerencia de la Prof. Victoria Juliá.

³⁹ Para un análisis de *Ret.*, cfr. Bodeüs (2002, pp. 114-121). Para la distinción sobre la concepción de retórica en el texto perdido *Grillo* y en *Ret.*, y un análisis pormenorizado de esta última, cfr. Vallejo Campos y Vigo (2017, pp. 558-568).

⁴⁰ Para la relación entre deliberación y democracia, cfr. Aubenque (2011, pp. 195-200).

Así pues Aristóteles limita la materia de la deliberación retórica: el género deliberativo no puede deliberar sobre absolutamente todas las cosas, por ello es necesario discriminar qué tipos de bienes o males han de quedar circunscriptos dentro de este género. En primer lugar, se debe distinguir entre lo posible y lo imposible, debido a que no se puede deliberar sobre asuntos que necesariamente son o serán, en la medida en que, evidentemente, es absurdo. Ahora bien, en segundo lugar, se debe discriminar dentro del ámbito de lo posible aquellas cosas que sucederán por naturaleza y las que sucederán por azar, respecto de las cuales ningún provecho se puede obtener a partir de la deliberación (59a30-35). De manera que Aristóteles afirma que resulta evidente que sólo se delibera sobre asuntos que estén relacionados propiamente con nosotros y cuyo principio de producción esté en nuestras manos. Por esta razón se especula con cierta reserva sobre los asuntos posibles ya discriminados hasta el momento en el cual se descubra si tales asuntos están o no en nuestro poder (1359b1-3).

Ahora bien, ¿cuáles son los tópicos centrales de deliberación, en este caso, política?⁴¹ Aristóteles enumera cinco (59b20-60b3): la adquisición de bienes, la guerra y la paz, la defensa del territorio, la importación y exportación, y la legislación. En todos los casos introduce la variable de cierto trato, conocimiento tentativo, sobre la materia a debatir, debido a que, como hemos visto, es necesario discriminar lo posible sobre una base fáctica. Incluso sostiene que es necesario tener dominio tanto sobre la historia propia y la de otras ciudades, como los tipos de legislación y, por ende, de gobierno, en relación al tópico de deliberación (1359b24-60a20), que permita dar fundamento a lo deliberado. Ahora bien, el término griego ἱστορικόν connota a la vez historia, en sentido cronológico, e “investigación”.

Estos tópicos generales, a su vez, tienen como objetivo general la felicidad⁴² (cfr. *EN I 1*), que es aquello en vistas de lo cual, tanto en el plano individual como el colectivo, el ser humano elige o descarta los medios conforme a los cuales alcanzarla. A partir de lo cual se comprende la causa por la cual Aristóteles desarrolla un análisis de la felicidad en pleno contexto de su estudio de la técnica retórica, puntualmente en el género deliberativo.⁴³ En una palabra, la deliberación tiene como marco general los asuntos que conviene llevar a cabo o evitar para alcanzar los elementos o partes de la felicidad o a ella misma (cfr. 1360b4-62a15). Ahora bien, Aristóteles limita aún más el objetivo de la deliberación: lo bueno o conveniente en relación a un fin –la felicidad–, puesto que no se delibera sobre el fin, sino exclusivamente sobre los medios que conducen al fin. De este modo, es necesario deliberar sobre los medios convenientes respecto a las acciones, por ello lo conveniente es bueno (62a13-21). A partir de lo cual, Aristóteles abre una línea de investigación detallada⁴⁴ sobre los elementos acerca de lo bueno y conveniente, y sus grados,⁴⁵ pues munido de los elementos y del catálogo de bienes que conforman el fin último del ser humano, la felicidad, quien practique la retórica deliberativa, en tanto técnica pragmática, podrá

⁴¹ Aristóteles previamente introduce el alcance político de deliberación, cfr. 59b17 y 58b37.

⁴² Para el concepto de felicidad en Aristóteles, cfr. *EN I 1094a-1103a15*

⁴³ Este desarrollo del modo de acceso a la *praxis* y, específicamente, la tonalidad afectiva que lo envuelve, permite a Heidegger afirmar que la retórica aristotélica, contra el concepto tradicional de la retórica como una especie de “disciplina” o “catálogo de giros lingüísticos”, debe ser concebida como la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del convivir, puesto que el orador necesita comprender las posibilidades del estado de ánimo para suscitarlo y dirigirlo en forma adecuada, cfr. *SuZ* §29. Remitimos a Vecchio (2019).

⁴⁴ El detalle llega hasta el punto de describir las gradaciones de antecedentes y consecuentes, principios y causas, de duración, relaciones gramaticales, etc. 63b28-65b1.

⁴⁵ Para el desarrollo, cfr. 1362a20-1362b10.

conocer qué tipo de grado de exactitud requerirá su argumentación, hacia dónde orientarla, mediante qué recursos, etc.

En esta línea, Aristóteles afirma que las ciencias que se dedican a los asuntos más dignos y bellos son ellas mismas más dignas y bellas: como es la ciencia, así es su verdad, pues guarda analogía con su tema. De manera que cada ciencia domina sobre lo que le es propio (64b 10), y cada disciplina, según el principio metodológico aristotélico, alcanza un grado de claridad conforme a la materia sobre la cual versa, razón por la cual no se debe buscar el mismo rigor (*akríbeia*) en cada razonamiento (cfr. *EN* 1094b 12-15, 98a 25-27). En sintonía con esto, Aristóteles establece criterios de verdad y utilidad en el marco de la retórica deliberativa a fin de obtener pruebas por persuasión en lo que se refiere al hecho de aconsejar o disuadir (65b 1-20)⁴⁶.

Ahora bien, Aristóteles enmarca todo este repertorio analítico de la felicidad, en tanto fin de la deliberación, dentro del conocimiento de las formas de gobierno. En otras palabras, entre las cosas que hacen posible que se persuada o se aconseje de manera correcta, lo más importante y mejor es conocer las formas de gobierno, es decir, sus caracteres, usos legales y lo que es conveniente en cada una de ellas (65b20-26). Incluso es necesario no desconocer el fin de cada una de ellas debido a que se elige siempre con relación a dicho fin (66a1-5).

Para poder dimensionar lo dicho, es menester tener presente que hay dos principios aristotélicos que subyacen en estos pasajes de *Ret.*: por un lado, opera el denominado teleologismo práctico, según el cual todas las cosas tienden hacia un fin, y éste es el bien, no en sentido moral, sino como principio de racionalidad práctica.⁴⁷ Por otro, existe una jerarquía de fines, pues los fines se subordinan uno a otro –ej. el fin de formar guerreros se subordina a la estrategia, y éste a la política–, cuyo fin supremo y arquitectónico, en el marco de la vida humana, es la política. La política, entonces, es entendida como la ciencia que regula la compleja vida humana (*EN* 1094a-1094b 10), cuyo fin, por ende, no es el conocimiento científico en sentido estricto, sino la acción (*práxis*) (*EN* 1095a 6-7).⁴⁸

Entonces, en *Ret.* 1365b 25 y ss. se establece que el encuadre del régimen político (*politeía*) (democracia, oligarquía, aristocracia y monarquía) marcará el modo de comprender la soberanía de la ciudad y, por ende, lo conveniente en cada caso, esto es, lo que se debe llevar a cabo conforme a su propio fin específico. De manera que para Aristóteles resulta evidente que con relación al fin de cada régimen político se debe distinguir sus hábitos (*éthe*), leyes (*nómima*) y lo conveniente (*symphéronta*), pues los ciudadanos y el gobierno referidos u orientados por esto, en tanto criterio o guía, deliberan y eligen cada una de las acciones a emprender. A tal punto que, debido a que una de las pruebas de persuasión es el *êthos* no sólo del orador sino también del auditorio, es conveniente que el orador domine el carácter del régimen político del auditorio al cual se va a dirigir, dado que forzosamente es un elemento de persuasión ante la ciudadanía.⁴⁹

⁴⁶ Incluso las leyes que circunscriben los ámbitos judicial y deliberativo no son establecidas para lo particular y presente, sino para lo futuro y lo general (*Ret.* 1354b 6-7), esto es, son el marco o las reglas generales que orientan, por ejemplo, a los asambleístas acerca de lo que ocurrirá.

⁴⁷ Cfr. Vallejo Campos y Vigo (2017, pp. 504-509).

⁴⁸ Para el vínculo entre *phrónesis* y política, cfr. *EN* VI 1141b25-1142a30.

⁴⁹ Cfr. *EN* 1160a31-1160b21 y *Pol* IV 1-11. Remitimos a Platón *Rep.* VIII 544d y 549e. De todos modos, respecto a la estructura teleológica de la existencia y el mundo en cual se inserta, baste ahora con señalar, continuando con lo dicho, que el marco comprensivo en el que se desenvuelve un agente es tematizado ya, por poner un caso, en el L VIII de *Rep.*:

En plena conexión con lo dicho hasta aquí, como es sabido, en Política, en relación con la famosa definición del ser humano como ser social, se establece la relación entre animal político y *lógos*, esto es, la tendencia por naturaleza del humano a constituir comunidades en base a su capacidad de *lógos*. Ahora bien, este *lógos* en sede política –en su sentido etimológico, esto es, vinculado a la *pólis*– tiene como fin poner en claro lo conveniente y lo perjudicial, como también lo justo y lo injusto, lo cual constituye en relación a los otros animales lo propio (*ídion*) de los seres humanos. Esto se debe a que sólo él tiene la sensación o percepción del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y la comunidad, es decir, la puesta en común de ellos a través de la palabra deliberativa,⁵⁰ produce tanto la casa y la aldea, como la ciudad o comunidad política (I 1253a 1-40), cuyo objetivo no es sólo la supervivencia, sino fundamentalmente el vivir bien (I 1252b 30):⁵¹ el desarrollo y realización de las capacidades humanas.

Dicho lo cual, es patente que en el encuadre aristotélico la modalidad bajo la cual se desarrolle el vivir comunitario y, previamente, el modo de comprenderla tiene como una condición de posibilidad el elemento deliberativo de cada régimen político, esto es, como hemos dicho, la participación en la palabra –y, por ende, en la deliberación y elección de acciones que se emprenderán– de los considerados ciudadanos o miembros legítimos de la organización de la ciudad. Es por ello que Aristóteles dedica el capítulo 14 del Libro IV (1297b 35 ss.) a analizar el elemento deliberativo de todos los regímenes en general y de cada uno en particular.⁵² Sin entrar en detalles aquí, lo importante con relación a nuestro fin introductorio es que Aristóteles indaga el

allí se pone de relieve que el agente dota de sentido a sus acciones conforme al modo en que se jerarquizan los valores dados por la educación y, por ende, el mundo –en el sentido de red significativa, no cosmológica. El hombre formado bajo el paradigma oligárquico, por ejemplo, apuntará a la riqueza más que a la *areté* (550e), debido a que se inserta en un plexo de significaciones determinado en que la riqueza es valorada o equiparada, acriticamente desde la perspectiva platónica, a “lo bueno”. Esto se debe a que el bien general y los bienes particulares concomitantes se configuran sobre la base del repertorio de hábitos que han sido desarrollados en el marco de la formación (cfr. Vigo, 1993, pp. 281 y ss.).

Esto se funda en que en 544e se conectan los *trópoi* humanos con la *politeía* correspondiente, entre los modos de ser del ser humano y los tipos de mundos que se plasman en la articulación política correspondiente, pues se afirma que hay tantas clases de *trópoi* humanos como de *politeía* en la medida en que los *éthe* que hay en los ciudadanos son el origen o fuente de la *politeía*: en términos del diálogo, a partir de los caracteres (*ek tón ethôn*) surge o llega a ser (*gígnesthai*) la *politeía*. Podemos decir entonces que, si reconstruimos el argumento, si el tipo de hábito forma el carácter, y el carácter a la *pólis*, la educación o formación primaria, esto es, no necesariamente temática como lo muestra la fuente textual, ofrece el horizonte de sentido dado en el cual el agente que está siendo formado se inserta y valora la mudez de las cosas. De manera que hacia donde se inclinan los caracteres, hacia allí arrastran a todo lo demás. Como se sabe, se presentan cinco tipos de *póleis*, en la medida en que hay cinco constituciones de *psykhé*, esto es, cinco tipos de *trópoi* humanos o modos de comprender la realidad efectiva y, por ende, organizar el entramado de la *pólis*. Es evidente, siguiendo el texto de *Rep.*, que dentro de cada uno de estos tipos de *politeía* se pondera como “lo bueno” diversos fenómenos o cosas –de hecho se las llama “bienes” en cada una– y, a partir de este fenómeno primario, se jerarquizan los demás. Como hemos dicho ya, se trata de poner de relieve los diversos modos de valorar y su conexión con el obrar. En otros términos, se puede ver aquí que bajo el fenómeno del obrar se oculta su estructura basada en una comprensión global, que se divide en un componente holístico y otro proyectivo como elementos estructurales del existir humano, del obrar mundano, no solo individual, sino compartido. Cada uno de estos modos de organización, en el sentido de diversos entramados de significatividad, tiene su propio espacio de comparecencia y auto-comparecencia. La formación en este marco constituye la configuración del yo empírico, individual y colectivo, dirigida por un tipo de entramado o plexo de significatividad previo.

⁵⁰ Para una interpretación del término *lógos* en este contexto como “discursividad” en conexión con el discurso deliberativo, cfr. Labarriére (1986), Cassin (1997, pp. 25-57) y Vecchio (2019).

⁵¹ Cfr. Vigo (2019) y Vecchio (2019). Para el carácter político del ser humano y la génesis de la ciudad, véase, Vallejo Campos y Vigo (2017, p. 535 y ss.).

⁵² Los restantes elementos de todo régimen político (1297b37) son el ejecutivo y el judicial, cfr. *Pol.* IV 15 y 16.

aspecto deliberativo sobre las cosas comunes de la ciudad en el marco de cada régimen, debido a que es uno de los tres constituyentes necesarios de la organización política.

Así las cosas, en primer lugar, sostiene que la deliberación política es soberana (*kúrion*) sobre la guerra y paz, las alianzas y sus disoluciones, las leyes, la pena de muerte, el destierro y la confiscación, así como la elección de magistrados y la rendición de sus cuentas (cfr. *Ret.* 1359b 19-23). En segundo lugar, distingue los agentes de estas decisiones y la distribución de los temas: o bien todos los ciudadanos o bien algunos sobre todos los temas, o bien algunos de los temas en manos de todos y otros en manos de algunos (1298a 3-9). En tercer lugar, distingue el elemento deliberativo de cada régimen político conforme a la cantidad y el modo de tomar posesión del cargo, a partir de lo cual clasifica cada régimen:

1) el hecho de que todos deliberen sobre todos los asuntos es característico del modo democrático, puesto que el demos busca esa igualdad;⁵³

2) que algunos deliberen sobre todos los asuntos es propio de la oligárquica;⁵⁴ y, por último,

3) que algunos deliberen sobre algunos temas, pero sobre los demás lo hacen los magistrados, nombrados por elección, no por sorteo, es propio de la aristocracia⁵⁵ (cfr. Soto, 2011, pp. 255-258).

Como quiera que fuere, el elemento deliberativo de cada régimen político tiene como base la oratoria político-legislativa, esto es, la oratoria deliberativa, dado que los temas sobre los cuales debe debatir están referidos al futuro de la comunidad –acciones que resultarán beneficiosas o perjudiciales– y, por ende, está en juego la dimensión pragmática del lenguaje, en la medida en que los asuntos tratados están dentro de la órbita de la variabilidad y la contingencia, y en que quienes deliberan no buscan el grado de exactitud de una ciencia demostrativa, sino la acción de persuadir en situaciones concretas dentro del marco de la administración política.⁵⁶

Todo lo dicho tiene como base el hecho de que Aristóteles afirma que es claro por qué el ser humano es un animal político en mayor medida que otros animales gregarios, y la causa de esta evidencia es, nada menos, el *lógos*. A continuación, sostiene que en los seres vivos capaces de sensaciones de placer y de dolor su voz (*phoné*) es signo de ellos, entonces su capacidad comunicativa se limita a ese ámbito. En cambio, el *lógos* manifiesta lo conveniente y lo perjudicial, lo justo y lo injusto, cuyo revés es que lo propio (*ídon*) de los seres humanos es tener sensación de lo bueno y malo, lo justo y lo injusto, etc. La puesta en común de dichas sensaciones, su comunidad (*koinonía*), produce la casa y la *pólis* (*Pol.* 1253a 8-18).⁵⁷

⁵³ Para los modos de organizar las asambleas deliberativas democráticas, cfr. 1298a12-35.

⁵⁴ Para la distinción entre tipos de organización oligárquica, cfr. 1298a35-1298b5.

⁵⁵ Para la distinción entre tipos de organización aristocrática, cfr. 1298b5-11. Para un análisis introductorio sobre las formas de gobierno, véase, Vallejo Campos y Vigo (2017, pp. 542-547).

⁵⁶ Para la relación entre la retórica y la ética y la política en base a la *práxis* humana, véase Soto (2011, pp. 101-105), Cassin (1997) y (1993), Labarriere (2005). Sobre deliberación y democracia, Aubenque (1993) y (2011, pp. 195-200).

⁵⁷ Sobre este punto Aubenque (2009, p. 11) sostiene que el *lógos* es la capacidad no sólo para significar las afecciones inmediatas, común al género animal, sino las relaciones de pensamientos de utilidad y justicia, razón por la cual “el hombre no es solamente un ser natural, sino cultural, un animal político” –la trad. es nuestra, como en todos los casos que ameriten– (2009, p. 12). Cassin (1997, pp. 30-33) afirma que, detrás de la distinción entre sonido y *lógos*, lo que subyace

De manera que el ser humano por naturaleza es un animal político porque, aunque no tenga obligación de ayuda recíproca, no cesa de apetecer (*orégontai*) el convivir (*suzên*) (1278b 20-23).⁵⁸ Sobre esta base primaria, la comunidad tiende hacia un fin (*télos*) común: el vivir bien (*zên kalôs*).⁵⁹ De manera que para el Estagirita la comunidad no ha sido formada en vistas al mero hecho de vivir, sino que se orienta a un vivir cualificado adverbialmente: bien o correctamente (*eû*) (1280a31-32), incluso para una vida completa y autárquica (1280b 35 ss.). En este sentido, la *koinonía* política no es reducible al plano de lo inmediato, antes bien se funda en la finalidad de acciones ya calificadas (*kalôn*), no por el convivir simplemente.⁶⁰

Para Aristóteles, a su vez, la cualidad política del ser humano se vincula con que el todo (*hólón*) –en este caso, la comunidad organizada orgánicamente (*pólis*)– es necesariamente anterior a las partes, las casas y el individuo (*Pol.* 1253a 19-20, 25).⁶¹ La *pólis*, en tanto fin, es, entonces, naturalmente anterior al individuo, o en otras palabras el individuo está ontológicamente orientado a vivir en comunidad. La tendencia natural a vivir en comunidad se entiende, en el caso del ser humano, como un convivir que significa formar comunidad (*koinoneîn*) de *lógos* y pensamiento, y no, como en el caso del ganado, alimentarse en el mismo sitio (*EN IX 9 1070b 11*). Entonces, el orden de la palabra viva es condición *sine qua non* para la comunidad humana cívico-natural que concibe el Estagirita. Tanto es así que el ciudadano en sentido general –aunque hayan distintos tipos en cada régimen político, y que estén diversificados dentro cada uno– es definido por cierto ejercicio del poder: participar en la función judicial o deliberativa (*Pol.* 1276a, 1275a 22, 12758b 18).⁶²

La facultad deliberativa es aquella que trata lo útil y nocivo para la comunidad en pleno espacio público, por ende es política (cfr. *EN 1181b*) (Labarrière, 2005, pp. 118). Aubenque (2009, p. 16) sostiene que la palabra deliberante no sólo caracteriza la especie humana, sino la condición humana: ni una bestia ni un dios, sino “un animal parlante, animal deliberante o animal político”. Por su parte Labarrière (2005, p. 119) afirma que lo que distingue al ser humano no es la racionalidad en un sentido restrictivo, sino su peculiar modo de ser ético-retórico. Siguiendo explícitamente a Labarrière, Cassin (1997, pp. 25-29) considera que la policiticidad y el *lógos* se vinculan en el ser humano solamente si el último es entendido no como razón o racionalidad en sentido estricto, sino como discursividad: antes que en lógica, el *lógos* en sentido fundante ha de buscarse en lo poético y retórico, y dentro del último más propiamente en el género deliberativo,

es que el primero remite a un objeto inmediato, en cambio el segundo a uno mediato, cuyas respuestas son simples y complejas, respectivamente.

⁵⁸ Para una reformulación en sede de la filosofía fundamental, cfr. Heidegger SuZ §§25-27.

⁵⁹ Para una puesta en claro de esta fórmula aristotélica, cfr. Vigo (2019).

⁶⁰ En *EE VII 1242a 23* y ss. afirma que el ser humano, además de animal político, es capaz de constituir una casa, una familia. A diferencia de la procreación animal, el ser humano es un animal capaz de formar comunidad (*koinonikón*), incluso antes que exista la *pólis*.

⁶¹ Aubenque (2011, pp. 131-145) pone ciertas reservas. Sostiene que en el libro I de *Pol.* se presenta una postura idealista con influencias platónicas, en cambio, en los restantes libros se presenta una concepción de la política que la libera de toda confusión inmediata con la moral.

⁶² Labarrière (1993, p. 249) afirma que de los tres géneros, son dos los que deben llamarnos la atención en este punto: 1) deliberativo, cuyo tema es lo útil y nocivo para la ciudad; y 2) judicial, que versa sobre lo justo e injusto. Para un desarrollo de esta idea en la tradición retórica, véase, Hermógenes, *Les états de cause*, I, 1-3, donde, entre otras cosas, despega la búsqueda de la verdad de la técnica retórica, vinculándola con el orden del debate sobre útil y perjudicial para la ciudad.

que es el orientado hacia lo común. Por ello, sostiene que el *lógos* político se confunde con aquello de la retórica y la poética bajo la tríada expresión-discursividad-racionalidad.

Por estas razones, entre otras, Cassin (1997, pp. 37, 57) afirma que el sentido aristotélico de *lógos* es por su definición más político que el *lógos* de la sofística. En una palabra, la deliberación, en tanto palabra política, es lo propio de la especie humana: sólo el hombre delibera, esto es, politiza (Aubenque, 2009, p. 17).

Como indicamos, lo propio del hombre como ser político es el *lógos* en tanto capacidad de manifestar la sensación de lo útil y lo perjudicial, lo justo y lo injusto. Estos asuntos nunca se establecen de una vez y para siempre, puesto que, según la premisa metodológica aristotélica, cada ámbito de conocimiento tiene su grado de exactitud conforme a su objeto (Wieland, 1999, pp. 107-108). Ahora bien, Labarrière (1993, p. 248) sostiene que para que haya significación es necesaria otra capacidad humana: un tipo peculiar de *phantasía*, puesto que no hay sonido significativo sin representación. En el caso de los animales la *phoné* es indicio de una representación sensitiva, en cambio, en el animal político, la inmediatez está signada por el *lógos* que se inscribe en el ámbito de la *phantasía* deliberativa. De manera que el *lógos* es a la vez causa y signo de la distinción política del ser humano: las sensaciones del bien y del mal, devenidas representaciones, requieren ser deliberadas en común por la palabra.⁶³ Además, Labarrière (2005, pp. 104-105) vincula el espacio intersubjetivo y dialogal de la opinión y de la deliberación, espacio humano, con la técnica retórica: “*el lógos implica el espacio público y comunitario (koinonía, ágora), de la puesta en juego de las opiniones y ‘phántasma’*” propio del ámbito retórico (Labarrière, 1993, p. 232). Es así que saber persuadir por medio del *lógos* en el ámbito intersubjetivo requiere conocer lo que es generalmente persuasivo.⁶⁴

3. A MODO DE CIERRE:

Luego de la descripción y análisis de los planos individual y político de la deliberación en los textos aristotélicos propuestos, más allá de las razones particulares y los diversos niveles de relación, podemos visualizar la conexión de fondo: la deliberación para Aristóteles es constitutiva del ser humano. Esto se debe al menos a dos razones interconectadas: su capacidad discursiva y su proyección hacia el futuro. Sobre esta base podemos establecer las siguientes conclusiones atendiendo conjuntamente a ambos planos analizados:

1. Existen dos sentidos de *prâxis*: en el contexto del tratamiento del silogismo práctico de *MA* es utilizado como sinónimo de *kínesis*, “movimiento”, y engloba la acción animal voluntaria. En cambio en *EN* y *EE* la *prâxis* es entendida como una acción desarrollada en una situación particular pero dentro de un marco más amplio de comprensión. En la primera cobra importancia la *órexis* y el movimiento orientado al fin inmediato, en la segunda la ejecución de la *proaíresis* comprensiva es fundamental y abre un contexto temporal complejo. La *prâxis* en sentido estricto refiere a una situación particular orientada hacia y por un marco de comprensión general. Para que exista genuina agencia

⁶³ Para el acceso práctico de la *Ret.* en relación a *EN*, cfr. Fortenbaugh (2006).

⁶⁴ Herrick (2016, pp. 3-6) sostiene que los seres humanos son persuasores perpetuos. De hecho, considera difícil imaginar una relación humana en la cual no juegue un papel preponderante la persuasión, a tal punto que sostiene: *human beings are rhetorical beings*.

ambos niveles deben estar armonizados. En este marco, todo agente actúa por haber decidido en el presente, *proaíresis* situativa, en base a un ideal de vida general o un proyecto macro determinado, *proaíresis* comprensiva. Entonces, la *proaíresis* es el punto clave para la genuina agencia.

2. El marco general del fenómeno de la deliberación corresponde a la división de la *psykhé* y zonas ontológicas y sus respectivas conexiones. La diferenciación de zonas ontológicas, en este caso, entre lo necesario y lo que puede ser de otra manera es solidaria con la distinción intra-psíquica de la función racional en dos subsecciones: la científica, vinculada a lo necesario, y razonadora, vinculada a lo contingente. Esta última, a su vez, es equiparada al deliberar. Por lo tanto, el análisis de la deliberación en el plano individual se inserta en la función racional del alma que razona, puntualmente la orientada a la *prâxis*, y, por ende, se conecta con su objeto propio: lo que puede ser de otra manera. Ahora bien, como hemos visto, en los textos aristotélicos se delimita el alcance de este dominio: se delibera sobre lo futuro, pero que a su vez es posible y está relacionado con el agente de *prâxis*. Esta delimitación es compartida por el plano político.
3. De lo dicho se desprende que la deliberación y, por ende, reflexión genuinas se dan en un claroscuro que anticipa cierta regularidad pero que no puede ni debe ofrecer certeza plena, por ello es un fenómeno plenamente humano. Este fenómeno elemental es luego complejizado en el marco de la deliberación política. De hecho, hemos visto que Aristóteles asigna al ser humano una competencia única respecto a los otros animales: una *phantasia*, una capacidad representativa de tipo deliberativa. En la política, entonces, se ponen en diálogo las diversas representaciones de este estilo.
4. A su vez, hemos podido constatar que hay una relación entre deliberación y temporalidad humana. En ambos planos estudiados, existe una proyección sobre la base de cierta regularidad. Este estado de cosas se devela en un análisis fenomenológico de la cotidianidad: todos esperamos, en una proyección anticipativa, que acontezca lo que ha sido recurrentemente. De allí, por ejemplo, que en el caso de la deliberación política sea oportuna la indagación y el conocimiento de las diversas constituciones de las ciudades, hábitos, etc., lo cual funciona como fondo de la anticipación.
5. Además, la deliberación guarda relación con la *proaíresis*, que también es plenamente humana, el momento resolutivo de la acción genuinamente humana, en la medida en que dispone que el fin sea posible y analiza los medios para acceder a él. En este sentido, hay plena conexión entre futuridad y deliberación, puntualmente se delibera sobre lo que está en nuestro poder y es realizable, es decir, lo que pertenece al ámbito de la acción posible.
6. Razón por la cual, la deliberación se conecta con las acciones voluntarias y, en tal marco, con las acciones netamente proairéticas. Desde un punto de vista formal, podemos decir que hay, al igual que para la *proaíresis*, un sentido absoluto (que armoniza y pondera medios y fin absoluto) y otro relacionado con un fin determinado-particular, que se encuentra enmarcado por aquel y lo dota de sentido.

7. De manera que, por último, de entre los animales sólo el ser humano es capaz de deliberar, sea en el plano de las acciones particulares, la vida individual, sea en el plano político. De hecho, la *koinonía* política tiene como condición de posibilidad la existencia de una condición natural –o determinación ontológica– del ser humano para deliberar con otros o consigo mismo. A su vez, el fenómeno del deliberar se explica por vía de la condición ontológica humana del *lógos*. Por ello, la facultad deliberativa política es aquella que trata lo útil y nocivo para la comunidad en pleno espacio público. A su vez, desde esta caracterización del ser humano como ser deliberativo, esto es, que tiene la capacidad para deliberar con otros y consigo mismo, se comprende que la deliberación sea consustancial al fenómeno político y al agenciamiento particular genuino.

Como cierre de este apartado, entonces, retomando lo dicho por Vigo (2017, p. 567), podemos decir que, como hemos intentado mostrar aquí, el complejo fenómeno de la deliberación por su vínculo inherente con el modo específico de ser del ser humano se encuentra próximo a las dos disciplinas fundamentales de la filosofía práctica aristotélica –o, en sus términos, a la filosofía de las cosas humanas (*ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία*, EN 1181b 15)–, a saber: la ética y la política. Esta conexión se funda en que tanto en la ética, en tanto teoría de la vida buena del agente individual de *praxis*, como en la política, en tanto teoría de la mejor organización comunitaria, desde un acceso formal, se proyecta y se tiende hacia un fin no acabado, la felicidad, y para alcanzarlo es necesario el momento deliberativo conforme al cual se encuentren y articulen los medios y los fines medios pertinentes para la consecución y realización efectiva del fin último.⁶⁵

SOBRE EL AUTOR

Ariel Vecchio es licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (dirección Dra. Victoria Juliá y el Dr. L. Ángel Castello). Actualmente doctorando en Filosofía por la Universidad de San Martín y la Universidad de Navarra (España), en convenio de co-tutela entre dichas Instituciones, bajo la dirección del Prof. Dr. Alejandro Vigo (UNAV) y la co-dirección del Prof. Dr. L. Ángel Castello (UBA-UNSAM). Docente de las asignaturas ‘Lengua y Cultura Griegas I’ y ‘Lengua Castellana’ (EH-UNSAM), Prof. Adjunto de “Metafísica” y de “Análisis del Discurso” (UCES), y ayudante de “Ética y Derechos Humanos”, Facultad de Psicología, UBA. Participa como docente Invitado en la Facultad de Filosofía y Letras de UNCUIYO, Mendoza. Es Investigador doctoral del Centro de Estudios del Imaginario, Academia de Ciencias de Buenos Aires, del Centro de Estudios de Hermenéutica (UNSAM) y del Laboratorio de Investigaciones de Ciencias Humanas (LICH). Dirige el Taller de Traducción de Griego Clásico (Interpres-UNSAM). Es Socio Activo de la Sociedad Ibérica de Filosofía Griega (SIFG), la Asociación Argentina de Retórica (AAR) y la Asociación Argentina de Filosofía Antigua (AFA). Actualmente participa en Proyectos de investigación: en la UNSAM sobre Filosofía Antigua, Dirección Dr. Castello, y sobre la filosofía heideggeriana, Dirección Dr. Bertorello, y en UBA sobre Filosofía Antigua, Dirección Dra. Divenosa. También se desempeña como Responsable Académico de la Editorial UUIRTO. Entre las becas obtenidas, destacan la Beca Interna Doctoral de CONICET (dirección Dr. Vigo y Dr. H. F. Bauzá, 2018), la Beca del Programa General de movilidad 2020 de la Universidad de Santiago de Compostela, destinado a docencia e investigación en el área de Ética,

⁶⁵ Para la relación entre ética y política en el pensamiento aristotélico, cfr. Vallejo Campos y Vigo (2017, pp. 532-535) y Aubenque (2011, pp. 131-147).

la Beca PUENTE Doctoral (UNSAM, 2017) y la del Programa Internacional de Movilidad Estudiantil (PIME-UNSAM). Además integró el Proyecto “Grecia: Arte, Lengua, Historia y Cultura” del Grupo de Investigación de Filología Clásica (USC) con lugar de trabajo en Grecia (Atenas, Epidauro, Micenas, Mesenia, Esparta, Mystras, Olimpia, Delfos).

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles. (1957), *Ars Rhetorica*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross. Oxford-Nueva York: E Typographeo Clarendoniano.

Aristóteles. (1960). *Rhétorique*, traducción y notas de M. Dufour, tres tomos. París: Belles Lettres.

Aristóteles. (1963). *Politica*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross. Oxford-Nueva York: E Typographeo Clarendoniano.

Aristóteles. (1965). *De l'âme*, traducción y notas de J. Tricot. París: Vrin.

Aristóteles. (1966), *De l'âme*, texto establecido por A. Jannone, traducción y notas de E. Barbotin. París: Belles Lettres.

Aristóteles. (1970). *L'Éthique a Nicomaque*. Traduction et notes de Gauthier, R. A. & Jolif, J. Y. Louvain: Publications Universitaires.

Aristóteles. (1978). *De motu animalium*, traducción de M. Nussbaum. Princeton: Princeton University Press.

Aristóteles. (1992). *Investigación sobre los animales*, Introducción de C. García Gual y notas y traducción de J. Pallí Bonet. Buenos Aires: Gredos.

Aristóteles. (2009). *Rhetoric*, edición de E.M. Cope y J.E. Sandys, vol. 1-3. Cambridge: Library Collection Classics.

Aristóteles. (2010). *Acerca del alma*, Introducción, notas y traducción de M. Boeri. Buenos Aires: Colihue.

Aristóteles. (2011). *Poética, Magna Moralia*, introducción, notas y traducción de Manzano – Duplá. Buenos Aires: Gredos.

Aristóteles. (2014). *Œuvres. Éthiques, Politique, Rhétorique, Poétique, Métaphysique*, Édition publiée sous la direction de R. Bodéüs. París: Gallimard.

Aristóteles. (2016). *De Anima*, introducción, comentarios y traducción de C. Shields. Oxford: Clarendon Press.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA CONSULTADA:

- Aubenque, P. (1998). *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Aubenque, P. (ed.) (1993). *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote*. París: PUF.
- Aubenque, P. (2009). Aristote et le langage. En *Problèmes aristotéliens: philosophie théorique*. París: Vrin.
- Aubenque, P. (2011). *Problèmes aristotéliens: philosophie pratique*. París: Vrin.
- Bodeüs, R. (2002). *Aristote. Une philosophie en quête de savoir*. Paris: Vrin.
- Berti, E. (2012). Filosofía practica e phrónesis. *Tópicos*, vol. 43, pp. 9-24.
- Berti, E. (2010). *Ser y Tiempo en Aristóteles*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Bieda, E. (2021). Aristóteles, el socrático. Algunos límites de la crítica Aristotélica al intelectualismo socrático. *Eidos*, vol. 35, pp. 40-67.
- Bieda, E. (2012). ¿Es Leoncio un incontinente? Ira y apetito en la República de Platón. *Diánoia. Revista de Filosofía*, vol LVIII-69, pp. 127-150.
- Cassin, B. (1993). *Lógos et politique: politique, rhétorique et sophistique chez Aristote*. En Aubenque, P. (1993), *op. cit.*
- Cassin, B. (1997). *Aristote et le logos. Contes de la phénoménologie ordinaire*. París: Puf.
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. París: Les Editions Klincksieck.
- Charles, D. (1984). *Aristotle 's Theory of Action*. London.
- Fortenbaugh, W.W. (1975). *Aristotle on Emotion*. London: Duckworth.
- Fortenbaugh, W.W. (2006). *Aristotle's Practical Side On His Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*. Boston-Leiden: Brill.
- Guariglia, O. (1997). *La ética en Aristóteles o moral de la virtud*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Grube, G. M. A. (1987). *El pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos.
- Heidegger, M. (2012). *Platão: O Sofista*, traducido por Marco Antônio Casanova. Río de Janeiro: Forense Universitária.
- Heidegger, M. (2009). *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, translated by Robert D. Metcalf and Mark B. Tanzer. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit* (1927). Tübingen: Max Niemeyer.
- Herrick, J.A. (2016). *The History and Theory of Rhetoric. An introduction*. Nueva York: Routledge.
- Kenny, A. (1979). *Aristotle's Theory of the Will*. London: Duckworth.
- Labarrière, J.L. (1986). Aristote: vers une poétique de la politique?. *Philosophie*, vol. 11, pp. 25-46.
- Labarrière, J.L. (1993), Le rôle de la phantasía dans la recherche du bien pratique. En Aubenque, P. (1993), *op. cit.*
- Labarrière, J.L. (2005), Imagination animale et imagination humaine chez Aristote y Le caractère musical de la voix chez Aristote: apotaxis, melos, dialektos. En *La condition animale. Études sur Aristote et les Stoïciens*. Lovaina: Peters.
- Merker, A. (2016). *Le principe de l' action humaine selon Démosthène et Aristote: hairesis-prohairesis*. Paris: Les Belles Lettres
- Radoilska, L. (2012). Akrasia and Ordinary Weakness of Will. *Tópicos*, vol. 43, pp. 25-50.
- Robinson, R. (1977). Aristotle on *Akrasia*. En J. Barnes, M. Schofield & R. Sorabji (Eds.), *Articles on Aristotle. 2 Ethics and Politics* (79-91). London: Duckworth.
- Rorty, A. O. (1980). *Akrasia* and Pleasure. En A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, 267-284). Los Angeles: University of California Press.
- Rossi, G. (2016). Lo que es por accidente y sus diversas causas en Metafísica E de Aristóteles. *Eidos*, 28.
- Rossi, G. (2011a). *El azar según Aristóteles. Estructuras de la causalidad accidental en los procesos naturales y en la acción*. Sankt Augustin.
- Rossi, G. (2011b). ¿Ser por azar o producirse por azar? Una reconstrucción de algunos aspectos de la discusión de Aristóteles contra el materialismo a la luz del problema del azar. *ELENCHOS (NAPOLI)*, vol. 32, pp. 21-54.
- Soto, L. G. (2011). *Teoría de la justicia e idea del derecho en Aristóteles*. Madrid: Marcial Pons.
- Vallejo Campos, Á. y Vigo, A. (2017). *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*. Pamplona: EUNSA.
- Vecchio, A. (2018a). Vigo, A. (2016). Action, Reason and Truth. Studies in Aristotle's Conception of Practical Rationality. Leuven: Peeters Publishers. 273 pp.. *Tópicos*, 55, 441-447.

- Vecchio, A. (2018b). El papel de los *páthe* y la *phantasia* en la retórica aristotélica: apuntes sobre la relación sinomopatética. *Revista Symploké*, vol. VII.
- Vecchio, A. (2019). *Lógos*, tonalidad afectiva y acción: un acercamiento hermenéutico a *Retórica*. En Bieda, E. y Mársico, C. (eds.), *Ética, política y estética en la Grecia clásica. Ensayos en homenaje a Victoria E. Juliá*. Buenos Aires: Biblos.
- Vecchio, A. (2020). Cap: 18: Notas sobre el horizonte temporal de la *praxis* aristotélica y la *Zeitlichkeit* heideggeriana. En Molina E. (ed.) (2020). *Tiempo y Espacio*. Buenos Aires: Editorial Teseo.
- Vigo, A. (1993). Persona, hábito y tiempo. La constitución de la identidad personal. *Anuario Filosófico* (Pamplona), vol. XXVI/2, pp. 271-287.
- Vigo, A. (1994). Verdad, *lógos* y *praxis*. La transformación heideggeriana de la concepción aristotélica de la verdad. En A. García Marqués – J. García Huidobro (eds.). *Razón y Praxis*, Valparaíso 1994, pp. 137-167; versión abreviada en: G. L. Porrini (comp.), *La vocación filosófica. Homenaje a Adolfo P. Carpio*, Rosario, pp. 267-285 (versión española de 18).
- Vigo, A. (1997). Razón práctica y tiempo en Aristóteles. Futuro, incertidumbre y sentido. *Philosophia* (Mendoza), 172-199.
- Vigo, A. (1999). Incontinencia, carácter y razón según Aristóteles. En A. G. Vigo (ed.). *Acción, razón y verdad. Estudios sobre la filosofía práctica de Aristóteles*, Anuario Filosófico (Pamplona) 32/1 (1999) 59-105; reproducido en *Philosophia* (Mendoza) (1998) 140-165 y (1999) 153-179.
- Vigo, A. (2002). Archeologie und Aletheiologie. Zu Heideggers Transformation der Aristotelischen Ontologie-Auffassung. En *Existencia* (Budapest – Münster), vol. XII/1-2, pp. 63-86.
- Vigo, A. (2008). *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Vigo, A. (2010). La concepción aristotélica del silogismo práctico. En defensa de una interpretación restrictiva. *Diánoia* (México), vol. 65, pp. 3-39.
- Vigo, A. (2012). Deliberación y decisión según Aristóteles. *Tópicos*, vol. 43, pp. 51-92.
- Vigo, A. (2016). *Action, Reason and Truth. Studies in Aristotle's Conception of Practical Rationality*. Leuven: Peeters.
- Vigo, A. (2019). *Eû zên kai eû práttein*: sobre una fórmula característica de la ética aristotélica. En Bieda, E. y Mársico, C. (eds.), *op. cit.*

Wieland, W. (1996). *La razón y su praxis. Cuatro ensayos filosóficos*. Buenos Aires: Biblos.

Wieland, W. (1999). Norma y situación en la ética aristotélica. *Anuario Filosófico*, vol. 32, pp. 107-127.

Wisse, J. (1989). *Ethos and Pathos from Aristotle to Cicero*. Ámsterdam: Adolf M. Hakkert Publisher.