

# EL CARÁCTER RETÓRICO DE LA ÉTICA A PARTIR DE ARISTÓTELES<sup>1</sup>

Jacob Buganza  
Instituto de Filosofía Universidad Veracruzana

## 1. Ética y retórica

Victoria Camps, en su ensayo *Ética, retórica, política* parte de un lugar poco frecuente para hablar del entrecruce entre ambas. Lo hace a partir de la ética de Baruch Spinoza. Se trata de un sendero sólo aparentemente poco transitado, pero muy eficaz. La intención última de Camps es hacer ver que el poder de la razón es muy limitado. Poco a poco aparece su tesis de fondo, a saber, los límites de la razón tanto desde el punto de vista de su eficacia para proyectar el valor moral a la voluntad (problema de los límites de la razón práctica), como para conducir o moldear los afectos. ¿Es acaso la razón una facultad con poca fuerza para atraer a la voluntad a lo que es bueno? ¿Es la voluntad una facultad débil y poco eficaz para hacer lo que se debe? Las siguientes son sus palabras: “Las teorías sobre la justicia, la libertad, la democracia, la convivencia, las necesidades básicas están ahí, pero no se realizan en la práctica. ¿Por qué motivo? ¿Por ignorancia de los medios o por debilidad de la voluntad? Spinoza puso especial énfasis en lo primero; Aristóteles tendió a subrayar lo segundo.”<sup>2</sup> En realidad se trata de un sendero sólo “aparentemente” poco transitado, pues resulta ser un lugar común para dar cuenta de la importancia de la retórica. Se trata, ciertamente, de

un sendero que ilustra con mucho tino por qué es necesaria la retórica en la ética. Pero hay que verlo con mayor detalle. Para ello, los argumentos de Camps resultan provechosos, aunque será imprescindible apuntar un par de matices: “Si el poder humano careciera de límites, no habría necesidad de adornar la verdad con retórica; si sólo el conocimiento del bien motivara la acción ética, Aristóteles no hubiera dedicado un libro entero de su *Ética a Nicómaco* a explicar el fenómeno de la *akrasía*, incontinencia o debilidad de la voluntad, y Freud no se hubiera manifestado tan angustiosamente pesimista a propósito de ‘el malestar en la cultura’”.<sup>3</sup>

En primer lugar, no parece conveniente utilizar el concepto de “el poder humano”, porque los afectos entendidos como apetitos naturales, elícitos y voluntarios son parte indudablemente de “lo humano”. Camps quiere referirse con “el poder humano” a la razón, pero en realidad se trata, desde nuestra visión, de un poder más que acaece en el hombre. En otras palabras, el argumento puede reformularse en estos términos: si el poder de la razón fuera suficiente para presentar el bien apeteciblemente a la voluntad, no sería necesaria la retórica; pero resulta que la razón es insuficiente para tal labor, luego es necesaria la retórica para presentar lo bueno a la voluntad. Esta visión estaría en consonancia con la de Aristóteles, pues es un tópico común afirmar que es la dialéctica la encargada de hallar la verdad o, para decirlo con mayor precisión, es un método que se encamina a encontrar la probable verdad, sea ésta teórica o práctica, la retórica es la encargada de hacer persuasiva la verdad pues ésta no es, primariamente, la que encuentra la probable verdad, sino la que la hace persuasiva.

Y en segundo lugar, el argumento de Camps se refiere no ya a la razón propiamente, sino a la voluntad, a la cual considera endeble. De lo que se trata, ciertamente, es de lo endeble que es la voluntad para seguir a la razón, esto es, la voluntad es débil para lograr el bien inteligible. Pero sucede que la voluntad es capaz de deformar al bien que le presenta la razón, por lo cual es ineficaz desde el punto de vista moral. Puede decirse, desde esta segunda perspectiva, que si la voluntad es incapaz de seguir el bien que la razón le presenta, lo cual equivale a afirmar que la voluntad puede distorsionar al bien moral, y la retórica tiene como cometido desde el punto de vista moral presentar el mejor bien a la voluntad desde el punto de vista de la verosimilitud o razonabilidad, luego

es necesario que la razón se sirva de la retórica para lograr que la voluntad quiera con mayor presteza lo que es más bueno moralmente.

En general, la ética no es un saber puramente deductivo, en el sentido de que sea apodíctico, demostrativo, concluyente, decisivo. La ética, ciertamente, se sirve de la lógica formal, esto es, de la deducción y la inducción, pero la lógica no es suficiente para lograr la persuasión ética. Más bien la ética, al tratar los asuntos de la moral, pretende lograr aclarar por qué es menester seguir, corregir, modificar o eliminar ciertas normas morales. Por ello, la ética, al intentar la persuasión, echa mano no sólo de la lógica formal, sino además de ciertos tropos estilísticos que suelen llamarse “figuras retóricas.”<sup>4</sup> Las figuras retóricas son capaces de volver “razonable” el discurso ético, pues no se trata de brindar ocurrencias, sino opiniones que pueden sustentarse o fundarse, aunque no sea a la manera del *more geometrico* de los racionalistas.<sup>5</sup> De ahí la tesis que afirma que con la inclusión de la retórica, la razón discursiva se ensancha. Y es que sucede que, como afirma Victoria Camps en seguimiento de Perelman, las “pruebas retóricas” más que demostrar en el sentido de la lógica formal, tienen la finalidad de persuadir.<sup>6</sup>

Persuadir es, en cierto modo, mover. Es un movimiento que se incita gracias al consejo, pues *suadeo* (*suadere*) es precisamente aconsejar, exhortar. La función de la retórica es, entonces, aconsejar con el fin de incitar al depositario del mensaje que se mueva en pos de lo que sostiene el retórico. Por ello es que Rhys Roberts ha propuesto traducir el término *πίστεις* como “persuasión” o “modo de persuasión” (*modes (or, sources) of persuasion*) o “prueba probable o retórica” (“If ‘proofs’ be retained, it should be qualified by the adjective ‘probable’ or ‘rhetorical’”).<sup>7</sup>

Por otra parte, la siguiente afirmación de Camps, aunque ella la considera clara, no parece serlo tanto: “El discurso sobre lo probable, un discurso básicamente deliberativo, tiene que compaginarse mal con la prescripción, el imperativo o el precepto.”<sup>8</sup> Esto equivale a decir que la retórica tiene mala compatibilidad con la prescripción, el imperativo o el precepto. Es insuficiente, nos parece, la incompatibilidad de la que habla la filósofa española, pues no es que tales figuras del lenguaje se compaginen mal con la retórica, sino que se trata de modos, tal vez poco eficaces desde el punto de vista de la autonomía moral, para motivar la acción moral buena, pero puede suceder que sean eficaces desde el punto de vista heterónimo. Lo cierto es que la prescripción, el imperativo o

el precepto mueven también a la parte irracional del hombre, esto es, a la que no es completamente ajena a la razón, al motivar, por ejemplo, el miedo. No se trata, entonces, de una mala retórica como parece sugerir Camps. Se trata, simplemente, de una retórica coercitiva y que convence, aunque por otras vías que no son aquéllas por las cuales se inclina la filósofa española. La retórica que implica la coerción representada en la prescripción, el imperativo o el precepto motiva a la acción, pero en vez de hacerlo a través del apetito amoroso al bien, lo hace por el apetito odioso al mal. Por eso es que Aristóteles, al distinguir las tres maneras a través de las cuales puede persuadir la retórica, considera que los oyentes (ακροα) pueden ser movidos o persuadidos (προαχθῶσιν<sup>9</sup>) en lo referente a la pasión (ὅταν εἰς πάθος) por obra del discurso (ὑπὸ τοῦ λόγου).<sup>10</sup> El mismo Aristóteles, enseguida, considera que dentro de las pasiones (específicamente al considerar al juicio que implica a la pasión) se cuentan el amor y el odio; de ahí que escriba que, ciertamente, no se dan (ἀποδίδομεν) los mismos juicios (ὁμοίως τὰς κρίσεις) cuando se ama que cuando se odia (φιλοῦντες καὶ μισοῦντες).<sup>11</sup> En este contexto es menester tener presente que la norma moral es capaz de mandar, prohibir, permitir y castigar. Si se propugna una y las otras se desechan de antemano, se empobrecen las diversas funciones o actos de la norma e, incluso, se desacreditan las distintas manifestaciones de la pasión, lo cual no es contrario a afirmar que el amor es el acto fundamental de la pasión.

Con lo dicho, puede comprenderse la siguiente afirmación. La ética, al ser una parte de la filosofía que no resulta clara y distinta, en su acepción cartesiana, es, por el contrario, claroscuro. La ética, aunque presumiblemente se enfoque a estudiar los principios últimos del actuar moral, versa sobre lo contingente, es decir, sobre lo que podría ser de otro modo, pues la elección es siempre contingente. Esta característica, muy en la línea de la totalidad de la filosofía práctica, no hace sino poner de manifiesto las limitaciones del conocimiento humano para lograr una aplicación completamente rigurosa (desde los cánones de la lógica formal) de los principios morales a los casos cada vez más específicos que alcanzan la acción moral misma. Siendo la retórica un instrumento que no exige el razonamiento desde la perspectiva de la lógica formal, se sigue que la ética puede servirse de ella para su labor argumentativa.

## 2. La actualidad de la retórica aristotélica

La retórica aristotélica ha tenido un reimpulso reciente en el contexto de la filosofía, especialmente en la filosofía práctica.<sup>12</sup> En efecto, algunos autores han puesto a dialogar la retórica aristotélica con algunos modelos políticos contemporáneos, como la democracia deliberativa, representada por Habermas y Rawls, que surge como alternativa a la democracia liberal. La democracia deliberativa tiene su punto nodal en la recuperación del concepto de razón que Kant elabora en su respuesta a qué es la Ilustración. Se trata de una “razón pública”, entendida como la obediencia a leyes generales que los ciudadanos se otorgan a sí mismos. La razón comunicativa tiene como objetivo una deliberación que conlleva al entendimiento mutuo entre los miembros de la sociedad. Por eso es que la racionalidad comunicativa implica una teoría de la deliberación argumentativa. Por otro lado, la teoría republicana contemporánea, representada por autores como Pettit, sostiene que deben integrarse los aspectos normativos y empíricos de la deliberación. Sostiene que la deliberación forma parte del “ideal republicano”, pues procura que cada ciudadano esté en posibilidad de exponer las razones de sus puntos de vista, lo cual implica minimizar el riesgo de que la política se convierta en asunto de grupos de interés. No se trata de negociar (que conviene más a los grupos de interés), sino de debatir colectivamente. Es un compromiso del ciudadano participar en el debate público, exponiendo sus razones en vistas a la consecución del bien común de la sociedad. De acuerdo con algunos autores, Aristóteles tiene algo que aportar a la política contemporánea, especialmente desde el punto de vista de su retórica. La opinión de Francisco Arenas-Dolz, quien ha dedicado buena parte de su investigación al modelo aristotélico de la retórica, es la siguiente:

Considero, pues, el marco aristotélico más plausible, práctico y abierto que el ofrecido por muchas de sus alternativas contemporáneas. Este marco es *teleológico*, lo cual implica que no es meramente fáctico, pues no sólo trata de *explicar* los fenómenos particulares en base a definiciones adecuadas, sino que además incluye la exigencia de *comprender* y relacionar estos fenómenos con el todo del que forman parte. Por todo ello es posible afirmar que el marco *hermenéutico* que Aristóteles nos proporciona es un marco *crítico*: parte de nuestra inherente estructura biológica, aunque no entendida de un modo determinista, sino más bien como una fuente *potencial* desde la cual resolver *problemas*, configurar *capacidades* y moldear *inclinaciones*.<sup>13</sup>

Por supuesto que la visión aristotélica de la retórica está en estrecha relación con su filosofía política y moral, esto es, con la *Política* y las *Éticas* (especialmente la *Nicomáquea*). Ahora bien, lo que señala Arenas-Dolz resulta muy importante porque, al indicar que se trata de un marco teleológico, acentúa la importancia de la comprensión, lo cual se logra, hermenéuticamente, al contextualizar el texto, al colocar la parte en el todo. Se trata, acentúa este comentarista, de una hermenéutica crítica que tiene su punto de partida en las potencialidades, capacidad e inclinaciones humanas.

Por su parte, Mauricio Beuchot ha señalado con mucho tino cómo es que la hermenéutica se enriquece con la retórica. Afirmo este filósofo que lo que “La retórica enseña a la hermenéutica es el tomar en cuenta todas las dimensiones del hombre: no sólo el intelecto, sino también la voluntad; no sólo el pensamiento, sino también el afecto, el deseo.”<sup>14</sup> En resumen, la retórica intenta tomar en cuenta la totalidad del intérprete. Pero, como hace notar Beuchot, más en la línea de Aristóteles que en la de Cicerón y Quintiliano, la retórica no debe perder su componente lógico.<sup>15</sup> La retórica no ha de diluirse en el aspecto emocional, sino que debe implicar asimismo a la lógica. Se trata de una retórica en la que convergen las diferentes dimensiones de lo humano en pos de la persuasión, como lo ha hecho ver Perelman.

Mauricio Beuchot asegura que a veces se piensa que sólo hay dos tipos de argumentos. O bien hay razones apodícticas o bien las hay meramente subjetivas o basadas en el sentimiento. De ahí su propuesta de revitalizar la retórica. En efecto, el hermeneuta se pregunta: “¿Qué se ha de hacer cuando no se puede probar algo con razones que consten de premisas apodícticas, necesarias? Hay que ofrecer razones con premisas más débiles, pero razones igualmente válidas inferencialmente.”<sup>16</sup> En este contexto, propone dividir la argumentación en analítica y tópica. La argumentación analítica parte de premisas o principios necesarios y puede alcanzar conclusiones necesarias. Por su parte, la argumentación tópica parte de premisas contingentes y alcanza conclusiones contingentes. La argumentación tópica es una argumentación plausible, que puede abarcar desde lo verdadero hasta lo verosímil o razonable. Argumentativamente, la tópica resulta provechosa para la retórica, pues ésta versa sobre lo opinable, es decir, comienza donde la *apódeixis* no puede llegar.<sup>17</sup>

Aristóteles mismo vio con claridad la importancia de la retórica. En efecto, la retórica aristotélica comprende que en la argumentación hay un lado lógico u objetivo, pero también está presente el lado emotivo. Se trata de un ingrediente que influye sobremanera en la argumentación. Por eso Aristóteles comienza su *Retórica* hablando sobre la argumentación entimemática y tópica, y luego habla sobre psicología. Da a entender, de acuerdo con Beuchot, que la retórica es un “híbrido” entre la razón y la emoción, de lógica y psicología.<sup>18</sup>

### 3. Rasgos de la retórica aristotélica en relación con la ética

La filosofía moral aristotélica está dominada por la idea de verosimilitud, probabilidad o razonabilidad. A diferencia de la ética que hunde sus raíces en el cartesianismo, cuyo ideal es constituirse en un sistema deductivo que parte de principios indudables, la ética aristotélica, que tiene como centro la idea de virtud, propone pensar la vida buena en clave probabilística, verosímil o razonable.<sup>19</sup> En la ética aristotélica no se intenta constituir un sistema normativo de principio a fin; busca la construcción constante y revisionista y, por ello, en cierto modo, permanente. Por lo mismo, el concepto de virtud que maneja Aristóteles tiende a ser considerado por él mismo como el corazón de la moralidad; la virtud es una adquisición y un continuo despliegue que incluso puede llegar a perderse por su falta de actualización. En otros términos, la virtud requiere constancia. De acuerdo con este planteamiento, la verosimilitud o plausibilidad impregna al menos dos rasgos bien definidos de la ética de Aristóteles. Por un lado, a su propia filosofía moral y, por otro, a su idea central, a saber, el concepto de virtud.

Desde el punto de vista de la filosofía moral, el propio Aristóteles anota lo siguiente: “Nuestra exposición será suficientemente satisfactoria, si es presentada tan claramente como lo permite la materia; porque no se ha de buscar (ἐπιζητητέον) el mismo rigor (ἀκριβες οὐχ ὁμοίος) en todos los razonamientos, como tampoco en todos los trabajos manuales. Las cosas nobles (καλά) y justas (δίκαια), que son objeto de la política, presentan tantas diferencias y extravíos (πλάνην), que parecen existir sólo por convención (o “costumbre”, νόμῳ) y no por naturaleza [...] Hablando, pues, de tales cosas, y partiendo

de tales premisas, hemos de contentarnos con mostrar la verdad de un modo tosco (*παχυλῶς*) y esquemático (o “aproximativo”, *τύπω*). Y cuando tratamos de cosas que ocurren generalmente (*ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*) y se parte de tales premisas, es bastante con llegar a conclusiones semejantes.”<sup>20</sup> A diferencia de la moderna ética deductiva, la filosofía antigua (y por extensión la medieval en su versión aristotélica) tiene clara conciencia de que la filosofía moral estudia un ámbito contingente. En razón de esto, el grado de certeza disminuye y, a su vez, irrumpen nociones tales como verosimilitud, plausibilidad o razonabilidad. Con dichos conceptos la ética no pierde proporciones, y aunque se vuelve más modesta, no implica justificar cualquier acción o la validez de cualquier acto moral.

Con lo que ya se dijo acerca de la ética y la retórica en el primer apartado, resulta que la opinión de Raúl Alcalá es muy *ad hoc* a lo que sostenemos: “Hay campos en los que la pluralidad es la regla: filosofía, moral, derecho, etc.; sin embargo, estos campos no dejan de ser racionales, sino que se mantienen como tales porque pueden esgrimir buenas razones para la aceptación de sus afirmaciones.”<sup>21</sup> Si esto es así, la retórica representa un instrumento inmejorable para dar cuenta de las razones que se ofrecen en filosofía moral. La comparación no es descabellada, pues el propio Aristóteles afirma: “Tan absurdo sería aceptar (o admitir, “*ἀποδέχεσθαι*) que un matemático empleara la persuasión como exigir (*ἀπαιτεῖν*) de un retórico demostraciones.”<sup>22</sup>

Algo análogo sucede con el concepto de virtud, central en la ética aristotélica, y en general en la ética antigua y medieval. La noción aristotélica de virtud implica cierta incertidumbre. Incluso la noción de punto de medio no es una noción aritmética, sino geométrica. La virtud, como bien explica Montoya, requiere de la “cláusula de verosimilitud”, a saber, que la afirmación implica que se trata de lo que sucede “por lo general” (*ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*). En las palabras de Montoya: “La disposición práctica en que consiste la virtud no es desde luego mero condicionamiento: implica una comprensión correcta (*orthós lógos*) de la situación y de la respuesta adecuada a ella, e implica también una contestación emocional correspondiente.”<sup>23</sup> En efecto, al afirmar que una acción es correcta en un cierto contexto, implica que es lo más plausible que puede realizarse y no lo absolutamente cierto. El ámbito moral, y por extensión el de la filosofía moral, se mueve en la incertidumbre, aunque no se trata de

una oscuridad total, sino más bien de una suerte de claroscuridad, dado que sí pueden hallarse ciertas referencias objetivas, como pueden ser el principio medieval de la *sindéresis* o la propuesta del valor absoluto de la persona humana.

Ahora bien, ¿qué injerencia tiene la retórica en la moral y en la filosofía moral de Aristóteles? ¿Qué papel juega la retórica en la ética aristotélica? Para no perder el punto central de lo siguiente, hay que mantener presente la distinción que elaboran Rowland y Womack sobre el término “retórica”. De acuerdo con ellos, la retórica puede ser un arte (τέχνη), en el sentido de que tiene por cometido descubrir lo que es persuasivo en cada caso. Implica igualmente conceptualizar la retórica como una teoría sobre la persuasión, y por ello la retórica en este sentido es amoral. Por otra parte, la retórica es el objeto que produce el retórico (“*the object which the rhetor produces*”); como producto, la retórica sí es moral, es decir, sí es susceptible de ser evaluada moralmente, pues puede en realidad presentar la verdad de manera razonable o verosímil, o bien puede esconderla y persuadir de algo falso.<sup>24</sup>

Suele tomarse como definición de la retórica lo que Aristóteles plasma de este modo: “La tarea de esta última [de la retórica] versa, por lo tanto, sobre aquellas materias sobre las que deliberamos (περὶ ἅ ἂν βουλευόμεθα) y para las que no disponemos de artes específicas, y ello en relación con oyentes de tal clase que ni pueden comprender sintéticamente en presencia de muchos elementos (οὐ δύνανται διὰ πολλῶν συνορᾶν) ni razonar mucho rato seguido (οὐδὲ λογίζεσθαι πόρῳθεν). De cualquier forma, deliberamos sobre lo que parece que puede resolverse de dos modos (βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν φαινομένων ἐνδέχεσθαι ἀμφοτέρως ἔχειν), ya que nadie da consejos sobre lo que él mismo considera que es imposible haya sido o que vaya a ser o sea de un modo diferente, pues nada cabe hacer en esos casos.”<sup>25</sup> La definición contiene, al menos, estos tres elementos que es indispensable destacar: *i*) la deliberación, ampliamente conectada con la filosofía práctica, esto es, con la ética y la política. La ética y la política implican el estudio de la deliberación de los medios idóneos para acceder al fin, a saber, el bien moral y el bien común; *ii*) se delibera acerca de cuestiones que pueden ser de diversa manera, es decir, no se delibera sobre lo que no puede ser de otra forma; *iii*) está enfocada a oyentes que no pueden recibir una argumentación completamente apodíctica (y no tanto por incompetencia, sino que la materia en cuestión no lo permite).

Para complementar la definición anterior, cabe recuperar otro pasaje que de acuerdo con algunos estudiosos de Aristóteles, como Quintín Racionero, es considerado fundamental. La razón de esto último es que el pasaje parece pertenecer a la última redacción que el Estagirita le ha dado a la *Rhetorica*. Ahí, Aristóteles asienta: “Entendamos por retórica la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para persuadir.”<sup>26</sup> En efecto, la retórica, entendida como potencia o facultad de teorizar (δύναμις τοῦ θεωρῆσαι) sobre lo que en cada caso (περί καστον) es adecuado, permitido o consentido (ἐνδεχόμενον) para persuadir (τὸ πιαθνόν), implica que se desenvuelva en casos concretos, en casos que pueden ser de una manera u otra, esto es, contingentes.<sup>27</sup> Así como el fin de la técnica de la medicina es mantener la salud en el paciente y el fin del médico es perfeccionar su técnica, de la misma manera el fin de la retórica es teorizar sobre la persuasión y el fin del orador es persuadir en cada caso concreto.

La retórica aristotélica, al señalar que el discurso así caracterizado versa sobre lo contingente, implica que el razonamiento científico no es el criterio que domina este tipo de discurso. Más bien, la retórica se utiliza para persuadir sobre lo que es plausible, sobre lo que es verosímil. La retórica, si es buena retórica, busca clarificar un buen razonamiento; si es una mala retórica, de donde viene su acepción despectiva, oculta un mal razonamiento. La retórica, al versar sobre lo contingente, considera que el rigor lógico-apodíctico no es el que conviene para el convencimiento que se efectúa en los asuntos cotidianos en los que se delibera sobre conflictos de orden práctico.<sup>28</sup>

Pero Aristóteles subraya que hay cierta racionalidad en lo contingente. En efecto, al inicio del libro sexto de la *Ética nicomáquea*, el Estagirita recuerda la doctrina del término medio que es determinado por la recta razón. Al preguntarse cuál es la recta razón o cuál es su norma, indica que antes de analizar las virtudes dianoéticas le resulta necesario recordar la distinción que establece sobre el alma, la cual se halla al final del libro primero de la misma *Ética*. Ahí, se establece que el alma tiene una parte racional (λόγον) y otra irracional (ἄλόγον). Inmediatamente, distingue en la parte racional otras dos partes, a saber, “una con la que percibimos las clases de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra con la que percibimos los contingentes.”<sup>29</sup> El conocimiento de cada una de las partes racionales se lleva a cabo “por cierta

semejanza y parentesco” (καθ’ ὁμοιότητα τινα καὶ οἰκειότητα) con el género de cosas que le corresponden. Siendo así, a cada una de las partes del alma racional distinguida le corresponde conocer un género de cosas. En consecuencia, hay que llamar a cada una de las partes racionales del alma de una manera que corresponda al género de cosas que conoce. Por eso dice Aristóteles: “A la primera vamos a llamarla científica (ἐπιστημονικόν) y a la segunda razonadora (o “calculadora”, λογιστικόν), pues deliberar (βουλευέσθαι) y razonar (λογίζεσθαι) son lo mismo, y ninguno delibera sobre lo que no puede ser de otra manera. De esta forma, la razonadora es una parte de la racional.”<sup>30</sup> Hay, como ya se ha dicho, una racionalidad de lo contingente. Siendo la retórica el arte que versa sobre la manera de presentar lo que es razonable y contingente,<sup>31</sup> y siendo la ética un conocimiento que versa sobre lo contingente, entonces resulta patente que se puede servir de la retórica.

La retórica y el ejercicio deliberativo (βούλησις) tienen muchos puntos en común. En la deliberación práctica se encuentran implicados la totalidad de los elementos constitutivos del ser humano, entre ellos el carácter (ἦθος) y la pasión (πάθος), además del propio discurso o razonamiento (λόγος). De ahí que pueda sostenerse que hay un paralelo estructural entre la virtud de la φρόνησις y el arte de la retórica. La deliberación resulta necesaria en el ámbito práctico, por lo cual adquiere la estructura de la prudencia o bien la forma del arte retórico. Esto resulta claro en el ámbito práctico por las siguientes razones: las reglas abstractas no pueden cubrir toda contingencia particular que pueda acaecer en el futuro; lo que es bueno honestamente (en el sentido clásico del concepto *bonum honestum*) no es bueno necesariamente para mí; las reglas abstractas, por su estructura general, en algunas ocasiones es imposible aplicarlas a los casos particulares; las reglas abstractas no pueden determinar las reglas de su propia aplicación.<sup>32</sup> En consecuencia, en el ámbito práctico se requiere de la prudencia y de la retórica porque en la deliberación es imposible no contar con el elemento pasional (πάθος) y con el carácter (ἦθος). La deliberación no es simplemente un asunto de demostración lógica (λόγος), sino que Aristóteles insiste en el elemento pasional del bien.

Aristóteles trata la deliberación con los siguientes cinco rasgos primordiales. Primero, se delibera acerca de lo que está en nuestro poder y es práctico (βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ’ ἡμῶν καὶ πρακτῶν),<sup>33</sup> esto es, sobre lo posible

(δυνατὰ), que es, de acuerdo con el Estagirita, lo que depende de nosotros (δυνατὰ δ ἅ δι' ἡμῶν γένοιτ' ἄν).<sup>34</sup> Segundo, no se delibera sobre los fines, sino sobre los medios (βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη).<sup>35</sup> Tercero, la deliberación consiste en considerar (σκοποῦσι) cómo y por qué medios puede alcanzarse el fin; si al fin puede llegarse por distintos medios, entonces la deliberación examina cuál es el más fácil y más conveniente (ῥᾶστα καὶ κάλλιστα. Cuarto, el objeto de la deliberación es la elección, “ya que se elige lo que se ha decidido después de la deliberación.”<sup>36</sup> Quinto, la elección es un “apetito deliberado” (βουλευτικὴ ὄρεξις) de lo que está al alcance del agente, pues “cuando decidimos después de deliberar, deseamos de acuerdo con la deliberación.”<sup>37</sup>

La deliberación puede adquirir las distintas formas que enseña el arte retórico, pues la retórica señala que la persuasión o πίστις puede implicar al ἦθος, al πάθος y al πάθος. En efecto, y como ya se había destacado en la primera parte de este trabajo, la retórica indica la importancia de cada uno de estos elementos, pues están implicados en la persuasión el carácter del hablante, la disposición del oyente y el argumento del que echa mano el primero.<sup>38</sup> Pero hay otro pasaje que debe tenerse en cuenta para enganchar la retórica con la deliberación, a saber, donde Aristóteles afirma que la retórica tiene como objeto formar un juicio.<sup>39</sup> Siendo así, resulta que el Estagirita propone que tres son las causas por las cuales se vuelve persuasivo un orador, a saber, por la φρόνησις o sensatez, por la ἀρετή o virtud y por la εὐνοία o benevolencia (que también puede llegar a traducirse como “buena disposición”, “simpatía” o “afecto”). La carencia de uno de estos tres elementos pone en tela de juicio la credibilidad del orador, pues por insensato no tiene una buena opinión, o por malicia no expresa su parecer, o por faltarle la benevolencia no aconseja su opinión (siendo ésta, por ejemplo, buena).

Por lo anterior puede decirse que la retórica aristotélica acentúa la importancia del carácter cognoscitivo de los sentimientos y el hecho, caracterizado por Cortina de “asombroso”, de que es posible cultivarlos.<sup>40</sup> Es aquí donde nos parece que la retórica, la ética y la educación embonan. Ahora bien, la educación no es un fin en sí misma, sino que está enfocada al vivir bien o buen vivir en el que varias veces insiste Aristóteles. Y lo que proporciona el bien propio del hombre es la conducta moral. En consecuencia, la educación está

enfocada a la buena conducta moral. Y siendo la retórica un instrumento del cual se sirve la ética para elaborar su discurso, resulta sumamente claro que no es un fin en sí misma; luego, la retórica y la educación se ordenan a la ética.

Ahora bien, aceptando que la deliberación no es un asunto de simple demostración lógica, sino que el elemento apetitivo se encuentra presente en ella (el *πάθος* ya mencionado, aunque en una acepción amplia),<sup>41</sup> es que Aristóteles define al hombre como “inteligencia voluntaria” (*νοῦς προαίρεσις*) o como “apetito racional” (*ὄρεξις διανοητική*).<sup>42</sup> Y en este contexto la elección, que es la conclusión a la que llega la deliberación, es caracterizada como “apetito deliberado” (*βουλευτική ὄρεξις*).<sup>43</sup> Pues bien, el marco sobre el cual se mueve la deliberación, esto es, su objetivo, es la felicidad. No resulta extraño, entonces, que buena parte del libro I de la *Rhetorica* trate el tema de la felicidad, lo cual lleva a la suposición de que la retórica no es extraña a la ética, que es la rama de la filosofía que propiamente estudia la felicidad, pues examina qué es y cómo lograrla. Se trata, para Aristóteles, de un objetivo (*σκοπός*) general, pues es más o menos el mismo (al menos formalmente) para todos los hombres, aunque entiendan por felicidad cosas distintas, desde el éxito acompañado de virtud, pasando por los bienes materiales, hasta la vida placentera.<sup>44</sup>

Arash Abizadeh sostiene una tesis semejante a la nuestra y en cierto modo la complementa. Él argumenta en pos de destacar el paralelismo que halla entre la ética y la retórica a partir del *φρόνιμος*.<sup>45</sup> La retórica, al ser una *τέχνη*, requiere un fin fuera de ella, como ya destacamos dos párrafos atrás. La fuente externa es la ética, y concretamente la *φρόνησις*. Tanto la deliberación individual que se lleva a cabo en la ética, como la deliberación pública o colectiva que se realiza en la *πόλις*, requieren de la *φρόνησις*: “*The structural constitution of the art of rhetoric produces an internally generated propensity to induce judgments consistent with the outcomes of phronetic deliberation.*”<sup>46</sup> Ahora bien, este filósofo escribe un poco más adelante lo siguiente que requiere retomarse *in extenso* debido a que acentúa la importancia de alcanzar conclusiones o consejos (*yield outcomes*), lo cual es equivalente a alcanzar el juicio al que se enfoca la retórica:

*The key reason why rhetoric has an internally generated propensity to yield outcomes consistent with the practical deliberations of a phronimos is that the structure of the deliberative process is similar: in both cases, ethos and pathos combine with logos to lead the “argument” to its conclusion.*

*The upshot is that êthos and pathos are, along with logical demonstration, constitutive elements of phronêsis: all three are necessary and individually insufficient guides that lead practical deliberation to its conclusions. This structural similarity between the virtue of phronêsis and the art of rhetoric is what gives the latter the possibility and internally generated propensity to yield outcomes consistent with the former.<sup>47</sup>*

Los tres elementos de la πίστεις se requieren para alcanzar un buen juicio, tanto a nivel individual como a nivel colectivo. A nivel colectivo puede hablarse, al lado de Abizadeh, de una deliberación retórica, mientras que a nivel individual puede hablarse de una deliberación “fronética.”<sup>48</sup> Al ser ambos procesos deliberativos, está implicado en ellos el ἦθος, el πάθος y el λόγος. Ciertamente la deliberación retórica, tomada en este sentido, implica un orador y un oyente o auditorio, pero en la deliberación fronética el orador y el oyente son el mismo, sólo que desde dos perspectivas distintas. Empero, en ambos casos se trata de procesos paralelos, y lo son en cuanto la πίστεις implica los susodichos elementos.

Lo que se ha buscado resaltar en lo antedicho es que en la retórica aristotélica se aprecia la función perlocutiva del habla. Es decir, la retórica tiene una fuerte carga en el receptor, o sea, en quien oye al retórico. El retórico, para lograr su cometido, ha de percibir la disposición de la audiencia para aceptar su argumento. En el ámbito moral, cabe sostener que lo que más mueve a actuar o a hacer algo es el movimiento que se da en los valores, especialmente los morales. De manera eminente, este movimiento se da en la retórica, pues la retórica en ética tiene como objetivo primordial inculcar o infundir un nuevo valor o revitalizarlo. Se trata de un movimiento que se establece al encauzar la emoción y, por supuesto, a la razón. Ambos polos son necesarios para la retórica ética. Pero hay un elemento que Mauricio Beuchot menciona con mucho tino, aunque no lo explora en el lugar donde hace la mención; dice el hermeneuta: “La retórica no puede entenderse sino a la luz de una performación muy fuerte: al movimiento de los valores se va a través del movimiento de las emociones (además de la inteligencia), y a ésta a través del movimiento de los símbolos.”<sup>49</sup> En efecto, los símbolos representan un punto de inflexión entre lo cognoscitivo y lo apetitivo en el hombre. Los símbolos, por su excedente de sentido, son capaces de motivar a la acción a través de su comprensión y apetibilidad.

#### 4. Ética, símbolo y retórica

La ética hace uso del símbolo, pues motiva a la fantasía del oyente y, así, despierta su apetito. La retórica, a su vez, es una técnica que permite presentar el símbolo de manera plausible al oyente, y es también, mediante la prudencia en el caso de la deliberación fronética, un modo de deliberar acerca de las opciones que el agente posee para alcanzar el fin dado.

Desde el punto de vista de la retórica, no es vana la insistencia de Aristóteles en la importancia de la ἀρετή en el orador. Este último se puede o volver un símbolo o representación de lo que afirma en el discurso moral, o bien puede referirse, mediante descripciones, a un símbolo que despierte el apetito del oyente. En relación a lo primero, es decir, a la ἀρετή del retórico, da la impresión de que por dicha razón es que seguramente Wittgenstein insiste reiteradamente en su *Conferencia sobre ética* que la ética sólo puede mostrarse; la ética, para el vienés, no puede decirse, pues lo que se diga debe poseer la estructura lógica del mundo.<sup>50</sup> El retórico moral es, entonces, un *representamen*

de lo que él mismo afirma, de lo que sustenta o argumenta (λόγος). De ahí que sea una contradicción afirmar una cosa y llevar a cabo otra, pues las palabras (lo que se dice) no están en consonancia con la ἀρετή del retórico. En relación a lo segundo, es decir, las descripciones que constituyen un símbolo, de las cuales echa mano el retórico para despertar el apetito del oyente, suelen ser muy frecuentes en el discurso moral. Es el caso, por ejemplo, de las fábulas morales, pues éstas incluyen moraleja. El símbolo moral en este caso impacta lo cognoscitivo y apetitivo del oyente, pues resulta más accesible que la mera formulación abstracta de principios éticos.

En el caso de la deliberación fronética o individual, el símbolo moral también está presente, pues el modelo o paradigma de acción permea el actuar del agente. Se trata, para utilizar una metáfora, de un telón de fondo que aunque no se perciba a simple vista, se encuentra latente al desarrollarse la obra, esto es, al darse la deliberación individual. En otros términos, funge teléticamente como horizonte hermenéutico al momento de llevar a cabo la deliberación.

Pero cabe tener presente lo siguiente, aunque sólo sea como apunte, que si sólo se toma en cuenta al discurso filosófico sobre la moral, parece suficiente

con hacer uso de la retórica. Mas si se pretende una visión más amplia del fenómeno moral, la poética resulta imprescindible, pues en ella el símbolo también se encarna. Ciertamente la poética no tiene como función u objetivo persuadir a través de la elocuencia (lo cual sí es objeto de la retórica), sino la purificación de las pasiones del temor y de la compasión, como indica Ricœur.<sup>51</sup> Para él, el punto de unión se encuentra en la metáfora, esto es, en la traslación del sentido de los términos; para el francés, “La metáfora tiene un pie en cada campo”, lo cual parece ser cierto. Empero, además puede afirmarse que el símbolo tiene “un pie en cada campo”, pues la poética es imprescindible en la educación moral.

## 5. Conclusiones

La ética trata con lo contingente. Por ello es que no puede exigírsele que argumente apodícticamente todo lo que ella trata. Pero tampoco puede abandonarse la lógica (la dialéctica), pues el peligro consiste en afirmar ocurrencias y hasta sinsentidos. En consecuencia, es necesario que la ética se sirva de una dialéctica a través de un discurso razonable o verosímil, lo cual es obra de la retórica. Por supuesto que esta tesis embona con la visión de la retórica según Aristóteles (y no tanto con la de Nietzsche, por ejemplo). Es la retórica para el Estagirita la que puede llegar a mostrar un argumento verosímil para el oyente y para el mismo agente que delibera acerca de su propia acción.

Con esto, resulta que una ética que esté estructurada al modo de la ética aristotélica, deberá contentarse con la retórica, a la cual puede ver como una herramienta o instrumento a su servicio. La retórica, como vimos, sólo tiene la función de persuadir a través del discurso; es un discurso estructurado en cierta medida, pero no completamente apodíctico. Y es que la ética, que tiene epistemológicamente funciones materiales, como tesis, mandatos, deberes, etcétera, puede servirse de la retórica para dar mayor congruencia a su presentación. La retórica, para retomar el viejo pero eficaz símil aristotélico, es formal, mientras que la ética es, en este sentido material. Una ética estructurada retóricamente es deseable y, en cierto modo, necesaria.

## Notas

<sup>1</sup> Agradezco a la Dra. Adriana Menassé sus atinadas observaciones a la versión previa de este trabajo.

<sup>2</sup> Camps, Victoria, *Ética, retórica, política*, Alianza, Madrid, 1990, p. 38.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>4</sup> El concepto de “tropo” comprende la sinécdoque, la metonimia y la metáfora.

<sup>5</sup> Cabe dejar asentado que el término “εἰκώς”, que aparece seguido en la retórica, significa tanto “verosímil” como “razonable”.

<sup>6</sup> Camps, Victoria, *Op. cit.*, p. 42.

<sup>7</sup> Roberts, Rhyls, “Notes on Aristotle’s Rhetoric”, en: *The American Journal of Philology*, XLV/4, (1924), pp. 352-353.

<sup>8</sup> Camps, Victoria, *Op. cit.*, p. 44.

<sup>9</sup> Nótese la cercanía lingüística entre el verbo προάγω (persuadir, promover, impulsar) con el sustantivo προαίρεσις (libre elección, voluntad, intención).

<sup>10</sup> Aristóteles, *De Rhetorica*, I, 2, 1356a14. El texto original está estructurado así: “Δία δ τῶν ἄκροα τῶν, ὅταν εἰς πάθος ὑπὸ τοῦ λόγου προαχθῶσιν”.

<sup>11</sup> *Ibid.*, I, 2, 1356a15-16. El texto también toma en cuenta el caso de quien está triste y alegre. Dice: “οὐ γὰρ ὁ

μοῖως ἀποδίδομεν τὰς κρίσεις λυπούμενοι καὶ χαίροντες, ἢ φιλοῦντες καμισοῦντες”. Ciertamente, quien está alegre lo está porque posee lo que ama, mientras que quien está triste lo está porque carece del objeto amado. De esta suerte, en realidad, el amor es el acto fundamental de la pasión. Ahora bien, también es necesario tener presente que para Aristóteles son las pasiones las que causan que los hombres sean volubles (μεταβάλλοντες) y cambien sus juicios (διαφέρουσι πὸς τὰς κρίσεις), Cf. Aristotelis, *De Rhetorica*, II, 1, 1378a19-21.

<sup>12</sup> Cf. Yack, Bernard, “Rhetoric and Public Reasoning: An Aristotelian Understanding of Political Deliberation”, en: *Political Theory*, xxxiv/4, (2006), pp. 417-438; Cf. Beuchot, “Retórica y hermenéutica en Aristóteles”, en: *Nova Tellus*, xxv/1, (2007), pp. 217-234. Existen otros modelos retóricos además del aristotélico, como es el nietzscheano. Pero el aristotélico tiene la ventaja de estar relacionado con la dialéctica, por lo cual no pierde proporciones y no se convierte en “el” modelo.

<sup>13</sup> Arenas-Dolz, Francisco, “Retórica, ciudadanía y educación”, en: *Veritas*, IV/20, (2009), p. 137.

<sup>14</sup> Beuchot, Mauricio, *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Ánthropos, Barcelona, 1998, p. 118.

<sup>15</sup> Cf. *Ibid.*, p. 122.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>17</sup> Cf. *Ibid.*, p. 137.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>19</sup> Cf. Montoya, José, “Lo verosímil en la ética de Aristóteles: una aporía en el vocabulario filosófico griego”, en: *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, No. 37, (2007), p. 178. Agregamos “razonable” en razón de la amplitud del término εἰκώς, como ya indicamos.

<sup>20</sup> Aristóteles, *Ética nicomáquea*, I, 3, 1094b12-22. “Λέγοιτο δ’ ἂν ἰκανῶς, εἰ κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὕλην διασαφηθεῖν· τὸ γὰρ ἀκριβὲς οὐχ ὁμοίος ἐν ἀπασι τοῖς λόγοις ἐπιζητητέον, ὥσπερ οὐ δ’ ἐν τοῖς δημιουργουμένοις. τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια, περὶ ὧν ἡ πολιτικὴ σκοπεῖται, πολλὰ περὶ ὧν ἡ πολιτικὴ σκοπεῖται, πολλὴν ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην, ὥστε δοκεῖν νόμον μόνον ἐν αἰ, φύσει δὲ μή. [...] ἀγαπετὸν οὖν περὶ τοιούτων καὶ λέγοντας παχυλῶς καὶ τύφῳ τάληθες νδείκνυσθαι, καὶ περὶ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ κ τοιούτων λέγοντας τοιαῦτα καὶ συμπεραίνεσθαι”.

<sup>21</sup> Alcalá, Raúl, *Hermenéutica: teoría e interpretación*, UNAM/Plaza y Valdés, México, 2002, p. 87.

<sup>22</sup> Aristóteles, *Ética nicomáquea*, I, 3, 1094b25-28. “παραπλήσιον γὰρ φαίνεται μαθηματικῶς τε πιθανολογοῦντος ἀποδέχεσθαι καὶ ῥητορικὸν ἀποδείξεις ἀπιτεῖν”.

<sup>23</sup> Montoya, José, art. cit., p. 181.

<sup>24</sup> Rowland, Robert y Womack, Deanna, “Aristotle’s View of Ethical Rhetoric”, en: *Rhetoric Society Quarterly*, xv/1-2, (1985), pp. 13-31. Esta tesis refuerza que la retórica aristotélica está vinculada con la dialéctica.

<sup>25</sup> Aristóteles, *De Rhetorica*, I, 2, 1357a2-8. El texto griego es: “Ἔστι δὲ τὸ ἔργον αὐτῆς περὶ τε ποιούτων, περὶ ὧν βουλευόμεθα, καὶ τέχνας μὴ ἔχομεν, καὶ ἐν τοῖς, οἳ οὐ δύναται διὰ πολλῶν συνορᾶν, οὐδὲ λογίζεσθαι πόρρωθεν· βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν φαινομένων ἐνδέχεσθαι ἀμφοτέρως ἔχειν· περὶ γὰρ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἢ ἐγενέσθαι, ἢ ἔσεσθαι, ἢ ἔχειν, οὐδεὶς βουλευταί, οὕτως ὑπολαμβάνων· οὐδὲν γὰρ πλέον”.

<sup>26</sup> Aristóteles, *De Rhetorica*, I, 2, 1355b25-27. “Ἔστω δ’ ἡ ῥητορικὴ, δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρήσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν”. Racionero traduce “τὸ πιθανόν” “para convencer”. Preferimos “persuadir” por la carga connotativa que tiene este término en vez de con-vencer (*vincere*).

<sup>27</sup> Cf. Quandahl, Ellen, “Aristotle’s Rhetoric: Reinterpreting Invention”, en: *Rhetoric Review*, IV/2, (1986), p. 131.

<sup>28</sup> Arenas-Dolz, Francisco, art. cit., p. 144.

<sup>29</sup> Aristóteles, *Ética nicomáquea*, VI, 1, 1139a6-8. “ἐν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἰ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἐν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα”.

<sup>30</sup> *Ibid.*, VI, 1, 1139a11-15. “λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν τὸ δὲ λογιστικόν· τὸ γὰρ βουλευέσθαι καὶ λογίζεσθαι ταῦτον, οὐδεὶς δὲ βουλεύεται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν. ὥστε τὸ λογιστικόν στίβον ἐν τῷ μέρει τοῦ ἔχοντος”.

<sup>31</sup> Esta afirmación implica que se acepte previamente la distinción de Rowland y Womack, pues no es la retórica la que razona (sería más bien la dialéctica), sino la que muestra o presenta lo razonable.

<sup>32</sup> Abizadeh, Arash, “The passion of the Wise: *Phronésis*, Rhetoric, and Aristotle’s passionate practical deliberation”, en: *The Review of Metaphysics*, 56, (2002), pp. 269-270.

- <sup>33</sup> Aristóteles, *Ética nicomáquea*, III, 3, 1112a30-31.
- <sup>34</sup> *Ibid.*, III, 3, 1112b27.
- <sup>35</sup> *Ibid.*, III, 3, 1112b11-12.
- <sup>36</sup> *Ibid.*, III, 3, 1112b11-12. “βουλευόμεθα δ’ οὐ πτό γὰρ ἐκ τῆς βουλῆς κριθ ν προαιρετόν ἐστιν”.
- <sup>37</sup> *Ibid.*, III, 3, 1113a10-11.
- <sup>38</sup> Cf. Aristotelis, *De Rhetorica*, I, 2, 1356a1ss.
- <sup>39</sup> *Ibid.*, III, 1, 1377b20-21. “ἐπεὶ δ’ ἔνεκα κρίσεώς ἐστιν ἡ ῥητορικὴ”, esto es, “puesto que la retórica tiene por objeto un juicio”.
- <sup>40</sup> Cf. Cortina, Adela, *Justicia cordial*, Trotta, Madrid, 2010, p. 19.
- <sup>41</sup> En este contexto hay que tomar el siguiente apunte: “Emotion is a necessary component of rhetoric because it is through emotion that the rhetor impels people to action. In addition, emotional responses are a necessary component of virtue”, Rowland y Womack, art. cit., p. 17. Esto último en el sentido de que la virtud es una perfección de la parte emocional, mientras que el vicio es una reacción emocional extrema.
- <sup>42</sup> Cf. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, VI, 2, 1139b4-5.
- <sup>43</sup> *Ibid.*, III, 3, 1113a11.
- <sup>44</sup> Cf. Aristotelis, *De Rhetorica*, I, 5.
- <sup>45</sup> Esta equivalencia no es vista por todos los autores, por ejemplo Cf. McAdon, Brad, “Reconsidering the Intention of Purpose of Aristotle’s *Rhetoric*”, en: *Rhetoric Review*, XXIII/3, (2004), pp. 216-234.
- <sup>46</sup> Abizadeh, Arash, art. cit., p. 278. De ahí también su relación con la política, pues la retórica se ordena a la persuasión del oyente y, por ello, tiene injerencia en las instituciones públicas.
- <sup>47</sup> *Ibid.*, p. 279.
- <sup>48</sup> Cf. *Ibid.*, p. 285.
- <sup>49</sup> Beuchot, Mauricio, *La retórica como pragmática y hermenéutica*, p. 142.
- <sup>50</sup> Muy brevemente se explica en: Buganza, Jacob, *Panorama de los sistemas éticos de los siglos XIX y XX*, RIHE/Torres Asociados, México, 2011, pp. 101-102.
- <sup>51</sup> Ricœur, Paul, *La metáfora viva* (traducción de Agustín Neira), Cristiandad/Trotta, Madrid, 2001 (2a. ed.), p. 20.

## Bibliografía

- Abizadeh, A., “The passions of the Wise: *Phronésis*, Rhetoric, and Aristotle’s *Passionate Practical Deliberation*”, en: *The Review of Metaphysics*, LVI, (2002), pp. 267-296.
- Alcalá, Raúl, *Hermenéutica: teoría e interpretación*, UNAM/Plaza y Valdés, México, 2002, 143pp.
- Arenas-Dolz, Francisco, “Retórica, ciudadanía y educación. Una aproximación aristotélica a la democracia deliberativa”, en: *Veritas*, IV/20, (2009), pp. 127-151.
- Aristóteles, *Ética nicomachea* (traducción de Claudio Mazzarelli), Bompiani, Milano, 2000.

- Aristotelis, *De Rethorica*, Typographeo Clarendoniano, Oxford, 1820. En castellano, he seguido la siguiente traducción: *Retórica* (traducción de Quintín Racionero), Gredos, Madrid, 2000.
- Beuchot, Mauricio, *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Ánthropos, Barcelona, 1998, 159pp.
- Beuchot, “Retórica y hermenéutica en Aristóteles”, en: *Nova Tellus*, xxv/1, (2007), pp. 217-234.
- Buganza, Jacob, *Panorama de los sistemas éticos de los siglos XIX y XX*, RIHE/Torres Asociados, México, 2011, 189pp.
- Camps, Victoria, *Ética, retórica, política*, Alianza, Madrid, 1990, 139pp.
- Cortina, Adela, *Justicia cordial*, Trotta, Madrid, 2010, 152pp.
- McAdon, Brad, “Reconsidering the Intention of Purpose of Aristotle’s *Rhetoric*”, en: *Rhetoric Review*, xxiii/3, (2004), pp. 216-234.
- Montoya, José, “Lo verosímil en la ética de Aristóteles: una aporía en el vocabulario filosófico griego”, en: *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, No. 37, (2007), pp. 177-184.
- Quandahl, Ellen, “Aristotle’s *Rhetoric*: Reinterpreting Invention”, en: *Rhetoric Review*, iv/2, (1986), pp. 128-137.
- Ricœur, Paul, *La metáfora viva* (traducción de Agustín Neira), Cristiandad/Trotta, Madrid, 2001 (2a. ed.), 434pp.
- Roberts, Rhyls, “Notes on Aristotle’s *Rhetoric*”, en: *The American Journal of Philology*, xlv/4, (1924), pp. 351-361.
- Rowland, Robert y Womack, Deanna, “Aristotle’s View of Ethical *Rhetoric*”, en: *Rhetoric Society Quarterly*, xv/1-2, (1985), pp. 13-31.
- Yack, Bernard, “*Rhetoric and Public Reasoning: An Aristotelian Understanding of Political Deliberation*”, en: *Political Theory*, xxxiv/4, (2006), pp. 417-438.