



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE  
HIDALGO

FACULTAD DE FILOSOFÍA  
“DR. SAMUEL RAMOS MAGAÑA”

TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRO EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA:

*Retórica y praxis en Aristóteles*

*Indagaciones en torno al tipo de lógos propio de lo posible práctico (tò dynatón)*

SUSTENTANTE:

Lic. URIEL ULISES BERNAL MADRIGAL

ASESORA:

DRA. MARCELA GARCÍA ROMERO

SINODALES:

DR. J. ALFONSO VILLA SÁNCHEZ

DR. BERNARDO E. PÉREZ ÁLVAREZ

Morelia, Mich. Agosto de 2019.

# ÍNDICE GENERAL

Agradecimientos.....	6
Resumen.....	7
Abstract.....	8
Abreviaturas.....	9
Introducción.....	10
1. Objetivo general y marco teórico.....	10
2. Planteamiento del Problema.....	18
3. Metodología.....	23
4. Objetivos particulares.....	24
5. Hipótesis.....	26
 Capítulo I. La concepción aristotélica del λόγος: fundamento ontológico del lenguaje, estructura formal del razonamiento teórico y la problemática de discurrir sobre lo posible.....	27
1. Objetivo particular.....	27
2. Términos y enunciados: la concepción aristotélica del λόγος ἀποφάντικός.....	29
a) Entre naturalismo y convencionalismo: λόγος como σύμβολον.....	29
b) Términos categoremáticos y sincategoremáticos.....	31
c) Los enunciados declarativos y su cualidad lógica: afirmación (κατάφασις) y negación (ἀπόφασις).....	34
d) Los enunciados declarativos y su cantidad lógica: Universalidad y particularidad.....	36
e) La calidad modal de los enunciados declarativos.....	37
f) El fundamento ontológico del λόγος.....	38
3. La multivocidad de “lo que es” (τὸ ὄν): modelo de homonimia πρὸς ἓν y el sentido de ser según el acto y la potencia.....	40

a)	La dificultad de tematizar “lo que es”: Sinonimia (συνώνυμον) y homonimia (ὁμώνυμον). . . . .	40
b)	El modelo de homonimia πρὸς ἓν y los principales modos de ser. . . . .	43
c)	El modo de ser según el acto y la potencia. . . . .	45
4.	Silogismo, demostración y verdad teórica: estructuras formales del razonamiento en general y del razonamiento científico o teórico en particular. . . . .	46
a)	Las inferencias inductivas y deductivas. . . . .	46
b)	El silogismo y sus estructuras modales de necesidad y posibilidad. . . . .	47
c)	Silogismo modal mixto. . . . .	49
d)	La inferencia silogística y la demostración científica: axiomas, hipótesis y definiciones. . . . .	50
e)	El silogismo científico o demostrativo: necesidad y verdad teórica (apodíctica). . . . .	53
f)	El razonamiento científico como propio de las cosas que son en acto. . . . .	54
5.	El problema de discurrir sobre lo δυνατόν comprendido en el terreno de la πράξις: razonamiento dialéctico y lo posible práctico. . . . .	55
a)	Imposibilidad del razonamiento científico para dar cuenta de lo que es en potencia. . . . .	55
b)	El modo de ser de las cosas en potencia. . . . .	56
c)	Potencia como posibilidad y el horizonte temporal. . . . .	57
d)	El silogismo dialéctico (διαλεκτικὸς συλλογισμὸς). . . . .	58
6.	Conclusiones del primer capítulo. . . . .	61

Capítulo II. La concepción aristotélica de la πράξις: estructuras formales y distinciones conceptuales propias de la tematización sobre el ámbito de lo propiamente humano. . . . . 65

1.	Objetivo particular. . . . .	65
2.	Distinción del sentido aristotélico de πράξις con relación al término moderno en castellano de “acción”. . . . .	66
a)	Significación del termino griego πράξις y el verbo πράττειν. . . . .	66
b)	Πράξις como genuina agencia. . . . .	68

3. Las condiciones internas de la genuina πράξις: el papel central de la decisión deliberada (προαίρεσις). . . . .	69
a) Los estados disposicionales (ἔξεις) del agente. . . . .	69
b) La deliberación y el factor resolutorio: βούλευσις y προαίρεσις. . . . .	70
c) La doble estructura de la πράξις como principio de los modelos de βούλευσις y προαίρεσις. . . . .	72
4. La estructura formal explicativa propia de la πράξις: clarificación del sentido propiamente aristotélico del silogismo práctico. . . . .	73
a) Origen e interpretación restrictiva del silogismo práctico. . . . .	73
b) Estructura inferencial del silogismo práctico: ὄρεξις y λόγος. . . . .	75
c) El tramo terminal de la acción como lugar del silogismo práctico. . . . .	76
5. La estructura de la verdad práctica y su irreductible peculiaridad. . . . .	78
a) El objeto a explicar por el silogismo práctico. . . . .	78
b) Caracterización formal de la verdad práctica. . . . .	79
c) La determinación racional. . . . .	80
d) La rectitud del deseo. . . . .	82
e) Identidad (τὰ αὐτά) entre lo que afirma el λόγος y lo que persigue la ὄρεξις. . . . .	84
f) Caracterización material de la verdad práctica. . . . .	86
g) Distinción entre verdad práctica y verdad teórica según su cualificación material. . . . .	87
6. Conexión estructural entre las virtudes dianoéticas y la noción de verdad práctica. . . . .	89
a) Estados disposicionales (ἔξεις) verdaderos del alma (ἡ ψυχὴ ἀληθεύει). . . . .	89
b) Ἐπιστήμη. . . . .	90
c) Σοφία. . . . .	91
d) Τέχνη. . . . .	92
e) Φρόνησις. . . . .	95
7. Conclusiones del segundo capítulo. . . . .	98

Capítulo III. La retórica como el posible tipo de λόγος propio de la tematización sobre lo δυνατόν en el ámbito de la πράξις. . . . . 102

1. Objetivo particular. . . . .	102
---------------------------------	-----

2. Estructuras internas e irreductibles de la retórica. . . . .	104
a) Propósito general de <i>Retórica</i> . . . . .	104
b) División aristotélica del discurso retórico: <i>deliberativo</i> (συμβουλευτικόν), <i>epidíptico</i> (ἐπιδεικτικόν) y <i>forense</i> (δικανικόν). . . . .	107
c) La persuasión (πίστις) como objeto de la τέχνη ῥητορική. . . . .	108
d) La determinación temporal y pragmática de los tres géneros discursivos. . . . .	109
3. La dimensión temporal de la τέχνη ῥητορική y su referencia a contextos pragmáticos específicos. . . . .	110
a) La primacía del discurso deliberativo (συμβουλευτικόν). . . . .	110
b) La tensión entre lo fácticamente dado y lo posible. . . . .	111
c) Los contextos pragmáticos específicos del λόγος συμβουλευτικός. . . . .	112
d) El tiempo oportuno (καιρός) en la τέχνη ῥητορική. . . . .	113
4. La argumentación retórica vista desde su estructura formal y su finalidad. . . . .	117
a) La estructura formal del ἐνθύμημα συλλογισμός. . . . .	117
b) El valor epistemológico de la retórica radica en los ἔνδοξα. . . . .	120
c) Verosimilitud (κατὰ τὸ εἰκός); verdad teórica y verdad práctica. . . . .	123
5. El horizonte ontológico del obrar humano y la finalidad resolutive de la retórica en tanto que deliberación pública. . . . .	125
a) La contingencia en la dimensión humana. . . . .	125
b) Lo natural en lo humano: física y ética. . . . .	126
c) La finalidad resolutive de la τέχνη ῥητορική frente a la πράξις. . . . .	127
6. Conclusiones del tercer capítulo. . . . .	128
 Conclusiones generales. . . . .	 133
1. Síntesis de los resultados obtenidos. . . . .	133
2. Respuesta a la pregunta central de esta investigación. . . . .	136
3. Consideraciones finales. . . . .	138
a) Λόγος se dice de varias maneras: un posible caso de homonimia πρὸς ἓν. 138	
b) El lugar del razonamiento retórico en la concepción aristotélica del λόγος. 140	
c) La determinación temporal del razonamiento y de la verdad. . . . .	142
 Referencias bibliográficas. . . . .	 145

## Agradecimientos

Agradezco profundamente a mis padres, Estela y Uriel, por el apoyo invaluable que me han brindado para salir adelante en esta carrera profesional y en los vaivenes mismos de la vida. Los sacrificios que han tenido que hacer para ello, los consejos que me han dado en los momentos más complejos que he atravesado y por estar siempre en la disposición de tenderme su mano. Espero que, aunque sea mínimamente, se vean retribuidos con este modesto logro. A Cecilia, quien me acompañó los últimos siete años de mi vida, por su paciencia y por impulsarme a no rendirme cuando he estado más confundido, por el amor y cariño que recibí de su parte desde el primer día y por todos los sacrificios que en nuestra vida marital tuvimos que hacer para llegar a este momento. Que Dios nos bendiga y nos ilumine en lo que esté por venir.

Agradezco a la Dra. Marcela García por su oportuna orientación y acompañamiento a lo largo de este proceso educativo, por estar siempre dispuesta a apoyarme en todo lo que hizo falta para ver hoy consumado este proyecto. Al Dr. Alfonso Villa por brindarme siempre su consejo edificante que me ha ayudado a hacer de éste un proceso formativo en todo sentido, brindándome el sosiego requerido cada que hizo falta. Al Dr. Bernardo Pérez por su profesionalismo y sus comentarios siempre puntuales a mi trabajo a lo largo de estos cuatro semestres, con lo cual me animó hacia la mejor calidad y claridad en las ideas plateadas.

Agradezco especialmente al Dr. Alejandro Vigo y a la Universidad de Navarra por recibirme durante la estancia de investigación realizada en el marco de este proyecto. No tengo palabras para expresar a cabalidad la magnitud del impacto positivo que ha tenido en mi formación académica el haber tenido la oportunidad de trabajar bajo su co-asesoría. Lo que si puedo decir contundentemente es que gracias a la guía y la valoración que el Dr. Vigo tuvo a bien brindar a mi trabajo, es que esta investigación pudo tomar un nivel de profundización y especialización mayor. Si bien queda muchísimo por investigar respecto a esta rica temática, sus apreciaciones y consejos profesionales son un parteaguas en mi carrera profesional y, sobre todo, en mi formación filosófica, pues ahora me encuentro mucho más seguro del rumbo que tomaré y de las bases que me sostienen.

Agradezco también a la Coordinación de Posgrado, a la Dirección, a la Secretaría Académica y Administrativa de la Facultad de Filosofía de la UMSNH por el seguimiento administrativo y académico para con mi trabajo, cuyo personal ha tenido a bien brindarme todo su apoyo siempre que fue necesario. Y mis queridos amigos que me dieron ánimos e hicieron más disfrutable esta labor. Muchísimas gracias Lorena, Liliana, José Luis, Gerardo, Elena, Tere, Carlos, Cristina, Emiliano, Christian, Marina, Berenice, Martha, Eric.

Finalmente, agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de nuestro país por el apoyo y reconocimiento a mi proyecto de investigación con la Beca de Maestría Nacional 2017-2019 y la Beca Mixta 2018, con lo cual ha sido posible llevar a cabo esta labor sin interrupción alguna y cumpliendo en tiempo y forma con los objetivos propuestos, con un nivel de calidad internacional dentro del rubro en el que se encuentra inserta esta tesis.

## Resumen

Esta investigación se ubica en la filosofía de Aristóteles para estudiar la relación entre retórica y *πραξις*, a partir de su concepción primera sobre lo posible, en su dimensión práctica: *τό δυνατόν*. El aspecto formal de esta relación está vinculado con la analítica y la dialéctica; mientras que su aspecto material se relaciona con la filosofía práctica. La pregunta central a responder es: ¿Qué tipo de *λόγος*, entendido éste como lenguaje, discurso o razonamiento, es propio de las cosas que son en potencia, en tanto que posibles, propias del ámbito de lo humano? Se plantea un análisis sistemático de los principales modelos de razonamiento que Aristóteles distingue en *Organon*, *Ética a Nicómaco* y *Retórica*, a saber: el razonamiento científico o demostrativo; el razonamiento dialéctico; el razonamiento práctico; y el razonamiento retórico; apoyado en las interpretaciones principalmente de Pierre Aubenque, Enrico Berti y Alejandro Vigo. Con base en ello se sostiene que lo posible práctico puede tematizarse en dos dimensiones: en una dimensión privada, donde se busca orientar la propia acción con un razonamiento práctico de tipo deliberativo cuyo factor desiderativo posee una finalidad ejecutiva; y en una dimensión pública, donde se busca orientar la acción de otros con un razonamiento retórico cuyo factor desiderativo y carácter persuasivo tienen una finalidad resolutive. Así, la concepción aristotélica del *λόγος* articularía una noción de racionalidad más compleja que el modelo matemático-demostrativo con el que la Modernidad identificó la razón en sí, donde la tematización de los asuntos de la *πραξις* corre a cargo de un razonamiento deliberativo, público o privado, sobre opiniones pretendidamente verosímiles que puedan dar lugar a acciones buenas o convenientes según el contexto pragmático específico.

Palabras clave: Razonamiento. Verdad. Deliberación. Decisión. Verosimilitud.

## Abstract

This investigation is located in the philosophy of Aristotle to study the relationship between rhetoric and *πρᾶξις*, from his first conception of the possible, in its practical dimension: *τό δυνατόν*. The formal aspect of this relationship is linked to analytics and dialectics; while its material aspect is related to practical philosophy. The central question to answer is: What kind of *λόγος*, understood as language, discourse or reasoning, is characteristic of things that are potentially, as possible, typical of the human sphere? A systematic analysis of the main models of reasoning that Aristotle distinguishes in *Organon*, *Nicomachean Ethics* and *Rhetoric* is proposed, namely: scientific or demonstrative reasoning; dialectical reasoning; practical reasoning; and rhetorical reasoning; supported by the interpretations mainly of Pierre Aubenque, Enrico Berti and Alejandro Vigo. Based on this, it is argued that the practical possible can be thematized in two dimensions: in a private dimension, where it is sought to guide the action itself with a practical reasoning of a deliberative type whose desiderative factor has an executive purpose; and in a public dimension, where it is sought to guide the action of others with a rhetorical reasoning whose desiderative factor and persuasive character have a decisive purpose. Thus, the Aristotelian conception of the *λόγος* would articulate a notion of rationality more complex than the mathematical-demonstrative model with which Modernity identified the reason itself, where the thematization of the affairs of the *πρᾶξις* is in charge of a deliberative reasoning, public or private, about allegedly credible opinions that may give rise to good or convenient actions according to the specific pragmatic context.

Key words: Reasoning. Truth. Deliberation. Decision. Verisimilitude.



## Abreviaturas

<i>APo</i>	Analítica Posteriora (Analíticos Segundos)
<i>APr</i>	Analítica Priora (Analíticos Primeros)
<i>Cat.</i>	Categorías
<i>DA</i>	De anima (Acerca del alma)
<i>DI</i>	De Interpretatione (Sobre la interpretación)
<i>EN</i>	Ética a Nicómaco
<i>Fís.</i>	Física
<i>MA</i>	De motu animalium (Acerca del movimiento de los animales)
<i>Met.</i>	Metafísica
<i>Pol.</i>	Política
<i>Ret.</i>	Retórica
<i>RS</i>	Refutaciones sofísticas
<i>Tóp.</i>	Tópicos
<i>fr.</i>	Fragmentos

# Introducción

## 1. Objetivo general y marco teórico

**E**n el presente texto me ubico en las consideraciones filosóficas de Aristóteles para estudiar la relación entre retórica y *πραξις* en el marco de su concepción primera sobre lo posible, en su sentido práctico: *τό δυνατόν*. Dicha concepción está referida en términos formales al ámbito de la analítica y la dialéctica, y vinculada en términos materiales con el ámbito de la filosofía práctica. Se trata de un proyecto de investigación inscrito en la línea de “Historia de la filosofía” del *Programa Institucional de Maestría en Filosofía de la Cultura* de la UNMSH, que tiene como pregunta central: ¿Qué tipo de *λόγος*, entendido éste como lenguaje, discurso o razonamiento, es propio de las cosas que son en potencia, en tanto que posibles, propias del ámbito de lo humano? Con base en esta cuestión, el objetivo general que me propongo alcanzar consiste en la indagación sobre dicho *λόγος* a partir del análisis de los principales modelos de razonamiento que Aristóteles distingue en *Organon*, *Ética a Nicómaco* y *Retórica*, considerando la pertinencia de ubicar en esta última al *λόγος* propio de la tematización sobre lo posible práctico. De los tres géneros de discursos retóricos que Aristóteles tematiza, me interesa abordar solo el deliberativo (*συμβουλευτικόν*), ya que al ser empleado en el público para proferir razones entimemáticamente —esto es, de un modo persuasivo, sistemático y con la emotividad justa para lograr el objetivo propuesto en cada caso—, con el objetivo de llegar, primero, a una decisión deliberada (*προαίρεσις*) y, luego, a una acción concreta (*πραξις* en sentido particular), está directamente vinculado con el ámbito de lo posible práctico y, por lo tanto, guarda una interesante relación con la ética y la analítica aristotélica. Me parece que si resulta viable ubicar a la retórica en este nivel, tendríamos buenas razones para considerar que se trata de un componente imprescindible para la comprensión, a mayor cabalidad, de la teoría aristotélica del *λόγος* en general y de la verdad en particular, ya que plantea el modo en que es posible acceder a ella desde lo meramente humano, un ámbito donde el tiempo parece determinar a la razón y el contexto pragmático específico la sujeta de modo decisivo.

Ahora bien, en términos teóricos, este proyecto parte de los trabajos de rehabilitación de la idea clásica de una ‘filosofía práctica’, que desde el siglo XX<sup>1</sup>, y hasta la fecha, buscan dilucidar las estructuras fundamentales del mundo abierto a la acción humana, así como proveer de una cierta orientación a los agentes racionales cuyo obrar está comprendido en dicho mundo<sup>2</sup>. Esta rehabilitación significó la actualización de una concepción clásica de cuño aristotélico de *racionalidad*, cuya productividad fue explicada por sus principales exponentes —tales como Hans-Georg Gadamer, Hanna Arendt, Chaïm Perelman, Pierre Aubenque, Enrico Berti, Alejandro G. Vigo, entre otros—, en el marco de un nuevo contexto interpretativo y haciendo frente al paradigma que la Ilustración moderna había instaurado a partir de la idea de un saber unitario y metódico (en un sentido matemático-deductivo), objetivo y descriptivo, del ser en su conjunto. Gracias a esto, tales trabajos fueron pronto denominados, en su conjunto, como “neo-aristotélicos” y a dicha rehabilitación como “neo-aristotelismo”<sup>3</sup>.

La noción aristotélica de ‘razón’, así rehabilitada, articula un modelo comprensivo más amplio y complejo que no se restringe al sentido deductivista del uso teórico-

---

<sup>1</sup> Principalmente en la segunda mitad cuando tuvo lugar en Alemania un intenso debate sobre el papel y significación de la filosofía práctica, cuya documentación general fue recopilada entre 1972 y 1974 por M. Riedel en la obra *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, editada en dos volúmenes en Friburgo. Este debate se puede comprender, como sugiere Franco Volpi, en dos momentos. El primero, inaugurado por los textos de Leo Strauss, Hanna Arendt y Eric Voegelin, se caracteriza por el redescubrimiento de la actualidad de los modelos de filosofía práctica de Aristóteles, y luego de Kant, a partir de los cuales propusieron consideraciones filosóficas sobre el dominio del obrar distintas a los modelos del Racionalismo y la Modernidad. El segundo momento, destacado por su carácter más sistemático, se caracteriza por abordar dichos modelos en el marco de una discusión más general, en la cual se involucraron las principales escuelas filosóficas alemanas del momento, tales como la antigua Escuela de Frankfurt de inspiración hegeliano-marxista (Theodor Wiesengrund, Adorno y el joven Jürgen Habermas), el racionalismo crítico (Hans Albert, Hans Lenk y, bajo cierto aspecto, Ernst Topitsch), la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer y su discípulo Rüdiger Bubner, pero también Joachim Ritter y su escuela (Hermann Lübbe, Odo Marquard, Willi Oelmüller, Günter Bien, Reinhart Maurer), el constructivismo de la Escuela de Erlangen y de Constanza (fundada por Paul Lorenzen, desarrollada por Friedrich Kambartel y Oswald Schwemmer, pero luego disgregada) y, por último, la nueva Escuela de Frankfurt de Karl-Otto Apel y del último Habermas, con su proyecto de una ética del discurso fundada en una pragmática trascendental o universal. Volpi, F., “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”, *Anuario filosófico*, 32, No. 1, (1999): 316.

<sup>2</sup> A pesar de que las posturas filosóficas implicadas en este fructífero debate han estado, desde el inicio, notoriamente diferenciadas entre sí, resultaron englobadas bajo la expresión unitaria de “neo-aristotelismo”. Volpi, “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”, 317.

<sup>3</sup> Estos trabajos retoman la división aristotélica del saber en filosofía teórica, práctica y mecánica o productiva para hacer frente a la pretensión moderna de erigir la comprensión teórica del saber mismo como la única racional y al método matemático como su parámetro ideal universalmente aplicable, proponiendo una diversificación metodológica en el análisis científico acorde a la especificidad de los objetos estudiados en ámbito del saber mismo. Volpi, F., “La rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”, 324.

contemplativo con el que la Modernidad identifica la razón “a secas” y relega a segundo plano, con cierto desdén, otros sentidos de racionalidad —*vgr.* el sentido práctico. En consecuencia, propusieron una concepción de la racionalidad que liberara a la idea de razón de los estrechamientos de la visión unilateral moderna, revalorizando científicamente a la razón práctica desde su especificidad, considerando la diversificación metodológica del análisis científico acorde a la peculiaridad de los objetos estudiados en cada ámbito del saber<sup>4</sup>. Si bien es cierto que las posturas de los neo-aristotélicos pueden resultar diversas entre sí, también lo es, como sostiene Franco Volpi, que existen al menos tres tesis fundamentales que éstos retoman de la concepción aristotélica de la *πρᾶξις* y que subyacen en sus planteamientos vistos en conjunto, sea de manera implícita o explícita. A saber: “1) la afirmación de la autonomía de la *πρᾶξις* respecto de la *θεωρία*; 2) la delimitación de la *πρᾶξις* respecto de la *ποίησις*; 3) la determinación de las características específicas del saber de la *πρᾶξις*, de la racionalidad práctica”<sup>5</sup>. Estos criterios, comportan la exigencia de puntualización a la luz de un cuidadoso estudio de los planteamientos desarrollados por Aristóteles en sus obras. Una exigencia que, como señala también Volpi, no ha sido siempre cubierta por los precursores de la rehabilitación de la filosofía práctica, ya que, “sin manifestar una conciencia explícita y rigurosa de la determinación aristotélica del saber práctico, los neo-aristotélicos han abrevado libremente en ella, siguiendo exigencias y perspectivas bastante diferentes”<sup>6</sup>.

Respecto a esto considero, por un lado, destacable la ubicación o extracción de ciertos elementos apropiados para la configuración de una comprensión de la racionalidad en general y de la racionalidad práctica en particular, hecha por dicha rehabilitación del pensamiento aristotélico, con la intención de formular una atinada propuesta correctiva a la idea moderna de un saber unitario aplicable al ser en su conjunto. Pero, por otro lado, me parece que el rigor en el análisis de tales elementos en su justa dimensión y en relación con la totalidad del *corpus aristotelicum*, tomando en cuenta los finos matices a partir de los cuales puede

---

<sup>4</sup> Vigo, A. G., “Razón práctica y tiempo en Aristóteles”, en *Estudios aristotélicos*, (Pamplona: EUNSA, 2011), 281.

<sup>5</sup> Hay tres elementos que los neo-aristotélicos retoman de la concepción aristotélica de la *praxis* para sostener esto: 1) la afirmación de la autonomía de la *praxis* respecto de la *teoría*; 2) la delimitación de la *praxis* respecto de la *poiesis*; y 3) la determinación de las características específicas del saber de la *praxis*, de la racionalidad práctica. Volpi, F., “La rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”, 329.

<sup>6</sup> Volpi, F., “La rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”, 326.

reconstruirse la concepción aristotélica del λόγος, no debe verse disminuido, mucho menos eclipsado, al momento de llevar a cabo dicha extracción un tanto *ad hoc*. Antes bien, la consideración de un pensamiento clásico, como lo es por antonomasia el aristotélico, en su complejidad y en su dificultad, liberada del precario prejuicio de un supuesto agotamiento en sus posibilidades o de una tácita superación de sus planteamientos, sin un aprovechamiento a destajo y meramente arbitrario, puede proveernos de una comprensión más nítida de estructuras formales y valoraciones materiales que no solo ocupan los primeros apartados de los libros de historia de la filosofía, sino que siguen estando a la base, con sorprendente actualidad, de la mayor parte de teorías contemporáneas. Hay intuiciones fecundas anidadas no solo en sus tesis y obras más celebres sino en aquellas que han pasado un tanto desapercibidas o que han sido valorizadas sólo en alguno o algunos de sus posibles alcances.

Tomando estas consideraciones como punto de partida, me centraré en la *Retórica* de Aristóteles, la cual representa un análisis de la dimensión lingüística del hombre y del poder persuasivo del lenguaje sin precedentes. A reserva del diálogo platónico *Fedro*, se conocían hasta entonces sólo las “artes retóricas”, compendios de carácter prominentemente técnico que, en opinión del propio fundador del Liceo<sup>7</sup>, se enfocaban excesivamente en las pasiones y descuidan la estructura argumentativa entimemática que posibilita realmente la persuasión<sup>8</sup>; mucho menos ahondaban en cuestiones teóricas sobre el sentido del discurso retórico ni sobre las condiciones de su base ética o política más allá de lo estrictamente práctico y con un fuerte relativismo sobre lo bueno y lo verdadero. Por su parte, el diálogo *Fedro* sirvió de base para nuestro autor, pues ofrece una serie de consideraciones resultantes de la crítica a la retórica sofística<sup>9</sup>, que el fundador de la Academia estipuló como ideales para una buena retórica, es decir, filosófica. A saber, dotarla de un marco conceptual y

---

<sup>7</sup> Aristóteles, *Ret.* I 1, 1354a12. En adelante, citaremos las obras de Aristóteles conforme a la costumbre internacional que se apega a las ediciones de I. Bekker, refiriéndome a la página, columna y línea de dicha edición.

<sup>8</sup> *Ret.* I 1, 1354a14-18.

<sup>9</sup> La crítica de Platón está dirigida principalmente a Protágoras, Gorgias y a sus respectivas escuelas. Rechaza fundamentalmente el cuidado gramatical y psicológico (los afectos) excesivo y a costa del Bien y la verdad en los términos axiomáticos y trascendentes que él los concebía. Asumían un relativismo moral y epistémico que el fundador de la Academia no estaba dispuesto a conceder, al tiempo que su visión de la virtud (ἀρετή) se reducía a su aspecto meramente práctico y relativo a la actividad pública por antonomasia del ciudadano ateniense, el debate público, sin preocuparse por lo que ésta fuese en sí misma. Esto sin mencionar el afán de lucro vedado por su estandarte de conocimiento y maestría de excelencia política enseñable a cualquiera. Algunos pasajes ilustrativos sobre esta crítica los podemos ubicar en *Gorgias* 455a, 457b, 459c, 462b-c y 463e.

metodológico más completo y complejo que incluyese un estudio pormenorizado del aspecto anímico de los oyentes; de una base ética desde la virtud en sentido absoluto, es decir, como armonía de la conducta humana con el Bien<sup>10</sup> —ya no el sentido relativo de este término “la virtud de...”, común en la Grecia del s. V a. C. —; y una estructura epistémica cuya organización dialéctica estuviese orientada hacia la verdad en sentido axiomático y trascendente.

Aristóteles emprende la tarea propuesta por su maestro y su primera obra de la que tenemos registro, el diálogo *Grilo*<sup>11</sup>, la dedica, aun siendo un platónico en la Academia, al asunto de la retórica y la dirige en contra de la sofística gorgiana y la escuela de Isócrates<sup>12</sup>. Sin embargo, será hasta su segunda estancia en Atenas, entre 335 y 330 a. C.<sup>13</sup>, que Aristóteles consolidará como una disciplina filosófica teórico-práctica completa y susceptible de ser enseñada conforme a los preceptos filosóficos al arte del bien hablar en su *Retórica*. No obstante, la concepción aristotélica sobre la filosofía en general y la retórica en particular, como se sabe, se diferencian de las propuestas platónicas en puntos nodales. Referente a la retórica, Aristóteles se distingue de su maestro al atribuir su existencia a la naturaleza política del hombre, quien necesita proferir razones o argüir argumentos para defender o acusar una causa, exaltar o vituperar a algo o a alguien, así como de hacer ver la verdad o falsedad de tal o cual aseveración. En este sentido, la desvincula de los εἶδος platónicos y de la verdad trascendente para situarla en el ámbito de la πρᾶξις y, por tanto, en

---

<sup>10</sup> Esto conforme al ideal de polis que Platón concibió ante la necesaria reforma social y política para la Grecia del s. V a. C., *Carta VII*, 324b ss. Y de acuerdo también con su modelo jerárquico de los εἶδος donde prima la idea del Bien —fundamento supremo del valor o principio de todo valor.

<sup>11</sup> El *Grilo* o *Sobre la Retórica* aparece mencionado en el catálogo de Diógenes Laercio (*Vidas... V 22, 5*) con el núm. 5 y debió escribirse poco después del 362 a. C., año en que tuvo lugar la batalla de Mantinea, donde el hijo de Jenofonte, Grilo, combatió y murió del lado espartano contra los tebanos. Berti, *La filosofía del Primo Aristotele*, 85. (Citado por Álvaro Vallejo Campos en la nota núm. 1 de Aristóteles, *Fragmentos*, trad. esp. Álvaro Vallejo Campos (Madrid: Gredos, 2005). Así, el *Grilo* habría sido escrito en honor a tal acontecimiento, como muchas otras personalidades también le habrían dedicado discursos y elogios, principalmente.

<sup>12</sup> De hecho, Isócrates fue uno de los que escribió un elogio a Grilo, D. Laercio *Vidas... II 55*, por lo cual este diálogo aristotélico se tiene por un escrito polémico en contra del famoso orador y sofista ateniense. Aristóteles sigue aquí, contundentemente con la crítica de Platón a la retórica sofística a la que hemos hecho referencia en la nota núm. 3. Así, pues, el *Grilo* es una toma de posición del Estagirita frente a los debates político-ideológicos del momento, cuyo blanco principal de sus críticas y argumentaciones era nada menos que Isócrates. Aunque aún estaba en germen lo que habría de ser la compleja y rica propuesta de Aristóteles sobre retórica.

<sup>13</sup> Véase el cap. 10 de la introducción hecha por Quintín Racionero a Aristóteles, *Retórica*, trad. esp. Quintín Racionero (Madrid: Gredos, 2014), 126-128.

un estatuto ontológico distinto, el de lo posible (δυνατόν)<sup>14</sup>. Su estructura epistémica y su finalidad ética son también reformuladas según principios inmanentes y parámetros práctico-racionales cuyos alcances y límites siguen siendo investigados hasta nuestros días<sup>15</sup>.

En el inicio de la *Retórica*, Aristóteles señala que ésta es «una *antistrofa* de la dialéctica, ya que ambas tratan de aquellas cuestiones que permiten tener conocimientos en cierto modo comunes a todos y que no pertenecen a ninguna ciencia determinada»<sup>16</sup>. Se trata de dos instancias que tratan de la conducta del individuo, del conocimiento de alguna cuestión, o del bien común a los ciudadanos de la *polis*: producto del esfuerzo por descubrir y sostener un argumento o de la necesidad por defender a acusar a alguien<sup>17</sup>. En otras palabras el arte retórica (τέχνη ῥητορική) nace de esta necesidad para convertirse en el instrumento mediante el cual se puede argumentar en favor o en detrimento de las circunstancias propias o ajenas en el terreno de la vida práctica, conociendo lo que es adecuado en cada caso para convencer<sup>18</sup>. Y busca lograr su cometido versando sobre lo verosímil, es decir, basándose en las “nociones comunes” (ἐνδοξια), las cuales son generalmente admitidas o *plausibles* según la autoridad de quien las proferiera y el contexto —llámese histórico, político, social o cultural— que hacen que algo sea o no susceptible de admitirse como probablemente verdadero.

Estas nociones comunes imprescindibles en la argumentación entimemática de la retórica, son analizadas en *Tópicos*, donde Aristóteles desarrolla su propia concepción de la

---

<sup>14</sup> Platón había ligado a la retórica en su proyecto filosófico con un razonamiento del tipo τὸ ἐπιστημονικόν, es decir, con el que contemplamos (θεωροῦμεν) aquellos principios que, por ser tales, no pueden ser de otra manera, los εἶδος. Aristóteles replantea esta relación de tal suerte que la retórica queda vinculada con el tipo de razonamiento τὸ λογιστικόν, o sea, con el que percibimos los contingentes, las cosas posibles, a partir de lo cual deliberamos con miras hacia lo mejor. *EN* I 13, 1102a29 ss.

Esto no significa, empero, que el Estagirita haya desconocido o demeritado el otro tipo de razonamiento; antes bien, ubica a ambos como modos distintos en los que se da el λόγος con relación al alma. En ese sentido, Aristóteles distingue entre tipos de razonamiento o, mejor dicho, entre distintos tipos de sentidos en los que se entiende y desenvuelve el λόγος según el objeto a examinar o el fin del estudio realizado, evitando así confundir cuál de ellos es con el que la retórica se corresponde.

<sup>15</sup> Dicha elaboración teórica así propuesta ha motivado los trabajos de Cicerón, Boecio, Quintiliano, Pascal, Ross, Perelman, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, Mauricio Beuchot, Christof Rapp, Gerardo Ramírez Vidal, Alejandro G. Vigo, por mencionar a algunos. Es decir, desde autores clásicos hasta investigadores contemporáneos que han tratado propiamente del asunto de la retórica y de la racionalidad práctica; si bien desde vertientes diversas —hermenéutica, argumentativa, pedagógica, ética y política, respectivamente.

<sup>16</sup> *Ret.*, I 1, 1354a1.

<sup>17</sup> *Ret.*, I 1, 1354a5-7.

<sup>18</sup> *Ret.*, I 2, 1355b25-26

dialéctica, cuyo estudio tiene por objetivo «encontrar un método a partir del cual podamos razonar sobre cualquier problema que se nos proponga»<sup>19</sup>. El razonamiento dialéctico con intenciones metodológicas se distingue del razonamiento científico cuya meta es la demostración mediante un razonamiento de carácter deductivo. Este último es mencionado por Aristóteles en *APr*<sup>20</sup> —y desarrollado a cabalidad en *APo*—, donde señala la existencia de diferentes tipos de razonamiento y puntualiza que todos y cada uno está formado por proposiciones o enunciados que afirman o niegan algo sobre algo. Esto se da a partir de un modelo paradigmático en particular, a saber, el silogismo<sup>21</sup>: «un enunciado en el que, sentadas ciertas cosas, se sigue necesariamente algo distinto de lo ya establecido por el <simple hecho de> darse esas cosas»<sup>22</sup>. Este seguirse necesariamente en virtud de esos elementos, alude a la independencia de la inferencia lógica deductiva con respecto de cualquier elemento externo, contextual o subjetivo (ánimico, volitivo o intencional) para que se dé necesariamente la conclusión; basta con que el contenido de las premisas sea verdadero en términos adecuacioncitas para que la conclusión lo sea también. En *APo* Aristóteles lleva a cabo un desarrollo más amplio y sistemático respecto del razonamiento *demonstrativo* propio de la *ἐπιστήμη*, siendo su principal característica el estar basado en aquellas premisas cuyo contenido modal es necesariamente verdadero en virtud de ciertos supuestos axiomáticos —por ejemplo, el principio de contradicción<sup>23</sup>—, hipótesis o definiciones propias del género tematizado por la ciencia en cuestión. Por otra parte, en *Tóp.*, Aristóteles establece que hay un razonamiento de máxima generalidad cuyas premisas poseen un contenido modal contingente, es decir, están referidos a cosas que pueden ser o no ser de diferente manera según el peculiar contexto pragmático al que estén referidas —como bien puede ser el caso de la ética y la política—: se trata de la dialéctica. En este sentido tenemos un modelo *apofántico* del *λόγος*

---

<sup>19</sup> *Tóp.*, I, 1, 100a1-5.

<sup>20</sup> *APr.*, I, 1, 24a10-15.

<sup>21</sup> Sobre la discusión en torno a la definición y características del silogismo aristotélico resulta pertinente la consulta de: Vigo, A. La concepción aristotélica del silogismo práctico. *Diánoia*, vol. LV, No. 65 (2010), consultado el 15 de diciembre de 2017. [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-24502010000200001](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-24502010000200001).

<sup>22</sup> *An. Pr.*, I, 1, 24b18-20.

<sup>23</sup> Sobre la importancia de este principio y la discusión en torno a la definición dentro del pensamiento aristotélico es pertinente la consulta de: Roetti, J. A., “Aristóteles y el principio de (no) contradicción: fundamentación teórica y práctica”. *Anuario filosófico*, No. 32 (1999), Consultado el 3 de enero de 2018. <http://dadun.unav.edu/retrieve/5321/license.txt>. Y también resulta relevante Jan Lukasiewicz, *Sobre el principio de contradicción en Aristóteles*, trad. esp. Rogelio Rovira (Madrid: Ediciones Encuentro, 2015).



o, mejor dicho, un λόγος ἀποφαντικός en el que tienen lugar las determinaciones de lo verdadero y falso, toda vez que la unión o la separación de los signos reproduzca, o no, la unión o la separación de las cosas, a partir de cuyo modelo formal puede desarrollarse tanto el razonamiento científico como el razonamiento dialéctico, por mencionar algunos, diferenciados únicamente por la calidad modal de sus premisas.

Chaïm Perelman en su *nouvelle rhétorique*, fundada en 1958, a quien debemos en gran medida el redescubrimiento de la retórica tras el abandono del dogmatismo racionalista afianzado en el siglo XIX, desarrolla, en el marco del neo-aristotelismo, una teoría de la argumentación, distinguiendo correctamente entre el razonamiento científico cuyo objeto es la demostración de verdades apodícticas, y el razonamiento dialéctico de carácter argumentativo o dialógico cuyo objetivo es la adhesión de un determinado auditorio hacia ciertas tesis que quien discurre busca mostrar como verosímiles, es decir, como muy probablemente verdaderas<sup>24</sup>. Esta distinción que hace Perelman es valiosa porque cumple con una tarea que el propio Aristóteles se propuso con su *Retórica*, a saber, construir no solo un instrumento u *organon* para la persuasión, sino también una *lógica de la decisión* propia de la *πρᾶξις*. Si bien Perelman no persigue esto en su totalidad, sí le interesa articular un *método* con el cual poder abordar las cuestiones propias de la ciencia jurídica, revitalizando la fuerza sistemática con la que Aristóteles concibió a la argumentación retórica. Sin embargo, a nuestro parecer, le faltó abordar un punto crucial de la tematización aristotélica sobre la retórica: la anterioridad de “lo que es” (ὄν) con respecto del λόγος entendido como lenguaje, discurso o razonamiento. En otras palabras, su fundamento ontológico, piedra angular y condición de posibilidad de todo tipo de discurso o de razonamiento; por ende anterior a cualquier ejercicio persuasivo del lenguaje, a toda teoría de la argumentación y de

---

<sup>24</sup> Perelman y Olbrechts-Tyteca ponen énfasis en lo que ellos llaman la “construcción del auditorio” como punto central de la argumentación propia del razonamiento dialéctico: «Para quien argumenta, el presunto auditorio siempre es una construcción más o menos sistematizada. Se puede intuir sus orígenes psicológicos o sociológicos; pero, para quien se propone persuadir efectivamente a individuos concretos, lo importante es que la construcción del auditorio sea la adecuada para la ocasión» Perelman, Ch. - Olbrechts-Tyteca, L., *Tratado de la argumentación, la nueva retórica*, trad. Julia Sevilla Muñoz (Madrid: Gredos, 2015), 55. Y estoy de acuerdo con ello ya que desde la antigüedad todo ejercicio discursivo era preparado y ejecutado ante un auditorio, sea una muchedumbre de personas en la plaza pública o los lectores de una comunidad epistémica en la que se inscribe un artículo científico, a los cuales se inducía en una temática y un estado de ánimo determinado con elementos propiamente lingüísticos (*exordio*) y también extralingüísticos (escenografía, iluminación, comida y bebida a placer, entre muchos otros más que se aprovechan según el medio en el que se esté discuriendo).

la *πραξις*. De haberlo considerado, Perelman hubiese reforzado su propuesta más allá de una distinción metodológica, de por sí valiosa. Este fundamento ontológico del *λόγος* yace en el carácter multívoco de los sentidos con los que nos referimos a “lo que es”<sup>25</sup>, estudiados por Aristóteles en los libros Γ y E de la *Metafísica*<sup>26</sup>. Este punto nos permite ubicar al tipo de razonamiento científico descrito anteriormente como aquél basado en el sentido de ser como verdadero y como acto. Como verdadero en tanto que al estar formado por enunciados que contienen en su estructura gramatical al verbo “ser”, a saber, proposiciones, puede comportar verdad o falsedad. Y como “lo que es” en acto, en tanto que será verdadero o no según las cosas *de hecho* sean en la realidad o no como las expresa. Al tiempo que nos permite plantear la pregunta por el tipo de *λόγος* propio de lo que puede ser pero que aún no es.

## 2. Planteamiento del problema

Ahora bien, el problema que vemos aquí y que reflexionaremos en este texto, es el siguiente. Si τὸ ὄν resulta anterior al *λόγος* en tanto que principio que le da sentido a cada uno de los tipos de discursos y, por ende, de razonamientos, teniendo al *λόγος ἀποφάντικός* como aquel modelo lógicamente relevante a partir del cual se desarrolla el razonamiento científico para dar cuenta de “lo que es” en acto, ¿qué pasa con aquellas que son en potencia, es decir, con las que pueden ser o no ser de cierto modo en un tiempo y un espacio determinados, pero que todavía no lo son? ¿Qué tipo de *λόγος* nos permitirá tratar sobre lo posible, en términos específicos, del campo temático de la ética, la política y la jurídica como disciplinas de la

---

<sup>25</sup> Lo cual, como señala P. Aubenque, se relaciona con el lenguaje. En términos más específicos, supone que las palabras y “lo que es” no mantienen una relación de identidad como afirmaban algunos sofistas partidarios del naturalismo del lenguaje, como Antístenes; ni tampoco tiene que ver con el origen convencionalista de ésta del modo en que lo concebía Gorgias. Aubenque, P., *El problema del ser en Aristóteles* (Madrid: Taurus, 1989), 93-131.

<sup>26</sup> 1) *Accidentalmente*, aquello que un sujeto en particular posee como atributo de manera contingente (ser blanco, alto, bajo, etc.). 2) *Ser como verdadero*, el cual establece una equivalencia de carácter lógico donde ‘ser’ es igual a ‘verdad’ y ‘no ser’ igual a ‘falso’. 3) *Categorialmente*, aquello que predicamos de un sujeto, por ejemplo la cantidad, la cualidad, la relación, el tiempo, etc., siendo la entidad o sustancia (οὐσία) la categoría de mayor importancia en este modo de ser ya que al responder el *qué-es* del sujeto de la predicación, nos otorga la definición de éste, lo que representa, al mismo tiempo, su causa formal. 4) Y el modo de ser del *acto* y *la potencia*, considerado inicialmente en relación con el movimiento aunque el objetivo de nuestro autor es indagar por la posibilidad de pensar un acto desprendido del movimiento, es decir, no como acción, no como realización plena, sino como actividad —sin movimiento— del ser eterno. *Met.*, E, 2 1026a30-37.

πραξις? En este ámbito no tiene cabida hablar de un referente necesario, ni universal, como la verdad apodíctica del razonamiento científico, por lo que no resulta acertado basarse en la estructura formal del silogismo teórico para tratar de cosas posibles, ya que ésta está referida a lo que las cosas de hecho son para ser o no asertiva. Entonces, ¿se asume que solo existen cosas en acto y consideramos al razonamiento científico como el único modelo de razonamiento válido para tratar de la realidad, renunciando así al proyecto aristotélico de la *Metafísica* y a toda pretensión de discurrir sobre lo posible? De hacer esto, queda sólo el silogismo científico como modelo explicativo formal válido, dejando de lado las estructuras tematizadas en *Tóp.*, *EN* y *Ret.*, en relación con el ámbito ético, político o jurídico. Pero si se presta atención a la vida cotidiana, se puede reconocer que el discurrir sobre cosas posibles está presente desde sus manifestaciones más espontáneas hasta formas más refinadas que parecen apoyarse en cierto tipo de asertividad. Se delibera, en efecto, sobre lo que puede ser o no conveniente en asuntos públicos o privados; sobre lo que puede procurar felicidad o desdicha. Se busca defenderse de acusaciones, argumentando que entre la posibilidad de que seamos culpables y la de que seamos inocentes, la segunda es la más verosímil. Lo mismo cuando se defiende o acusa a alguien más. Vale la pena, entonces, indagar en la filosofía aristotélica sobre estos casos que parecen ser otras formas de λόγος pretendidamente válidas.

Conforme a este planteamiento, la investigación que propongo sobre el tipo de λόγος propio de lo posible, deberá conectarse, naturalmente, con la filosofía práctica de Aristóteles, donde encuentra su contenido, sin quedarse solo con *Organon* y *Metafísica*. Esta conexión viene dada principalmente en la *Ética a Nicómaco* con las nociones *coextensivas* de «deliberación» (βουλευσις) y de «decisión deliberada» (προαίρεσις)<sup>27</sup>. Sin embargo, la significación de estas nociones es compleja<sup>28</sup> y para su interpretación partiré de los trabajos de Alejandro G. Vigo<sup>29</sup> al respecto. Este autor propone matizar ambas nociones en dos sentidos, de tal suerte que de προαίρεσις tenemos el sentido 1) que remite a elecciones o

---

<sup>27</sup> También las temáticas sobre el bien, las virtudes, la prudencia y la felicidad. *EN* 1094a2-15, b5-20, 1095a4-27, 1097b1-15, 1098a5-20, b13-14, 1099a4, 1102a5, b15-23, 1103a20-26, 1176b28-30, 1177a16-18.

<sup>28</sup> Y también problemática, pues tenemos una definición en el libro III que refiere más a un modelo medios-fin, —de lo general a lo particular— donde parece que todo lo que depende de nosotros se reducen a medios; y otra en el libro VI donde la deliberación está vinculada a la prudencia y su manifestación particular en el hombre prudente. P. Ricoeur, “Séptimo estudio. El sí y la intencionalidad ética”, en *Sí mismo como otro*, trad. Agustín Neira Calvo y María Cristina Alas de Tolivar (México: Siglo XXI editores, 2013), 178-179.

<sup>29</sup> Alejandro G. Vigo, “Deliberación y decisión según Aristóteles”. *Tópicos, Revista de Filosofía*, no. 43 (2012), consultado el 27 de abril de 2018. <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323028516003>>.

decisiones articuladas en situaciones de acción particulares; y el sentido 2) que refiere a la elección o decisión en virtud de modos más generales de alcanzar objetivos también más generales, es decir, en favor de configurar un cierto modo de vida. El primero es tipificado por Vigo como el sentido particular y el segundo como el sentido general. Conforme a ello, propone la interpretación también en dos sentidos, uno particular y otro general, de βουλευεσις: 1) Descendente, de lo general a lo particular; y 2) Ascendente, de lo particular de la acción hacia lo general de un cierto modo vida. En el sentido descendente, el proceso deliberativo se desarrolla de los medios hacia los fines —en función incluso de un proyecto de vida—; mientras que en el sentido ascendente se parte de una determinada comprensión global, así sea *prima facie*, de la propia vida, tenida como un fin último de acción, para con base en ello decidir el rumbo de una situación concreta, teniendo como pauta el modo de obrar del φρόνιμος. En esta caracterización, *grosso modo*, del modelo explicativo propuesto por Vigo para interpretar este par de nociones cruciales en la estructura sistemática de la concepción aristotélica de la *πρᾶξις* en general, específicamente de lo que se ha denominado como racionalidad práctica, podemos apreciar ya los ricos matices que toda vez que expliquemos con mayor detalle en el desarrollo de esta investigación, nos permitirán abonar a la nitidez en la interpretación de la compleja relación entre retórica y *πρᾶξις*.

Ahora bien, en la *Política* Aristóteles también aborda el tema del λόγος referido a la *πρᾶξις* y lo hace con un fuerte sentido antropológico condensado en su famosa frase “el hombre es un animal político”. Una aseveración que se ve ampliada del siguiente modo: “La naturaleza, según hemos dicho no hace nada en vano; ahora bien, el hombre es entre los animales el único que tiene λόγος. La voz es señal de pena y de placer, y por esto se encuentra en los demás animales (cuya naturaleza ha llegado hasta el punto de tener sensaciones de pena y placer y comunicarlas entre sí). Pero el logos está para hacer patente lo provechoso y lo nocivo, lo mismo que lo justo y lo injusto; y lo propio del hombre con respecto a los demás animales es que él sólo tiene la percepción de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto y de otras cualidades semejantes, y la participación común en estas percepciones es lo que constituye la familia y la ciudad”<sup>30</sup>. Este rasgo antropológico y ontológico que Aristóteles identifica en el hombre, tiene, por tanto, alcances éticos y políticos, pues es gracias al λόγος que el hombre puede construir y formar parte de la única comunidad que posibilita el

---

<sup>30</sup> *Pol.*, 1253a7-18.

cumplimiento del mayor fin para el que éste existe: ser feliz. Esto significaría por lo menos dos cosas: 1) que la polis tiene como fundamento las relaciones intersubjetivas de comunicación que el λόγος, entendido desde su riqueza semántica, posibilita para su realización; y 2) que esta riqueza viene dada por la doble estructura, epistémica y práctica, del λόγος que permite comprenderlo tanto en su relación con el conocimiento dependiente de la necesidad y universalidad de los axiomas que llevan a una verdad apodíctica sobre la actualidad de las cosas, como en su relación con la πρᾶξις, con el modo de ser propiamente humano, cuyo obrar intencionado busca hacer frente a la contingencia de las posibilidades, teniendo ciertas estructuras explicativas formales que amplían los alcances de la correcta asertividad.

Esta distinción que contempla tanto un enfoque universal —analítico, epistémico— como uno práctico —ético, político— del λόγος, ontológicamente fundado, se encuentra a un nivel muy profundo en la filosofía aristotélica; tanto así que determina su metodología en prácticamente todas sus obras. Por ejemplo, la encontramos presente en *Metafísica*: “Es desde luego provechoso avanzar hacia lo más cognoscible, ya que el aprendizaje se lleva a cabo, para todos, procediendo así: a través de las cosas menos cognoscibles por naturaleza hacia las que son cognoscibles en mayor grado.”<sup>31</sup> En *Física*: “La vía natural consiste en ir desde lo que es más cognoscible y más claro para nosotros hacia lo que es más claro y más cognoscible por naturaleza; porque lo cognoscible con respecto a nosotros no es lo mismo que lo cognoscible en sentido absoluto.”<sup>32</sup> En *Acerca del alma* “Puesto que aquello que en sí es claro y más cognoscible, desde el punto de vista de la razón, suele emerger partiendo de lo que en sí es oscuro pero más asequible, intentemos de nuevo, de acuerdo con esta práctica, continuar con nuestro estudio del alma.”<sup>33</sup> Y en *Analíticos segundos*: “Ahora bien, son anteriores y más conocidas de dos maneras: pues no es lo mismo lo anterior por naturaleza y lo anterior para nosotros, ni lo más conocido y lo más conocido para nosotros.”<sup>34</sup> Sea pues éste un rasgo típico del cómo Aristóteles enarbola su pensamiento y los linderos hacia los que se desenvuelve<sup>35</sup>; aunque su aplicación y concreción varíe de un contexto a otro. En este

---

<sup>31</sup> *Met.* VII 3, 1029b3-13

<sup>32</sup> *Fís.* I 1, 184a16-20

<sup>33</sup> *DA*, II 2, 413a11-15

<sup>34</sup> *APo*, I 2, 71b32-72a1

<sup>35</sup> Esto conforme a los especialistas y traductores de su obra al español bajo el sello editorial Gredos, tales como Tomás Calvo (*Metafísica*, n. 14; *Acerca del alma*, n. 23) Miguel Candel (*Analíticos segundos*), Guillermo

sentido, el estudio del λόγος con relación a la verdad de las cosas, es decir, del razonamiento científico, está orientado hacia lo universal y nace de aquella parte del alma en disposición al conocimiento (τὸ ἐπιστημονικόν) sobre aquellos entes cuyos principios no pueden ser de otra manera pues se fundamentan en la actualidad de ‘lo que es’. Mientras que el estudio del λόγος con relación a la πρᾶξις —cuya complejidad la forman, entre otras cosas, las nociones de bien, virtud, felicidad, deliberación, prudencia— es un razonamiento que surge de la parte del alma dispuesta a la ponderación (τὸ λογιστικόν) de las cosas particulares, si bien con miras a cierta generalidad, referidas a ciertos contextos pragmáticos específicos y con miras hacia lo posible *para nosotros*, es decir, lo posible práctico (τὸ δυνατόν)

Este razonamiento, cuyo nombre no menciona Aristóteles en esta parte de la *EN*, pero sí en *Tóp.*, es el razonamiento dialéctico que se construye a partir de cosas plausibles y su relación con la verdad es en términos de verosimilitud, una verdad en sentido “tosco”<sup>36</sup>, esto es, probable, sujeto a discusión o persuasión, no en sentido propio; y esquemático porque parte también de silogismos aunque de carácter tanto prácticos (originarios de la acción) como deliberativos (previos a la acción). En este sentido el λόγος propio de la parte del alma en disposición a la ponderación (τὸ λογιστικόν) se basa en los ενδοξα<sup>37</sup>, aquellas nociones generalmente admitidas o *plausibles* según el contexto o elementos externos —llámese históricos, políticos, sociales o culturales— que hacen que algo sea o no susceptible de admitirse como probable de ser o no ser. Por tanto, el terreno de la praxis, lo que es anterior *para nosotros* y no en el orden de fundamentación del conocimiento ni en el de las principios

---

R. de Echandía (*Física*, n. 4). Aunque más que una relación de oposición entre ambos puntos, como lo ve Tomás Calvo en la nota referida, me parece que se trata de una relación de correspondencia donde uno implica al otro dando al conocimiento la forma de un proceso que va de lo particular a lo general.

<sup>36</sup> *EN*, I 1, 1094b20.

<sup>37</sup> Los ενδοξα aristotélicos mantienen una relación de semejanza con el concepto platónico de δοξα en la medida en que ambos se oponen a la verdad entendida como la posesión plena de ἐπιστήμη, pues tanto δοξα como ενδοξα, están situadas en el plano de las opiniones que cualquiera puede tener sobre cualquier cosa; sin embargo, hay una diferencia fundamental entre ambos conceptos: la δοξα carece de todo fundamento que la sostenga frente a las posibles críticas de lo que afirma o niega, mientras que los ενδοξα, o lo plausible, suponen un ejercicio argumentativo que permite llegar a un consenso en el cual se sostenga su opinión. Sobre la discusión de los ενδοξα aristotélicos y su relación de similitud y diferencia con la δοξα platónica, puede confrontarse: Navas. N. “Dialéctica aristotélica: ¿De la *doxa* platónica a los *endoxa*?”, *Apuntes filosóficos* 34, (2009), consultado el 15 de octubre de 2017: 121-135. [saber.ucv.ve/handle/123456789/3935](http://saber.ucv.ve/handle/123456789/3935). Ahora bien, como señala acertadamente Berti, el valor epistemológico de los ενδοξα viene dado en Aristóteles por su carácter de similitud respecto de la verdad, de tal suerte que con base en ello, posibilitan que los argumentos proferidos según el razonamiento dialéctico, pero sobre todo, con la técnica retórica, se lo más parecidos a la verdad, es decir, verosímiles. Berti, “Il valore epistemologico degli ενδοξα secondo Aristotele”, en *Nuovi studi aristotelici*, vol. I (Brescia: Morecelliana, 2004), 317-332.

y causas primeras de todas las cosas, se relaciona más con la contingencia y la indeterminación propio de lo posible que con lo necesario y con lo ya dado, del modo de ser en acto y del razonamiento apodíctico. Veamos ahora con más detalle la complejidad que da forma a dicho terreno a partir de los conceptos fundamentales con los que Aristóteles intentó interpretarlo y, con base en ello, tener mayor claridad en aquello que funge como materia del tipo de discurso apropiado para tratar de lo posible.

### 3. Metodología

Introducida la temática, la metodología que seguiré consistirá, en general, en realizar un ejercicio interpretativo de la *Retórica*<sup>38</sup> en conexión con algunos temas principales de sus obras *Organon*<sup>39</sup>, *Metafísica*<sup>40</sup>, *Ética Nicomaquea*<sup>41</sup>, con la intención de comprender la argumentación aristotélica en su irreductible especificidad, es decir, poniendo especial atención en el aspecto sistemático de su planteamiento y no tanto el contexto histórico ni cultural que lo anima<sup>42</sup>. Esto supone una tarea cuya complejidad radica, entre otras cosas, en la imbricada relación temática con la que estaremos trabajando, a saber, lógica (o analítica), ontología (o filosofía primera) y filosofía práctica; sin detenernos en otras partes de su obra desde las que se podría abordar provechosamente esta temática, tales como la estética, la semántica, la semiótica o la pedagógica, por mencionar algunas, que obedecen a intereses distintos a los que motivan estas líneas.

Cabe señalar que buscaré profundizar en el lenguaje propiamente aristotélico, hasta sea posible en este momento de mi formación, haciendo de esta tesis un ejercicio interpretativo en el que se prioriza la comprensión detallada de los múltiples matices que componen la concepción aristotélica de la racionalidad. Es en virtud de la especialización de sus contenidos y del manejo técnico de sus conceptos, que este trabajo aspira a convertirse en una base sólida para la profundización, con un mayor grado de sofisticación, en el

---

<sup>38</sup> Aristóteles, *Retórica*, trad. esp. Quintín Racionero (Madrid: Gredos, 2014).

<sup>39</sup> Aristóteles, *Tratados de lógica*, trad. esp. Miguel Candel SanMartín (Madrid: Gredos, 2015).

<sup>40</sup> Aristóteles, *Metafísica*, edición trilingüe de Valentín García Yebra (Madrid: Gredos, 1990).

<sup>41</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, trad. esp. Julio Pallí Bonet (Madrid: Gredos, 2015).

<sup>42</sup> No obstante, haremos las referencias a estos elementos según resulte pertinente para lograr nuestros objetivos.

doctorado, del tema investigado y del desarrollo de la metodología ejecutada aquí abordados. Considero que en este momento formativo, adquiere mayor relevancia el esfuerzo por comprender y manejar los conceptos aristotélicos en su justa medida y dimensión sistemática inherente al propio planteamiento del autor, evitando difuminar su precisión en un intento por volver más asequibles sus planteamientos y los nuestros, sin siquiera haberlos comprendido con suficiente claridad para conseguir tal cosa. Razón por la cual no pretendo que éste sea un texto de divulgación, sin descartar la posibilidad de que los resultados aquí obtenidos, conformen algunas líneas publicables en revistas especializadas. Sea, pues, la interpretación y comprensión de las estructuras explicativas formales propias e irreductibles de la concepción aristotélica en torno a la retórica como el posible tipo de λόγος adecuado a la tematización de lo δυνατόν en el ámbito de la πράξις, el objetivo primordial de esta investigación.

#### 4. Objetivos particulares

En particular, desarrollaré tres capítulos enfocados al cumplimiento de cuatro objetivos particulares, dispuestos de modo tal que mantengan una imbricada relación a partir de la cual se comprenda de un modo unitario el recorrido conceptual de esta investigación. Éstos objetivos particulares son: 1) Analizar la concepción aristotélica del λόγος a partir de sus antecedentes inmediatos con especial atención en el λόγος ἀποφάντικός como paradigma de la convergencia entre el aspecto lógico-gramatical y el aspecto ontológico de dicha concepción, dando cuenta de la anterioridad de “lo que es” respecto del lenguaje y de la estructura formal del razonamiento teórico o científico. 2) Plantear la problemática del discurrir sobre cosas en potencia o posibles a partir de la multivocidad de sentidos con los que se dice ‘lo que es’, analizada por Aristóteles en los libros Γ, E y Θ de *Metafísica* y señalada por Pierre Aubenque como fundamento ontológico del lenguaje. Abordaré estos dos objetivos particulares en el primer capítulo de esta tesis, orientado por la siguiente cuestión: ¿Qué relación hay entre λόγος y ὄν según la perspectiva lógico-gramatical y ontológica de Aristóteles y cómo esta estructura determina las estructuras racionales propias de los distintos ámbitos del saber, a pesar de la diferencia en la naturaleza de cada uno, por ejemplo entre la del ámbito teórico y del ámbito práctico?



3) Analizar la concepción aristotélica de la *πρᾶξις* a partir de sus estructuras formales y de sus cualidades materiales internas para tratar de establecer en qué términos se relaciona con la retórica, conectando específicamente al discurso deliberativo con lo posible. Este tercer objetivo particular lo abordaré en el segundo capítulo de este texto, a partir de la siguiente pregunta: ¿Qué tipo de estructuras formales resultan apropiadas para el razonamiento sobre lo posible en la dimensión del obrar humano, es decir, sobre lo posible práctico, y cuáles son los componentes conceptuales clave para su específica articulación en distinción con el modelo propiamente teórico y el modelo dialéctico? 4) analizar las estructuras propias e irreductibles de la *τέχνη ῥητορική*, poniendo especial atención en la argumentación entimemática, en su horizonte temporal, sus contextos pragmáticos específicos y en su finalidad según la dimensión ontológica de lo *δυνατόν* referido al ámbito de la *πρᾶξις*. Esto exige un tratamiento propio que no se reduce a un mero traslado trivial de las estructuras propias de la ética al campo de la retórica, sino el establecimiento de una vinculante pero diferenciada comparación entre éstas y las estructuras persuasivas del arte del bien hablar. En el tercer y último capítulo abordaré este objetivo particular, teniendo en vista la siguiente cuestión: ¿Qué estructuras formales y qué componentes conceptuales dan forma propiamente a la argumentación retórica para discurrir sobre lo posible práctico y por qué no son idénticas a las formuladas por Aristóteles en *Tóp.*, en *EN* y, menos aún, con las propias del razonamiento teórico de *APo* enfocado en la demostración?

Estos cuatro objetivos particulares parten de la siguiente premisa básica. La *Retórica*, en su forma, conecta con la lógica aristotélica —específicamente con los *Tópicos* de la dialéctica—; en su fundamento, con la ontología —en particular con *lo posible* (*δυνατόν*) —; y en su contenido y aplicación, con la praxis (*πρᾶξις*) ética y política —en concreto, mediante el discurso deliberativo (*βουλευεσις*) desarrollado de modo ponderativo en el ámbito público y privado para llegar a una decisión deliberada (*προαίρεσις*) sobre cuál posibilidad resulta más conveniente de ser llevada a la acción.

## 5. Hipótesis

Con base en todo lo anterior, trabajaré con la siguiente hipótesis. Si ‘lo que es’ resulta anterior al λόγος y cuando decimos que ‘algo es’ lo entendemos en varios sentidos, podemos plantear que no existe un solo tipo de λόγος o razonamiento para dar cuenta de las cosas, sino varios tipos que dependen a su vez del sentido en que se esté entendiendo a “lo que es”. Entonces, podemos partir del ser como potencia —en tanto que comporta la posibilidad de ser o no ser de un cierto modo en un tiempo y lugar específicos, cuya realización depende de que no se presenten impedimentos internos o externos y que se tenga el deseo de su actualización—, para plantear un tipo de discurso provisto de una estructura argumentativa eficiente, con una forma de razonamiento más cercana a la dialéctica que a la analítica, capaz de proveernos de los parámetros teóricos y metodológicos para determinar en un contexto pragmático específico, mediante un proceso inductivo entre la contingencia de las variables, cuál o cuáles de las proposiciones de cada una de las posibilidades resultan verosíblemente mejores para un determinado fin. La retórica parece ser el tipo de λόγος adecuado para ello, específicamente con su modelo deliberativo (συμβουλευτικόν) que sopesa varias posibilidades de ser para llegar a una decisión deliberada (προαίρεσις) que determine cuál de éstas resulta la más conveniente; es decir, planteado tanto en sentido ascendente, de los medios a los fines —en función incluso de un proyecto de vida—, o en una línea descendente, donde se busca decidir en función de una situación concreta, según el modelo del φρόνιμος. De ser así, esto convertiría a la retórica en una suerte de racionalidad práctica fundada en lo posible y decisiva en aquellas formas de la comunicación humana cuyo objetivo es llegar a una resolución que mueva a otros, o a sí mismo, en tanto que otro, a la acción.

# Capítulo I. La concepción aristotélica del λόγος: fundamento ontológico del lenguaje, estructura formal del razonamiento teórico y la problemática de discurrir sobre lo posible

## 1. Objetivo particular

En este capítulo analizaré la concepción aristotélica del λόγος en relación con el ὄν, específicamente en los textos que conforman lo que hoy conocemos como *Organon*<sup>43</sup> y algunas partes de *Metafísica* para intentar responder la siguiente pregunta. ¿Qué elementos permiten establecer la relación entre “lo que es” y lo que de ello se dice según cierto modelo o modelos explicativos formales de distinto tipo? Con base en algunos de los trabajos de Pierre Aubenque, Alejandro Vigo y Enrico Berti, intentaré mostrar que la convergencia del aspecto lógico-gramatical y del aspecto ontológico<sup>44</sup> de la concepción aristotélica del λόγος,

---

<sup>43</sup> La tradición filosófica occidental ha clasificado bajo tales títulos las obras *Categorías*, *Sobre la interpretación*, *Analíticos Primeros*, *Analíticos Segundos*, *Tópicos* y *Refutaciones sofísticas*. Dicha clasificación se atribuye presumiblemente a Alejandro de Afrodisia o, incluso, al propio Andrónico de Rodas. Lo que es un hecho es que el título genérico *Organon*, refleja la convicción, posiblemente derivada de un debate que se podría remontar al estoico Posidonio (s. II a. C.), según la cual Aristóteles habría concebido a la lógica como una herramienta del saber científico-filosófico, sin valorarla como una parte sustancial de éste. Vallejo Campos, Á., Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas: de los sofistas a Aristóteles*, 334. Sin embargo, como señala I. Düring, si bien Aristóteles nunca se refiere a estas obras como una unidad designada con el término “lógica” la cual sea un instrumento del pensar filosófico, también es verdad que en ninguna parte niega la pertenencia de estos al *corpus* de la filosofía. Düring I., *Aristóteles*, (México: UNAM, 2005), 95.

<sup>44</sup> Hay una discusión sobre si el carácter del contenido de tales obras, por ejemplo de *Categorías*, debe considerarse como fundamentalmente lógico-gramatical o más bien ontológico-metafísico. Este debate, presente desde los trabajos de A. Trendelenburg y H. Bonitz, se remonta, en realidad, a los propios comentaristas griegos del *corpus aristotelicum*, así como de sus continuadores y críticos en la Antigüedad tardía. Una controversia que se ha reavivado en el marco de una discusión más amplia sobre la tesis de la relatividad lingüística de todo sistema conceptual y, por consiguiente, de todo sistema de categorías. Este planteamiento más reciente de dicha discusión se puede ver en Benveniste, E., “Catégories de pensée et catégories de langue”, *Problèmes de linguistique générale*, (París, 1966), 63-74. En este contexto, Alejandro Vigo, en sintonía con Patzig, considera que Aristóteles se ocupa fundamentalmente de cosas, ocupándose de las palabras solo en la medida en que es posible referirse a aquellas mediante lo dicho de un modo significativo. En este sentido, “lo más característico del enfoque aristotélico consiste justamente en el intento de situarse en una perspectiva que apunta a la posible convergencia del aspecto lógico-gramatical y el aspecto ontológico” Vigo, A., “Aristóteles y el Liceo”, en Vallejo Campos, Á., Vigo, A. *Filósofos griegos: de los sofistas: de los sofistas a Aristóteles*, (Pamplona: EUNSA, 2017), 340. En este capítulo seguiremos esta postura ya que estamos de acuerdo en considerar que la clasificación de los tipos fundamentales de términos, así como de las estructuras formales enunciativas con ellos formados y su finalidad significativa, es relevante para Aristóteles en la medida en que ello puede ser empleado también como hilo conductor para la distinción de los tipos fundamentales de entidades designadas por ellos; es decir, en función de la anterioridad de las entidades enunciadas con respecto de las estructuras empleadas para su significación y posterior juicio.

permite entender la relación de λόγος y ὄν en términos de la anterioridad de las cosas con respecto de lo dicho sobre ellas, de tal suerte que la clasificación de los términos y su peculiar organización en la estructura formal del enunciado se entienden a partir de la clasificación primera de distintos tipos de entidades (τά ὄντα). El modelo paradigmático de dicha convergencia se ubica en el enunciado declarativo o apofántico, en el λόγος ἀποφάντικός. Los términos que lo componen están dispuestos de manera tal que Aristóteles la considera como la única estructura enunciativa lógicamente relevante, es decir, la única susceptible de ser valorada en términos veritativos, en virtud de su función enunciativa y de su función judicativa. De este modo, la verdad o la falsedad, según sea el caso, de los enunciados apofánticos es valorada con base en la adecuada referencia al modo en que están organizadas las cosas y a su naturaleza, tanto en términos cuantitativos como en términos cualitativos.

Ahora bien, si ‘lo que es’ se dice en, por lo menos, cuatro sentidos, a saber, categorialmente, accidentalmente, según la verdad y la falsedad o según el acto y la potencia, tendríamos para cada uno de estos un modo peculiar con el que el λόγος enunciaría adecuadamente que algo ‘es’. El estudio detallado de estos cuatro modos permitiría, sin duda, una comprensión muy fina de los alcances y los límites de la racionalidad entendida en clave aristotélica, pero partiendo únicamente del modo de ser según el acto y la potencia podemos ubicar sus elementos nodales. En efecto, la caracterización del λόγος ἀποφάντικός encuentra en la distinción primera de “lo que es como acto y como potencia” un punto de partida lo suficientemente sólido para un despliegue conceptual que penetra tanto en el ámbito de la filosofía teórica como en el de la filosofía práctica. Un desarrollo que resulta analizable en términos de la semejanza formal y la distinción material de las estructuras explicativas de tipo silogístico con las cuales el λόγος ἀποφάντικός tematiza de modo teórico, productivo o práctico.

Así pues, estudiaré con cierto detalle en qué sentido se puede hablar de un fundamento ontológico del λόγος, delimitando mi campo temático al modo de ser según el acto y la potencia para poder plantear la problemática de discurrir sobre lo posible, τό δυνατόν, referido a la πρᾶξις como ámbito de lo propiamente humano. Esto implica un análisis de las estructuras formales del λόγος propio de las cosas que son acto, es decir de las formas silogísticas teóricas cuyo ámbito del saber filosófico es el de la ἐπιστήμη y cuya meta es la verdad en términos demostrativos o apodícticos, solo para ubicar los puntos elementales que

me permitan establecer un esquema comparativo entre éste y el tipo de λόγος que tematiza lo posible. Si bien no me ocuparé de las implicaciones gramaticales, semánticas o semióticas derivadas de dicho análisis (ya que ello no corresponde al objetivo de esta investigación), sí buscaré establecer en este capítulo las bases lógicas y ontológicas de la racionalidad, donde considero que Aristóteles ubica el origen del λόγος acerca de lo posible.

## 2. Términos y enunciados: la concepción aristotélica del λόγος ἀποφάντικός

### a) Entre naturalismo y convencionalismo: λόγος como σύμβολον

La teoría aristotélica del λόγος comienza a propósito del debate entre la postura convencionalista y la naturalista sobre el origen del lenguaje, enmarcado en el análisis que realizó Platón al respecto en *Crátilo*<sup>45</sup>. Sin embargo, Aristóteles no toma partido por alguna de las dos posturas, ya que considera que ninguna de ellas ha conseguido resolver el problema del origen del lenguaje, ni si éste es o no un medio eficaz para el conocimiento de la realidad —lo cual tanto preocupó a Platón. La tesis convencionalista supone la arbitrariedad de todos los usos lingüísticos y la imposibilidad de confrontarlos y corregirlos, pues les reconoce a todos la misma validez. Mientras que la tesis naturalista considera que todos los nombres son tales por naturaleza —con un origen casi divino— y cada uno es suscitado o producido por el objeto que expresa. El objeto contiene implícitamente el signo lingüístico que se debe usar para nombrar con exactitud lo que éste es—, todos son igualmente válidos y es imposible

---

<sup>45</sup> Es comúnmente aceptado que el primer intento de realizar un análisis amplio y sistemático acerca del lenguaje es el diálogo platónico *Crátilo*. No obstante, es reconocido también que Platón responde en él a varias posturas filosóficas tanto presocráticas como de su tiempo, incluida en este último caso la contraparte sofística. Dichas posturas han sido denominadas por la tradición como “naturalista” y “convencionalista”, respectivamente, y en el diálogo platónico aludido están representadas por los dos personajes principales, Crátilo y Hermógenes. La tesis naturalista —representada por Cratilo en este diálogo, en la tradición sofística por Antístenes y en la presocrática por Parménides y Pitágoras— sostiene, que los nombres son exactos por *naturaleza* o porque nombran naturalmente lo que las cosas son en esencia. No hay cabida, pues, para la distancia entre la palabra y la cosa; el lenguaje y el ser son lo mismo. La tesis naturalista —representada por Cratilo en este diálogo, en la tradición sofística por Antístenes y en la presocrática por Parménides y Pitágoras— sostiene, que los nombres son exactos por *naturaleza* o porque nombran naturalmente lo que las cosas son en esencia. No hay cabida, pues, para la distancia entre la palabra y la cosa; el lenguaje y el ser son lo mismo. Por otro lado, la postura convencionalista, que en dicho diálogo platónico está representada por la figura de Hermógenes, sostiene que nombrar las cosas es un ejercicio cuya exactitud depende de un *pacto* (συνθήκη) o un *consenso* (ὁμολγία), que lo convierte en una *convención* (νόμος) o *hábito* (ἔθος). Platón, “Crátilo”, en *Diálogos II*, trad. esp. J. L. Calvo (Madrid: Gredos, 1987), 341-461.

confrontarlos, modificarlos o corregirlos. Ambas tesis ponen, pues, en conflicto no solo el origen de los nombres —y por ende del lenguaje— sino la pertinencia del uso de estos signos lingüísticos para nombrar/conocer las cosas, la realidad, el Ser. “El dilema implícito es: o se renuncia a conocer la realidad (si se admite con Crátilo -y con Hermógenes- que el lenguaje es el único medio de conocerla) o se acude a otro. Pero, ¿cuál es éste? Dirigirse a los seres mismos para —si acaso— conocer, después, la exactitud de sus nombres, y no al revés”<sup>46</sup>. Así las cosas, Aristóteles se propuso investigar la esencia misma del lenguaje, cuyo desconocimiento propició, a su entender, la discusión entre naturalismo y convencionalismo, erróneamente contrapuesta por los sofistas.

En su obra *DI* hace un original aporte al definir al lenguaje como *símbolo* (σύμβολον), de las *afecciones o estados del alma* (παθήματα τῆς ψυχῆς). “Así, pues, lo <que hay> en el sonido son símbolos de las afecciones del alma, y la escritura <es símbolo> de lo <que hay> en el sonido”<sup>47</sup>. Esta propuesta aristotélica no debe confundirse con la relación lenguaje-ser de los sofistas; hay que entenderla más bien como “la relación entre la materialidad de la palabra pronunciada o escrita y el «estado del alma» al cual corresponde. Y debe notarse que la relación entre la palabra hablada y el estado del alma no difiere de la que existe entre palabra escrita y palabra hablada: la escritura remite a la palabra, que remite de igual modo a un “estado del alma”<sup>48</sup>. De esta manera tenemos una mediación entre el lenguaje hablado o escrito para con las cosas expresadas, ya que, de ambos modos, las palabras pasan necesariamente por los παθήματα τῆς ψυχῆς, siendo estos últimos, en todo caso, los que expresan de manera inmediata ‘lo que es’.

Aristóteles considera que “nombre [ὄνομα] es, pues, un sonido significativo por convención [κατὰ συνθήκην]”<sup>49</sup>, es decir, en el sentido de que nada es por naturaleza un nombre, “sino sólo cuando se convierte en símbolo; puesto que también indican algo [δηλοῦσί] los sonidos inarticulados, v.g.: de los animales, ninguno de los cuales es un nombre” alguna cosa, ninguno de ellos constituye sin embargo un nombre”<sup>50</sup>. Además, los nombres, sea como sonidos vocales o como signos escritos, no son los mismos para todos;

---

<sup>46</sup> Véase la introducción hecha por J. L. Calvo a Platón, “Cratilo”, en *Diálogos II* (Madrid: Gredos, 1987), 348-349.

<sup>47</sup> Aristóteles, *DI*, 1, 16 a 3.

<sup>48</sup> Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, 105.

<sup>49</sup> *DI*, 2, 16a18; 26-28.

<sup>50</sup> *DI* 4, 16a28.

sin embargo, se refieren a las “afecciones del alma que son las mismas para todos y que constituyen imágenes de objetos que son los mismos para todos”<sup>51</sup>. De este modo tenemos que para Aristóteles: 1) los objetos son los mismos para todos; 2) las afecciones del alma, como imágenes mentales de los objetos, son las mismas para todos; 3) las palabras escritas o habladas no son las mismas para todos. Esto quiere decir que la relación palabra-imagen mental es convencional, en tanto que la relación imagen mental-cosa es natural. La primera puede cambiar sin que cambie la segunda, mientras que la inmutabilidad o necesidad de la segunda determina la estructura general del lenguaje, la cual depende ya no de la convencionalidad de los signos, sino de la unión y separación de los signos mismos que refleja el modo en que están unidas y separadas las cosas entre sí. Por tanto, la postura aristotélica frente al debate que lo precedió sobre el origen y sentido del lenguaje puede resumirse en el reconocimiento de la convencionalidad del lenguaje, por un lado, y el de la necesidad de sus significaciones, por otro.

#### b) Términos categoremáticos y sincategoremáticos

Esto se puede explicar con mayor detalle y de un modo quizá más claro si partimos de la cuidadosa distinción que Aristóteles establece con respecto a términos y enunciados, donde los términos son considerados por él como signo de cierto tipo de entidades, mientras que el enunciado representa un compuesto de términos cuyo modo en el que están dispuestos, es decir, según su unión o separación, pretende simbolizar la unión o la separación de las cosas nombradas. En *Cat.* encontramos un tratamiento de los términos mediante una consideración entre lo que la tradición escolástica llamó posteriormente como términos “categoremáticos”, que son aquellos que refieren a cosas dichas sin composición y que pueden ocupar el lugar del sujeto o del predicado en un enunciado de la forma «S es P»; y términos “sincategoremáticos”, los cuales expresan momentos correspondientes a la forma lógica del enunciado compuesto a partir de los primeros, como es el caso de la cantidad lógica, la cualidad lógica, la conjunción, la disyunción, etc<sup>52</sup>. Como el nombre lo indica, los términos

---

<sup>51</sup> *DI*, 1, 16a3-8.

<sup>52</sup> Vigo, A., “Aristóteles”, en Vallejo Campos, Á., Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, 341.

*sincategoremáticos*<sup>53</sup> son añadidos a los términos *categoremáticos* para formar el enunciado, ya que ellos mismos no poseen un contenido semántico material propio: solo permiten añadir un cierto valor funcional al contenido semántico de aquellos<sup>54</sup>. Aristóteles provee una lista completa de los términos *categoremáticos*, o *categorías*<sup>55</sup>, referidos a aquello que significan (*σημαίνει*), en cada caso, dichas cosas sin composición: la sustancia (*οὐσία*), la cantidad (*ποσόν*), la cualidad (*ποιόν*), la relación (*πρός τι*), el lugar (*ποῦ*), el tiempo (*ποτέ*), la posición (*κεῖσθαι*), la posesión (*ἔχειν*), la acción (*ποιεῖν*) y la pasión (*πάσχειν*)<sup>56</sup>. Estas categorías deben considerarse, a su vez, como divididas en dos grupos. Por un lado, la sustancia, categoría primera en tanto que remite a objetos subsistentes por sí mismos, ocupando la posición de ‘sujeto’ en la estructura enunciativa del tipo ‘S es P’. Por el otro, las restantes categorías que vienen dadas en correspondencia con los diferentes tipos de entidades que no pueden existir por sí mismas de modo independiente, sino, en todo caso, como atributos o determinaciones accidentales de los objetos sustanciales, lo que las lleva a ocupar el puesto, según sea el caso, del ‘predicado’ en la estructura enunciativa recién aludida.

Desde aquí podemos comenzar a ver la convergencia entre el aspecto lógico-gramatical y el ontológico de la teoría aristotélica del *λόγος*, entendido en este caso, como lenguaje, pues la clasificación de los términos en ciertos tipos fundamentales se corresponde con una distinción entre dos tipos diferentes de entidades, a saber, las que son sustancia y las

<sup>53</sup> En él está presente el proverbio griego «σύν», que significa «con» y no «sin».

<sup>54</sup> Así, por ejemplo, «todo», añadido a «hombre», hace que este último término *categoremático* esté tomado universalmente (*vgr.* «todo hombre»).

<sup>55</sup> El uso propiamente filosófico del término griego “κατηγορία” se puede entender, como sugiere Alejandro Vigo, en un doble sentido: “por una parte, al decir algo que es de tal o cual índole, lo incluimos en una cierta clase o un cierto tipo de cosas, que ejemplifican la propiedad en cuestión; por otro lado, las diferentes propiedades que pueden predicarse de las cosas se agrupan ellas mismas en clases o tipos más abarcadores”. Vigo, A., “Aristóteles”, en Vallejo Campos, Á., Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, 343. El primer aspecto apuntaría a la función predicativa como tal, vinculando predicación y clasificación; mientras que el segundo nos ofrece una consideración temática de los tipos de términos empleados en el acto predicativo. En cualquier caso, “κατηγορία” significaría tanto como “predicado”.

<sup>56</sup> Esta es la versión más completa de la lista aristotélica de las categorías, la cual solo se reitera en un único pasaje más dentro del *corpus*, *Tóp.* I 9, 103b21-23; normalmente las categorías de posición y posesión son omitidas. Además, Aristóteles emplea en muchos contextos de su obra una lista aún más reducida, adecuada a los requerimientos propios del caso. Por ejemplo, en *Física*, donde las categorías juegan un papel central en conexión con la explicación del movimiento y sus diferentes especies, Aristóteles solo opera con cuatro categorías fundamentales: sustancia, cantidad, cualidad y lugar; a las que añade, en un segundo nivel de consideración la categoría de relación y, en conexión con ella, las de acción y pasión, sin dedicar una sola mención a la categoría de tiempo, ni a las de posición ni posesión, *Fís.* III 1, 200b27-32. Vigo, A., “Aristóteles”, en Vallejo Campos, Á., Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, 342.



que son accidentes<sup>57</sup>. Una distinción que viene dada en virtud de dos criterios que combinan ambas perspectivas: el *criterio de predicabilidad* que expresa la relación “decirse de (un sujeto)” —aspecto lógico-gramatical— y el *criterio de inherencia* que alude a la relación “estar en (un sujeto)” —aspecto ontológico. El criterio de inherencia permite establecer una distinción transcategorial entre lo que pertenece a la sustancia y lo que pertenece a alguna de las categorías accidentales. Por su parte, el criterio de predicabilidad posibilita la distinción de lo individual y lo universal al interior de cada categoría, ya que, por ejemplo, aquello que es tomado como particular, referido, de tal suerte, a algo individual en cuanto individual, no puede ser predicado de ninguna otra cosa. En otras palabras, “las entidades distinguidas con arreglo a los criterios de predicabilidad e inherencia son justamente aquellas que pueden ser designadas por los diferentes tipos de términos, correspondientes a cada una de las categorías, según sean tomadas dichos términos de modo particular o universal, a saber: por un lado, los objetos sustanciales y sus correspondientes especies y géneros; por el otro lado, los diferentes tipos de denominaciones accidentales y sus correspondientes especies y géneros”<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> De hecho, Aristóteles es aún más fino en su análisis y distingue cuatro tipos diferentes de “cosas existentes”: 1) las que se dicen de un sujeto, pero no están en un ningún sujeto; 2) las que están en un sujeto, pero no se dicen de ningún sujeto; 3) las que se dicen de un sujeto y, además, están en un sujeto, y 4) las que no se dicen de ningún sujeto ni están en un sujeto, *Cat.* 2, 1a20-b9. El primer caso corresponde a entidades como las designadas por términos como “hombre” o “animal” tomados universalmente, remitiendo a una especie o bien un género de objetos sustanciales capaces de existir por sí mismos (“hombre” en sentido universal se predica de cualquier individuo de la especie humana); el segundo se refiere a entidades designadas por términos como “blanco”, en modo particular, es decir, en el sentido de “este blanco”, siendo los atributos o determinaciones accidentales de objetos sustanciales a los cuales deben su individualidad e identificabilidad, por lo que tomados particularmente no pueden predicarse de los objetos en los que existen (*vgr.* “Sócrates es blanco” y no “Sócrates es este blanco”); en el tercero caso tenemos a las entidades designadas por términos como “blanco” pero tomadas ahora en sentido universal, es decir, se trata de los géneros correspondientes a los atributos o las determinaciones accidentales de los objetos sustanciales, las cuales predicán de los objetos sustanciales en los que existen, pues nada impide que de un objeto sustancial se prediquen determinaciones accidentales tomadas en sentido universal (*vgr.* “Sócrates es blanco”); y en el cuarto caso se trata de objetos sustanciales individuales que pueden ser designados e identificados a través del nombre de la correspondiente especie, tomada particularmente (*vgr.* “este hombre particular” o “este caballo particular”), de tal suerte que no puede predicarse de nada al modo en que algo se dice de un sujeto, por tratarse de la especie (o el género) tomado en sentido particular, es decir, el sujeto como tal. Vigo, A., “Aristóteles”, en Vallejo Campos, Á., Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, 344-345.

<sup>58</sup> Vigo, A., “Aristóteles”, en Vallejo Campos, Á., Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, 346.

- c) Los enunciados declarativos y su cualidad lógica: afirmación (κατάφασις) y negación (ἀπόφασις)

Con base en este tratamiento de los términos categoremáticos, esto es, de las cosas dichas sin combinación, es que Aristóteles puede abordar la estructura formal del enunciado, la cual se construye a partir de tales términos. El texto paradigmático para la tematización del enunciado es, de nueva cuenta, *DI* pues ahí se encuentra el contexto explicativo iniciado por la conceptualización de lo que son el nombre (ὄνομα) y el verbo (ῥῆμα), siguiendo, de un modo consecuente, con la definición de la negación (ἀπόφασις) y la afirmación (κατάφασις), la declaración (ἀπόφανσις) y el enunciado (λόγος)<sup>59</sup>. En el caso del nombre<sup>60</sup> tenemos, como ya decíamos, una voz que comporta cierto significado de un modo convencional sin hacer ningún tipo de alusión al tiempo<sup>61</sup>. Por su parte el verbo se caracteriza principalmente por comprender en su significación un aspecto irreductiblemente temporal<sup>62</sup>.

El enunciado se compone de nombre y verbo, con una estructura formal básica entendible en virtud de la relación entre sujeto (nombre) y predicado (verbo o construcción verbal del tipo “verbo + nombre”)<sup>63</sup>. Esta relación se simboliza como “S-P” y se destaca por ser un ámbito lógicamente relevante, ya que es en él donde se abre la posibilidad de hablar tanto de verdad como de falsedad. No así para los términos simples o categoremáticos, tomados por sí mismos, ya que éstos son, a lo sumo, significativos, mas no comportan ninguna cualidad lógica que nos permita ubicar en ellos cierta fuerza asertiva con relación a la afirmación o negación de la existencia de tal o cual objeto. Como señala Aubenque “la significación no tiene alcance existencial por sí misma: podemos significar sin contradicción lo ficticio, precisamente porque la significación de los nombres no prejuzgan la existencia o inexistencia de las cosas”<sup>64</sup>. Para poder plantear la pregunta por la verdad o la falsedad, hay que tomar los términos categoremáticos en relación con un correspondiente verbo, es decir, considerándolos dentro de la estructura del enunciado —*vgr.* “el hombre (no) existe” o el

---

<sup>59</sup> *DI* 1, 16a1-3.

<sup>60</sup> Esta categorización incluye tanto los nombres propios y comunes como los adjetivos calificativos.

<sup>61</sup> *DI* 2, 16a19-21.

<sup>62</sup> El ejemplo que Aristóteles emplea para ilustrar este punto es la diferencia entre el nombre “salud” (ὕγιεια) y el verbo “sana” (ὕγιαίνει), el cual indica que el proceso de sanación ocurre en el presente. *DI* 3, 16b5-9.

<sup>63</sup> *DI* 1, 16a9-18.

<sup>64</sup> Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, 108.

hircocervo (no) existe”<sup>65</sup>. Ahora bien, *no todo* enunciado de la forma S-P reúne las condiciones necesarias para ser verdadero o falso. “Solo aquellos enunciados que poseen el verbo en modo indicativo y cumplen una función esencialmente declarativa pueden ser verdaderos o falsos, mientras que enunciados como los que, por medio de otros modos verbales, expresan órdenes (*vgr.* «dame de beber»), ruegos (*vgr.* «perdona nuestras faltas»), deseos, (*vgr.* «ojalá tengas lo que mereces»), etc. no caen en el ámbito de la diferenciación veritativa, ya que no pueden ser ni verdaderos ni falsos”<sup>66</sup>.

Según esta restricción, el enunciado que comporta dicha fuerza asertiva es el *enunciado declarativo* o *apofántico* (λόγος ἀποφάντικός), cuya función específica consiste en mostrar o poner de manifiesto (δηλῶν), mediante la conexión S-P que algo pertenece o no a algo (*vgr.* una determinada propiedad a un objeto determinado “blanco” a “caballo de Napoleón”)<sup>67</sup>. Desde el punto de vista de la cualidad lógica, hay para Aristóteles dos especies fundamentales de enunciados declarativos: los afirmativos (“S es P”) y los negativos (“S no es P”)<sup>68</sup>. Tanto la afirmación (κατάφασις) como la negación (ἀπόφασις) son generalmente tratadas por Aristóteles como procesos de composición (σύνθεσις) y de división (διαίρεσις), respectivamente<sup>69</sup>. Siendo así, el λόγος ἀποφάντικός tiene por objeto, a través de la forma de enunciado declarativo afirmativo, mostrar como compuesto lo que efectivamente lo está; y poner de manifiesto, mediante la forma de enunciado declarativo negativo, como dividido lo efectivamente dividido, según el orden de cosas a las que se refiera convencionalmente. Cabe señalar que tanto la forma afirmativa como la negativa presentan una estructura esencialmente analítico-sintética, ya que distinguen funcionalmente y, a la vez, conectan en una unidad los términos S y P<sup>70</sup>. Aunque no se debe perder de vista que en lo referente a su cualidad lógica, los enunciados afirmativos y su correspondiente negativo, no pueden ser verdaderos, al mismo tiempo, respecto de lo mismo<sup>71</sup>.

---

<sup>65</sup> *DI* 4 16b24-32.

<sup>66</sup> Vigo, A., “Aristóteles”, en Vallejo Campos, Á., Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, 348. *DI* 4 16b33-17a7.

<sup>67</sup> *DI* 5, 17a15-22.

<sup>68</sup> *DI* 6, 17a25-26.

<sup>69</sup> *DI* 1, 16a9-13; 17a25; *Met.* VI 4, 1027b20-23; IX 10, 1051b2-5.

<sup>70</sup> Vigo, A., “Aristóteles”, en Vallejo Campos, Á., Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, 349.

<sup>71</sup> *DI* 17a26-37.

d) Los enunciados declarativos y su cantidad lógica: Universalidad y particularidad

Ahora bien, desde el punto de vista de la cantidad lógica, Aristóteles establece una fundamental distinción entre universalidad y particularidad. En correspondencia con lo tratado en *Cat.* a propósito del criterio de predicabilidad, donde se distingue lo particular y lo universal al interior del ámbito de cada categoría, se puede encontrar en *DI* un aporte que complementa la caracterización de los diferentes tipos posibles de enunciados por referencia a la cantidad lógica —singulares, particulares, universales e indefinidos<sup>72</sup>. No obstante, el tratamiento aristotélico de la cantidad lógica atiende, principalmente, al caso de los enunciados particulares y universales, formados a partir de un término universal tomado como sujeto<sup>73</sup>. Con base en el modo en que dichos enunciados, y sus correspondientes negaciones, se relacionan entre sí, Aristóteles presenta un sistema de oposiciones entre los distintos tipos de enunciados universales y particulares<sup>74</sup> especialmente relevante para

---

<sup>72</sup> *DI* 7, 17a38-b1-29. En este sentido, hay términos singulares del tipo “Calias” o “Sócrates” que solo se dicen de algo individual<sup>72</sup>, en tanto individual, dando lugar, necesariamente, a enunciados singulares de la forma “Sócrates es blanco”, cuya contradicción sería “Sócrates no es blanco”, también en singular<sup>72</sup>. Y términos universales del tipo “hombre” o “blanco” que pueden ser dichos de muchos individuos, ocupando tanto la posición de S como de P en enunciados de la forma S-P. Ahora bien, el enunciado formado de términos universales puede ser tomado, en lo que a la cantidad lógica respecta, de varias maneras: *universalmente*, cuando se añaden expresiones como “todo” o “cualquiera”; *particularmente*, cuando tenemos expresiones como “algún” o “no todo”; y de modo *indefinido*, al estar ausente cualquier expresión que de luz sobre la correspondiente cantidad lógica. Así, tenemos enunciados universales: “todo (cualquier) hombre es blanco”; enunciados particulares: “algún (no todo) hombre es blanco”; y enunciados indefinidos “(el) hombre es blanco”. Vigo, A., “Aristóteles”, en Vallejo Campos, Á., Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, 351.

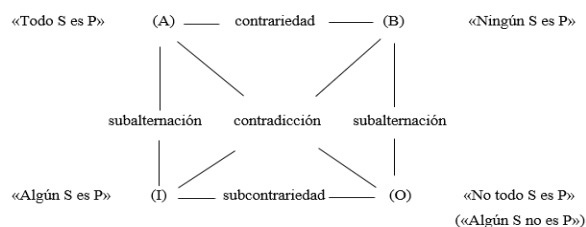
<sup>73</sup> Como señala Vigo, siguiendo a Ackrill y Weidemann, el caso de los enunciados indefinidos puede ser dejado de lado, ya que se trata, en sentido estricto, de un caso de vaguedad respecto de la cantidad del enunciado. Esto quiere decir que en el empleo efectivo de los términos, un enunciado indefinido como “hombre es blanco” deberá ser considerado, necesariamente, en el sentido de “todo (cualquier) hombre es blanco”, o bien, como es más usual, en el sentido de “algún hombre”. Por otro lado, el tratamiento temático específico de los enunciados singulares que, desde el punto de vista ontológico, son especialmente importantes, ya que incluyen el caso ontológicamente paradigmático en el que el enunciado de la forma S-P articula predicativamente un estado de cosas del tipo “objeto sustancial individual + determinación accidental”, queda más bien relegado a los márgenes del contexto de la lógica aristotélica. Vigo encuentra la explicación de esta dificultad, con base en la lectura de Detel, en la carencia que tuvo Aristóteles con respecto de una teoría adecuada para dar cuenta de la semántica de los nombres propios. *DI* 7, 17b8, 34-37; *APr* I 4, 26a29-30; I 7, 29a27-29; Vigo, A., “Aristóteles”, en Vallejo Campos, Á., Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, 351

<sup>74</sup> Vigo ilustra con el siguiente cuadro donde son asignadas convencionalmente las letras A, E, I y O a (A = universal afirmativo, E = universal negativo, I = particular afirmativo, O = particular negativo):

mostrar, al menos, dos aspectos fundamentales derivados del tratamiento de la cantidad lógica de los enunciados. El primero consiste en que el tratamiento de la negación se vuelve sustancialmente más complejo que en el caso del enunciado singular del tipo “Sócrates es blanco”, donde su correspondiente negación consiste en una simple relación de oposición contradictoria, “Sócrates no es blanco”. Pero en los enunciados particulares y universales podemos apreciar cuatro diferentes tipos de relaciones de oposición: contrariedad, subcontrariedad, subalternación y contradicción, cada una con propiedades lógicas diferentes. El segundo aspecto a destacar radica en que este cuadro de las oposiciones provee un sistema natural de inferencias inmediatas, esto es, no-deductivas o, más específicamente, no silogísticas, basadas meramente en las propiedades lógico-semánticas de la negación y de los términos “todo”, “algún” y “ninguno”.

e) La calidad modal de los enunciados declarativos

Por otra parte, el tratamiento de los enunciados en *DI* considera también las relaciones de oposición y consecución que vinculan a los enunciados modalmente calificados por medio de los operadores “es posible” (*P*), “es contingente” (*C*), “es imposible” (*I*), “es necesario” (*N*) y sus correspondientes negaciones: “no es posible” (*-P*), “no es contingente” (*-C*), “no es imposible” (*-I*) y “no es necesario” (*-N*)<sup>75</sup>. Aquí tenemos las bases para el posterior tratamiento sistemático de la lógica modal que Aristóteles desarrolla en *APr*<sup>76</sup>. Dichas relaciones son esquematizadas en conexión con la cláusula “p” o bien “-p”, la cual representa un enunciado de la forma “S es P” o “S no es P”, respectivamente<sup>77</sup>.



Vigo, A., “Aristóteles”, en Vallejo Campos, Á., Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, 352-353.

<sup>75</sup> *DI* 12-13.

<sup>76</sup> *APr* I 3, 8-22.

<sup>77</sup> *DI* 13, 22a24-32. Vigo propone el siguiente cuadro para dicha esquematización aristotélica:

La intención general de Aristóteles aquí es mostrar cómo del operador “es posible” y su negación “no es posible”, ubicados en la línea 1 de cada tanto de los cuatro cuadros (I-IV), se siguen los operadores tratados en las líneas subsecuentes:  $P$  implica  $C$ ,  $-I$ ,  $-N$ ; mientras  $-P$  implica  $-C$ ,  $I$  y, a través de  $I$ , también  $N$ . Dicho de otro modo, encontramos que expresar algo como posible implica al menos tres condiciones: 1) es contingente; 2) no es imposible que ocurra; y 3) no es necesario (porque donde hay necesidad no cabe hablar de posibilidad). Por otro lado, decir que algo es imposible implica que: 1) no es contingente; 2) es imposible de darse; y 3) su negación es necesaria. De aquí se deriva lo siguiente. En el contexto de la concepción aristotélica del  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  en tanto que  $\acute{\alpha}\pi\omicron\varphi\acute{\alpha}\nu\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$  y considerado desde el punto de vista de la cantidad lógica de los enunciados declarativos, específicamente de aquellos modalmente calificados, lo posible es caracterizado lógicamente como afín a lo contingente, manteniendo una relación de oposición con lo necesario.

#### f) El fundamento ontológico del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$

En suma, el discurso en general y los términos que lo componen son significativos en tanto que designan ciertas entidades desde un punto de vista meramente nominal pero no podemos decir que los términos en tanto particulares o meramente categoremáticos, ni que toda expresión enunciativa del tipo “S-P” formada por éstos, resulta lógicamente relevante o que posee un carácter judicativo que los haga susceptibles de ser valorados en términos de verdad o falsedad. Solo los enunciados donde la conexión S-P viene dada por la presencia de un verbo en modo indicativo, cumpliendo con una función esencialmente declarativa en virtud de la presencia de los términos sincategoremáticos que expresan tanto la cualidad lógica

---

I.	III.
1. $P(p)$	1. $\neg P(p)$
2. $C(p)$	2. $\neg C(p)$
3. $\neg I(p)$	3. $I(p)$
4. $\neg N(p)$	4. $N(p)$
II.	IV.
1. $P(\neg p)$	1. $\neg P(\neg p)$
2. $C(\neg p)$	2. $\neg C(\neg p)$
3. $\neg I(\neg p)$	3. $I(\neg p)$
4. $\neg N(\neg p)$	4. $N(\neg p)$

(como es el caso de la cópula “es” que expresa afirmación y la negación “no es”), como la cantidad lógica (*vgr.* “todo” o “cualquier” referidos a la universalidad, “este” o “Sócrates” referidos a la singularidad, “algún” o “no todo” referidos a la particularidad), pueden ser valorados en términos veritativos. De este modo, el λόγος ἀποφάντικός configura el paradigma a partir del cual es posible explicar la convergencia del aspecto lógico-gramatical y del aspecto ontológico en la concepción aristotélica del λόγος, pues las determinaciones de verdad y falsedad le vienen dadas en función de la unión o la separación de los signos (términos, nombres) en concordancia o no (en la composición del enunciado) con la unión o la separación de las cosas<sup>78</sup>. Esto muestra una anterioridad del plano ontológico respecto del plano lógico-gramatical, justificada en la simbolización de los términos y de los enunciados respecto de las cosas. Si bien ‘lo que es’ puede verse como algo complejo, ello no le impide que sea considerado como principio de dicha simbolización. De ahí que una vez que ésta última reproduzca a la primera, sus significaciones serán tenidas por necesarias, a pesar de la convencionalidad de los términos para ello empleados.

En otras palabras tenemos aquí el fundamento ontológico del λόγος que puede ser constatado tanto desde el punto de vista de los términos categoremáticos cuya clasificación, a partir del criterio de inherencia, muestra que las categorías se agrupan en función de la clasificación de ‘lo que es’, entendido en cierto sentido, de lo cual aquellas son signos, como desde el punto de vista de los enunciados donde la participación de los términos sincategoremáticos en la estructura del enunciado declarativo del tipo S-P, busca simbolizar cualitativa, cuantitativa y modalmente cierto orden de cosas anterior a la enunciación apofántica, esto es: afirmando o negando, en términos universales, singulares o particulares que algo es o no es, o bien que puede ser o que puede no ser, si bien de un modo sistemático para nada fortuito. En virtud de este fundamento ontológico del λόγος, la caracterización lógica de lo posible hecha a partir de la relación de oposición que mantiene con lo necesario, resulta también una caracterización ontológica que debe tenerse en cuenta como anterior a aquella. Es decir, porque lo posible es ontológicamente opuesto a lo necesario y afín a lo contingente es que también puede serlo lógicamente. Pero, si bien en términos lógico-gramaticales, lo posible corresponde a la calidad modal propia de aquellos enunciados apofánticos que son valorados cualitativa y cuantitativamente como verdaderos o falsos hasta

---

<sup>78</sup> *DI* 1, 16a10-15.

que ocurra o no aquello que afirman o niegan, respectivamente; aún no está claro cómo debemos entender, en términos ontológicos a lo posible más allá de su oposición categórica con lo necesario.

3. La multivocidad de “lo que es” (τὸ ὄν): modelo de homonimia πρὸς ἓν y el sentido de ser según el acto y la potencia

a) La dificultad de tematizar “lo que es”: Sinonimia (συνώνυμον) y homonimia (ὁμώνυμον)

Si la consideración sobre el fundamento ontológico del λόγος es correcta, no basta con señalar que éste se manifiesta paradigmáticamente en el λόγος ἀποφάντικός que afirma o niega que algo *es* o que *no es*. Hay que afinar aún más el análisis para lograr una mayor nitidez sobre el sentido o los sentidos de la cópula “es” (τὸ ἔστι). En *Met* se ubican las indagaciones que el propio Aristóteles realizó al respecto, planteando las condiciones y la caracterización de una filosofía primera cuyo objeto de estudio es el “ser (τὸ εἶναι) en tanto que ser” o, como traduce García Yebra, del “Ente en cuanto ente” (τὸ ὄν ἢ ὄν)<sup>79</sup>. La tesis central aquí consiste en establecer que “lo que es” (τὸ ὄν), se dice *de muchas maneras* (λέγεται πολλαχῶς)<sup>80</sup>. No obstante Aristóteles ha caracterizado a la filosofía primera como una ciencia que tiene por objeto la tematización de τὸ ὄν ἢ ὄν y los atributos que le pertenecen por sí mismo, desde sus causas y sus primeros principios<sup>81</sup>, en contraste con el caso de las

---

<sup>79</sup> *Met.* Γ 1, 1003a23. Aristóteles, *Metafísica*, edición trilingüe de Valentín García Yebra (Madrid: Gredos, 1990), 151.

<sup>80</sup> *Met* Γ 1, 1003b5. Asumir esto es afirmar, en cierto sentido, que el lenguaje no mantiene una relación de identidad con el ser, como afirmaban algunos sofistas partidarios del naturalismo del lenguaje, como Antístenes; y que tampoco tiene que ver con el origen convencionalista de ésta del modo en que lo concebía Gorgias. Por otro lado, esta consideración implica, de entrada, que “ser” no puede considerarse como un género ya que no podría aplicarse de manera unívoca a todo aquello de que se predica. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, 93-131.

<sup>81</sup> *Met.* Γ 1, 1003a21-22; 26-32. Esta caracterización de la filosofía primera como ciencia “de lo que es en tanto que es” es posterior al planteamiento con el que inicialmente comenzó Aristóteles sus indagaciones al respecto. Específicamente, en el contexto de la caracterización de la sabiduría, *Met.* A 1-2, la filosofía primera es presentada por Aristóteles como una ciencia cuyo objeto son las causas (αἰτίας) y los principios (ἀρχάς) *de todas las cosas*. Sin embargo, esta aspiración de máxima universalidad y su genuino alcance no queda suficientemente aclarado en ese contexto, ya que, como señala Vigo, este tratamiento introductorio no ha abandonado del todo el punto de partida en la noción prefilosófica de sabiduría. De este modo, en los capítulos 1-2 del libro Γ, Aristóteles enfoca el mismo problema desde una perspectiva diferente mediante la



ciencias particulares que constituyen formalmente su objeto, procediendo a un cierto deslinde de una parte o un sector particular de lo que es. Conforme a esto, la ciencia buscada se caracterizaría por no llevar un deslinde semejante en la constitución formal de su objeto y por tomar a “lo que es” en un sentido universal<sup>82</sup>. Las ciencias son siempre particulares y su campo temático viene dado por la unidad de un género, es decir, una clase natural de cosas; mientras que la filosofía primera evita quedar sujeta a algún sector particular de objetos, aspirando, más bien, a la máxima universalidad y, por tanto, situándola como anterior a todas las ciencias particulares.

Ahora bien, esta caracterización de la ciencia primera comporta ciertas dificultades, principalmente en torno a su estatuto de ciencia y a la premisa básica de τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. Si tomamos el significado estricto que tiene ‘género’ en la concepción epistemológica aristotélica, tenemos que éste designa siempre un predicado universal que permite predicar sobre multiplicidad de especies de un modo tal que su significado no varía de caso en caso. Si nos remitimos al análisis de los términos en *Cat.* 1, tendríamos que la predicación del género respecto de sus especies constituye un caso de lo que Aristóteles caracteriza como sinonimia o univocidad (συνώνυμον)<sup>83</sup>. En virtud de esta regla, el predicado “animal”, que corresponde a un género, se puede aplicar a una multiplicidad de especies e individuos que caen bajo dichas especies, destacando la preservación de su significado, pues se mantiene uno y el mismo en todos los casos (*vgr.* “el hombre es un animal”, “el perro es un animal”, “el buey es un animal”).

Por otro lado, tenemos, en el mismo contexto de *Cat.* 1, lo que Aristóteles llama *homonimia* o *equivocidad* (ὁμώνυμον), la cual sucede, en contraste con la univocidad, cuando dos o más cosas poseen un mismo nombre pero cuya aplicación a las cosas no mantiene uno y el mismo significado, de tal suerte que no puede ser sustituido en todos los casos por una y la misma definición<sup>84</sup>. Si tomamos el término “vela”, el cual se aplica en

---

cual busca aclarar dicha pretensión de máxima universalidad que trae consigo el planteamiento de una ciencia de las causas y los primeros principios. Dicho enfoque es, justamente, la caracterización de la filosofía primera como ciencia que pretende tematizar las causas y los principios primeros de τὸ ὄν ἢ ὄν. Vigo, A., “Aristóteles”, en Vallejo Campos, Á., Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, 450.

<sup>82</sup> *Met.* 1003a22-24.

<sup>83</sup> Aristóteles entiende por “sinonimia” o “univocidad” el caso de las cosas que poseen un mismo nombre que es aplicado a todas ellas empleando un mismo significado, de tal suerte que cada uno de sus empleos podríamos fácilmente sustituirlo por una y la misma significación. *Cat.* 1, 1a6-7.

<sup>84</sup> *Cat.* 1, 1a1-6.

castellano tanto a los lienzos que contienen el viento para impulsar un navío como al cilindro de cera para iluminar, así como el permanecer en vigilia durante la noche, resulta evidente la imposibilidad de sustituir el término por una y la misma definición en cada uno de estos casos, haciendo del término “vela” un caso ejemplar de homonimia o univocidad<sup>85</sup>. Esta distinción entre predicados unívocos y equívocos es crucial en términos epistemológicos, ya que, como se dijo, Aristóteles piensa que no puede haber genuina ciencia ahí donde los términos mediante los cuales queda delimitado el ámbito de objetos propio de la ciencia en cuestión se aplican a tales cosas de un modo puramente equívoco, esto es en ausencia de género. De esto modo, surge la pregunta de si el predicado “es”, que designa formalmente el objeto de la filosofía primera en tanto que posible ciencia, se emplea de un modo unívoco o de una forma equívoca, si se asemeja al caso de “animal” o al caso de “vela”.

Aristóteles considera expresamente que el caso de “ser” no se corresponde de modo idéntico con el caso de “animal”, es decir, no es un término unívoco<sup>86</sup>, por tanto, tampoco es un género<sup>87</sup>. Considera que “ser” se dice de cosas tan disímiles como es el caso de objetos sustanciales, cualidades, cantidades, relaciones, etc., con evidentes diferencias en su significado. Todo intento por reducir esta patente multiplicidad a un único y mismo significado en todos y cada uno de sus empleos, cual unidad monolítica, carecería de justificación desde el punto de vista lógico-semántico. La propia ciencia del ser, encontraría consecuencias negativas en tal empresa ya que haría imposible la adecuada predicación de lo real visto en su multiplicidad y en su diferencia, sin mencionar la consideración del movimiento y del cambio<sup>88</sup>. No obstante esto resulta problemático en el siguiente sentido. Si hay una ciencia de lo que es en tanto es y si sólo puede haber unidad de ciencia si hay univocidad, esto es, unidad de género<sup>89</sup>; entonces nos encontramos ante una aporía, ya que la expresión ‘lo que es’ carece de univocidad y por tanto no constituye un género<sup>90</sup> tal que

---

<sup>85</sup> Vigo, A., “Aristóteles”, en Vallejo Campos, Á., Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, 452.

<sup>86</sup> *Met.* IV 2, 1003a33-34; VII 1, 1028a10; V 7, 1019a14; VII 4, 1030a21.

<sup>87</sup> *Met.* III 3, 998b22-27.

<sup>88</sup> Esta es una postura que Aristóteles sostiene en clara oposición respecto de Parménides y sus discípulos Zenón y Meliso, a quienes atribuye una concepción ontológica monista donde la multiplicidad y el movimiento son negados sobre la base de una concepción univocista del ser. *Fís.* I 2-3; Vigo, A., “Aristóteles”, en Vallejo Campos, Á., Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, 455.

<sup>89</sup> ‘Γένος’ según la cuarta acepción del término expuesta por Aristóteles en *Met.*, Γ 28, 1024b4: “Además, como el componente primero de las definiciones que aparece formulado en el qué-es: ese es el género del cual se denominan diferencias las determinaciones cualitativas).

<sup>90</sup> Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, 214.

pueda dar unidad a la filosofía primera como ciencia. Consciente de ello, Aristóteles plantea una solución anclada en una clara flexibilización del modelo epistemológico de *APo* para declarar que existe una unidad de significación comparable, aunque no idéntica, a la unidad de significación propia del género en las ciencias particulares.

b) El modelo de homonimia  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \epsilon\grave{\nu}$  y los principales modos de ser

Con base en el ejemplo de los diferentes usos del predicado “sano”, Aristóteles ilustra un caso de equívocidad no-accidental, en oposición al caso del predicado “vela” donde solo vemos la mera equívocidad. Se trata de un caso de *equivocidad por referencia a algo uno*, es decir, un caso de *homonimia  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \epsilon\grave{\nu}$* . Este modelo ha sido considerado por G. E. L. Owen como *modelo de significación focal*<sup>91</sup>, donde las diferentes cosas de las que se predica “sano” en cada caso están, de uno u otro modo, vinculadas por *relaciones reales* de diferente tipo con aquello de lo que se predica sano en su significado primario<sup>92</sup>. Es en virtud de tales relaciones reales entre las cosas designadas por uno y el mismo término lo que sustenta el desplazamiento de significado que posibilita en última instancia la aplicación de uno y el mismo predicado. “Se tiene aquí, pues, un caso de homonimia o equívocidad, pero no meramente accidental, en la medida en que la aplicación del mismo predicado a diferentes cosas con significados parcialmente diferentes está respaldada en las relaciones que vinculan a dichas cosas en el plano ontológico”<sup>93</sup>.

Aristóteles sostiene que lo que ocurre con el predicado “ser” es comparable al caso del predicado “sano”, ya que si bien “ser” se dice de muchas maneras, se lo emplea siempre por referencia a algo único y a una única naturaleza, no de un modo accidentalmente

---

<sup>91</sup> Ha sido a partir de G. E. L. Owen en 1960, que el modelo de homonimia así propuesto por Aristóteles se conoce también bajo la denominación técnica de modelo de significación focal (focal meaning). Owen, G. E. L., “Logic and Metaphysics in some Earlier Works of Aristotle”, en Barnes, J. - Schofield, M. - Sorabji, R. (eds.), *Articles on Aristotle, vol. 3: Metaphysics*, (London: Duckworth, 1979), 13-32.

<sup>92</sup> “Sano” se dice de muchas maneras: se dice “el cuerpo está sano” para indicar que no padece alteración patológica alguna; se dice “caminar es sano” haciendo referencia a la ayuda que esta actividad puede proveer para la preservación de la salud del cuerpo; o bien se dice que tal o cual alimento es sano porque posee nutrientes que pueden producir la salud del cuerpo; pero, en definitiva, siempre por referencia a algo uno: la salud del cuerpo. Vigo, A., “Aristóteles”, en Vallejo Campos, Á., Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, 456.

<sup>93</sup> Vigo, A., “Aristóteles”, en Vallejo Campos, Á., Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, 456.

equivoco<sup>94</sup>. En este tenor, establece que hay por lo menos cuatro sentidos en los que se dice que algo es<sup>95</sup>. 1) *Accidentalmente*: referido a aquello que un sujeto posee como atributo de manera contingente (ser blanco, alto, bajo, etc.)<sup>96</sup>. 2) *Ser como verdadero*: establece una equivalencia de carácter lógico donde ‘ser’ es igual a ‘verdad’ y ‘no ser’ igual a ‘falso’<sup>97</sup>. 3) *Categorialmente*, referido a aquello que predicamos de un sujeto<sup>98</sup> (cantidad, cualidad, relación, etc.), destacando la categoría de sustancia (οὐσία) por otorgar la definición del sujeto de la predicación (qué-es) y, por tanto, su causa formal<sup>99</sup>. Y 4) ser según el *acto y la potencia*: modelo explicativo del movimiento con aspiraciones a explicar la posibilidad de un acto desprendido del movimiento, es decir, no como acción, no como realización plena, sino como actividad —sin movimiento— del ser eterno.

Siguiendo el modelo de significación focal, se debe establecer una referencia común a algo *uno*, un punto de convergencia de los múltiples sentidos en los que se dice “ser”, un principio básico que será materia de los accidentes, sujeto de la predicación, criterio de verdad de un enunciado, así como agente o paciente del cambio o movimiento en otro, o en sí mismo en tanto que otro<sup>100</sup>. “Las diversas significaciones de ‘lo que es’ poseen, por tanto, la unidad peculiar que adquiere una multiplicidad en virtud de su referencia común a algo uno (πρὸς ἓν), la referencia a una misma cosa (en el ámbito de lo real) y a una misma noción o significado (en el ámbito del lenguaje)”<sup>101</sup>: la referencia a la *sustancia* (οὐσία). De este modo, “de las cosas que se dice que son, unas son objetos sustanciales, y otras son o bien afecciones de objetos sustanciales, o bien procesos que conducen a la generación de objetos sustanciales, o bien procesos de corrupción de objetos sustanciales, o bien cualidades y privaciones de objetos sustanciales, o bien factores productivos o generadores de objetos sustanciales o de alguna de las cosas que son por referencia a dichos objetos, o bien negaciones de estas cosas o de la sustancia”<sup>102</sup>.

<sup>94</sup> *Met.* IV 2, 1003a33-34.

<sup>95</sup> *Met.* V 7, 1017a22-27.

<sup>105</sup> *Met.* E 3, 1027a30-35.

<sup>97</sup> *Met.* E 4, 1027b17.

<sup>98</sup> *Met.* Z 1, 1028b10-15.

<sup>108</sup> *Met.* Δ 2, 1013a25.

<sup>100</sup> Vigo, A., “Aristóteles”, en Vallejo Campos, Á., Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, 456.

<sup>101</sup> Véase la introducción general hecha por Tomás Calvo a Aristóteles, *Metafísica* (Madrid: Gredos, 2008), 20.

<sup>102</sup> Vigo, A., “Aristóteles”, en Vallejo Campos, Á., Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, 456-457. *Met.* IV 2, 1003b5-10.

En virtud de esto la filosofía primera encuentra en la οὐσία esa unidad necesaria para constituirse como ciencia ocupada de todo lo que es en tanto que es<sup>103</sup>. De igual forma, toda enunciación estará fundamentada y hará referencia a dicha unidad significativa primaria, sin importar que se hable de ella en el sentido de las categorías, de los accidentes, de lo verdadero o del acto y la potencia. Este modelo de homonimia πρὸς ἓν que define al fundamento ontológico del λόγος, pretende disipar la ambigüedad del término “ser” en la que caemos inevitablemente cuando asumimos la univocidad. Además, con ello se busca impedir que las significaciones de las cosas se multipliquen al infinito, pues si bien un nombre resulta significativo por convención, es decir, en tanto que símbolo<sup>104</sup>, esa referencia necesaria a ‘lo que es’ —para considerársele propiamente como un símbolo— determinará su sentido en uno o varios significados *específicos*, según los accidentes, según las categorías, según el valor de verdad o falsedad que pueda comportar, según si la cosa nombrada está en acto o que lo está en potencia. En suma, “todo lenguaje —no en cuanto tal, sino en la medida en que es comprendido por el otro— es ya una ontología: no un discurso inmediato sobre el ser, como quería Antístenes, y menos aún un ser él mismo, como creía Gorgias, sino un discurso que sólo puede ser comprendido si se supone el ser como fundamento mismo de su comprensión”<sup>105</sup>.

### c) El modo de ser según el acto y la potencia

Ahora bien, si nos enfocamos en el modo de ser según el acto y la potencia, encontramos que el uso designativo de los términos simples en el acto predicativo que vincula el términos S y el término P del enunciado, puede apuntar no solo a lo que la cosa es efectivamente sino también a los aspectos de virtualidad albergados en ella<sup>106</sup>. Esto quiere decir que desde el punto de vista del sentido de ser según el acto y la potencia, podemos tematizar la asertividad tanto de la enunciación afirmativa y la enunciación negativa como de la enunciación modal. Esto hace viable el establecimiento de enunciados declarativos respecto de lo que es o no es

---

<sup>103</sup> *Met.* IV 2, 1003b15-17.

<sup>104</sup> *Met.*, Γ 4, 16 b 28.

<sup>105</sup> Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, 128.

<sup>106</sup> *Met.* V 7 1017a35-b8; Vigo, A., “Aristóteles”, en Vallejo Campos, Á., Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, 456-459.

ya en la realidad de un determinado modo, vale decir, en acto; así como de lo que puede o no puede ser de un cierto modo y según ciertos aspectos de virtualidad que le son propios, esto es, en potencia. En otras palabras, el discurso sobre lo posible y sobre lo necesario encuentra su fundamento ontológico en el modo de ser según el acto y la potencia, dado que es ahí donde encontramos una concepción diferenciada entre lo que es de un cierto modo en un lugar y en un tiempo específicos, y lo que bien puede ser o bien puede no ser, según ciertos condicionamientos de carácter variable.

En este sentido, la importancia de partir del modo de ser según el acto y la potencia como paradigma del fundamento ontológico del λόγος en tanto que ἀποφάντικός, es doble. Por un lado, porque es ahí donde Aristóteles establece las características específicas que definen a las cosas que son en potencia en tanto que posibles y a las cuales deben reflejar las estructuras lógico-gramaticales que busquen significarlas adecuadamente. Y por el otro, porque la función judicativa de los enunciados declarativos que son tomados como premisas encuentra aquí un provechoso despliegue para articular un razonamiento que aspira a formas más elaboradas del conocimiento sobre dos de las regiones más importantes del saber: las cosas que son necesarias y las cosas que son contingentes o posibles. En torno a estos dos órdenes de cosas, Aristóteles construye la analítica y la dialéctica, respectivamente, indagando sobre los límites y alcances de la función judicativa de los enunciados apofánticos. De este modo, tanto el cuadro de oposiciones de la lógica asertórica, como las relaciones de oposición y consecución que vinculan a los enunciados modalmente calificados, vistos a propósito del análisis de la función significante, son la antesala de modelos explicativos formales más sofisticados.

4. Silogismo, demostración y verdad teórica: estructuras formales del razonamiento en general y del razonamiento científico o teórico en particular
  - a) Las inferencias inductivas y deductivas

Desde el punto de vista de la cantidad lógica del enunciado apofántico, se aprecia en el sistema aristotélico de oposiciones de la lógica asertórica, la presencia de un sistema natural

de inferencias inmediatas, es decir, no deductivas, basadas meramente en las propiedades lógico-semánticas de la negación y de los términos “todo”, “algún” y “ningún”. Con ello se pretende dar cuenta sobre “lo que de hecho es” de un modo inmediato, es decir, a través de la percepción de los casos particulares. Sin embargo, esto no basta para pasar de un enunciado particular, dentro de una cualidad lógica dada, a la verdad del enunciado universal correspondiente. Aristóteles asume que lo que conocemos de modo inmediato, son objetos, estados de cosas y eventos particulares<sup>107</sup>; mas, el conocimiento en sus formas de mayor elaboración, en particular el conocimiento científico y filosófico, aspira a trascender el plano de lo meramente particular y a establecer conexiones universalmente válidas respecto de un tipo o clase de objetos, de estados de cosas o eventos<sup>108</sup>. En este sentido, tematiza un tipo de inferencias mediatas de tipo deductivo, la silogística, que busca hacer viable el planteamiento del conocimiento de “lo que es”, en términos no solo particulares sino más bien universales. Dicho de otro modo, se busca conocer “lo que es” de un modo completo, según los principios y causas que establecen *por qué* algo es el caso, más allá de la mera percepción sensible de su particularidad con la que se constata que ello de hecho es el caso.

#### b) El silogismo y sus estructuras modales de necesidad y posibilidad

Al inicio de *APr* Aristóteles ofrece una caracterización general de lo que entiende por una estructura silogística<sup>109</sup>. “Un enunciado en el que, sentadas ciertas cosas, se sigue necesariamente algo distinto de lo ya establecido por el <simple hecho de> darse esas cosas”<sup>110</sup>. Este seguirse necesariamente en virtud de esas cosas, alude al hecho de que no se requiera de ningún elemento externo, contextual o subjetivo (ánimico, volitivo o intencional) para que se dé necesariamente la conclusión<sup>111</sup>. Dicho de modo más específico, un silogismo se conforma por tres enunciados de la forma S-P, siendo dos de ellos los que ocupan el lugar

---

<sup>107</sup> *DA* II, 5, 417b22; *APo* I 18, 81b6; *Fís.* I 9, 189a7-9.

<sup>108</sup> *DA* II 5, 41b22-23; *APo* I 31, 87b38-39; *Met.* III 6, 1003a15. Vigo, A., “Aristóteles”, en Vallejo Campos, Á., Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, 356.

<sup>109</sup> Sobre la discusión en torno a la definición y características del silogismo aristotélico resulta pertinente la consulta de: Vigo, A. (2010). La concepción aristotélica del silogismo práctico. *Diánoia*, vol. LV (65), 3-39.

<sup>110</sup> *APr*, I, 1, 24b18-20.

<sup>111</sup> Así, el silogismo perfecto será aquel esquema cuyas proposiciones no precisen de nada más que lo asentado en ellas para demostrar la necesidad de su conclusión. *APr*, I, 1, 24b22-25.

de las premisas, mientras que el restante es considerado como la conclusión derivada de las anteriores. Estos enunciados están compuestos, a su vez, de tres términos diferentes llamados respectivamente como “término mayor” (ubicado en una de las premisas: “premisa mayor”) que ocupa el lugar del término P, “término menor” (ubicado en la otra premisa: “premisa menor”) que ocupa el lugar de S en la conclusión y, finalmente, el “término medio”, presente en ambas premisas, mas no en la conclusión<sup>112</sup>.

No obstante, Aristóteles no se limita a considerar los modos de la inferencia silogística correspondientes a aquellos silogismos que podemos denominar como asertóricos, cuyas premisas vienen dadas por enunciados no calificados modalmente. Por el contrario, lleva a cabo un tratamiento de los silogismos modales que, vistos desde el punto de vista sistemático, resultan ser la continuación del tratamiento iniciado al respecto en *DI*<sup>113</sup>. Aristóteles distingue entre dos tipos fundamentales de silogismos modales: 1) los *silogismos de necesidad*; 2) los *silogismos de posibilidad*; 3) *silogismos modales mixtos*. Los silogismos de necesidad están constituidos por la combinación de dos premisas necesarias o bien por una premisa necesaria (N) y una premisa simplemente asertórica (X), dando lugar a tres combinaciones posibles que vienen dadas en virtud de la diferencia funcional entre las premisas mayor y menor: NN, NX y XN<sup>114</sup>. Así pues, resulta evidente que de la combinación de premisas NN se obtiene una conclusión también N, pues se trata de condiciones de homogeneidad modal de las premisas en virtud de la cual los silogismos de necesidad resultan prácticamente idénticos a los correspondientes silogismos asertóricos. Sin embargo, bajo condiciones de no-homogeneidad modal de las premisas, Aristóteles apela a un axioma modal según el cual aquello que transmite la cualidad modal a la conclusión en cada caso es lo que subsume y no lo subsumido. Así, de los casos NXN y XNN, solo el primero será

---

<sup>114</sup> El caso paradigmático de esto es aquella forma válida de inferencia silogística que la tradición lógica medieval denominó con el nombre latino de *Barbara*, el cual indica, a través de las vocales del término (tres veces “a”), el tipo de enunciado que aparece tanto en las premisas como en la conclusión del razonamiento, esto es, tres enunciados universales afirmativos. Vigo, A., “Aristóteles”, en Vallejo Campos, Á., Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, 361.

<sup>113</sup> *APr* I 3 y 8-22; *DI* 12-13.

<sup>114</sup> *APr* I 8-12. Vigo, A., “Aristóteles”, en Vallejo Campos, Á., Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, 363.



considerado válido en virtud de la necesidad de su conclusión, mientras que del segundo caso no podemos decir lo mismo<sup>115</sup>.

Por otro lado, los silogismos de posibilidad son aquellos que poseen, al menos, una premisa posible, en el justo sentido de posibilidad, el cual excluye tanto a la imposibilidad como a la necesidad, es decir, en el sentido de la “posibilidad bilateral” o “contingencia” (C)<sup>116</sup>. De esto se derivan tres tipos de combinaciones de premisas según se esté o no en presencia de condiciones de homogeneidad modal: CC, CX y XC. También aquí podemos decir que a partir de una combinación de premisas del tipo CC es posible extraer una conclusión C, en cualquier modo silogístico válido, sea de modo directo o por convención<sup>117</sup>. Respecto de los silogismos de posibilidad del tipo CX resultan perfectos ya que en todos ellos se puede extraer una conclusión (C)<sup>118</sup>, mientras que en el caso de los silogismos del tipo XC son imperfectos, pues no permiten, por sí mismos, el mismo tipo de derivación<sup>119</sup>.

### c) Silogismo modal mixto

Finalmente, los silogismos modales mixtos se caracterizan por la posibilidad en ellos presente de presentar dos tipos de combinaciones de premisas: CN o bien NC. Aristóteles considera que 1) en los caso de la combinación CN, se obtendrá una conclusión C, mientras que 2) en el caso de la combinación NC, la conclusión obtenida no será ni C ni, desde luego, tampoco N, sino más bien P o X, según los casos. El primero es un caso de combinación de premisas que da lugar a un silogismo perfecto, ya que la conclusión se alcanza sin más, a partir de la

<sup>115</sup> *APr* I 9, 30a15-33. Vigo, A., “Aristóteles”, en Vallejo Campos, Á., Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, 363-364. El caso paradigmático de silogismo de necesidad perfecto es el siguiente:

$$\begin{array}{c} \text{(N) Todo } M \text{ es } P \\ \text{(N) Todo } S \text{ es } M \\ \hline \text{(N) Todo } S \text{ es } P \end{array}$$

<sup>116</sup> *APr* I 3, 25a37-b19; I 14, 33b21-14. Vigo, A., “Aristóteles”, en Vallejo Campos, Á., Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, 365.

<sup>117</sup> *APr* I 15.

<sup>118</sup> *APr* I 15, 33b26-28, 33-40.

<sup>119</sup> *APr*, I 15, 33b28-33. El caso paradigmático de silogismos de posibilidad perfecto es el siguiente:

$$\begin{array}{c} \text{(C) Todo } M \text{ es } P \\ \text{(C) Todo } S \text{ es } M \\ \hline \text{(C) Todo } S \text{ es } P \end{array}$$

suposición inicial<sup>120</sup>; siendo el segundo un silogismo imperfecto porque una genuina derivación de la conclusión debe alcanzarse de modo indirecto, a través de una prueba adicional<sup>121</sup>.

d) La inferencia silogística y la demostración científica: axiomas, hipótesis y definiciones

Como se puede ver, es en virtud de estas estructuras formales de la inferencia silogística que el λόγος ἀποφάντικός articula sistemáticamente aquellos enunciados lógicamente relevantes para dar cuenta de las cosas necesarias y de las cosas posibles, es decir, tanto de las cosas que son en acto como de aquellas que son en potencia. Una función judicativa compleja que teniendo a la asertividad como punto de partida y aspirando a formas de conocimiento más elaboradas, articula un modelo de inferencias deductivas para pasar de verdades particulares hacia verdades universales. Así, estas estructuras de la inferencia silogística proveen, a juicio de Aristóteles, no solo el modelo fundamental de inferencia deductiva que tematiza la analítica, sino también la matriz básica para dar cuenta de la estructura de la demostración como un modelo explicativo formal sobre lo necesario, vale decir, lo que es en acto, más refinado.

Este sofisticado modelo explicativo formal de lo necesario será propio de lo que Aristóteles denomina como *razonamiento científico*, por tener como objetivo al conocimiento (ἐπιστήμη). En este contexto analítico, “ciencia” es un término definido como “un sistema de enunciados necesariamente verdaderos, vinculados entre sí por determinadas relaciones de fundamentación”<sup>122</sup>. Dichas relaciones vienen dadas a partir de la elaboración de una precisa noción de demostración (ἀπόδειξις), tema central de la concepción

<sup>120</sup> *APr I 16, 36a5-7*. Vigo, A., “Aristóteles”, en Vallejo Campos, Á., Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, 366.

<sup>121</sup> *APr I 16, 35b37-36a2*. Ambos casos se ejemplifican del siguiente modo:

(1)	(2)
(C) Todo M es P	(N) Todo M es P
(N) Todo S es M	(C) Todo S es M
(C) Todo S es P	(P) Todo S es P

<sup>122</sup> Vigo, A., “Aristóteles”, en Vallejo Campos, Á., Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, 366.

epistemológica presentada por Aristóteles en *APo*<sup>123</sup>. Ahí, la demostración es concebida como una especie particular de inferencia silogística que recibe el nombre de razonamiento o silogismo científico (συλλογισμὸς ἐπιστημονικός), dado que su posesión garantiza, a su vez, la posesión del conocimiento científico<sup>124</sup>. Su característica principal no reside, por tanto, en la forma silogística misma, ya que ésta corresponde también a los otros modos válidos de la teoría de la inferencia silogística recién analizadas (las asertóricas, las posibles y, en este caso, las necesarias<sup>125</sup>). “Su especificidad concierne, más bien, a determinados requerimientos adicionales, vinculados con propiedades materiales de las premisas a partir de las cuales se derivan las correspondientes conclusiones. Tales requerimientos son los siguientes: 1) las premisas deben ser *verdaderas*, 2) *primeras* o *inmediatas*, 3) *más conocidas* que la conclusión derivada de ellas y, en tal sentido, *anteriores* a dicha conclusión, y, por último las premisas deben ser también 4) *causa* de la conclusión”<sup>126</sup>.

En lo que al primer requerimiento respecta tenemos que una inferencia silogística no garantiza por sí sola la verdad de la conclusión derivada de modo formalmente correcto o válido, partiendo de una determinada conjunción de premisas. La validez formal de una inferencia silogística garantiza únicamente que la conclusión así derivada no podrá ser falsa, *si y solo si* las premisas son verdaderas, pues ésta solo conserva la verdad presente ya en las premisas<sup>127</sup>. El segundo requerimiento añade que las premisas han de ser primeras o

---

<sup>123</sup> *APo* I 1-6.

<sup>131</sup> *APo* I 2, 71b17-19.

<sup>125</sup> *APr* I 2, 25a3-5.

<sup>126</sup> Vigo, A., “Aristóteles”, en Vallejo Campos, Á., Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, 367. *APo* I 2, 71b20-22.

<sup>127</sup> *APo* I 2, 71b25-26. En el caso de los axiomas, se trata de ciertos puntos de partida y presupuestos de todo conocimiento científico, principios lógicos de máxima universalidad tales como el Principio de No-Contradicción (“A no puede ser a la vez y en el mismo sentido B y no-B”) y el Principio de Tercero Excluido (“A debe ser B o no-B”), que no pueden ser conocidos del mismo modo que aquello que se conoce demostrativamente, es decir, que son indemostrables; *APo* I 2, 72a14-24; I 11. Éstos no son mencionados habitualmente de un modo manifiesto como una premisa, pudiendo ser considerados como lo que modernamente se llaman *reglas de inferencia*, pues no se demuestra *a partir de ellos*, sino *a través de ellos*. *APo* I 10, 76b10. Aunque quizás sea demasiado interpretar estos principios como reglas de inferencia ya que, como sugiere Barnes, falta apoyo textual que sustente esta comparación; Barnes, J., *Aristotle* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 27-36. En este caso, conviene considerar, como quedarnos con la caracterización propiamente aristotélica de éstos como principios comunes a todas las ciencias demostrativas, “y en tal sentido puede decirse, por tanto, que cumplen la función de reglas metacientíficas, en la medida en que establecen condiciones necesarias para todo sistema de conocimiento científico.” Vigo, Vigo, A., “Aristóteles”, en Vallejo Campos, Á., Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, 371.

En el caso de las hipótesis y de las definiciones tenemos que, a diferencia de los axiomas, éstas proveen los principios propios de cada ciencia, siendo a su vez las primeras premisas de las que parten las demostraciones

inmediatas, tomadas estas expresiones en el sentido de que las premisas mismas no son derivadas demostrativamente a partir de otras premisas<sup>128</sup>. Se trata aquí no de cualquier tipo de premisa sino específicamente de los axiomas, las hipótesis y las definiciones, así como a su papel en la constitución del conocimiento demostrativo con respecto a un determinado ámbito de objetos<sup>129</sup>. El tercero se refiere a una mayor cognoscibilidad y anterioridad conectada con la secuencia propia del orden de la fundamentación del conocimiento ya poseído<sup>130</sup>, y no debe entenderse en el sentido de que su conocimiento precede efectivamente en el tiempo al conocimiento de la conclusión. Por último, el requerimiento de que las premisas deben ser causa de la conclusión presupone que solo se tiene conocimiento científico de algo cuando se lo conoce por sus causas, pues éstas son fundamento de lo

---

de la correspondiente ciencia. En particular, las *hipótesis* serían aquellos enunciados que afirman la existencia del género propio del que se ocupa determinada ciencia, designado por un correspondiente nombre; *APo* I 2, 72a20-24; I 10, 76b23-77a4. Por otro lado, las *definiciones* vendrían a ser aquellos enunciados que establecen lo que una determinada cosa es esencialmente, siendo las propias de la ciencia aquellas que expresan la esencia del género que provee el objeto de dicha ciencia, con respecto al cual la demostración ha de proceder a establecer las propiedades propias que le pertenecen por sí mismo. En sentido estricto, no puede haber demostración de la definición como enunciado que articula predicativamente la esencia del objeto, como tampoco la hay respecto de la esencia misma. *APo* II 10, 93b29; II 3, 91a1; II 4-8.

<sup>128</sup> *APo* I 2, 71b26-29.

<sup>136</sup> Esta exigencia se conecta con el problema de los límites estructurales de toda forma de conocimiento por vía deductiva, del cual el conocimiento científico-demostrativo es una especie particular. Al respecto Aristóteles ha pensado que dichos principios solo pueden ser alcanzables por medio de procedimientos inductivos-epagógicos, es decir, mediante aquellos procesos de tipo informal y no-deductivo, que permiten el ascenso (ἔφοδος) desde lo particular hacia lo universal referidos a contextos esencialmente comunicativos, como son los propios de la discusión dialéctica, la argumentación ética o retórica. Si bien Aristóteles no desarrolla de modo expreso una teoría de la inducción, se pueden distinguir, como sugiere Vigo, al menos tres procesos de tipo inductivo-epagógico: 1) la inducción ejemplar, basada en unos cuantos casos suficientemente representativos y está vinculada estrechamente con el método del ejemplo (παράδειγμα), considerado en la retórica y la teoría de la ciencia; *Ret.* II 20, 1393a26-27, 1394a9-16; *APr* II 24. 2) La inducción general o enumerativa, semejante al uso moderno del término, a saber: poniendo énfasis en el proceso de recuento, exhaustivo hasta donde sea posible, de casos individuales, como base para la generalización. Y 3) la inducción que subyace al acto de captación noética-intuitiva de los principios últimos e indemostrables de las ciencias demostrativas; *APo* II 19, I 19. “La inducción en sus diferentes formas está, pues, estrechamente vinculada con dos diferentes formas de captación intuitiva, a saber: por un lado la percepción sensible (*aisthesis*), que provee el conocimiento inmediato de los casos particulares; por otro lado, al menos, en aquellos casos en los que el proceso inductivo-epagógico conduce finalmente a un acto no-discursivo de captación noética de lo universal, el intelecto intuitivo (*nous*), que facilita el acceso a los principios indemostrables de los que parte el razonamiento deductivo (cf. *APo* II 19, 100b5-17; *EN* VI 7, 1141a17-20; VI 9, 1142a25-26)”. Vigo, A., “Aristóteles”, en Vallejo Campos, Á., Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, 359.

<sup>130</sup> *APo* I 2, 71b33-72a5. “Aunque muchas veces se llega a conocer las premisas que fundamentan una conclusión con posteridad al hecho de haber reconocido a esta como verdadera, no es menos cierto que solo a partir de las correspondientes premisas se está en condiciones de *dar razón* de la verdad de la conclusión, y no viceversa, pues la verdad de la conclusión no permite fundamentar la de las correspondientes premisas”. Vigo, A., “Aristóteles”, en Vallejo Campos, Á., Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, 369.

explicado<sup>131</sup>. Este último requerimiento debe entenderse por referencia a dos aspectos que resultan inseparables en la concepción epistemológica de Aristóteles: “por un lado, el hecho de que las premisas cumplen esencialmente una función de explicación y fundamentación respecto de la conclusión; por otro, el hecho de que tal cosa solo resulta posible en la medida en que los eventos o estados de cosas a los que las premisas y la conclusión refieren estén ellos mismos vinculados por nexos causales que la conexión silogística debe reflejar adecuadamente en el plano lógico, si es que aspira a contar como genuinamente demostrativa”<sup>132</sup>.

Este punto tiene implicaciones sistemáticas importantes porque pone de manifiesto que en la noción aristotélica de “demostración” convergen, de nueva cuenta, dos elementos esenciales para caracterizar lo que debe entenderse por conocimiento científico (ἐπιστήμη): 1) la estructura deductiva fundada en el silogismo y 2) la explicación por referencia a causas. Esto tiene lugar como una manifestación a un nivel más fino de la convergencia entre el aspecto lógico-gramatical y el aspecto ontológico que constituye a la concepción aristotélica del λόγος, estando presente, en este caso, como la conexión fundamental entre carácter deductivo y alcance causal (ontológico) que caracteriza genuinamente a toda explicación científica, es decir, calificada adecuadamente como demostrativa.

e) El silogismo científico o demostrativo: necesidad y verdad teórica (apodíctica)

Ahora bien, este modelo demostrativo del λόγος, el συλλογισμὸς ἐπιστημονικός, basado en el modelo aseverativo, es decir, apofántico, busca también ser verdadero, en un sentido semejante pero no idéntico al del λόγος ἀποφάντικός. Como vimos, la verdad del enunciado comporta tres requerimientos para darse. 1) *Requerimiento de composición*: solo puede haber verdad o falsedad en enunciados predicativos y no, en el mismo sentido, en términos tomados de modo aislado, teniendo las formas afirmativa y negativa con las cuales se busca expresar adecuadamente lo compuesto como tal y lo dividido como tal. 2) *Requerimiento de apofanticidad*: la conexión S-P debe estar representada por un verbo en modo indicativo (excluyendo otros posibles modos verbales griegos como el subjuntivo, el optativo o el

---

<sup>131</sup> APo I 2, 71b9-15.

<sup>132</sup> Vigo, A., “Aristóteles”, en Vallejo Campos, Á., Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, 369.

imperativo), “mostrando” o “dejando ver” (δηλῶν), que algo pertenece a otra cosa (afirmación) o que está separado de ella (negación). 3) *Requerimiento de decidibilidad*: establece que para que un enunciado sea decible, esto es, con arreglo al principio ontológico de bivalencia, debe estar referido a estados de cosas actuales (hechos o eventos) por cuya conexión causal necesaria sea factible la valoración de la verdad o falsedad de su contenido proposicional<sup>133</sup>.

Estos tres requerimientos establecen, pues, las condiciones formales que el razonamiento científico debe cumplir para poder alcanzar la verdad del enunciado entendida como *adecuación*, esto es, la verdad teórica. Mientras que las condiciones materiales para que ello se cumpla, radican en el carácter de necesidad de los enunciados que lo conforman, esto es, tanto las premisas como la conclusión deben ser materialmente necesarias. Así, el συλλογισμὸς ἐπιστημονικὸς encuentra su especificidad con respecto al modelo básico del λόγος ἀποφάντικὸς, donde la exigencia de necesidad está presente formalmente en la consecución lógica, a saber: la conclusión debe seguirse necesariamente de las premisas, aunque estas sean materialmente contingentes. Esto hace del razonamiento científico un modelo demostrativo/apodíctico del λόγος, cuya verdad a alcanzar es también apodíctica. Si bien es cierto que a toda inferencia silogística válida compete un tipo de necesidad propio de la consecución lógica de las premisas a la conclusión, lo es también el hecho de que la cualidad modal de las premisas se replica en la conclusión: de premisas necesarias se siguen conclusiones necesarias; de premisas contingentes se siguen conclusiones contingentes; al menos en el caso de homogeneidad modal de las premisas<sup>134</sup>.

#### f) El razonamiento científico como propio de las cosas que son en acto

En este sentido, el razonamiento científico posee siempre un carácter de necesidad irreductible, cuyos puntos de partida tales como los axiomas, las hipótesis y las definiciones

---

<sup>133</sup> Vigo, A., “El concepto de verdad teórica en Aristóteles”, en *Estudios aristotélicos* (Pamplona: EUNSA, 2011), 109-113.

<sup>134</sup> Los escolásticos distinguían entre dos tipos de necesidad lógica: *necitas consequentiae* y *necitas consequentis*. El primer tipo de necesidad es exigido a todo tipo de razonamiento o silogismo, mientras que el segundo, la *necitas consequentis*, solo es exigible al silogismo científico donde el consecuente sólo puede ser necesario si las premisas son necesarias. Esta distinción me ha sido transmitida por Alejandro Vigo en conversación directa el 27 de octubre de 2018 en su despacho de la Universidad de Navarra.

constituyen un referente necesario en virtud del cual las premisas son materialmente verdaderas y por lo tanto la conclusión representa un caso de verdad teórica o apodíctica. Ahora bien, siendo el razonamiento científico, al igual que cualquier inferencia de tipo silogístico pretendidamente válida, una estructura formal cuyos proposiciones, vistas desde el punto de vista de la cualidad lógica, son enunciados declarativos que, en tanto ontológicamente fundados, afirman o niegan algo sobre algo; y tomando en cuenta que “lo que es” se dice en varios sentidos; hay que señalar puntualmente que el συλλογισμὸς ἐπιστημονικός es apropiado para tratar no sobre todo lo que es, o mejor dicho, sobre “lo que es” tomado en cualquier sentido. El razonamiento científico resulta propio de cierto orden de cosas cuya naturaleza es definida por su rasgo de necesidad, a saber: los principios y las causas de lo que es de hecho, valga decir, en acto. En cuestión temática, el συλλογισμὸς ἐπιστημονικός está referido a las ciencias teóricas, específicamente a la matemática donde encuentra su natural aplicación. Esto así porque no puede haber ciencia de lo que todavía no es y cuya realización es meramente posible, inclusive accidental<sup>135</sup>. En otras palabras, es en virtud de la necesidad de ciertos principios y ciertas causas que determinan que algo sea lo que de hecho es y no otra cosa, que el συλλογισμὸς ἐπιστημονικός busca dar cuenta de lo que es en acto, partiendo de premisas materialmente necesarias y llegando a conclusiones apodícticas propias del ámbito teórico del saber.

5. El problema de discurrir sobre lo δυνατόν comprendido en el terreno de la πρώξις: razonamiento dialéctico y lo posible práctico

a) Imposibilidad del razonamiento científico para dar cuenta de lo que es en potencia

El panorama se complica cuando tratamos de dar cuenta de cosas en potencia, es decir, que todavía no son y que, dado que su realización no es necesaria, pueden llegar a ser o no ser. Para estos casos, el razonamiento científico es inadecuado ya que no tiene sentido hablar de necesidad apodíctica en el ámbito de la contingencia y la incertidumbre. Entonces, ¿qué pasa con el λόγος cuando tratamos con cosas cuyo estatuto ontológico es el de la potencia en

---

<sup>135</sup> APo I 2, 71b9-16.

sentido de lo posible (δυνατόν)? Si asumimos que el λόγος, en su sentido apofántico, posee una estructura enunciativa adecuacioncita con respecto de “lo que es”, la cual busca simbolizar, mediante la afirmación o la negación, el modo en que las cosas son, según los varios sentidos en los que esto último pueda ser entendido, teniendo al συλλογισμὸς ἐπιστημονικός como aquel razonamiento demostrativo que busca alcanzar una verdad apodíctica, tematizando sobre lo que es en acto con base en referentes formales y materiales de necesidad, ¿es factible pensar en un modelo explicativo formal, en un λόγος propio de la tematización sobre lo posible? El planteamiento de esta pregunta es sumamente importante porque la dimensión de lo δυνατόν involucra a las estructuras básicas y fundamentales de lo propiamente humano, es decir, al ámbito de la πρᾶξις en general. Así, la pregunta por el tipo de λόγος propio de la tematización sobre lo posible es, de un modo más específico, una pregunta por las estructuras formales y las exigencias materiales que deben atenderse para establecer una predicación asertórica válida, es decir, racional, que dé cuenta adecuadamente, aunque no de modo apodíctico, de la posibilidad práctica.

Ignorar esta cuestión y suponer que el modelo demostrativo/apodíctico es el único tipo de razonamiento válido que Aristóteles concibió en su concepción del λόγος para tratar asertoricamente sobre cualquier modo de ser de las cosas, trae consigo consecuencias negativas de gran magnitud para la comprensión sistemática de lo que éste entendió por racionalidad y del fecundo alcance que tiene hasta nuestros días una concepción que se ha vuelto clásica. Caer en este error sería, pues, exigir implícita o explícitamente el mismo tipo de necesidad en todas las cosas, asumiendo, al tiempo, que los enunciados de toda inferencia poseen las mismas propiedades modales. Sería hacer ver a Aristóteles como un necio que buscara la prevalencia de un modelo teórico unívoco que fuera en contra de la imperante pluralidad con la que se manifiesta el fenómeno estudiado. Nada más lejano, me parece, que lo que podemos apreciar desde la primera lectura del *corpus aristotelicum* en general y de los textos que conforman el *Organon* en particular.

#### b) El modo de ser de las cosas en potencia

Hay buenas razones para suponer que Aristóteles concibió un modelo racional riguroso propio de las cosas que no son necesarias y de su tematización, más allá de un conjunto de



principios útiles para la ejercitación que la razón lleva a cabo como antesala del razonamiento científico. Con base en las consideraciones hechas hasta aquí respecto al fundamento ontológico del λόγος y a la distinción entre diferentes sentidos de ser, dicho modelo racional encuentra su fundamento en el modo de ser según la potencia y su ámbito propio sería materialmente distinto al ámbito teórico donde la demostración científica tiene su sitio. En efecto, Aristóteles distingue de las cosas que son en acto, a aquellas que son en potencia (δύναμις) mediante una doble acepción referida a dos grupos de significados básicos: 1) el sentido de “capacidad”, “facultad” o “poder”; y 2) el sentido de “posibilidad”. Por lo que al primer grupo respecta, tenemos que todos sus significados en él incluidos se remiten a la noción de un principio que causa el cambio o movimiento<sup>136</sup>: potencia en el sentido de la capacidad de una cosa para producir un cierto tipo de cambio en otra (o bien en sí misma en tanto que otra). Una significación básica en virtud de la cual todas aquellas significaciones de ella derivadas adquieren el nombre de *potencias cinéticas*<sup>137</sup>.

Por lo que al segundo grupo respecta, tenemos una noción de potencia correlacionada con el modo de ser en acto, es decir, con aquello que es efectivamente lo que es, y no tanto con la actualidad que constituye el movimiento<sup>138</sup>. Se trata de una significación que marca el contraste entre el término inicial y el término final del proceso de cambio respecto del cual, la noción cinética de potencia provee una explicación causal de los procesos y del movimiento como tales<sup>139</sup>. Ahora bien, entre el inicio y el término de este proceso en el cual algo llega a ser lo que es, encontramos el ámbito de la contingencia, lo que significa que nada se puede decir necesariamente respecto del término del movimiento, ya que hablamos de un orden de cosas que aún no son y cuya realización depende del cumplimiento de ciertas circunstancias externas, así como de un deseo favorable —y la intencionalidad—. Esto a pesar de la precisión con la que se puedan referir las condiciones suficientes que han de darse para que lo que puede ser realmente sea.

---

<sup>136</sup> *Met.* IX 1, 1046a9-10.

<sup>137</sup> *Met.* V 12, 1019a15-26. Vigo, A., “Aristóteles”, en Vallejo Campos, Á., Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, 485-486.

<sup>138</sup> *Met.* IX 6, 1048a27-b6. Vigo, A., “Aristóteles”, en Vallejo Campos, Á., Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, 491.

<sup>139</sup> Vigo, A., “Aristóteles”, en Vallejo Campos, Á., Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, 491-492.

### c) Potencia como posibilidad y el horizonte temporal

En este grupo de significados de la potencia como posibilidad, encontramos un horizonte temporal que resulta esencial para la caracterización específica de lo δυνατόν. En efecto, la referencia al horizonte futuro juega aquí un papel central como condición de posibilidad tanto del sentido con el que se dice que algo puede ser, como del riesgo y la incertidumbre involucrados en su posible realización, lo que a final de cuentas también puede impedir que ésta suceda. En otras palabras, es con la mirada proyectada hacia el futuro que se lleva a cabo la toma de decisión respecto de una cierta posibilidad, sea en sentido afirmativo (es posible que sea) o negativo (es posible que no sea), tratando de tomar en cuenta con el mayor tino los riesgos implicados, a sabiendas, finalmente que la incertidumbre sobre ciertos factores externos no controlables (como el azar) no puede ser totalmente abatida.

Así las cosas, el discurrir sobre lo posible debe tener en cuenta este horizonte temporal al momento de formular sus enunciados y de articular sus razonamientos, de tal suerte que estos estén modalmente calificados por medio de los operadores “es posible”, “es contingente”. Si bien la estructura formal silogística de este razonamiento es compartida con el modelo demostrativo, el contenido material es, como ya dijimos, distinto. El ámbito propio al que está referido el contenido material de las premisas que conforman el razonamiento sobre lo posible es el ámbito de lo humano, donde la razón opera, por lo ya dicho, *sub specie temporis* —a diferencia de la razón teórica que contempla *sub specie aeternitatis*— con un primado práctico para el tiempo futuro por ser éste quien hace posible la consideración de la vida práctica como un todo, en términos de una cierta totalidad de sentido en la cual quedan comprendidos los distintos órdenes de acción<sup>140</sup>.

### d) El silogismo dialéctico (διαλεκτικὸς συλλογισμὸς)

En este orden de cosas, tendríamos, por lo menos, una estructura doble del λόγος: una epistémica y una práctica, ambas imbricadas y fundadas ontológicamente en el modo de ser como acto y como potencia en tanto que posible. Visto así, el λόγος puede ser comprendido

---

<sup>140</sup> Vigo, A., “Razón práctica y tiempo en Aristóteles”, en *Estudios aristotélicos* (Pamplona: EUNSA, 2011), 280-281.

tanto en su relación con el conocimiento dependiente de la necesidad y universalidad de los axiomas que llevan a una verdad apodíctica sobre la actualidad de las cosas, como en su relación con la *πρᾶξις*, con el modo de ser propiamente humano, cuyo obrar intencionado busca hacer frente a la contingencia de las posibilidades, a partir de ciertas estructuras explicativas formales que amplían los alcances de la correcta asertividad. Esto quiere decir que la lógica aristotélica no se reduce a la analítica, ni al razonamiento científico, ni a la verdad apodíctica. Por el contrario, resulta mucho más complejo y rico, pues considera otras formas de razonamiento derivadas de las funciones primarias del *λόγος ἀποφάντικός*, la función significativa y la función judicativa. En *Tóp.*, Aristóteles analiza un tipo de razonamiento distinto al *συλλογισμὸς ἐπιστημονικός*, con el cual busca establecer un método para dar razones, a partir de premisas probables y sin incurrir en contradicciones, sobre los temas propios de cualquier ciencia particular<sup>141</sup>. Se trata del razonamiento dialéctico, un *διαλεκτικὸς συλλογισμὸς* construido a partir de cosas plausibles, es decir, que parecen bien a todos, a la mayoría o a los sabios, y de estos últimos, a todos, a la mayoría o a los más conocidos o reputados<sup>142</sup>. Esto lo distingue de cualquier ciencia particular que tiene un objeto propio, dado por un determinado género de cosas, y sobre el cual argumenta partiendo de premisas necesariamente verdaderas.

Así descrita, la dialéctica versa, en principio, sobre cualquier tipo de problema, incluidos aquellos que por su máxima generalidad escapan de la esfera de cualquier ciencia particular y que forman parte también del ámbito de la reflexión filosófica. Este razonamiento que argumenta sobre la base de premisas solo probables, apela también a la inferencia silogística para establecer determinadas conclusiones derivadas lógicamente<sup>143</sup>. No obstante, no debemos confundir la oposición entre lo “plausible” y lo “no-plausible” con la alternativa “verdadero-falso”, antes bien debemos tomarla en un sentido neutral ya que para considerar a un determinado punto de partida como algo “plausible” es suficiente con atender al grado de aceptación del que goza de hecho. En otras palabras, el razonamiento dialéctico comparte con el razonamiento científico la estructura formal de cualidad lógica y de carácter asertórica propia del *λόγος ἀποφάντικός*, es decir, la estructura de la inferencia silogística. Aunque es

---

<sup>141</sup> *Tóp.* I 1, 100a18-21.

<sup>142</sup> *Tóp.* I 1, 100b21-23.

<sup>143</sup> Tenemos aquí un caso de *necitas consequentiae*, no de *necitas consequentis* como el caso del *συλλογισμὸς ἐπιστημονικός*

igualmente cierto que además de diferir materialmente, el συλλογισμὸς ἐπιστημονικός y el διαλεκτικὸς συλλογισμὸς encuentran un punto divergente referente a la cantidad lógica manifiesto en el ámbito de la teoría del conocimiento y la epistemología. El primero parte de un modelo de inferencia deductiva para articular una demostración científica con la cual podría accederse a verdades universales. El segundo es tematizado como un modelo inductivo<sup>144</sup> con el que se pretende tener acceso a aquellos conocimientos y principios de máximas universales (axiomas, definiciones) que funcionan como premisas para las inferencias deductivas y las demostraciones científicas<sup>145</sup>. Esto así, porque si bien estos primeros principios son básicos e indispensables para toda demostración, ellos mismo son indemostrable. El intento por demostrar dichos principios exigiría el establecimiento de principios anteriores que lo hicieran posible, los cuales, para ser también demostrados, requerirían de otros, llevando el ejercicio demostrativo al infinito. Ahora bien, el peculiar contexto pragmático en el que tiene lugar el razonamiento dialéctico difiere notablemente con aquel que es propio del razonamiento científico, pues el primero se desarrolla siempre en un contexto dialógico y refutativo sin dejar de ser asertivo, siendo así que el segundo tiene lugar en contextos generalmente monológicos.

El carácter de máxima generalidad del διαλεκτικὸς συλλογισμὸς le permite ser útil de varias formas. Primero, en la ejercitación de la capacidad argumentativa sobre los diferentes temas de discusión compilados y estudiados en un amplio repertorio de lugares comunes. Segundo, desarrollando la capacidad para establecer una base común de discusión con interlocutores con los que se dialoga a un mismo nivel de discernimiento, aun por vez primera. Y tercero, en el cultivo de las ciencias filosóficas, en un doble sentido: a) estando en condiciones de argumentar en favor o en contra de cualquier asunto discutido, dando lugar también a condiciones favorables para distinguir lo verdadero de lo falso en cada caso; y b) en su carácter esencialmente investigativo, la dialéctica abre el camino, partiendo de las

---

<sup>144</sup> Aristóteles introduce la noción técnica de *inducción* (ἐπαγωγή) para designar todos aquellos procesos no deductivos que permiten el ascenso (ἔφοδος) desde lo particular a lo universal, referido a contextos esencialmente comunicativos, como son los propios de la discusión dialéctica, el diálogo didáctico, la argumentación ética y la argumentación retórica. Tóp. I 12; Vigo, A., "Aristóteles", en Vallejo Campos, Á., Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, 359.

<sup>145</sup> Vigo, A., "Aristóteles", en Vallejo Campos, Á., Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, 357.

opiniones comúnmente aceptadas, hacia los principios primeros de todas las disciplinas, pues apela a procesos de tipo inductivo-epagógico que conducen a ellos<sup>146</sup>.

Ahora bien, este carácter de máxima generalidad determina el contexto en el que se desarrolla el razonamiento dialéctico a partir de premisas modalmente determinadas según “lo posible” y no según “lo necesario”. Con ello establece un modelo de inferencia no deductivo de tipo dialógico-refutativo lo suficientemente plausible y conclusivo para ser considerado como un caso de las estructuras formales de la lógica asertórica, es decir, silogística. Sin embargo, por todo ello resulta demasiado amplio como para reconocer en él al tipo de λόγος propio de la tematización de lo posible referido al ámbito de lo propiamente humano. En todo caso, podemos decir que el razonamiento dialéctico provee un modelo general a partir del cual se pueden desarrollar con un grado mayor de precisión y distinción las estructuras formales explicativas propias del ámbito de la *πρᾶξις*. De este modo, considero que el modelo racional dispuesto en el *διαλεκτικὸς συλλογισμὸς* ilustra la preocupación genuinamente aristotélica por comprender la relación entre λόγος y ὄν de un modo mucho más complejo que sus antecesores y lo suficientemente detallado para mostrar que la convencionalidad de las expresiones solo puede alcanzar la necesidad en sus significaciones *si y solo si* mantiene a “lo que es” como fundamento de sus enunciados. Así mismo, y de un modo adecuado al modelo de homonimia *πρὸς ἓν*, el razonamiento se diversifica en un pluralismo metódico que busca tematizar con propiedad cada uno de los sentidos de ser, conforme a la necesidad exigible en cada caso. Dicha exigencia viene dada en el contexto de la dialéctica como una plausibilidad concluyente a la que debe aspirar todo discurrir, en términos de máxima generalidad, sobre lo meramente probable. Esto nos deja, a mi parecer, con un modelo todavía muy amplio para tematizar con especificidad lo *δυνατόν* comprendido en el ámbito de la *πρᾶξις*, es decir, como lo posible práctico.

## 6. Conclusiones del primer capítulo

En este capítulo me propuse analizar la concepción aristotélica del λόγος a partir de la siguiente pregunta: ¿Qué elementos permiten establecer la relación entre “lo que es” y lo que

---

<sup>146</sup>Τόρ. Ι 2, 101a34-b4; Ι 12. Berti, E., *Las razones de Aristóteles* (Buenos Aires: Oinos, 2008), 47-56.

de ello se dice según cierto modelo o modelos explicativos formales de distinto tipo? Ubicándome en los textos que conforman el *Organon* y algunos pasajes de *Metafísica*, estudiándolos a la luz de las interpretaciones de Aubenque, Vigo y Berti, pude encontrar los puntos fundamentales para el esclarecimiento de dicha cuestión. El primero de ellos viene dado por el λόγος ἀποφάντικός expuesto en *Cat.* y *DI* como aquel modelo primario donde la relación λόγος y ὄν se desarrolla en dos niveles básicos. El nivel gramatical, donde ciertos nombres (ὄνομα) —clasificados en términos categoremáticos y sincategoremáticos— se organizan con arreglo a una clasificación primera de entidades ordenadas según el primado ontológico de la οὐσία para articular una estructura formal enunciativa del tipo “S-P” cuyo modo verbal indicativo declara (ἀπόφανσις) algo sobre algo. Y el nivel lógico, donde lo declarado por estos enunciados respecto a las entidades que le son anteriores, puede ser valorado como verdadero o falso tanto en términos cualitativos —a partir de la afirmación (κατάφασις) o la negación (ἀπόφασις)—, como en términos cuantitativos —partiendo de enunciados particulares o universales según refieran adecuadamente lo individual o lo universal, respectivamente. Además, en un nivel más refinado, en el epistemológico, estos enunciados conforman un esquema de inferencias inmediatas que permiten constatar que algo es o no el caso, así como un esquema deductivo de tipo silogístico donde tales enunciados son tomados como premisas de un razonamiento más complejo con el que se busca obtener un cierto grado de conocimiento respecto de las cosas, según el grado de necesidad propio de la naturaleza de éstas.

El segundo punto relevante de este primer capítulo es que, basado en lo anterior, me parece que hay buenas razones para entender esta relación entre “lo que es” y lo que de ello se dice en términos de un fundamento ontológico del λόγος. Pero Aristóteles considera expresamente que ‘lo que es’ (τὸ ὄν) se dice de varias maneras (λέγεται πολλαχῶς) por referencia a algo uno (πρὸς ἓν), de entre las cuales ubica las siguientes: 1) ser según las categorías; 2) según la accidentalidad; 3) según lo verdadero y lo falso; y 4) según el acto y la potencia. Entonces el λόγος propio de cada una de estas áreas del saber, será aquel que explique adecuadamente su objeto en atención a ciertos requerimientos formales y materiales que vienen dados por la naturaleza (necesaria, posible o contingente), del orden de cosas a explicar. Esto permite explicar, a mi parecer, por qué Aristóteles concibe una pluralidad metódica con la que, bajo distintos modelos explicativos formales, se busca dar cuenta

racionalmente sobre los diversos objetos de estudio propios de las diferentes áreas del saber (teórico, práctico y productivo). En este sentido, se puede tener una comprensión integral de tales modelos explicativos formales, sin perder de vista su irreductible singularidad, expresada en un concepto de racionalidad mucho más complejo y fecundo que aquel puramente deductivista con el que la Modernidad ubicó la razón a secas.

Ahora bien, con base en este fundamento ontológico del λόγος me fue posible estudiar dos de dichos modelos explicativos formales referidos a los órdenes de cosas propios del modo de ser según el acto y la potencia, respectivamente. Se trata del συλλογισμὸς ἐπιστημονικός o razonamiento científico, anclado en aquella parte del alma dispuesta al conocimiento (τὸ ἐπιστημονικόν) y bajo la estructura formal del silogismo teórico o apodictico, que tiene por meta la demostración de una verdad de carácter apodíctico, para llegar al conocimiento de las cosas que son en acto. Un procedimiento de carácter analítico cuyas premisas deben ser modalmente necesarias, de tal suerte que la verdad de las premisas transitará a la conclusión, haciendo que la demostración sea exitosa<sup>147</sup>. Y del διαλεκτικὸς συλλογισμὸς o razonamiento dialéctico, surgido de aquella parte del alma dispuesta a la ponderación (τὸ λογιστικόν), el cual se desarrolla en un contexto eminentemente dialógico entre interlocutores que, en un mismo nivel de discernimiento, establecen argumentos probables basados en los ἔνδοξα<sup>148</sup> para llegar a conclusiones verosímiles sobre cosas futuras, es decir, posibles o contingentes.

En este sentido, el συλλογισμὸς ἐπιστημονικός busca dar cuenta de las cosas que de hecho son, es decir, en acto; mientras que el διαλεκτικὸς συλλογισμὸς refiere al orden de cosas que son en potencia en tanto que posibles. El estudio de ambos modelos explicativos formales ha sido importante para establecer un marco de referencia a partir del cual distinguir las características específicas del tipo de λόγος propio de lo δυνατόν referido al obrar humano. Queda en claro que éste no puede ser el συλλογισμὸς ἐπιστημονικός ya que además de las características destacadas en esta conclusión, cumple con un *requerimiento decibilidad*, el cual representa una limitación de validez con respecto a enunciados

---

<sup>147</sup> Berti, E., "Il procedimento logico-formale e l'argumentazione retorica", en *Nuovi studi aristotelici I - Epistemologia, logica e dialettica* (Brescia: Moreceliana, 2004), 228-230.

<sup>148</sup> Berti, E., "Il procedimento logico-formale e l'argumentazione retorica", 232. Berti, E., "L'uso «científico» della dialettica in Aristotele", *Nuovi studi aristotelici I - Epistemologia, logica e dialettica* (Brescia: Morceliana, 2014), 269-279.

particulares referidos a eventos o hechos futuros contingentes. Al estar referidos a estados de cosas futuras y que, por lo tanto, podrían no llegar a ser o que podrían ser de otro modo, los enunciados contingentes carecen de un referente actual que posibilite una correcta validación de su verdad o falsedad en términos apodícticos. Ni siquiera sería posible hacerlo de un modo indirecto, por referencia a conexiones causales necesarias que involucran los eventos o hechos a los que se refieren, pues éstas no operan en el ámbito de la contingencia. Por tanto, debe considerarse, en sintonía con Aristóteles, que este tipo de enunciados son indecidibles, esto es, no susceptibles de ser valorados en términos de la alternativa “verdadero-falso”<sup>149</sup> propia del esquema de la demostración científica. Esto equivale a decir que los enunciados contingentes no pueden ser ni verdaderos ni falsos en los términos de la verdad teórica.

Por otro lado, el *διαλεκτικὸς συλλογισμὸς* tampoco es exactamente el tipo de *λόγος* que estamos buscando ya que a pesar de que en él sí se articulan premisas referidas a cosas meramente posibles, constituye un modelo de máxima generalidad con el cual resulta posible explicar, de entrada, cualquier principio propio de las diferentes áreas del saber<sup>150</sup>. Es en este sentido que la dialéctica puede considerarse como un tipo de razonamiento introductorio con el cual se ejercita la razón para la discusión de una pluralidad de temas en una serie de lugares comunes. Pero también es verdad que el *διαλεκτικὸς συλλογισμὸς* pone sobre la mesa ciertos elementos importantes para descubrir el tipo de *λόγος* que es objeto de esta investigación. Principalmente se debe apuntar el grado de necesidad o, mejor dicho, el criterio epistemológico para valorar su asertividad, a saber: la *verosimilitud* de sus conclusiones, la cual consiste básicamente en ser comúnmente aceptada, principalmente por aquellos miembros de la comunidad reconocidos como autoridad en el tema en cuestión (*ἔνδοξον*). Esta consideración epistemológica debe tenerse en cuenta, con igual importancia, junto a la consideración temporal a la que está sujeta la razón al operar *sub specie temporis* para tematizar el ámbito de lo humano, destacando el primado práctico del futuro.

---

<sup>149</sup> Vigo, A., “El concepto de verdad teórica en Aristóteles”, en *Estudios Aristotélicos* (Pamplona: EUNSA, 2011), 109-112.

<sup>150</sup> *Τόρ.* I 2, 101a34-b4. Para una mayor profundización en este sentido de la dialéctica aristotélica es especialmente relevante el texto: Berti, E., “L’uso «scientifico» dlla dialettica in Aristotele”, *Nuovi studi aristotelici I - Epistemologia, logica e dialettica* (Brescia: Morcelliana, 2014).



## Capítulo II. La concepción aristotélica de la *πρᾶξις*: estructuras formales y distinciones conceptuales propias de la tematización sobre el ámbito de lo propiamente humano

### 1. Objetivo particular

Con base en las consideraciones lógico-gramaticales y ontológicas, así como en los resultados obtenidos en el capítulo anterior, analizaré en este segundo capítulo la concepción aristotélica de la *πρᾶξις* cuyo desarrollo formal lo encontramos principalmente en *EN*. En este sentido me planteo la siguiente pregunta: ¿en qué consiste la especificidad de los instrumentos conceptuales propios que Aristóteles articula y emplea sistemáticamente para tematizar el obrar específicamente humano y el ámbito en el cual éste encuentra su cabal desarrollo, en distinción con el modelo propiamente teórico y el modelo dialéctico? En consonancia con la premisa metodológica propuesta por Alejandro G. Vigo<sup>151</sup>, apelaré a un estudio de las estructuras fundamentales de la *πρᾶξις* tomadas en su irreductible peculiaridad. No obstante, esto no quiere decir que no tenga en cuenta su ubicación en un entorno más

---

<sup>151</sup> Con la cual busca tomar distancia de una orientación general en los abordajes contemporáneos de la filosofía práctica aristotélica, provenientes principalmente de la tradición anglosajona y la filosofía centroeuropea o continental, y caracterizada básicamente por tomar como punto de partida los conceptos y estructuras explicativas concernientes a la filosofía natural y metafísica de Aristóteles. En ese sentido, Vigo no está acuerdo en considerar que la concepción de la *πρᾶξις* que Aristóteles construye en sus escritos éticos, principalmente en *EN*, sea producto de la aplicación de una ontología sustancialista ni de la tematización sobre el movimiento natural. Considera, más bien, que ésta debe verse desde el contraste con tales modelos teóricos para revalorar aquellas estructuras conceptuales que no son del todo visibles a la sombra de dichas perspectivas, tratando de entender, a su vez, por qué algunas de las temáticas más apremiantes de la teoría de la acción contemporánea no aparecen, o no con la misma intensidad, en el tratamiento aristotélico. Esta distinción propuesta por Vigo me parece acertada por dos razones. La primera, de carácter metodológico, viene dada por su asertiva correspondencia con la distinción básica recurrente en el *corpus aristotelicum* entre por lo menos dos órdenes de cosas, a saber, lo que es *en absoluto* —lo en sí mismo, lo necesario, lo inmutable, lo ya dado— y aquello que lo es *para nosotros* —lo humano, lo contingente, lo mutable, lo posible—, de tal suerte que el ámbito de la *πρᾶξις* estaría referido al orden de lo que es *para nosotros*, y, por lo tanto, tematizarlo a partir de estructuras explicativas propias del ámbito de lo que es en absoluto sería un error metodológico con desfavorables consecuencias; *EN* I 4, 1095b1-5, *Met.* VII 3, 1029b3-13; *Fís.* I 1, 184a16-20; *DA.* II 2, 413a11-15; *APo* I 2, 71b32-72a1. Y la segunda, de tipo sistemático, está referida a su apelación por poner de relieve, en virtud de una mayor nitidez en la interpretación, el peculiar modo con el que Aristóteles articula la argumentación específica de su filosofía práctica y las estructuras conceptuales propias en las que se sostiene, tales como el tipo específico de razonamiento y de verdad buscados en clara distinción con el tipo de verdad y razonamiento propios de la tematización sobre la naturaleza o del ente cuanto tal. *EN* I 3, 1094b12 s. Esta será, pues, la perspectiva con la cual guiaré las indagaciones de este capítulo.

amplio, dado por el conjunto de la naturaleza y el cosmos. Se trata ante todo de evitar confundir dichas estructuras con otros modelos explicativos formales como aquel de carácter teórico propio de los contextos de su filosofía natural y metafísica<sup>152</sup>, ni, desde luego, con el razonamiento dialéctico.

2. Distinción del sentido aristotélico de *πρᾶξις* con relación al término moderno en castellano de “acción”.

a) Significación del termino griego *πρᾶξις* y el verbo *πρᾶττειν*

Lo primero que debemos analizar, entonces, es el sentido específicamente aristotélico de *πρᾶξις*, distinguiéndolo de lo que nosotros denominamos con la palabra “acción”, sea de modo singular “una acción” o general “la acción”. Este término moderno empleado en castellano posee una significación lo suficientemente amplia como para evocar tanto aquellos contextos vinculados con el obrar propiamente humano, como los vinculados a movimientos causados de modo puramente mecánico, que aunque pudiesen ser voluntarios no son exclusivos del hombre<sup>153</sup>. Sin embargo, el sustantivo griego *πρᾶξις* y el verbo *πρᾶττειν* poseen una significación más limitada y su uso se restringe al campo del obrar propiamente humano, excluyendo aquellos movimientos y actos de los animales y de los niños que pudiesen ser o meramente mecánicos o bien voluntarios<sup>154</sup>. Esta restricción encuentra su

---

<sup>152</sup> Alejandro G. Vigo, “Praxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la racionalidad práctica,” en *Filosofía de la acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y de la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*, Coord. Gustavo Leyva, (México: UAM y Editorial Síntesis, 2008), 56.

<sup>153</sup> Al menos no del paradigma de hombre adulto libre que tiene como punto de referencia Aristóteles cuando se refiere a ello, sino que también son llevados a cabo por animales y niños capaces de voluntad, más no una decisión deliberada (*προαίρεσις*) resultado de un proceso deliberativo complejo que contemple, además del modelo “medios-fin” particular para acciones también particulares, una unidad de comprensión totalizante referida a lo que sería, aunque sea prima facie, una representación de global de la propia vida. Esta crucial establecida por Aristóteles en *EN III 2, 1111b7-11*, introduce ya el componente proairético como nodal para cualquier esfuerzo por distinguir a los genuinos agentes de quienes solo son capaces de producir movimientos voluntarios.

<sup>154</sup> *EN II, 1105a29-34*. Aquí es relevante la distinción entre lo que es mera voluntariedad (*τὸ ἐκούσιον*) y lo que es elección (*τὸ προαιρετόν*). Los niños y algunos animales se mueven a voluntad pero no por ello son genuinos agentes ni poseen una decisión deliberada hacia un fin que pretenda englobar la totalidad de una vida realizada. *EN III, 1111b8-9; EE II, 1225b19-27*.

razón de ser en una connotación de *direccionalidad y orientación teleológica*<sup>155</sup>. Esta viene acompañada de un carácter intrínsecamente intencional, reforzado por el momento resolutivo de una decisión deliberada (προαίρεσις), para la consecución de fines tanto particulares como superiores ubicados jerárquicamente en virtud de un fin último. De este modo, las connotaciones de direccionalidad y orientación teleológica, son piedra angular de lo que podríamos interpretar como el sentido propiamente aristotélico de πράξις. Esto así porque dicha connotación no ciñe en modo alguno la significación del término moderno “acción” en su aspecto de eficacia, ya que el “llevar a cabo algo” con relación a un resultado particular, esperado o no, en el cual ella misma encuentra su cumplimiento, no implica necesariamente un juicio previo sobre su genuina e intencionada referencia a objetivos. Esto quiere decir, entonces, que tanto πράττειν como πράξις remiten claramente a contextos caracterizados mínimamente por la presuposición *prima facie* de la presencia de un obrar cuya estructura es teleológica y su carácter básicamente intencional, como es el caso del obrar específicamente humano<sup>156</sup>.

---

<sup>155</sup> “Todo arte [τέχνη] y toda investigación [μέθοδος] e, igualmente, toda acción [πράξις] y libre elección [προαίρεσις] parecen tender a algún bien”, *EN*, I, 1094a1-2. En términos generales, un bien es “aquello hacia lo que todas las cosas tienden” y por ende un fin (τέλος), *EN*, I, 1094a2-3. Pero en términos específicos, un bien puede entenderse en tantos sentidos como acciones, artes y ciencias haya. No obstante, Aristóteles establece una distinción entre bienes que son actividades y bienes que son obras o productos independientes de las actividades, con la cual busca orientar la reflexión ante tal complejidad. Y afinando aún más el análisis, señala la subordinación fundamental de unas para con otras, de tal suerte que los bienes de las principales son preferibles a los de las subordinadas, sin importar que se trate de bienes que son actividades o de bienes que son obras, *EN*, I, 1094a15. Vigo, “Prâxis como modo de ser del hombre.”, 57.

<sup>156</sup> Vigo, “Prâxis como modo de ser del hombre.”, 58. Para una perspectiva analítica distinta a la propuesta por Alejandro Vigo (continental) sobre la interpretación de la intencionalidad en la genuina agencia véase J. M. Torralba, *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe* (Pamplona: EUNSA, 2005), 89-144. Ahí Torralba presenta algunas claves conceptuales para comprender “intención” a la luz de los problemas que la filosofía analítica ha encontrado en la noción de “voluntad” entendida como *facultad del alma*. Seguido de la solución que Anscombe propone a ello a partir de algunos puntos clave en la filosofía de Wittgenstein, tales como el desarrollo que va desde la “buena voluntad” del *Tractatus* (aquella “lógicamente independiente de los fenómenos y las acciones realizadas”, Torralba, *Acción intencional...*, 93) hasta el posicionamiento de la acción humana como aquello primario respecto de lo cual (en el juego del lenguaje) la voluntad adquiere sentido. Para finalmente mostrar la distinción formulada por Anscombe entre “voluntario” e “intencional”, la cual va más allá de la propuesta aristotélica sobre los principios de la acción y la distinción entre actos voluntarios e involuntarios, comprendida en los libros III y VII de *EN*. Torralba, *Acción intencional...*, 97.

## b) *Πρᾶξις* como genuina agencia

A partir de lo anterior, se podría sostener que el sustantivo *πρᾶξις* y el verbo *πρᾶττειν* parecen representar una denominación técnica de lo que Aristóteles considera como la genuina agencia. Con ellos se hace alusión a aquel obrar intrínsecamente intencional tendiente a fines que han sido elegidos, al igual que los medios convenientes para su consecución, como resultado de un proceso deliberativo exitoso de índole tanto particular como general. Esto supone, a su vez, una fina distinción que podríamos ubicar al interior del empleo aristotélico de dichos términos, a saber, entre un uso singular-distributivo, referido a lo que nosotros denominaríamos como “acciones” particulares (*πράξεις*), correspondientes a fines particulares y cuya consecución puede implicar o no un factor resolutivo originado de la deliberación sobre los medios particulares, si es que los hay, para alcanzarlos. Y otro uso colectivo-totalizador que concierne al ámbito propio del obrar humano, es decir, al dominio de la *πρᾶξις* como tal. Este segundo sentido, sí implica necesariamente la presencia de un factor resolutivo no sólo sobre los medios particulares correspondientes a ciertos fines específicos, sino, fundamentalmente, a la consecución de fines armonizados con una estructura jerárquica cuya unidad compresiva está dada por un fin superior que orienta el modelo de toda una vida<sup>157</sup>. Cabe señalar, además, que uno de los rasgos distintivos de la filosofía práctica aristotélica, a diferencia de su filosofía natural o metafísica, radica en que Aristóteles no toma como punto de partida el uso singular-distributivo de *πρᾶξις* para indagar sobre la genuina agencia, sino que parte preminentemente de su uso colectivo-totalizador.

---

<sup>157</sup> Este es el *mejor bien* que evitará que sigamos el proceso de subordinación hasta el infinito y dará sentido al deseo para alcanzar lo bueno, lo mejor. Se trata de algo que no está dado de antemano, hay que buscarlo, así como a cuál ciencia o facultad pudiera éste pertenecer. Una indagación que se ha de enfrentar a la falta de unanimidad en las opiniones sobre qué es el mejor bien; aunque el nombre sí resulta común en todas estas: *εὐδαιμονία*. *EN* I 1, 1 094a5; III 1, 1110b6; VII I 9, 1151a16, etc. Sin embargo, Aristóteles ha establecido por lo menos dos criterios que éste debe satisfacer para ser considerado como tal. A saber: 1) realizable, esto es, en términos sustanciales, concretos, no con relación a la idea del Bien (el médico, sin negar la idea universal del Bien, busca la salud de este hombre en particular); 2) perfecto, es decir, buscado y elegido por sí mismo y no por causa de otro. La *εὐδαιμονία* cumple mejor estos dos criterios, ya que se realiza o se pretende realizar con cada modo de vida, buscado por sí misma y en relación con la cual son cultivadas las artes, las ciencias y efectuadas las acciones de los hombres. En este sentido, “los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud, los deseamos en verdad, por sí mismos (puesto que desearíamos todas estas cosas, aunque ninguna ventaja resultara de ellas), pero también los deseamos a causa de la felicidad, pues pensamos que gracias a ellos seremos felices”, *EN*, I, 1097b1-6. Por otro lado, la *εὐδαιμονία* nunca es buscada como medio, o como bien secundario o útil en virtud del cual alcanzar el honor, el placer, la virtud, ni ninguna otra cosa. De este modo, la *εὐδαιμονία* es, en el ámbito de la *πρᾶξις*, aquello que por sí solo hace deseable la vida y no necesita de nada. Es, pues, perfecta y suficiente, *EN* I, 1097b14-15.

Esto en la medida en que considera que sólo quien participa propiamente del ámbito de la *πράξις* está en condiciones de producir genuinas *πράξεις*, y no al revés<sup>158</sup>.

3. Las condiciones internas de la genuina *πράξις*: el papel central de la decisión deliberada (*προαίρεσις*)

a) Los estados disposicionales (*ἔξεις*) del agente

Ahora bien, debemos precisar cuáles han de ser las condiciones suficientes para que la participación de la genuina agencia sea posible y, por ende, para que su aspecto productivo también lo sea. Resulta apremiante, entonces, proceder con la mirada centrada en los estados disposicionales del agente, es decir, en las condiciones “internas” o “subjetivas” de la experiencia en primera persona de la propia agencia para poder extraer lo constitutivo de la genuina *πράξις*. De lo contrario, si nos ocupamos en especificar sus condiciones “externas” u “objetivas”, daríamos cuenta del carácter tan solo exterior que implica la producción de *πράξεις*<sup>159</sup>. Con esto en mente, y partiendo de la supuesta pero necesaria presencia, aunque sea *prima facie*, de una estructura teleológica y un carácter intrínsecamente intencional en la consecución de ciertos objetivos como condiciones necesarias para que ciertas “acciones” puedan ser genuinamente consideradas *πράξεις*<sup>160</sup>. Sólo con esos elementos, tendríamos que decir que hay producción de *πράξεις* ahí donde un agente orienta su obrar intencionadamente y con referencia a la consecución de ciertos fines. Sin embargo, qué tipo de criterio sea el adecuado para orientar la intencionalidad o el deseo de realizar ciertos fines, así como el

---

<sup>158</sup> Vigo, “Prâxis como modo de ser del hombre”, 59.

<sup>159</sup> Vigo, “Prâxis como modo de ser del hombre”, 60.

<sup>160</sup> La noción de acción intencional ha sido trabajada por Anscombe como un acto que se elige y lleva a cabo según una cierta descripción conformada por los motivos del agente, convirtiéndola en una cierta unidad de sentido articulada a partir de una estructura teleológica y una capacidad de elección o decisión. Sin embargo, Anscombe rechaza que sean los estados disposicionales tales como deseos, preferencias, intenciones o razones que dan cuenta de los motivos de la acción, sean causas de ella. Anscombe, G. E. M., *Intention* (Oxford: Blackwell, 1963). Pero esto resulta problemático, ya que al dejar fuera dichos estados fuera del grupo de posibles causas de la acción, y solo como motivos de ésta, no tendría sentido articular un modelo explicativo de la producción de la acción tal como el silogismo práctico (interpretado como modelo explicativo formal de la producción de una acción), cuyas premisas, como se verá más adelante, representan respectivamente un factor orético y otro racional, de las cuales se sigue, como causada por ellas, una conclusión que no es otra cosa que la acción misma.

proceso que permita determinar la facticidad, más aún, la deseabilidad de éstos, es algo que no ha sido incluido aún en esta noción. En otras palabras, se trata de una conceptualización aun parcial formulada con independencia de la cualidad racional o moral de la producción de acciones y del proceso específico que pudiera llevar a ella; factores, sin embargo, indispensables para la correcta comprensión de la concepción aristotélica de la *πραξις*.

b) La deliberación y el factor resolutorio: *βούλευσις* y *προαίρεσις*

Los anteriores elementos son necesarios para la comprensión de la genuina agencia, mas no resultan suficientes. Como se dijo antes, resulta particularmente importante la presencia de un factor resolutorio, *προαίρεσις*, que, dada la intencionalidad del obrar conforme a ciertos fines, determine si hay o no los medios pertinentes para su consecución, es decir, si son factibles, y cuáles han de ser estos<sup>161</sup>. Este factor viene dado aquí, conforme a lo ya señalado, como resultado de un proceso previo de carácter deliberativo (*βούλευσις*), es decir, crítico e indagativo (*ζήτησις*), cuyo sentido, al igual que el de *πραξις*, no puede ser interpretado de un modo unidireccional. Antes bien, se puede hablar de dos sentidos de *προαίρεσις*: 1) el que remite a elecciones o decisiones articuladas en situaciones de acción particulares; y 2) el que remite a la elección o decisión en virtud de modos más generales de alcanzar objetivos también más generales, es decir, en favor de configurar un cierto modo de vida. Al primero se tipifica como el sentido particular y el segundo como el sentido general<sup>162</sup>. De modo consecuente se puede interpretar *βούλευσις* en dos sentidos: uno descendente, de lo general a lo particular; y otro ascendente, de lo particular de la acción hacia lo general de un cierto modo vida<sup>163</sup>.

---

<sup>161</sup> Davidson sostiene, a diferencia de Anscombe, que la racionalización, es decir, la ubicación de los medios pertinentes que hacen factible la realización de cierta acción debe verse como una especie peculiar de explicación causal. Sin embargo, Davidson entiende la causalidad de modo distinto a Aristóteles, acercándose más bien al modelo de D. Hume. Davidson, D. "Actions, Reasons and Causes", en *Essays on Actions and Events* (Oxford: Clarendon Press, 1980), 3-19.

<sup>162</sup> Alejandro G. Vigo, "Deliberación y decisión según Aristóteles". *Tópicos, Revista de Filosofía*, 43 (2012) consultado 27 de abril de 2018: 84. <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323028516003>>.

<sup>163</sup> Tanto el sentido particular de *προαίρεσις* como el descendente de *βούλευσις* son tematizados por Aristóteles en *EN III 2, 1111b5-1113a14*; mientras que sus sentidos general y ascendente, respectivamente, son tematizados por éste en *EN VI 7-10*.

El sentido descendente de βούλευσις es aquel proceso de reflexión deliberativa (τὸ ἐκ τῆς βουλής κριθέν) con el que se indaga cómo se ha de actuar, orientando a aquello que está en nuestro poder producir y operar como principio de la acción. Deliberación sobre lo que es realizable para nosotros; no sobre lo eterno, no sobre todos los asuntos humanos en general, tampoco sobre los conocimientos exactos y suficientes. “La deliberación tiene lugar, pues, acerca de cosas que suceden la mayoría de las veces de cierta manera, pero cuyo desenlace no es claro y de aquellas en que es indeterminado”<sup>164</sup>. Por tanto, el sentido descendente de βούλευσις parte de conocer, si bien provisoriamente y a grandes rasgos, cuál es el objetivo o fin inmediato que se desea alcanzar en el contexto específico de acción en el que se encuentra situado el agente. De este modo se puede desarrollar una deliberación eficaz sobre los medios a escoger con la intención de garantizar su consecución. El resultado de ello será una προαίρεσις en sentido particular, es decir una decisión deliberada que “el agente produce en situaciones de acción particulares, en las cuales se trata de alcanzar algún fin particular conectado con un deseo particular, a través de medios particulares que deben ser averiguados, escogidos y realizados en el marco de condiciones que plantea dicha situación particular”<sup>165</sup>.

En otra dirección, el sentido ascendente de βούλευσις es de carácter más comprensivo o global cuyos parámetros de decisión son planes y propósitos mucho más amplios vinculados con objetivos de mediano y largo plazo, asentado en la integración de éstos como unidades de comprensión que remiten a la representación de un cierto modo de vida. Se trata de “una capacidad que Aristóteles considera de importancia fundamental, pues constituye una condición imprescindible de la posibilidad de genuina agencia”<sup>166</sup>. De esto modo, no resulta descabellado asentar, como lo hace el propio Vigo, en que este sentido general de προαίρεσις posee cierta prioridad con respecto del sentido particular anteriormente descrito. Esto así, porque las decisiones deliberadas sobre acciones particulares en un contexto específico para alcanzar un fin determinado, suponen la anterior articulación de un modo de vida, de tal suerte que las decisiones particulares inmediatas se toman pensando en virtud de planes o propósitos más amplios tendientes a la realización de dicha forma de vida.

---

<sup>164</sup> EN III 3, 1112b7-9.

<sup>165</sup> Vigo, “Deliberación y decisión en Aristóteles,” 63.

<sup>166</sup> Vigo, “Deliberación y decisión en Aristóteles,” 71.

De este modo, el sentido de βούλευσις que le corresponde a esta decisión deliberada general es el ascendente. Su conformación se da a partir de “los procesos reflexivos, de carácter crítico y ponderativo, que apuntan a establecer prioridades, armonizar propósitos y fines o incluso a descartar algunos de ellos, con vistas a propósitos y fines más comprensivos o bien de orden superior. En último término, este tipo de deliberación puede preparar la decisión u opción expresa por un cierto tipo de vida, es decir, puede conducir finalmente a una cierta προαίρεσις τοῦ βίου”<sup>167</sup>. Aristóteles considera esta forma de βούλευσις como la capacidad de deliberar correctamente, en general; considerando al sentido descendente como aquella capacidad de hacerlo correctamente en función de un fin particular. Incluso la denomina, por su relación con la φρόνησις, como la *buena deliberación* o el *buen consejo* (εὐβουλία)<sup>168</sup>. En este sentido, la εὐβουλία acompañada de la φρόνησις se orienta a partir de una adecuada representación del fin último, la εὐδαιμονία, porque la propia φρόνησις permite ya una adecuada concepción de dicho fin<sup>169</sup>. Sólo hay εὐβουλία, pues, ahí donde se alcanza el fin correcto por el camino correcto<sup>170</sup>.

c) La doble estructura de la πράξις como principio de los modelos de βούλευσις y προαίρεσις

Esta doble distinción que permite discernir entre un sentido particular y uno general de προαίρεσις, y entre uno ascendente con respecto de otro descendente de βούλευσις tiene su anclaje en la distinción, a su vez, de dos sentidos en los que Aristóteles usa el término πράξις, a saber, uno singular-distributivo (πράξεις) y uno colectivo-totalizador. Esto es esencialmente importante porque no solo se trata en este último caso de una distinción meramente terminológica, de por sí valiosa, sino que con ella viene dada una doble estructura a partir de la cual se puede entender mejor la tematización aristotélica de lo humano. Nos referimos a lo que Vigo ha denominado como “estructura situativa”, referida al sentido singular-distributivo, por un lado, y como “estructura teleológica”, referida al sentido

---

<sup>167</sup> Vigo, “Deliberación y decisión en Aristóteles,” 75.

<sup>168</sup> EN VI 10, 1142b28-34

<sup>169</sup> EN 1142b31-33.

<sup>170</sup> EN 1142b22-26.



colectivo-totalizador, por el otro<sup>171</sup>. La estructura situativa de la *πρᾶξις* nos habla de “su inamovible anclaje en el ámbito de la facticidad”<sup>172</sup>, en la medida en que puede estar referida a contextos pragmáticos específicos donde se busca llevar a cabo acciones particulares que obedecen a fines particulares asequibles por medios también particulares. La estructura teleológica, por su parte, nos habla de una perspectiva global de la acción vinculada a cierta unidad de sentido que viene dada por objetivos de mediano y largo plazo acordes a un determinado modelo de vida buena. Por tanto, los dos sentidos de *βούλευσις* y de *προαίρεσις* estudiados están referidos, respectivamente, a la estructura *teleológica* y a la estructura *situativa* de la *πρᾶξις*. “La tensión entre inmediatez y mediación que aquí aflora, lejos de quedar limitada a un plano meramente general o abstracto, se refleja, con diversos grados de nitidez y en diferentes modulaciones, en todos y cada uno de los análisis, con frecuencia fenomenológicamente brillantes, que Aristóteles dedica a las estructuras constitutivas de la *πρᾶξις* y a las diversas capacidades racionales que dan cuenta de la posibilidad de la genuina agencia”<sup>173</sup>.

#### 4. La estructura formal explicativa propia de la *πρᾶξις*: clarificación del sentido propiamente aristotélico del silogismo práctico

##### a) Origen e interpretación restrictiva del silogismo práctico

Ahora bien, se impone la exigencia de especificar con mayor claridad y de un modo más restrictivo, las estructuras formales de corte racional que Aristóteles emplea peculiarmente para distinguir la genuina agencia del movimiento animal y de las acciones de los niños, tomando como punto central el factor resolutivo de la *προαίρεσις* como resultado exitoso de la *βούλευσις*, tanto en sentido particular como general. Parecería obvio que esta distinción podría ser clarificada a partir del abordaje de cierta estructura explicativa formal empleada

---

<sup>171</sup> “En su concepción, la praxis tiene no sólo una “estructura teleológica”, sino también, y con igual originalidad, una “estructura situativa”. Ambos aspectos, orientación telológica y sujeción situacional, resultan igualmente constitutivos para la acción, en el sentido de lo que Aristóteles denomina *πρᾶξις*”. Vigo, “Deliberación y decisión en Aristóteles”, 84.

<sup>172</sup> Vigo, “Deliberación y decisión en Aristóteles”, 89.

<sup>173</sup> Vigo, “Deliberación y decisión en Aristóteles”, 89.

ampliamente por la teoría de la acción del siglo XX, cuya invención le fue atribuida a Aristóteles por la mayoría de los filósofos a ella adscritos, convirtiéndose en uno de los escasos puntos capaces de suscitar, extraordinariamente, la convergencia de sus opiniones, tan divergentes, no obstante, en otros tantos tópicos del contexto de análisis por ellos compartido. Dicha estructura explicativa es denominada como “silogismo práctico”.

Pero qué es y cómo funciona propiamente el silogismo práctico es un tema no solo complejo sino además muy confuso<sup>174</sup>. La razón de ello estriba en el hecho de que el propio Aristóteles no empleó propiamente dicho término en ningún contexto de análisis de sus modelos teóricos<sup>175</sup>. Tenemos, más bien, alusiones a estructuras explicativas formales para tematizar distintos tramos del proceso de producción de πράξεις que difícilmente podríamos interpretar como un mismo tipo de estructura por la sencilla razón de que dichos tramos no puede ser homologables en una misma finalidad<sup>176</sup>. En ese sentido, resulta apremiante distinguir diferentes tipos de estructuras explicativas formales formuladas según el contexto de análisis, de tal suerte que si el “silogismo práctico” es una de ellas, habrá que restringir la interpretación para especificar su genuino alcance, en clara distinción con otras formas explicativas. Considero que solo así, partiendo de una interpretación restrictiva, podemos

---

<sup>174</sup> Por ejemplo, Corcilius, en la misma línea de Cooper, quien sostiene que hay por lo menos tres contextos diferentes en los que se puede ubicar el tratamiento aristotélico del silogismo práctico: 1) la deliberación humana; 2) la producción del movimiento animal; la explicación teleológica *ex post* de la acción humana. Sin embargo, dado que el silogismo práctico no conduce inmediatamente a la acción (en lo que al contexto de la deliberación respecta) ni constituye genuino razonamiento, concluye la imposibilidad de valerse de él para la explicación del movimiento animal como de la deliberación humana, haciéndola extraña a la filosofía natural como a la ética de Aristóteles. Una conclusión negativa que no me parece en lo absoluto esclarecedora. Cooper, J., 1975, *Reason and Human Good in Aristotle* (Cambridge: Harvard University press, 1975). Corcilius, K., 2008a, “Praktische Syllogismen bei Aristoteles”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 90, no. 3, pp. 247–297.

<sup>175</sup> Christof Rapp and Phillip Brüllman, “The Practical Syllogism: Analyses of an Aristotelian Concept”, *Logical Analysis and History of Philosophy / Philosophiegeschichte und logische Analyse*, vol. 11, *Focus: The Practical Syllogism / Der praktische Syllogismus*, ed. Ch. Rapp y Ph. Brüllmann, (2008), 93. Rapp y Brüllman destacan que en este periodo podemos ubicar, como un punto crucial para la teoría de la acción, la convergencia de las opiniones de autores como Elisabeth Ascombe, George Henrik von Wright y Donald Davidson, por mencionar a algunos, en atribuir a Aristóteles la invención del “silogismo práctico”. Sin embargo, señalan también que de ninguna manera está claro cómo deba describirse su propia concepción al respecto, ya que el propio Aristóteles no escribió ningún tratado dedicado preminentemente al tema. Por esta razón, en la presente época, los trabajos para dilucidar dicha interrogante toman ocupan un mayor espacio en la teoría de la acción y la racionalidad práctica, destacando el caso de autores de habla anglosajona como Klaus Corcilius, Jean-Baptiste Gourinat, Antony Price, Pierre-Marie Morel, Paula Gottlieb, Anselm Müller.

<sup>176</sup> Se puede hablar de al menos tres tipos de estructuras explicativas distintas en su función y alcance, “silogismo práctico”, “silogismo deliberativo” y “silogismo deóntico”. Vigo, A. G., “La concepción aristotélica del silogismo práctico. En defensa de una interpretación restrictiva”, *Diánoia*, volumen LV, número 65 (Noviembre 2010), consultado el 27 de junio de 2018: 5-7.

desenredar, aunque sea mínimamente, la enmarañada madeja de confusiones tanto de orden terminológico como sistemático que ocasiona la mera evocación del “silogismo práctico”<sup>177</sup>.

b) Estructura inferencial del silogismo práctico: ὄρεξις y λόγος

La hipótesis de base para tal interpretación consiste en ubicar el contexto donde nace, por así decirlo, y se desarrolla lo que en adelante se entenderá aquí por “silogismo práctico”: en *MA* 7 y *DA* III. Aquí se puede apreciar un contexto descriptivo que enfatiza la confluencia de un factor orético y uno cognitivo en una estructura formal “deseo + creencia” como condición suficiente para la producción tanto del movimiento voluntario como de la acción humana. En términos esquemáticos, el *factor orético*, representado por deseos de índole diversa, incluidos tanto los de tipo racional como los meramente mecánicos, ocupa el lugar de la premisa mayor o “premisa del bien”, ya que determina el fin (o el bien) hacia el que debería tender voluntariamente la acción o el movimiento. Por su parte, el *factor cognitivo*, representado por aquellos contenidos representacionales descriptivos cuya procedencia puede estar fijada tanto en la percepción como en la imaginación o el intelecto, asume el puesto de la premisa menor o “premisa de lo posible”, ya que está referida, en el modo de la creencia, a los medios que hacen realizable la obtención del fin. Finalmente, la conclusión de este silogismo viene dada por la producción del movimiento voluntario o de la acción misma<sup>178</sup>. Por lo tanto, el contexto de análisis particular al que hay que atender en la interpretación restrictiva del silogismo práctico, no hay que buscarlo ni en la teoría lógica ni en la ética aristotélica<sup>179</sup>, al

---

<sup>177</sup> Esta interpretación restrictiva ya ha sido trabajado por autores como Georg Henrik von Wright, Donald Davidson, Martha C. Nussbaum, David Charles, y enfatizada puntualmente por Alejandro G. Vigo, en donde no se trata de discutir meramente los usos de la expresión “silogismo práctico” en distinción con los concernientes a las expresiones “silogismo deliberativo” o “silogismo deóntico”, sino, con mayor importancia, establecer las pautas necesarias para evitar incurrir en confusiones sobre los diferentes tipos de fenómenos y estructuras que Aristóteles está intentando ubicar y describir en distintos contextos de temáticos. En este sentido, Alejandro G. Vigo, además de enfatizar lo anteriormente dicho, propone una interpretación cuya estrechez busca abonar a la nitidez en la comprensión de la significación que pudiera tener la concepción aristotélica del silogismo práctico.

<sup>177</sup> Alejandro G. Vigo, “La concepción aristotélica del silogismo práctico. En defensa de una interpretación restrictiva”, 5. Aristóteles, *MA* 7, 701a7-22; 29-23; *DA* III 9-13.

<sup>179</sup> Es común que se haga referencia al texto “οἱ γὰρ συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν ἀρχὴν ἔχοντές εἰσιν, ἐπειδὴ τοιόνδε τὸ τέλος καὶ τὸ ἄριστον...”, donde las palabras “οἱ συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν” se entienden, tomadas en su conjunto, como “los silogismos concernientes a los que resulta practicable” o “susceptible de ser realizado”, para tipificar la concepción aristotélica del “silogismo práctico”. Dicha formulación denota, según

menos no con relación, en este último caso, a la estructura normativa ni de validez moral de las acciones ahí puntualizada, aunque sí con la tematización de la acción incontinente desarrollada en *EN VII 5*. Debe buscarse propiamente, pues, en su filosofía natural y psicológica<sup>180</sup>.

c) El tramo terminal de la acción como lugar del silogismo práctico

Cabe destacar que el plano de equivalencia entre el movimiento voluntario y la acción humana que se puede apreciar en este modo restrictivo de interpretar el silogismo práctico, tiene su razón de ser, a su vez, en una fina distinción entre dos posibles focos de interés que orientan el discurrir de Aristóteles al momento de cuestionarse por el principio generador del movimiento y de la acción humana<sup>181</sup>, a saber, el tramo terminal y el tramo distal<sup>182</sup>. El tramo terminal es aquel que sigue a la consumación, no tematizada sino solo presupuesta, de algún proceso deliberativo de primer orden, ahí donde efectivamente lo haya. Ahí se ubican los factores condicionales para la explicación inmediata de la producción del movimiento voluntario o de la acción particular. Por otra parte, el tramo distal comprende, además de los

---

el propio contexto en el que es expuesta, la presencia de un componente deliberativo, previo a la producción de cualquier tipo de acción, que hace posible formular una consideración pretendidamente correcta o recta (ὀρθή) de lo que es susceptible de ser realizado, sin mencionar aún su deseabilidad o nobleza (καλός). Se trata, pues, de un pasaje enfocado en los procesos deliberativos, encaminados, como tales, a la averiguación de los medios apropiados para la consecución de objetivos fijados conforme a cierta disposición habitual (ἔξεις) dada por la φρόνησις y en virtud de la cual puede juzgarse su cualidad moral. No obstante, lo relativo a la producción de acciones impulsadas de modo meramente mecánico, esto es, sin presuponer ningún tipo de juicio previo sobre su genuina referencia a objetivos o de su intencional intrínseca para ser llevados a cabo eficazmente y con independencia de su cualidad moral, no desempeña ningún papel relevante en el pasaje. Si queremos ubicar en dichos procesos la estructura explicativa formal apropiada para tematizar las condiciones necesarias que debe cumplir quien pudiese ser considerado como genuino agente, no tendríamos mayor problema; pero que ésta sea el “silogismo práctico” sí es problemático, por una simple razón sostenida en lo que hemos analizado en el inciso anterior, a saber, el movimiento animal y las “acciones” realizadas por niños, no, cuanto menos implican la presencia de un componente deliberativo previo sobre la facticidad o calidad moral de tales objetivos. Vigo, “La concepción aristotélica del silogismo práctico. En defensa de una interpretación restrictiva”, 4.

<sup>180</sup> Morel, P.-M., “The Practical Syllogism in Context: *De Motu 7* and Zoology”, *Logical Analysis and History of Philosophy / Philosophiegeschichte und logische Analyse*, vol. 11, *Focus: The Practical Syllogism / Der praktische Syllogismus*, ed. Ch. Rapp y Ph. Brüllmann, (2008), 185. Morel sitúa dicho marco general en *EN VII 5*, concerniente al contexto ético; *DA III 11*, en alusión al contexto psicológico; y en *MA 7*, por lo que al contexto zoológico respecta; aunque advierte que Aristóteles, en ninguno de los tres casos, explica las condiciones generales de su uso.

<sup>181</sup> *DA III 9*, 432a17-19.

<sup>182</sup> Vigo, “La concepción aristotélica del silogismo práctico”, 8.

del tipo del primer orden, procesos deliberativos de segundo y tercer orden, es decir, aquellos procesos cuya estructura teleológica que no está limitada a la consecución de fines particulares por medios también particulares. En este tramo se apunta categóricamente a la articulación jerárquica de diversos fines y medios con arreglo a una unidad comprensiva más amplia de la propia vida, que vendría dada, en el mejor de los casos, por un fin último representado por una vida lograda o feliz.

Así pues, la posible equivalencia entre movimiento voluntario y acción humana viene dada sólo en el tramo terminal de su producción, momento del proceso en el que el silogismo práctico desempeña propiamente su funcionamiento específico. En otras palabras, entender el silogismo práctico restrictivamente supone verlo como aquella articulación esquemática de estados disposicionales de carácter orético y cognitivo, según la forma de “premisa mayor + premisa menor”, de la cual se sigue la acción o el movimiento voluntario como conclusión. Sin embargo, en el tramo distal, que, como hemos señalado, se sigue de procesos deliberativos más amplios y más complejos, ya no están puestos en un plano de “equivalencia” el movimiento voluntario y la acción humana, antes bien, dichos procesos deliberativos constituyen una de las pautas fundamentales para la diferenciación categórica entre ambas<sup>183</sup>. En última instancia, para que la acción humana se dé en términos de genuina

---

<sup>183</sup> Anscombe interpreta al silogismo práctico de manera más cerna a estos procesos deliberativos, es decir, como “la *forma* en que el agente delibera acerca de la acción en el momento de elegir”, Torralba, *Acción intencional...*, 155. A partir de ello (y según su propia interpretación de Aristóteles) establece una distinción categórica entre el silogismo práctico y el silogismo teórico, de tal suerte que ubica como objeto de tematización del primero a todo aquello que puede ser de otra manera, es decir, a todo lo contingente; mientras que lo que no puede serlo, es decir, lo necesario, se restringe al silogismo teórico. Torralba, *Acción intencional...*, 156. En esta misma línea y en un intento de aclarar lo que a su juicio no lo está en las consideraciones aristotélicas, establece una distinción al interior del propio silogismo práctico. Por un lado, está el razonamiento que se hace con vistas a la acción (el cual sería aquel propiamente práctico), y por el otro, el razonamiento sobre lo contingente pero sin pretensión alguna de realizar una acción, sino únicamente como una ejercitación del conocimiento a la cual denomina como “silogismo práctico *ineficaz*”, Torralba, *Acción intencional...*, 156. Reconocimiento mi falta de dominio respecto al pensamiento de Anscombe y atendiendo únicamente a lo dicho, me parece que esta distinción de Anscombe no resulta tan nítida como pretende. Por el contrario, pareciera que deja de lado abruptamente el modelo explicativo formal dialectico que Aristóteles construye en *Tóp.* para tematizar en principio sobre todo aquello que es objeto de discusión, esto es, contingente. Y pareciera ser que en su lugar ubica al silogismo práctico dándole una dimensión de máxima general que no encuentro expuesta así en lo estudiado hasta ahora. En ese sentido, me parece que con una división así, se pierden importantes matices de importancia nodal no solo en lo que lo tocante a la filosofía práctica de Aristóteles si no también, a lo que podría entenderse por racionalidad en su filosofía, es decir, en lo referente a su concepción del *lóγος* donde se pueden encontrar diversos modelos explicativos formales referidos respectivamente a los distintos modos de ser de las cosas y en función de cierta finalidad. En otras palabras, considero que interpretar en Aristóteles algo así como la tematización de *todo* lo contingente, según un esquema práctico que valora en términos de “eficacia” e “ineficacia” esquemas

agencia debe ser antecedida por tales procesos deliberativos, mientras que la producción del movimiento voluntario no atiende a este requerimiento moral. Es en este sentido, que el tipo de conexión que Aristóteles intenta tematizar por vía del silogismo práctico se comprende con exclusividad en el tramo terminal de la producción del movimiento voluntario y de la acción humana, no en el tramo distal<sup>184</sup>.

## 5. La estructura de la verdad práctica y su irreductible peculiaridad

### a) El objeto a explicar por el silogismo práctico

Hemos dicho que el silogismo práctico<sup>185</sup> comprende un esquema formal a partir del cual se puede explicar la producción de, en principio, cualquier tipo de acción, yendo con ello más allá del ámbito de lo específicamente humano, pues abarca también aquellas “acciones” o, mejor dicho, aquellos movimientos referidos a los diferentes modos del comportamiento de los animales y de los niños, cuando el objetivo es la satisfacción de los deseos más básicos. Debido a esto, no se podría sostener que el silogismo práctico aristotélico sea una estructura inferencial con la cual podamos derivar y justificar determinados enunciados, cuya peculiaridad vendría dada, en el mejor de los casos, por tratarse de enunciados prácticos, esto es, pretendidamente relacionados con la acción, sea de modo directo o indirecto, bajo la forma de enunciados prescriptivos<sup>186</sup>. En todo caso, el objeto a explicar por medio del silogismo práctico es la acción misma, y no el discurso sobre la acción<sup>187</sup>. Ahora bien, que esta estructura donde se da el juego conjunto del factor desiderativo y el factor cognitivo, no se corresponda con ningún esquema de inferencia silogística conforme al modelo de las

---

formales que si bien tratan sobre lo contingente, no lo hacen desde contextos pragmáticos idénticos y que, por lo tanto, no buscan explicar el mismo aspecto de eso que puede ser de modo diferente, no es la mejor vía para esclarecer una concepción tan compleja, pues puede ser que la simplifique demasiado.

<sup>184</sup> Vigo, “La concepción aristotélica del silogismo práctico”, 10-11.

<sup>185</sup> Tal y como está presentado por Aristóteles en *MA* 6-7 y *DA* III 9-13.

<sup>186</sup> Alejandro G. Vigo, “Verdad práctica y virtudes intelectuales”, en *Estudios aristotélicos* (Pamplona: EUNSA, 2011), 364.

<sup>187</sup> El propio Aristóteles, para apoyar esta consideración, enfatiza el hecho revelador de que la conclusión del silogismo práctico sea la acción misma y no un enunciado referido a la acción. *MA* 7, 701a32 s.; *EN* VII 5, 1147a29-31.

cuatro figuras tradicionales<sup>188</sup>, no quiere decir que éste no esté relacionada con un cierto tipo de verdad que distinga entre un caso de error o falsedad prácticos<sup>189</sup> y uno de genuina agencia.

#### b) Caracterización formal de la verdad práctica

La caracterización de este tipo de verdad propio del ámbito de lo práctico está ubicada en un contexto de análisis referido directamente a la tematización de las virtudes intelectuales como aquellos estados habituales (ἔξις) en los que el alma está o da con la verdad (ἀληθεύει), justamente al afirmar o negar algo. Desde luego que esto no es gratuito ya que dichos estados habituales son los que disponen, en todo caso, las condiciones necesarias para que al agente pueda producir acciones racionales y, por tanto, participar de la genuina πράξις. Hay que mantener esto en mente para ver cómo en el texto aristotélico *EN* se ubican los elementos que constituyen la complejidad conceptual que ha de servirnos para explicar su irreductible especificidad, esto es, sin reducirla trivialmente a un caso peculiar del modelo de verdad teórica. En este tenor, escribe Aristóteles:

“Lo que en el pensamiento es afirmación y negación en el deseo es persecución y evitación. En consecuencia, puesto que la virtud es una disposición habitual de la decisión deliberada (ἔξις προαίρετική), y puesto que la decisión deliberada (προαίρεσις) es un deseo deliberado (ὄρεξις βουλευτική), por ello es necesario, por una parte, que la determinación racional (λόγος) sea verdadera y el deseo recto, si la decisión deliberada ha de ser buena, y, por otra, que sea idéntico (τὰ αὐτὰ) lo que la determinación racional dice y lo que el deseo persigue. Pues bien, este pensamiento y esta verdad son prácticos. El bien y el mal propios del pensamiento que es teórico, y no práctico o productivo, son <respectivamente> la verdad y la falsedad. En efecto, tal es la obra (ἔργον) de toda <facultad> que es capaz de pensamiento. Pero <el bien> propio de aquella <facultad> que es capaz <a la vez> de acción y pensamiento es una verdad que se da en correspondencia (ὁμολόγως ἔχουσα) con el deseo recto.”<sup>190</sup>

De este modo, Aristóteles ubica tres requerimientos básicos, relevantes tanto en términos formales como materiales, para que la verdad práctica se dé. Estos requerimientos son: 1) la determinación racional (o λόγος) debe ser verdadera; 2) el deseo (o la ὄρεξις) debe ser recto

---

<sup>188</sup> En todo caso, se podría decir, según la discusión contemporánea, específicamente con D. Davidson, que el silogismo práctico podría representarse como un caso particular de aplicación del *modus ponens*. Donald Davidson, “How is Weakness of the Will Possible?”, en *Essays on Actions and Events* (Oxford: Oxford University Press, 1980), 31. El ejemplo que aquí es recogido para explicar tal consideración, es aquel dado por el propio Aristóteles en *EN* VII 5, 1147a29-31, donde tendríamos a) Premisa mayor: “todo lo dulce debe ser (es) probado; b) Premisa menor: esto es dulce; c) Conclusión: acción de probar.

<sup>189</sup> Téngase por caso la ἀκρασία o incontinencia, descrita por Aristóteles principalmente en el libro VII de *EN*.

<sup>190</sup> *EN* VI 2, 1139a21-31. Traducción del profesor Vigo en Alejandro G. Vigo, “La concepción aristotélica de la verdad práctica”, *Estudios aristotélicos* (Pamplona: EUNSA, 2011), 302.

(ὄρθή); y 3) debe haber cierta identidad (τὰ αὐτά) entre lo que el λόγος dice y lo que la ὄρεξις persigue. Para intentar explicar cada uno de ellos resulta especialmente interesante auxiliarnos de una comparación con la premisa mayor, la premisa menor y la conclusión del silogismo práctico, respectivamente, por la razón que acabamos de sugerir, esto es, intentar abonar a la nitidez en la comprensión, por ahora desde un punto de vista formal, las condiciones que deben cumplirse para que una acción racional sea producida<sup>191</sup>. El interés en este punto radica, conforme a los fines de esta investigación, en que una correcta interpretación de dichas condiciones puede ayudar a una comprensión de las dimensiones propias que tiene la concepción aristotélica de la πράξις en tanto ámbito de lo propiamente humano.

### c) La determinación racional

El primero de ellos podemos interpretarlo a partir del contexto figurado en *EN VI*, principalmente a partir de las consideraciones que Aristóteles formula sobre la προαίρεσις, entendida en este caso como πράξεως ἀρχή (principio de acción), en el sentido de causa eficiente. Aquí señala que la προαίρεσις viene dada por la constatación de dos principios que la determinan: la ὄρεξις y el λόγος ‘con vistas a algo’ (ὁ ἔνεκά τινός), esto es, el pensamiento práctico<sup>192</sup>. De ambos, es la ὄρεξις la que ocupa el papel central, ya que ella es la que determina aquel fin con vistas al cual el λόγος se pondrá en marcha. Hay, pues, un “cierto primado del deseo como factor principal de motivación, ya que el pensamiento sólo llega a ser, como tal, práctico allí donde opera dentro de la dimensión abierta a través de la posición de un cierto fin por el deseo, vale decir, allí donde opera ‘con vistas a algo’”<sup>193</sup>. Esto sirve de

---

<sup>191</sup> Esta es una propuesta de Alejandro G. Vigo quien considera que una conexión con el silogismo práctico entendido en el sentido restrictivo que recién analizamos, puede proveernos de elementos bastante sólidos con base en los cuales podamos identificar cuándo la producción de una acción puede ser un caso de verdad práctica y cuándo estamos, no solo ante un mero movimiento, sino ante un caso de falsedad práctica, por así decir, como es el caso de la incontinencia. En este sentido, el cumplimiento o no de los tres requerimientos que estamos por analizar, es lo que posibilitaría dicho diagnóstico. Vigo, “La concepción aristotélica de la verdad práctica”, 302.

<sup>192</sup> *EN VI*, 2, 1139a31-33: “El principio de la acción es pues la elección [προαίρεσις] como fuente de movimiento y no como finalidad y el de la elección en es el deseo [ὄρεξις] y la razón [λόγος] por causa de algo [ὁ ἔνεκά τινός]”.

<sup>193</sup> Vigo, “La concepción aristotélica de la verdad práctica”, 305.



base para que Aristóteles conciba la producción de la acción por vía no del mero pensamiento, el cual, por sí mismo, no mueve nada, sino en virtud de esa facultad que es capaz de acción (πρᾶξις) y pensamiento práctico (διάνοια πρακτική)<sup>194</sup>. Tenemos aquí una notable postura antisocrática, donde queda rechazada la idea del intelectualismo socrático según la cual el mero reconocimiento teórico de determinados principios normativos sería suficiente para motivar la acción de un modo efectivo y conforme con tales principios. “El diagnóstico de Aristóteles es que Sócrates parece haber olvidado la parte irracional del alma, como si todo fuera cuestión de tener a la vista el bien y seguir los dictados de la razón, si ningún otro factor que lo impida.”<sup>195</sup>. Algo impropio en la ética aristotélica, pues, como vamos viendo, no sólo se trata de reconocer la importancia de la parte desiderativa del alma para el proceso de producción de, en principio, cualquier tipo de acción, sino que al ser la ὄρεξις quien posiciona el fin con vistas al cual el λόγος se vuelve práctico, ésta adquiere un papel primario en dicho proceso<sup>196</sup>. Y es en ese sentido que Aristóteles ubica el factor orético en el lugar de la premisa mayor o premisa del bien del silogismo práctico para explicar formalmente la producción de la acción. Ahora bien, para que ésta sea un caso de verdad práctica no vale, como veremos al tratar el segundo requerimiento, la intervención cualquier forma del deseo, ya que no todos los fines son racionalmente justificables.

Con base en este contexto podemos interpretar que el requerimiento de verdad del λόγος como condición necesaria, mas no suficiente, para que la acción producida sea racional y, por tanto, un caso de verdad práctica, refiere, al igual que en la premisa menor, a la determinación deliberativa de los medios adecuados para la consecución del fin ya puesto por la ὄρεξις; no sobre el contenido proposicional del fin mismo<sup>197</sup>. Esto no quiere decir que la concepción aristotélica del pensamiento práctico se deba considerar como meramente instrumentalista, sino, más bien, hay que ver aquí una puntualización puramente funcional, pues si la deliberación se llevara a cabo también sobre los fines tendríamos un grave

---

<sup>194</sup> EN VI 2, 1139b1-3.

<sup>195</sup> Álvaro Vallejo Campos “Sócrates”, en Vallejo Campos & Vigo, *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles* (Pamplona: EUNSA, 2017), 136.

<sup>196</sup> DA III 9, 433a21.

<sup>197</sup> Este modo de entender el requerimiento de verdad del λόγος está presente también en DA III 10, 433a14 es decir, en uno de los contextos explicativos propios del empleo aristotélico del silogismo práctico, el psicológico. Ahí tenemos una concepción del νοῦς πρακτικός como aquel que delibera o calcula ‘con vistas a algo’ (ὁ ἐνεκά του λογιζόμενος) ya puesto de antemano por la ὄρεξις. De este modo, si el fin ya está puesto, ahora hay que determinar los medios adecuados, si los hay, para su consecución.

problema: el ejercicio deliberativo iría al infinito<sup>198</sup>. Ahora bien, tampoco se sigue de aquí que para Aristóteles el contenido de los fines o el contenido proposicional de la ὄρεξις sea impermeable a toda mediación racional. La principal prueba de esto es la distinción que él mismo hace entre formas racionales e irracionales del deseo, como es el caso, respectivamente, de βούλησις y ἐπιθυμία<sup>199</sup>.

#### d) La rectitud del deseo

En conexión con esto último aparece el segundo requerimiento de la verdad práctica, es decir, la necesidad de *rectitud del deseo*. Se trata de un esfuerzo por esclarecer qué es un deseo justificable racionalmente, es decir, una βούλησις y por qué ésta, y no la ἐπιθυμία, forma parte de un proceso de producción de la acción que efectivamente puede ser considerado como un caso de verdad práctica. Ahora bien, esta rectitud en términos de justificación racional debe interpretarse como la exigencia de *bondad* o, al menos, *aceptabilidad* moral de los fines determinados por la βούλησις como horizonte que ha de tener en vista el λόγος para determinar los medios adecuados para su consecución y dar así lugar a la producción de una acción racional<sup>200</sup>. En paragón con la premisa mayor del silogismo práctico que contempla

---

<sup>198</sup> EN III 5, 1112b11-1113a2.

<sup>199</sup> Esta distinción es nodal para una clara interpretación de la concepción aristotélica de la producción de la acción en términos de genuina agencia (πρᾶξις), pues si bien la ὄρεξις, en sus diferentes formas, es primera con relación al λόγος en la estructura explicativa del silogismo práctico, no puedo serlo sin distinción en el caso de verdad práctica ya que el apetito (ἐπιθυμία) es un también un tipo de deseo, que además puede, como de hecho ocurre, contravenir al razonamiento en el sentido de ir claramente en contra de lo que podría ser racionalmente justificable en una situación dada. DA III 10, 433a25. A la luz de esto, se podría entender el requerimiento de rectitud del deseo como la intencional y justificada exclusión de la noción de ἐπιθυμία del campo semántico de la ὄρεξις, en la medida que la ἐπιθυμία representa aquel apetito elemental que por definición no está ceñido a ningún tipo de parámetro racional conforme unidades de sentido más complejas y acordes a las posibilidades reales del agente en cuestión ni por ninguna noción mínima de lo bueno, para poner en el centro de dicho campo el sentido de βούλησις y reflexionar sobre sus límites y alcances.

<sup>200</sup> En las consideraciones sobre lo moral, ubicadas en el “Octavo estudio” de su obra *Sí mismo como otro*, Paul Ricoeur se centra en esta parte crucial de la ética aristotélica de carácter “teleológico” para estudiarla en relación de continuidad con la ética “deontológica” kantiana, señalando que “la voluntad ocupa en la moral kantiana el lugar que el deseo razonable [βούλησις] ocupa en la ética aristotélica: el deseo se reconoce en su objetivo, la voluntad en su relación con la Ley; ella es la razón de la pregunta ¿Qué *debo* hacer?” Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 216. Si se focaliza el «debo» de esta pregunta se puede ubicar el carácter *imperativo* propio de la moral, el cual dista del carácter *optativo* de la ética; en otras palabras, lo bueno o la «buena voluntad» sin restricción está aquí revestida con la forma del imperativo de la restricción moral. Esto así porque la buena voluntad ética es una voluntad finita cuyas acciones deben tener como límite el deber con otros, esto es, la

tanto la producción de acciones según parámetros meramente fácticos para la estipulación del fin a alcanzar, la exigencia de aceptabilidad moral del deseo es una nota característica de la verdad práctica vista desde su estructura formal. Según esto, para que haya verdad práctica y, por tanto, producción de una acción racional, no bastaría con que los fines sean efectivamente realizables para el agente en cuestión<sup>201</sup>, sino que, además, resulta imprescindible que tales fines, según su contribución a una vida genuinamente buena para el hombre, aparezcan como deseables o que al menos no sean impedimento para el logro de dicho objetivo<sup>202</sup>.

En este sentido, cuando Aristóteles habla de rectitud del deseo no lo hace en alusión a la mera habilidad para la consecución de cualquier tipo de fin, como los fines de la producción técnica, sino postulando la εὐπραξία o bien actuar, donde el fin último al que se dirige el deseo, o debiera dirigirse, es el logro de la εὐζωία o vida buena<sup>203</sup>. Ambos elementos, εὐπραξία y εὐζωία, conforman la caracterización habitual de la que Aristóteles se sirve para la representación de la felicidad o εὐδαιμονία como el fin supremo de la πράξις<sup>204</sup>. Sin

---

prueba moral, haciendo que el imperativo busque evitar la *inclinación* hacia un voluntarismo vil. A partir de esto, Kant llega a la formulación triádica del imperativo categórico como un modo de determinación subjetiva que busca conciliar el antagonismo entre la razón y el deseo que traen consigo las problemáticas entre la universalidad y la restricción: una *formal* cuya característica principal es la *universalidad* pretendida para la máxima que mueve la voluntad a actuar; una *material*, articulada en torno a la importancia del *fin* y la *dignidad* de las personas, de tal modo que la *humanidad* sea usada como un fin y no como un medio; y una *integral*, donde todas las máximas deben concordar con un posible *reino de los fines* como con un reino de la naturaleza, a partir de una auto-legislación. Esto nos lleva, planteado *grosso modo*, a la instauración de la autonomía como “fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional”, Kant, l., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (México: Porrúa, 2016), 54. Siguiendo a Ricoeur, esto sustituye la obediencia a otro (heteronomía) por la obediencia a sí mismo. Se trata de una estructura triádica que da lugar al planteamiento de la autonomía como la unidad universal del querer, en oposición a la heteronomía. Lo cual constituye a la ipseidad moral y da plena significación al *respeto* (ética kantiana) como la variante de la *estima de sí* (ética aristotélica) que ha pasado con éxito la prueba del criterio de universalización. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 222-229.

<sup>201</sup> Esto no quiere decir que la rectitud del deseo no contemple la efectividad de los fines, de tal suerte que un caso de verdad práctica sea aquel que persiga fines moralmente deseables pero fácticamente irrealizables. Quiere decir más bien, que dicha efectividad, que no puede ser medida por la ὄρεξις misma, sino por la mediación de instancias racionales tales como la προαίρεσις y la φρόνησις, según el parámetro de lo posible para el hombre en cuestión, es necesaria para cumplir con el requerimiento de rectitud de la ὄρεξις, mas no suficiente. Sólo la conjunción de ambos aspectos, la factibilidad de su realización y la aceptabilidad moral de los fines sí logran dicho cometido.

<sup>202</sup> Alejandro G. Vigo, “Verdad práctica y virtudes intelectuales”, en *Estudios aristotélicos* (Pamplona: EUNSA, 2011), 367.

<sup>203</sup> EN I 8, 1098b20-23; VI 5, 1140b6 s.

<sup>204</sup> Ante la falta de consenso sobre lo que ha de ser la εὐδαιμονία, Aristóteles ha establecido por lo menos dos criterios que ésta debe satisfacer para ser considerada como tal. A saber: 1) realizable, esto es, en términos fácticos o concretos pero también con arreglo a una noción del bien comprendida en la dimensión

embargo, no pretende establecer con el requerimiento de rectitud de la ὀρεξις que ésta deba apuntar invariablemente a la representación de la vida feliz, como su correlato intencional inmediato, sino que busca enfatizar el imprescindible papel orientativo y regulativo de la εὐδαιμονία, directa o indirectamente, en la determinación de los fines por la ὀρεξις<sup>205</sup>. Se trata, en todo caso, de una armonización de: 1) la sujeción situativa que implica el ámbito de lo particular y los fines específicos que impele a toda acción también particular, con 2) el horizonte más amplio de un modo de vida intencionadamente feliz. Por tanto, los fines particulares de acción y las acciones particulares mismas, sólo podrán ser justificables racional o moralmente, en la medida en que, de modo directo o indirecto, puedan ser integrables armónicamente, o al menos no resulten incompatibles, con cierta jerarquía de fines. Estos últimos quedarían comprendidos en una unidad de sentido dada por una representación de la felicidad, la cual, a su vez, debe ser racionalmente aceptable y adecuada a las capacidades del agente en tanto que ser dotado de razón<sup>206</sup>.

e) Identidad (τὰ αὐτά) entre lo que afirma el λόγος y lo que persigue la ὀρεξις

El tercer y último requerimiento de la verdad práctica viene dado por la exigencia de una cierta identidad (τὰ αὐτά) entre lo que afirma el λόγος y lo que persigue la ὀρεξις. Ésta debe entenderse en el sentido de que ambos elementos “apuntarían a un mismo objeto intencional complejo ‘fin + medios’, aunque desde diferentes perspectivas: la ὀρεξις como ‘este fin por

---

de lo propiamente humano, es decir, en términos de lo que es bueno para nosotros y no con referencia a una concepción del Bien en términos absolutos, a la manera del bien en sí mismo; y 2) perfecta, es decir, buscado y elegido por sí mismo y no por causa de otro. En otras palabras, una representación racionalmente justificada de la εὐδαιμονία sería aquella que la pretende realizable según un cierto modo de vida, buscado por sí misma y en relación con la cual son cultivadas las artes, las ciencias y efectuadas las acciones de los hombres. *EN*, I, 1097b1-15. Ambos criterios resultan operantes tanto si la εὐδαιμονία es vista como εὐπραξία que como si lo es en términos de εὐζωία. En el primer caso, como recién estamos viendo, la εὐπραξία o el buen obrar se entiende en función del posicionamiento de un fin realizable y moralmente justificable con arreglo a un plan de vida más general estimado como bueno o feliz. Y en términos de εὐζωία justo en la medida en que dicho modelo de vida buena será legítimo en la medida en que sea realizable conforme a las capacidades concretas del agente y en tanto sea elegido por sí mismo, no como medio para alcanzar otro.

<sup>205</sup> *EN* I, 1095a 14-20. La acción tiene un fin hacia el que parece tender cual horizonte que la motiva y que de alguna manera la determina; aunque éste no ha de ser externo a la acción misma, es decir, los actos buenos serán aquellos que son buscados por sí mismos y no como medios para alcanzar otra cosa, pues de lo contrario esa otra cosa buscada sería lo bueno hacia lo que la acción tienda. En otras palabras, la acción es buena porque en su hacer mismo está la «vida buena», la εὐδαιμονία.

<sup>206</sup> Vigo, “La concepción aristotélica de la verdad práctica”, 304.

estos medios' y el λόγος como 'estos medios para este fin'.<sup>207</sup> De modo aún más preciso, la identidad del contenido proposicional de ὄρεξις y λόγος debe ubicarse con referencia al proceso de producción de la deliberación, no como su punto de partida sino como su *resultado*<sup>208</sup>. Si vemos el proceso que lleva a la producción de una acción desde un punto de vista analítico, podemos identificar tres momentos: 1) Posición del fin por el deseo; 2) determinación deliberativa de los medios; y 3) constitución, como resultado del proceso deliberativo, del objeto intencional complejo 'fin (realizable) + medios (deseables)' que expresa la convergencia de ὄρεξις y λόγος. De este modo, el objeto intencional complejo quedaría constituido como tal al cabo del proceso deliberativo, correspondiendo a su vez al momento de la intervención de la decisión deliberada como principio inmediato de la producción de la acción. Cabe señalar que dicha decisión deliberada solo tiene lugar cuando: a) el fin ha quedado determinado como practicable por hallarse los medios que hacen posible su consecución y, a la vez, b) los medios aparecen como deseables justo en tanto resultan conducentes a la obtención del fin. En otras palabras, el requerimiento tercero de la verdad práctica, alude a cierta unidad significativa ya determinada por la deliberación en la que convergen un factor desiderativo y uno cognitivo, en virtud de la cual interviene la προαίρεσις para producir la acción<sup>209</sup>.

Si comparamos este punto con la estructura del silogismo práctico, la intervención de la προαίρεσις como tercer requerimiento para la verdad práctica, no podría quedar equiparada ni con la premisa mayor, ni con la menor, ni, de ningún modo, con la conclusión. Esta última,

---

<sup>207</sup> Vigo, "La concepción aristotélica de la verdad práctica", 308.

<sup>208</sup> Al igual que el silogismo práctico, la verdad práctica, vista desde su aspecto formal, estaría comprendida en el tramo terminal de la producción de la acción y no en el tramo distal. Es justamente en ese sentido que se dice que la exigencia de identidad entre lo que el λόγος dice y lo que la ὄρεξις persigue, viene dada como resultado del proceso de deliberación y no acontece, por así decir, en el proceso deliberativo mismo, propio, como ya vimos, del momento distal de la producción de la acción.

<sup>209</sup> EN III 5, 1113a2-5. Es importante precisar que la προαίρεσις no se sigue de un modo inmediato o invariable de la προαίρεσις. Es decir, se puede llegar a una decisión sobre la realización de una determinada acción sin que ésta última ocurra necesariamente. Esto se explica entre otras cosas, porque el ámbito de la προαίρεσις se ubica en un punto intermedio entre la necesidad (ἀνάγκη) y el azar (τύχη): en la contingencia, "aquel de las cosas que suceden frecuentemente (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ) pero de manera tal que su resultado es incierto (ἀδήλοισι δὲ πῶς ἀποβήσεται) y que implica lo indeterminado (ἀδιόριστον)". Aubenque, P., *La prudencia en Aristóteles* (Buenos Aires: Las cuarenta, 2010), 163. En ese mismo contexto se pone en juego la βούλευσις para llegar a una προαίρεσις, pero la realización de la acción concretamente, depende además, de que ciertas circunstancias externas se den a favor de ello. Dichos elementos fortuitos escapan a lo que está en nuestro poder. Por ello la importancia de la Prudencia como cierto tacto de saber identificar el tiempo oportuno (kairós) en el que dichas circunstancias, podrían, ser favorables para la consecución del fin perseguido con la acción.

cabe recordar, es la acción misma. En todo caso podríamos decir que la intervención de la προαίρεσις viene dada en el silogismo práctico como el movimiento de transición que va de las premisas a la conclusión. Incluso podríamos establecer, en tal sentido, una analogía con la consecución lógica del silogismo teórico, la cual da cuenta también del tránsito de las premisas a la conclusión. Sin embargo, debemos tener cuidado de no confundirlas, pues existen irreductibles diferencias entre ambos modos de derivar la correspondiente conclusión. Esto tiene que ver, principalmente, con que en el silogismo práctico no se puede hablar de una simple derivación lógica, ya que su conclusión, es decir la acción, únicamente puede ser producida por la intervención del factor desiderativo presente de modo nodal en la προαίρεσις. Esto sería impensable en una consecuencia lógica que viene dada de modo automático, por así decir, a partir de las premisas correspondientes e independientemente de cualquier forma del deseo. Incluso sin importar si éste último sea racionalmente justificado al modo de la βούλησις.

#### f) Caracterización material de la verdad práctica

Hecha esta caracterización de la verdad práctica desde su aspecto formal, es ahora necesario considerar, en el mismo nivel de importancia, su aspecto material, pues al igual que en el caso de la verdad teórica, la verdad práctica también alude a una cualificación material del contenido de las premisas y su conclusión. A diferencia del aspecto formal, el aspecto material de la verdad práctica resulta irreductible a la estructura formal del silogismo práctico. “Dicho de otro modo, no por el mero hecho de ser explicable en su producción por medio de un silogismo práctico constituirá una determinada acción ya necesariamente un caso de verdad práctica, pues es claro que la conclusión de un silogismo (teórico o práctico) podrá ser falsa, si la conjunción de premisas de la que se sigue es ella misma falsa, es decir, si se trata de una conjunción de premisas en la que, al menos, una de las premisas es falsa”<sup>210</sup>. Es en este sentido que la estructura formal del silogismo práctico resulta válida para explicar la producción tanto de acciones racionalmente justificables y que, por tanto, sean casos de verdad práctica, como de aquellas que, dada la falsedad de una sus premisas, *v. gr.*, la

---

<sup>210</sup> Vigo, “La concepción aristotélica de la verdad práctica”, 316.

postulación de un fin irrealizable para un determinado agente, o la estipulación de medios ineficaces para la consecución de un fin puesto por un deseo recto, sean casos de error o falsedad prácticos<sup>211</sup>.

g) Distinción entre verdad práctica y verdad teórica según su cualificación material

Esta cualificación material, tan necesaria como las condiciones formales ya estudiadas, y sin la cual no puede ser explicada en términos suficientes la verdad práctica, puede ser comprendida, hasta cierto punto, en virtud de un cierto paralelismo con la inferencia silogística puramente teórica. Ahora bien, en el caso teórico, la conclusión ha de ser verdadera solo si en primer lugar las premisas lo son, pues el papel desempeñado aquí por la inferencia es meramente el de la conservación de dicha verdad en la transición de las premisas a la conclusión. Por ello, el paralelismo entre los modelos teórico y práctico debe establecerse a la luz de una cuidadosa diferenciación. En el silogismo práctico no hay mera conservación de la verdad de las premisas en la conclusión, ya que la verdad práctica como tal se da en la conclusión misma, es decir, en la acción, y no podemos decir que esté presente, al modo de verdad práctica, en ninguna de las premisas tomada individualmente. “La verdad práctica no es, pues, meramente *conservada* sino, en rigor, *constituída* o *producida* por primera vez en la conjunción de deseo y creencia fruto de la intervención de la προαίρεσις. En tal sentido, la προαίρεσις constituye, en tanto principio de acción (ἀρχὴ πράξεως), el genuino lugar de origen de la verdad práctica, y la acción así resultante su lugar propio de realización”<sup>212</sup>. Es en este sentido que la verdad práctica destaca por ser una verdad *de* la acción, dada o realizada *en* la acción misma.

No obstante, la cualidad material de la verdad práctica no puede describirse en los términos simples de una mera adecuación o una mera coherencia, pues la complejidad de su estructura lo impide. En todo caso, se podría dilucidar en función de tres componentes estructurales comprendidos ya en los tres requerimientos estipulados por Aristóteles en *EN* VI 2. Estos son: a) un componente descriptivo que remite a la noción de verdad teórica; b) un componente coherentista; y c) un componente adecuacionista, en un sentido particular del

---

<sup>211</sup> *EN* VII 5, 1147a25-31.

<sup>212</sup> Vigo, “La concepción aristotélica de la verdad práctica”, 317.

término. El primero de ellos está vinculado de modo inmediato al requerimiento de verdad de la determinación racional (λόγος), el cual, referido a la premisa menor del silogismo práctico, constituye una proposición descriptiva que podrá ser verdadera o falsa en el sentido habitual teórico de verdad o falsedad descrito anteriormente. Esto significa que la verdad práctica, presupone un componente de verdad teórica como uno de sus elementos constitutivos, ya que una acción eficaz, a no ser de modo accidental o excepcional, solo puede resultar de una creencia cierta sobre los medios para alcanzar cierto fin. “Dicho de otro modo, toda acción puede fracasar en su cometido por razones puramente cognitivas, entre las cuales se cuenta, muy habitualmente, el error en la evaluación de las circunstancias y los objetos involucrados en la acción”<sup>213</sup>.

El segundo componente, el coherentista, podemos ubicarlo en el requerimiento de rectitud del deseo como una exigencia de aceptabilidad moral de los fines de acción puestos por la ὄρεξις. Esto quiere decir que dichos fines puedan ser integrados armónicamente en una cierta estructura jerarquía de fines ordenados según el fin último de la vida práctica dado por la felicidad, o que al menos no resulten oponibles a ella. En este sentido, el componente coherentista se manifiesta en la necesidad de una compatibilidad de los fines, vía el recto deseo o deseo justificado racionalmente (βούλησις), con dicha organización jerárquica orientada a partir de cierta representación de la εὐδαιμονία en términos de εὐπραξία y εὐζωία. Así, una vida plena y lograda busca dar una unidad de sentido al obrar humano de tal suerte que ordena los fines de producción técnica en un plano subordinado al de los fines prácticos más cercanos al fin último de la felicidad<sup>214</sup>. Finalmente, el componente adecuacionista de la noción aristotélica de la verdad práctica, se puede entender en correspondencia con el deseo recto<sup>215</sup>. No obstante esta correspondencia no ha de darse en el modo en que se dice que la verdad teórica consiste en la correspondencia o adecuación del pensamiento o juicio con la cosa u objeto, pues en el caso de verdad teórica, es la cosa (la acción misma) la que debe adecuarse al deseo recto y no a la inversa. De este modo, tenemos que el deseo recto opera como pauta normativa para el enjuiciamiento de la acción y no viceversa, dando pie a una

---

<sup>213</sup> Vigo, “La concepción aristotélica de la verdad práctica”, 318.

<sup>214</sup> Es por esto que en la concepción aristotélica de la racionalidad práctica hay una subordinación de la ποιήσις con respecto de la πράξις. *EN VI 2*, 1139b1-4.

<sup>215</sup> *EN VI 2*, 1139a29-31.



posible formulación del concepto de verdad práctica como un concepto más bien ontológico<sup>216</sup>.

## 6. Conexión estructural entre las virtudes dianoéticas y la noción de verdad práctica

### a) Estados disposicionales (ἔξεις) verdaderos del alma (ή ψυχή ἀληθεύει)

Hemos visto que la noción aristotélica de la verdad práctica comprende una estructura compleja que, siguiendo la propuesta de Vigo, se puede entender *formalmente* en conexión con el silogismo práctico pero sin quedar reducida trivialmente a él; y *materialmente* en estrecho vínculo con el modelo de verdad teórica pero sin quedar nivelada con él. Los tres requerimientos concernientes a su aspecto formal y los tres componentes estructurales de su cualidad material, nos hablan, en resumen, de ciertas exigencias de tipo descriptivo, por un lado, y de tipo normativo, por el otro<sup>217</sup>. Ambos son necesarios, en su conjunto, para que la verdad práctica se dé en la acción. Sin embargo, los requerimientos de tipo normativo son especialmente importantes para caracterizar esta noción en su irreductible peculiaridad, contrastándola con la noción teórica de verdad. En efecto, como vimos en el inciso anterior, el componente descriptivo, relacionado con el requerimiento de verdad de la determinación racional (λόγος) referido, por tanto, a la premisa menor del silogismo práctico, representa el momento de verdad teórica presente en la constitución de la verdad práctica. Por su parte, los requerimientos de tipo normativo están presentes sobre todo en la exigencia coherentista y la adecuacionista, enfocados en la exigencia de rectitud de la ὀρεξις y en el modo peculiar en el que la verdad práctica se da o se realiza *en* la acción misma.

Ahora bien, hace falta establecer la conexión estructural existente entre las virtudes intelectuales o dianoéticas y la noción de verdad práctica para con ello apreciar con mayor claridad el alcance y fundamento de dichos requerimientos normativos, y, por ende, de la concepción aristotélica de la πράξις. Esta conexión viene dada por la caracterización genérica que hace Aristóteles de tales virtudes, comprendiéndolas como disposiciones habituales (ἔξεις) a través de las cuales el alma ‘está en’ o ‘da con’ la verdad a la hora de afirmar o

---

<sup>213</sup> Vigo, “La concepción aristotélica de la verdad práctica”, 322.

<sup>217</sup> Vigo, “Verdad práctica y virtudes intelectuales”, 374.

negar<sup>218</sup>. Esto es aplicable tanto para las virtudes que se corresponden al uso teórico del intelecto (ἐπιστήμη y σοφία) como para las virtudes referidas al uso práctico de éste (τέχνη y φρόνησις)<sup>219</sup>. En el primer caso tenemos disposiciones habituales mediante las cuales el alma está en la verdad en sentido teórico. Bajo este sentido, ‘verdadero’ está referido, fundamentalmente, a un enunciado declarativo (λόγος ἀποφαντικός)<sup>220</sup> que, a través de la articulación predicativa (según la formulación S-P) ‘declara’ o ‘deja ver’ (ἀποφανσις) la correspondiente articulación de un estado de cosas (según el modelo ‘objeto + determinación’). En otras palabras, el alma da con la verdad en el uso teórico del intelecto (por medio de las virtudes intelectuales) en la forma de un λόγος ἀποφαντικός que busca reproducir articulaciones del plano ontológico en articulaciones predicativas, de tal suerte que sus enunciados declarativos podrán ser verdaderos en tanto su declaración se corresponda con su objeto, (v. gr., διαίρεσις y σύνθεσις); mientras que serán falsos si declaran compuesto lo dividido o dividido lo compuesto<sup>221</sup>. “Tanto a través de la afirmación como a través de la negación, el alma puede, pues, dar con la verdad, en el sentido teórico-adeccionista del término, allí donde se comporta de un modo puramente teórico-contemplativo y se limita, por tanto, a realizar constataciones referidas a determinados estados de cosas, dados ya de antemano”<sup>222</sup>. El ámbito particular de objetos al que están referidos los enunciados predicativos del λόγος ἀποφαντικός corresponde al de aquello que es *necesario* (τά ἐξ ἀνάγκης ὄντα) e invariable en su comportamiento (τά μὴ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν)<sup>223</sup>.

## b) Ἐπιστήμη

En este contexto, la primera virtud intelectual referida al uso teórico del intelecto, la ἐπιστήμη, viene dada como una ἔξις ἀποδεικτική<sup>224</sup>, es decir, como disposición habitual

<sup>218</sup> EN VI 3, 1139b15; VI 2, 1139b12.

<sup>219</sup> EN VI 3, 1139b16 s.

<sup>220</sup> DI 4, 16b33-17a4.

<sup>221</sup> Met. IV 7, 1011b25-27; VI 4, 1027b20-23 y IX 10, 1051b2-5. Para mayor profundización en la interpretación del modelo aristotélico de verdad teórica al modo de λόγος ἀποφαντικός puede consultarse Alejandro G. Vigo, “El concepto de verdad teórica en Aristóteles. Intento de reconstrucción sistemática”, en Estudios aristotélicos (Pamplona: EUNSA, 2011), 107-154.

<sup>222</sup> Vigo, “Verdad práctica y virtudes intelectuales”, 378.

<sup>223</sup> EN VI 3, 1139b19-24.

<sup>224</sup> EN VI 3, 1139b31 s.

facultativa del alma para proceder eficazmente en operaciones *demonstrativas* de carácter esencialmente deductivo cuyo carácter ha de ser apodíctico. Según esto, la *ἐπιστήμη* estaría referida a un procedimiento de justificación del conocimiento por vía demostrativa, esto es, a la inserción de conocimientos dados ya en contextos más amplios de fundamentación, derivando deductivamente lo que en ellos está contenido de modo implícito y sin intervención de elemento externo alguno<sup>225</sup>. Esta consideración aristotélica, que se vincula con un contexto de análisis desarrollado de modo más amplio en *APo* II 19, está referida a la dependencia de la demostración para con aquellos principios (*ἀρχαί*) que son ellos mismos indemostrables por medio del mismo tipo de derivación silogística de corte deductivo; aunque sí lo sean en virtud de una derivación inductiva. “Toda derivación silogística procede a partir de, al menos, una premisa universal, pero lo universal sólo puede alcanzarse, en definitiva, por vía inductiva, es decir, no deductiva. En tal sentido, la ‘inducción’ (*ἐπαγωγή*) es principio de lo universal (*ἀρχή τοῦ καθόλου*)”<sup>226</sup>. En todo caso, la captación de tales principios con los que opera la *ἐπιστήμη* en tanto que ciencia demostrativa, es función peculiar del *νοῦς*<sup>227</sup>.

### c) Σοφία

Por otro lado, el estado habitual que faculta al alma para acceder tanto al conocimiento de lo que en cada caso se deriva de los principios y estar, al mismo tiempo, en la verdad también sobre los principios mismos (*περὶ τὰς ἀρχάς*), es la σοφία: la más exacta (*ἀκριβεστάτη*) de todas las ciencias<sup>228</sup>. Ésta puede entenderse como aquel estado habitual del alma que la faculta para el conocimiento de las causas y los principios últimos de todas las cosas<sup>229</sup>. O como un “conocimiento supremo, situado por encima incluso del que proveen, en el ámbito del uso práctico del intelecto, la *φρόνησις* y la política, porque tiene por objeto aquello que es lo más venerable (*τῶν τιμιωτάτων*) en el universo, que, según aclara expresamente *Ar.*<sup>230</sup>,

<sup>225</sup> *EN* VI 3, 1139b28-31.

<sup>226</sup> Vigo, “Verdad práctica y virtudes intelectuales”, 379.

<sup>227</sup> *EN* VI 6, 1140b31-1141a8.

<sup>228</sup> *EN* VI 7, 1141a16-18.

<sup>229</sup> *Met.* I 1, 981b28-982a3; I 2, 982b7-10.

<sup>230</sup> *EN* VI 7, 1141a19-22.

no es el hombre”<sup>231</sup>. No obstante, el papel que tienen las virtudes intelectuales propias del uso práctico del intelecto, como veremos, es de nodal importancia. Su relevancia hay que entenderla en el contexto de análisis propio del obrar humano y de un modo distinto al que vimos respecto al comportamiento teórico-contemplativo. Estos estados habituales mediante los cuales el alma da con la verdad en un sentido práctico son: τέχνη y φρόνησις.

#### d) Τέχνη

Estas disposiciones habituales de carácter efectivo se expresan a través del obrar mismo por lo que, a diferencia de la ἐπιστήμη y la σοφία que se encuentran relacionadas con la noción teórica (apodíctica) de verdad, están vinculadas con la noción de verdad práctica, cuya caracterización fue intencionalmente introducida por Aristóteles, como vimos, en el marco de la tematización de las virtudes dianoéticas. Dicha caracterización comienza por distinguir entre un sentido teórico-constatativo y uno práctico-conativo de ‘afirmación’ y ‘negación’: “Lo que en el pensamiento [discursivo, διάνοια] es afirmación [κατάφασις] y negación [ἀπόφασις] [en el sentido teórico habitual de los términos] en el deseo [ὄρεξις] es persecución [δίωξις] y evitación [φυγή]”<sup>232</sup>. Esta diferencia consiste básicamente en que el modo en que la ὄρεξις “afirma” o “niega” está referido a dos tipos de *acciones*, el perseguir y el evitar, mientras que en la διάνοια tenemos enunciaciones del tipo ‘esto está unido’ ‘esto no lo está’ cuyo carácter meramente teórico-constatativo está siempre referido al ámbito ontológico. Esto se explica en el marco del proceso de la producción de la acción, pues está referido específicamente a la estructura de la προαίρεσις, la cual, fundada en la ὄρεξις, lleva, a través del proceso deliberativo (βούλευσις) desarrollado de antemano, a la acción de perseguir o de evitar algo. En este sentido, la búsqueda como afirmación y la evitación como negación, no estarían referidas a la estructura de la ὄρεξις al modo en que la afirmación sería un ‘desear algo’ y negación un ‘no desear algo’, sino a la acción de búsqueda o evitación como tales. Sólo se puede decir propiamente en sentido práctico-conativo, pues, que es afirmativa la búsqueda y negativa la evitación, respecto de la conclusión del proceso de producción de la acción. En otras palabras, solo en el plano de la acción ya producida es afirmativa la búsqueda

---

<sup>231</sup> Vigo, “Verdad práctica y virtudes intelectuales”, 380.

<sup>232</sup> EN VI 2, 1139a21 s.

o negativa la evitación; no respecto de la premisa mayor, ni de la menor que explican formalmente dicho proceso. Esto así, porque en el caso de la premisa mayor ('deseo X'/'no deseo X') solo podemos hablar de una mera tendencia disposicional a buscar o a evitar, mientras que en la premisa menor encontramos la afirmación y la negación en sentido teórico-constatativo ('esto conduce a X'/'esto no conduce a X')<sup>233</sup>.

Dicho esto, la τέχνη y la φρόνησις serían, cada una a su modo, los dos estados disposicionales mediante los cuales el alma daría con la verdad práctica de una forma más eficaz según la producción de la acción tendiente a obtener, o bien a evitar, algo determinado. El modo en que cada una lleva esto a cabo se entiende mejor a partir de la distinción aristotélica entre dos modos fundamentales de acceder a lo contingente (τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν), a saber, la ποιήσις y la πράξις<sup>234</sup>, cuyo correlato objetivo corresponde a lo que es objeto de producción (τὸ ποιητόν) y a lo que es objeto de acción (τὸ πρακτόν)<sup>235</sup>, respectivamente, siendo irreducibles entre sí y, por tanto, analizables cada uno en su especificidad<sup>236</sup>. La caracterización de la τέχνη como tal vendría dada, en este contexto, como una disposición habitual de carácter productivo, es decir, situada en el modo de acceder a lo contingente según la ποιήσις, que va acompañada de determinación racional-discursiva verdadera (ἔξεις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική)<sup>237</sup>. Este carácter de verdad de la determinación racional-discursiva debe entenderse al modo en que se hizo para el caso de la premisa menor del silogismo práctico, es decir, en el sentido de que también en el ámbito de la producción técnica se determinan los medios adecuados para la consecución de fines preestablecidos en atención prioritaria a la factibilidad de su realización. En otras palabras:

---

<sup>233</sup> Vigo "Verdad práctica y virtudes intelectuales", 383.

<sup>234</sup> EN VI 4, 1140a1 s.

<sup>235</sup> EN VI 4, 1140a5 s.

<sup>236</sup> Como de hecho lo hace Aristóteles al tratar en EN VI 4 sobre la τέχνη como estado disposicional propio del acceso a lo contingente correspondiente a la ποιήσις; mientras que en EN VI 5 tematiza la φρόνησις como virtud propia del acceso concerniente a la πράξις. Esta última tematización está enriquecida por las distinciones complementarias que Aristóteles enarbola en EN VI 7-12 a propósito de la relación entre la φρόνησις y la σοφία, incluyendo la discusión de capacidades estrechamente vinculadas como son la εὐβουλία, la σύνεσις, la γνώμη, etc.

<sup>237</sup> EN VI 4, 1140a10. Resulta especialmente importante la referencia a la verdad del λόγος o determinación racional-discursiva, conectada con el primer requerimiento de la noción de verdad práctica y concerniente, por tanto, a la premisa menor del silogismo práctico, es decir, al momento teórico-descriptivo del proceso de producción de la acción, porque con base en él se puede diferenciar entre 'τέχνη' y su opuesto 'ἀτεχνία'. En ese sentido, ἀτεχνία se caracteriza por referencia a la falsedad, en sentido puramente teórico-descriptivo, de su correspondiente determinación racional-discursiva, lo que le impediría ser, a su vez, un caso de verdad práctica.

“en tanto constituye una virtud específicamente vinculada con el uso práctico, y no meramente teórico-contemplativo, del intelecto, corresponde a la τέχνη, de modo esencial, también el momento de la eficacia en la *realización en concreto* de los fines específicos a los que apuntan en cada caso los correspondientes procesos deliberativos”<sup>238</sup>.

Ahora bien, el requerimiento de rectitud del deseo para la verdad práctica, en la medida que expresa una exigencia esencialmente práctico-moral vinculada a fines de segundo y tercer orden, no tiene mayor énfasis en la caracterización de la τέχνη. Los fines de la actividad técnica, además de ser puestos siempre ya de antemano, son de carácter puramente instrumental y, por lo tanto, buscados con relación a objetos externos a sí mismos. En todo caso, son fines perseguidos con vistas a la obtención de otros fines de orden superior propios ya no del ámbito de la ποίησις, sino más bien del ámbito de la πρᾶξις. Sólo podríamos hablar de un modo en el que las actividades técnicas podrían satisfacer, aunque de forma indirecta, dicho requerimiento, a saber, en la medida en que tales actividades estuviesen sujetas a la regulación provista por la reflexión moral. Es decir, la construcción de un artefacto cualquier podría satisfacer el requerimiento de rectitud del deseo siempre y cuando éste producto resulte ser ‘bueno’ no sólo en el sentido puramente técnico, o si se quiere funcional, de la palabra sino, por el contrario, en la medida en que pueda contribuir para la consecución de una vida buena<sup>239</sup>.

Vistas así las cosas, se hace más comprensible por qué Aristóteles considera que el ámbito de la ποίησις está subordinado al de la πρᾶξις y, consecuentemente, porque lo está la τέχνη respecto de la φρόνησις. Sin embargo, esto no quiere decir de ninguna manera que lo producido por la τέχνη no pueda ser considerado como un caso de verdad práctica. Diremos más bien, acentuando la vinculación de la actividad técnica con el tercer requerimiento de la verdad práctica, que “también en el caso de la τέχνη la producción de la acción, y del objeto exterior resultante de ella, puede y debe verse como el resultado del proceso a través del cual el agente articula del modo adecuado, en una cierta unidad significativa, el contenido del deseo referido al fin y la creencia resultante del proceso deliberativo a través del cual tiene lugar la determinación de los medios adecuados para la

---

<sup>238</sup> Vigo, “Verdad práctica y virtudes intelectuales”, 388.

<sup>239</sup> Vigo, “Verdad práctica y virtudes intelectuales”, 392.

consecución de dicho fin”<sup>240</sup>. Así, la acción productiva será un caso de verdad (técnico) práctica según su congruencia con los deseos y las creencias que motivaron su realización.

#### e) Φρόνησις

En lo concerniente a la φρόνησις tenemos una caracterización provista por Aristóteles en *EN* VI 5, donde aparece como una disposición habitual verdadera de carácter práctico, acompañada de determinación racional-discursiva y referida a lo que es bueno para un hombre (ἔξις ἀληθῆς μετὰ λόγου πρακτικῆ περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ)<sup>241</sup>. Se puede apreciar que en esta caracterización aparecen involucrados armónicamente los aspectos destacados en la forma de requerimientos necesarios en la caracterización formal de la verdad práctica. En lo que al primero de ellos respecta, la φρόνησις da cuenta de la determinación de los medios conducentes al fin de la acción según un proceso deliberativo de segundo y tercer orden, es decir, como resultado de una βούλευσις en sentido ascendente<sup>242</sup>. En este caso, el horizonte hacia el que tiende está conformado por el fin *último* de la πράξις, al cual, categóricamente, no puede estar referida ninguna τέχνη. La vinculación de la φρόνησις con dicho fin está presente tanto en el nivel individual o privado como en el de lo comunitario o público (πολιτικῆ)<sup>243</sup>. No obstante, ninguno de los dos casos supone una previa determinación material del contenido objetivo de dicho fin, como sí ocurría con los fines puramente instrumentales conforme a los cuales se desarrollaban las actividades técnicas. Antes bien, se espera que sea con la φρόνησις que se pueda llegar a una reflexión crítica sobre tal contenido.

---

<sup>240</sup> Vigo, “Verdad práctica y virtudes intelectuales”, 393.

<sup>241</sup> *EN* VI 5, 1140b5 s.; 1140b20 s.

<sup>242</sup> En efecto, mientras que los procesos deliberativos propios de las diferentes τέχναι tienden a fines particulares (κατὰ μέρος), por ejemplo la salud, la fuerza, etc., la φρόνησις se ubica en aquellos procesos deliberativos cuyo espacio de comprensión es más amplio referido específicamente al fin último de la vida buena en general (πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως). *EN* VI 5, 1140a27-30.

<sup>243</sup> La distinción entre diferentes formas de realización de la φρόνησις en función de diferentes ámbitos de actuación, la encontramos en *EN* VI 8, 1141b24-29, donde tenemos que hay una forma nomotética o arquitectónica y una forma práctica, siendo esta última divisible entre una forma vinculada con la función deliberativa ante la asamblea popular y otra vinculada con la actuación en los estrados judiciales. Sin embargo, Aristóteles señala puntualmente que a pesar de la diversidad de sus ámbitos de despliegue y descripciones con ellos consecuentes de forma respectiva, se trata de una y la misma capacidad. *EN* VI 5 1141b23 s.

Dadas estas circunstancias, entra en juego el segundo requerimiento de la estructura formal de la verdad práctica, siendo la rectitud de la ὀρθότης aquí exigida de un modo tal que el fin puesto por ésta sea deseado por sí mismo y autosuficiente, justamente por sus bondades intrínsecas en términos de su referencia inmediata a la vida buena<sup>244</sup>. Resulta evidente, pues, que, cuando hablamos de φρόνησις, los fines que el alma ha de perseguir a partir de esta peculiar disposición habitual no han de ser de cualquier tipo, ni se podrán considerar sin más como meramente particulares según el contexto específico de acción. Se trata, más bien, de aquel fin que funge cual horizonte a partir del cual se comprende el sentido general de la πράξις<sup>245</sup>. Esto trae consigo una ineludible exigencia: la elaboración de una representación verdadera de éste, a partir de una reflexión crítica sobre los fines asumidos como propios<sup>246</sup>,

---

<sup>244</sup> De hecho, la referencia a un fin último de todas las actividades prácticas es una condición previa indispensable para la configuración de sentido de la πράξις en general, es decir, se trata de la nota esencial que caracteriza al ámbito del obrar propiamente humano. EN I 1 y I 5.

<sup>245</sup> “En efecto, parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza sino para vivir bien en general.” EN VI 5, 1140a27. Sin embargo, como señala acertadamente Ricoeur, siguiendo a Nussbaum, que situaciones conflictivas en las que aquello que estimamos como bueno en una situación concreta, se contraponen, a veces completamente, a lo que dicta la ley, sea humana o divina. “Y la pasión que impulsa a cada uno de los dos protagonistas [de la *Antígona* de Sófocles<sup>245</sup>] a los extremos se sume en un fondo tenebroso de motivaciones que ningún análisis de la intención moral agota: una teología inconfesable especulativamente, de la obcecación divina se mezcla, de modo inextricable, con la reivindicación no ambigua, que cada uno suscita, de ser el autor el único responsable de sus actos”. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 261. Ahí donde se ubican estas dos posturas contrariadas polémicamente está el sentido trágico de la acción, lugar en el que el λόγος que anima a la intencionalidad ética con miras a la εὐδαιμονία, a partir de una εὐβουλία que lleva a una determinada προαίρεσις que oriente la πράξις, parece encontrar su límite. Aún el imperativo categórico que resulta del proceso de formalización de la máxima en escala ascendente, primero, y descendente, después, como muestra de la relación dialógico-argumentativa del sí con la norma moral, parece tampoco ser aquí suficiente para orientar a la acción en la resolución del conflicto. ¿Qué será entonces lo que oriente a la acción en su momento trágico? Ricoeur propone que: “Debe trazarse un camino intermedio entre el consejo directo [sobre lo que es estimado por bueno], que se revela muy decepcionante, y la resignación a lo insoluble”. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 263. La tragedia es comparable, en este aspecto, a esas experiencias límites que son generadoras de aporías, a las que no ha escapado ninguno de nuestros estudios anteriores. Se busca una mediación que permita un abordaje de las situaciones conflictivas, donde lo ético y lo moral se dejen instruir por lo trágico mediante el reconocimiento de este límite, para lograr una *conversión* de la mirada. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 265. Las situaciones límite o aporías prácticas que engendra la tragedia obligan al hombre a reorientar la acción, bajo su propio riesgo, en función de una *sabiduría práctica en situación* que le permita responder lo mejor posible a la sabiduría trágica que se le impone. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 267.

<sup>246</sup> Vale la pena hacer referencia, a propósito de este punto, a un rasgo particular de la concepción aristotélica de la φρόνησις, a saber, la distinción nítida, mas no desvinculante, entre el plano de la filosofía moral correspondiente a la teoría ética y el plano de la reflexión moral correspondiente con al ejercicio de la φρόνησις misma. En lo que respecta a este último, sistemáticamente anterior al primero, el agente racional de πράξις no puede rehuir la pregunta sobre los fines y objetivos de su propio obrar, al menos si espera configurarlo adecuadamente en conformidad como una cierta orientación de sentido, lo cual lo confronta con la tarea necesaria de delinear un cierto proyecto de la propia vida. Solo con base en esto es que una teoría



en la cual el agente se ve confrontado con la dimensión vivencial que sostiene toda teoría moral para fundamentar sus decisiones en una unidad de sentido realmente comprensiva y no puramente abstracta. Se trata de una cierta tensión productiva entre el plano singular de la propia vida de un hombre en particular cuya alma busca armonizar sus acciones, mediante la φρόνησις, con un plano universal-racional de verdad práctica. Desde luego, esto no es cosa menor, ya que “la asunción de un cierto ideal de la vida buena o feliz, por parte del agente racional de praxis, constituye una condición necesaria para la posibilidad del pleno despliegue de sus capacidades en cuanto agente *racional* de praxis”<sup>247</sup>. El resultado de este pleno despliegue es la acción misma producida en virtud de la φρόνησις, la cual, en tanto adecuada a las exigencias concretas de la racionalidad práctica, refleja una apropiada conexión de deseo recto y creencia verdadera, siendo, por tanto, un caso concreto y más pleno de realización de la verdad práctica<sup>248</sup>.

Por estas razones, la φρόνησις no puede ser considerada como una virtud más, sino como la virtud más importante de las concernientes a la parte ponderativa del alma racional (τὸ λογιστικόν)<sup>249</sup>, es decir, de la razón práctica<sup>250</sup>. Se trata de una virtud dianoética muy peculiar que para ser alcanzada supone la posesión de las virtudes éticas, entre ellas, con especial importancia, la temperancia (σωφροσύνη). De hecho, Aristóteles señala que la σωφροσύνη es la que “salva” (σώζει) a la φρόνησις, ya que si el agente no es capaz de dominar sus deseos y placeres, no podrá deliberar rectamente en torno a los medios propicios para la realización de la vida buena<sup>251</sup>. Pero la φρόνησις no es mera σωφροσύνη, es decir, no es tan solo ética o práctica, sino que se eleva como una virtud dianoética la cual mantiene interesante relación con el entendimiento (νοῦς), sin confundirse tampoco a él. Esta relación es en favor de una clara comprensión, de un claro discernimiento que permite al φρόνημιος reconocer tanto los casos particulares sobre los que se debe deliberar, como el horizonte

---

moral adquiere relevancia en la medida que busca abonar al esclarecimiento cognitivo de la estructura, el objetivo y las propias motivaciones del obrar mismo, pues “no estudiamos qué es la virtud simplemente para saber, sino también, y fundamentalmente, para llegar a ser más plenamente virtuosos”. Vigo, “Verdad práctica y virtudes intelectuales”, 395. Del texto aristotélico son relevantes a propósito de esta consideración: EN II 2, 1103b26-31; I 1, 1095a5 s.; X 1, 1172b3-5; 117935-b4.

<sup>247</sup> Vigo, A., “Verdad práctica y virtudes intelectuales”, 394.

<sup>249</sup> Vigo, “Verdad práctica y virtudes intelectuales”, 399-400.

<sup>249</sup> EN VI 5, 1140b25-29.

<sup>250</sup> Berti, E., *Las razones de Aristóteles* (Buenos Aires: Oinos, 2008), 148.

<sup>251</sup> Berti, E., “La prudencia”, en *Nuovi Studi Aristotelici III - Filosofia pratica* (Brescia: Morcelliana, 2008), 67.

general-universal de los principios morales que animan una buena decisión. Se trata, en este caso, de partir de lo particular hacia a lo general donde el νοῦς “apoya” a la φρόνησις<sup>252</sup>. Aunque el entendimiento por sí mismo, no garantiza la realización de una acción verdadera en términos prácticos, pues los malvados son justamente aquellos que comprendiendo lo bueno y lo malo en una acción particular, realiza intencionalmente el mal<sup>253</sup>.

## 7. Conclusiones del segundo capítulo

En este segundo capítulo me propuse indagar sobre la concepción aristotélica de la *πρᾶξις* contenida en *EN*, tomando como punto de partida principalmente las interpretaciones de Vigo, Berti y Aubenque, concernientes a los puntos clave para responder la siguiente cuestión. ¿En qué consiste la especificidad de los instrumentos conceptuales propios que Aristóteles articula y emplea sistemáticamente para tematizar el obrar específicamente humano y el ámbito en el cual éste encuentra su cabal desarrollo, en distinción con el modelo propiamente teórico y el modelo dialéctico? En respuesta a ello formulo lo siguiente. El ámbito de lo propiamente humano es concebido por Aristóteles como *πρᾶξις*, es decir, como apertura a la actividad desarrollada entre la necesidad y el azar, en la contingencia, donde el entendimiento opera con vistas a un determinado fin, deliberando sobre los medios que lo vuelvan factible y decidiendo obrar en favor de una vida buena.

Además, este ámbito de la *πρᾶξις* se constituye según una sujeción situativa y una orientación teleológica de la acción humana donde se resuelve una situación concreta dada su particularidad, tomando en cuenta una unidad comprensiva más general que engloba el proyecto de toda una vida considerada como buena. Por lo tanto, se establecen dos sentidos de deliberación (*βούλευσις*) y de decisión (*προαίρεσις*), respectivamente. De *προαίρεσις* está el *sentido particular* que remite a elecciones o decisiones articuladas en situaciones de acción particulares; y el *sentido general* que remite a la elección o decisión en virtud de modos más generales de alcanzar objetivos también más generales, es decir, en favor de configurar un cierto modo de vida. De modo análogo se ubican dos sentidos de *βούλευσις*: uno *descendente* enfocado en la dimensión particular de una situación concreta; y otro *ascendente*, con vistas

---

<sup>252</sup> *EN* VI 5, 1143b4-6.

<sup>253</sup> *EN* VII 8, 1151a7.

a un plano más general de un cierto modo vida. En ambos casos, la deliberación es siempre sobre cosas que pueden ser o no ser de un modo u de otro, tomando en cuenta solo lo que está al alcance del hombre realizar; no sobre lo eterno, no sobre todos los asuntos humanos en general, tampoco sobre las cosas necesarias propias de los conocimientos exactos y suficientes.

Ahora bien, se puede emplear cierto modelo formal que explique la producción tanto del movimiento de los animales y de los niños como las acciones propias de la genuina agencia: el *silogismo práctico*. Dicho modelo opera a partir del esquema “deseo + creencia”, es decir, a partir de la conjunción de un factor orético (ὄρεξις) que da lugar a la premisa mayor del silogismo y un factor racional (λόγος) del que se obtiene la premisa menor. La conclusión de este silogismo es el movimiento o la acción misma, no un enunciado sobre la acción. Sumado a ello, se puede distinguir a las acciones propias de la genuina agencia, es decir, a las acciones racionales, entendiéndolas como un caso de verdad práctica cuyos requerimientos formales son: 1) la verdad del λόγος; 2) la rectitud del deseo; 3) y la identidad entre lo que persigue la ὄρεξις y lo que dispone el λόγος. El primero exige que la determinación racional sea verdadera en términos de la adecuación de los medios encontrados con el fin perseguido, es decir, que un pensamiento práctico (διάνοια πρακτική) que opere con vistas al fin (ὁ ἔνεκά τινός) puesto por la ὄρεξις. El segundo pide que los fines sean no solo factibles sino, además, moralmente deseables, esto es, que se trate de una βούλησις y no de una mera ἐπιθυμία. Finalmente el tercero supone una concordancia entre lo que el λόγος afirma y lo que la ὄρεξις quiere, apuntando a un mismo objeto intencional complejo: “estos medios para este fin” y “este fin por estos medios”. No obstante, estos requerimientos no son aplicables para los movimientos o acciones meramente voluntarias de los animales y niños, ya que para Aristóteles ellos no son sujetos de πράξις. La principal razón de esto estriba en que Aristóteles establece que el principio de la genuina agencia viene dado por el factor resolutivo, προαίρεσις, resultado de un proceso deliberativo, βούλευσις, especialmente tomados en sentido general y en sentido ascendente, respectivamente.

Cabe destacar que, en términos materiales, la verdad práctica se distingue nítidamente de la verdad teórica en virtud de que aquella se constituye por vez primera en la conjunción

de deseo y creencia, fruto de la intervención de la προαίρεσις, dada en la acción como tal<sup>254</sup>. En otras palabras, lo que en términos formales resulta una similitud con el razonamiento teórico —pues comparten la misma estructura silogística con el razonamiento práctico—, en términos materiales se aprecia un claro contraste, ya que la verdad teórica se constituye a partir de la verdad de sus premisas, las cuales son, necesariamente verdaderas. En la verdad práctica no ocurre esto principalmente porque la deliberación y la decisión, distintivos del razonamiento teórico, operan en el plano ontológico de lo posible, donde la contingencia del mundo humano hacen que sus premisas sean solo probablemente verdaderas.

Razonar de esta manera, es decir, deliberar y decidir correctamente sobre cosas meramente posibles en un plano de incertidumbre respecto a qué pueda pasar realmente con la realización de ciertas acciones, aun siendo éstas un caso de verdad práctica, constituye para Aristóteles una virtud propia de un estado disposicional del alma muy destacado: la φρόνησις. Se trata de la virtud dianoética más importante de aquella parte del alma razonadora capaz de sopesar varios casos meramente probables para ubicar lo que conveniente (τὸ λογιστικόν). En palabras del propio Aristóteles, “Τὴν φρόνησιν ἕξις ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακὰ [la prudencia es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre]”<sup>255</sup>. Es, pues, una virtud para la ponderación clasificada dentro de las virtudes dianoéticas pero cuya posesión supone, a su vez, la posesión de las virtudes éticas, especialmente de la temperancia (σωφροσύνη). Esta dimensión práctica de la φρόνησις la distingue del resto de virtudes

---

<sup>254</sup> La importancia de la decisión en la acción se puede interpretar, al modo como lo hace Schelling, como una toma de postura respecto de lo ya dado y, en un sentido temporal, pasado, que abre el futuro. En otras palabras, al momento de tomar una decisión se determina aquello que puede o no puede ser, en una determinada dirección, volviendo ágil lo meramente posible. A este momento de la decisión, Schelling lo llama también como “crisis”. Esta crisis cuya función es cribar para separar lo pasado de lo futuro, es un elemento muy importante que permite a este filósofo alemán anticipar, como señala García, desde el aspecto práctico, su concepción de acontecimiento. García, M. “Schelling como antecedente de las filosofías del acontecimiento”. En *La larga sombra de lo religioso*, editado por Lourdes Flamarique y Claudia Carbonell (Madrid: Biblioteca Nueva, 2017), 103-118.

<sup>255</sup> EN VI 5, 1140b5. Traducción de Julio Pallí Bonet en Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia* (Madrid: Gredos, 2003). Texto griego tomado de la versión bilingüe griego-español de Antonio Gómez Robledo en Aristóteles, *Ética Nicomáquea* (México: UNAM, 1983). También se encuentra una formulación similar en VI 5, 1140b20: “τὴν φρόνησιν ἕξις εἶναι μετὰ λόγου ἀληθοῦς περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικὴν”.

dianoéticas, como la ἐπιστήμη<sup>256</sup>, el νοῦς<sup>257</sup> y la σοφία<sup>258</sup>, propias de la otra parte racional del alma (τὸ ἐπιστημονικόν) que tiene por objeto el conocimiento, es decir, la contemplación (θεωροῦμεν) de aquellas cosas cuyos principios no pueden ser de otra manera y a partir de lo cual se desarrolla el razonamiento científico<sup>259</sup>. No obstante, en tanto διάνοια πρακτική mantiene también su modo de ser racional.

Así, pues, φρόνεσις designa la culminación de ese tipo de razonamiento práctico propio de la πράξις. Y como tal se entiende no en abstracto ni en general<sup>260</sup> sino en su dimensión concreta, particular: según el modelo del φρόνιμος. A diferencia de la filosofía teórica, la filosofía práctica tiene por objeto la dimensión activa de la vida humana, es decir, al hombre como ser que actúa. En esta área del saber, el hombre no busca demostrar o constatar lo que de hecho es, sino que, tratando con cosas que no siempre son del mismo modo, debe saber reconocer en cada situación concreta lo que es bueno o malo<sup>261</sup> a la luz de cierta comprensión general de la propia vida, encontrando el tiempo oportuno para intervenir con una acción específica<sup>262</sup>. En este sentido, el φρόνιμος es aquel de quien se espera precisión de criterio más que una rectitud de la acción, ya que la φρόνεσις concierne a la *regla* de la προαίρεσις<sup>263</sup>. Su saber, pues, debe estar enfocado en orientar oportunamente su hacer concreto, en una βούλευσις que tiene lugar en lo que se puede entender como la dimensión privada de la πράξις<sup>264</sup>.

---

<sup>256</sup> Un modo de ser demostrativo.

<sup>257</sup> Modo de ser teórico, en disposición a los principios de lo demostrable y de toda ciencia.

<sup>258</sup> Modo de ser que, uniendo las dos anteriores, es capaz de conocer los principios y de demostrar a partir de ellos.

<sup>259</sup> Se trata, pues, del ámbito de cosas que son necesarias, vale decir, en acto, de cuyo modo de ser resulta propio el razonamiento teórico y su modelo formal explicativo del συλλογισμὸς ἐπιστημονικός.

<sup>260</sup> Como en el caso del razonamiento dialéctico. Cabe señalar aquí que el razonamiento práctico se relaciona con el razonamiento dialéctico compartiendo el ámbito de contingencia en el que se desarrollan. Sin embargo, la dialéctica constituye un modelo de máxima generalidad para ejercitarse en la argumentación sobre cualquier problema propuesto a partir de premisas probables y lugares comunes, sin incurrir en contradicciones. Mientras que el razonamiento práctico solo se enfoca en aquellas cuestiones donde tiene cabida la acción humana, orientando al agente para llegar a una decisión deliberada sobre lo bueno o lo malo de una cierta acción que pueda estar referida en la unidad comprensiva de un proyecto general de vida.

<sup>261</sup> Pues como señala Pierre Aubenque, Aristóteles distingue entre el Bien y el Mal en general, o absolutos, los cuales conforman el ámbito de la σοφία, del bien y el mal *para el hombre*. Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, 65.

<sup>262</sup> Gadamer, H.- G., "La actualidad hermenéutica de Aristóteles", en *Verdad y Método* (Salamanca: Sígueme, 2005), 384-386.

<sup>263</sup> Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, 65. EN VI 5, 1140a24-b6.

<sup>264</sup> De nueva cuenta resulta interesante la recuperación que hace Ricoeur sobre la ética aristotélica para la discusión contemporánea sobre lo ético y lo político. Específicamente sobre el papel que juega el conflicto

### Capítulo III. La retórica como el posible tipo de λόγος propio de la tematización sobre lo δυνατόν en el ámbito de la πράξις

#### 1. Objetivo particular

En continuidad con los capítulos anteriores, en este capítulo me planteo la siguiente pregunta: ¿Qué estructuras formales y qué componentes conceptuales constituyen propiamente a la argumentación retórica para discurrir sobre lo δυνατόν y qué tipo de relación mantiene con el razonamiento teórico o científico de *ΑΠΟ*, con el razonamiento dialéctico de *Τόρ*. y con el razonamiento práctico de *ΕΝ*? Con base en las indagaciones hechas hasta ahora, no veo razones suficientes para apuntar a una relación de total exclusión entre los tres tipos de

---

para comprender esa sabiduría práctica de la que habla Aristóteles, pero proyectada hacia la comprensión de las preocupaciones actuales desde la formulación del concepto de convicción que ha pasado por la catarsis trágica y llegando a la formulación del juicio moral en situación. Ricoeur razona más o menos del siguiente modo. Si la intencionalidad ética supone el ejercicio racional deliberativo para buscar lo bueno en una situación concreta teniendo como guía la recta razón ejemplificada en el hombre prudente, corriendo el riesgo de particularizar demasiado a la acción; y si el proyecto de universalización de las máximas rescatadas del contexto concreto en el que se mueve la intencionalidad ética, apunta a una norma, ley o regla que para ser universalmente válida debe apelar a la humanidad más que al individuo particular, corriendo el riesgo de generar imperativos propensos a lograr formas refinadas pero carentes de contenido; entonces, apelar a la convicción es un esfuerzo por solventar ambas deficiencias. Con otras palabras, en las situaciones aporéticas a las que nos enfrenta la tragedia todos los días con mayor o menor grado de presencia, el hombre requiere apelar a una instancia que tome la debida importancia al contexto y al carácter particular de sus máximas, pero sin quedarse en una suerte de voluntarismo ético ni en un solipsismo inerte, pasada, también, por el tamiz universal de la norma pero sin quedarse, tampoco, en la pura forma de una ley o regla infranqueable. En este sentido, el conflicto enfrenta a la unilateralidad de los caracteres particulares y, sobre todo, a los principios morales, con la complejidad de la vida práctica. ¿Qué solución, entonces, es capaz de aportarle el conflicto a la acción? La sabiduría del juicio moral en situación. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 268-70.

Ahora bien, este desarrollo no supone, tampoco, una superación o anulación de los elementos anteriores. Todo lo contrario. Implica una recuperación que los renueva en función del enfrentamiento con el sentido trágico de la acción y los conflictos morales que éste suscita. Por tanto, tenemos, con el juicio moral en situación, un llamado a la εὐβουλίᾳ ahora como resultado de un debate público que pone de relieve el aspecto colectivo de la resolución efectiva. Es el juicio sensato el que se espera que resulte de este debate referido a los “fines del buen gobierno” —formulación que recoge la dimensión moral del asunto—. Así entendido el debate público, “forma parte integrante de la mediación política a través de la cual aspiramos a una vida realizada, a la «vida buena»” Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 281. En este sentido, la toma de decisión a partir de la deliberación sobre los fines mejores para actuar en función del contexto y de la normatividad, no puede quedar anclada en uno u otro extremo. Debe ser dialógica entre ambas partes pero sobre todo pública, pues para legitimar cualquier acción cuyas consecuencias necesariamente son colectivas, hay que entrecruzar las costumbres con la prudencia en una discusión que encuentra en su ser polémico también su ser apremiante. Se trata pues, de una buena deliberación que recoja las costumbres prácticas por la tradición en la que acontece para sopesarlas a partir de una φρόνησις de varios, o más bien, pública. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 285.

razonamiento mencionados, como tampoco considero pertinente hablar de una relación de inclusión en la que quede difuminada cualquier diferenciación entre ellos. Ambos puntos extremos han sido manejados a lo largo de la tradición, siendo el más aclamado el de una relación de exclusión entre ambos. La razón, como señalé en la introducción general de esta investigación, tiene que ver, *grosso modo*, con la consideración histórica de la composición de los *Tratados de lógica*, hecha a partir solamente de aquellos textos concernientes a lo que, en términos propiamente aristotélicos, es la analítica. Una composición meramente fortuita que también incluyó a la dialéctica en ellos solamente como antesala de lo que ahora se conoce con la denominación moderna de razonamiento científico.

Desde luego que, como salió a relucir en el siglo XX con la rehabilitación de la filosofía práctica de Aristóteles, es un error considerar a la racionalidad, y con ello lo que podríamos decir “lógica” en un sentido amplio, desde una perspectiva reductivista como la que la Modernidad la percibió, reservando el término únicamente para la analítica. Sin embargo, si se revisan los textos del *Organon* en conexión con la ética y la retórica aristotélicas, se pueden observar diversos modelos explicativos formales de los que difícilmente se podría negar su racionalidad. Cada uno trata de dar cuenta apropiadamente de cierto orden de cosas que exige el cumplimiento de determinados requerimientos formales y materiales. En este sentido, se puede leer la *Retórica* en su riqueza epistemológica y desde su fundamento ontológico, como una parte integrada, a mi juicio sin dudar, a una concepción aristotélica de la racionalidad lo suficientemente compleja y fértil para ser tenida en cuenta como un referente importante en los debates de nuestro siglo.

Ahora bien, para no caer en el otro extremo, en el de una interpretación excesivamente inclusiva de estos diversos modelos de razonamiento, resulta apremiante continuar analizando sus estructuras específicas distinguiéndolas de las restantes. Si bien entre el razonamiento científico y los razonamientos dialéctico y práctico ha sido relativamente claro el contraste basado en la distinción entre el modo de ser de las cosas que tratan: cosas necesarias o en acto, en el caso del razonamiento científico, y contingentes o posibles, en el caso de los razonamientos dialéctico y práctico. No obstante, se vuelve menos claro dicho contraste cuando se trata de modelos explicativos formales basados en cosas cuyo modo de ser es, en principio, el mismo. Así sucede con el razonamiento dialéctico y el práctico, los cuales tratan de cosas que son meramente posibles. Aunque en este caso ha quedado asentado

que una posible distinción entre ambos se ubica en el carácter de máxima generalidad de la dialéctica mientras que el razonamiento práctico se focaliza en la *πραξις*, específicamente en la explicación de la producción de las acciones racionales que son las propiamente humanas. Con el razonamiento retórico, como se analizará a continuación, pasa algo similar, ya que también versa, al menos en su modo deliberativo, sobre cosas futuras y, por lo tanto, meramente posibles referidas específicamente al ámbito de la *πραξις*. Pero, esas estructuras formales de la deliberación privada con las que el *λόγος* tematiza lo posible práctico, ¿operan en el mismo sentido en una dimensión pública? ¿Acaso el *φρόνιμος*, que es paradigma del razonamiento práctico desarrollado con excelencia en *EN*, resulta equiparable al *ῥητορ* que busca conceptualizar Aristóteles en *Retórica*? Me parece que el solo hecho de que el fundador del Liceo haya dedicado un escrito independiente a este tipo de razonamiento retórico y no como mero apéndice de sus disertaciones éticas, sugiere que deban estudiarse como dos razonamientos que, aunque materialmente vinculados, son sutilmente distintos.

## 2. Estructuras internas e irreductibles de la retórica

### a) Propósito general de *Retórica*

El razonamiento retórico es desarrollado por Aristóteles, al menos en lo que se ha conservado de sus obras, en *Retórica*. En los tres libros que componen dicha obra, Aristóteles se propone analizar la definición y objeto de la retórica considerada como arte o técnica (*τέχνη ῥητορική*), sus estructuras formales y materiales, el ámbito de su aplicación y su utilidad, y todos los recursos propios y externos que hacen que el *ῥητορ* sea, en cada caso, efectivamente persuasivo<sup>265</sup>. Enfatiza la importancia que para ello tiene el conocer y disponer el contexto psicológico de los oyentes, así como el contexto pragmático específico en el que ha de discurrirse públicamente<sup>266</sup>. En otras palabras, se podría decir, a mi parecer, que Aristóteles considera que si el uso público de la palabra quiere ser exitoso debe reconocer la sujeción situativa y la orientación teleológica de la *πραξις*, que es finalmente el ámbito donde el *ῥητορ*

---

<sup>265</sup> *Ret.* I 2, 1355b25.

<sup>266</sup> Rorty, A. O., "Structuring Rhetoric", *Essays on Aristotle's Rhetoric* (University California Press: Berkeley, Los Angeles, London, 1997), 1.



desarrolla sus discursos y sobre el cual busca orientar a su favor las decisiones tomadas por los determinados auditorios<sup>267</sup> que le escuchan.

Como es habitual, Aristóteles parte ahí de las consideraciones de sus antecesores para establecer una postura propia frente a lo ya establecido. En este caso, considera que las *Artes* compuestas con anterioridad conceden una importancia excesiva al papel que desempeñan las emociones para conseguir la pretendida persuasión. Él mismo reconoce la importancia del papel que desempeña el recurso emotivo, sin embargo insiste en que la emoción se consiga por medio del discurso mismo y no gracias a recursos accesorios de uso cotidiano en los tribunales griegos —vgr. la inducción de las viudas y los huérfanos llorando<sup>268</sup>. Su insistencia recae, de principio a fin, en el reconocimiento del papel nodal que ocupa el elemento argumentativo de la τέχνη ῥητορική, muy mal tratado por sus precedentes.

Si se revisan los fragmentos conservados su obra temprana *Grilo*, se encuentra una postura muy distinta, de influencia claramente platónica —principalmente del Platón del *Gorgias*—, donde Aristóteles examina determinados tipos de argumentaciones retóricas pretendidamente sutiles, con el objetivo expreso de mostrar que la retórica no es una genuina técnica. No obstante, hay que entender, como sugiere Barnes<sup>269</sup>, que en dicha etapa temprana de su desarrollo intelectual, Aristóteles está tratando de tomar partido en la discusión pública entre la Academia platónica y la escuela de Isócrates<sup>270</sup>. Sin embargo, en *Retórica* se plantea

---

<sup>267</sup> Destaco la pluralidad en el caso a quienes va dirigido el discursar retórico, pues, efectivamente, no hay auditorios idénticos a quienes persuadir de un modo siempre igual. Antes bien, se trata de auditorios heterogéneos que exigen una consideración desde su peculiar contexto pragmático. Sin embargo, esto no quiere decir que el ῥητορ no pueda influir en ellos según convenga al objetivo de su discurso. En efecto, éste puede inducir a sus oyentes en una temática y un estado de ánimo determinado con elementos propiamente lingüísticos (*exordio*) y también extralingüísticos (escenografía, iluminación, comida y bebida a placer, entre muchos otros más que se aprovechan según el medio en el que se esté discurrendo). Es justamente en este sentido que Perelman y Olbrechts-Tyteca, ponen énfasis en lo que ellos llaman la “construcción del auditorio” como punto central de la argumentación propia del razonamiento retórico: “Para quien argumenta, el presunto auditorio siempre es una construcción más o menos sistematizada. Se puede intuir sus orígenes psicológicos o sociológicos; pero, para quien se propone persuadir efectivamente a individuos concretos, lo importante es que la construcción del auditorio sea la adecuada para la ocasión”. Perelman, Ch., Olbrechts-Tyteca, L. *Tratado de argumentación* (Madrid: Gredos, 2015), 55.

<sup>268</sup> Ross, D., “Retórica y poética”, en *Aristóteles*, trad. Diego F. Pró (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1957), 384.

<sup>269</sup> Aristóteles fr. 69 Rose; Barnes, J. “Rhetoric and poetics”, en *The Cambridge Companion to Aristotle* (Cambridge, 1995), 260.

<sup>270</sup> Este debate que tuviera lugar en el siglo IV a. C., fue muy relevante en términos culturales y no solo intelectuales para la Grecia clásica. Se trata de una controversia entre filosofía (Platón y los académicos) y la retórica (Isócrates y su escuela) por ver cuál era el modelo educativo más apropiado y efectivo ante el complejo escenario por el que atravesaba la cultura antigua. En el momento en que comienza el debate,

una preocupación con otro nivel de sofisticación respecto a la palabra vista efectivamente como una técnica o que, al menos, involucra aspectos propios de una. Aunque también es cierto que en esta última obra hay una notable influencia de las consideraciones que Platón formuló en su diálogo *Fedro*. Ahí el fundador de la Academia planteó un modelo filosófico del arte del bien hablar fundado en la dialéctica y la psicología<sup>271</sup>. Desde luego, esta

---

ambas posturas adversarias personificadas en la antítesis Platón e Isócrates, representan las fuerzas y las necesidades verdaderamente motrices de la nación griega y su diálogo se desarrolla nada menos que en la escena de la vida pública. Isócrates es el heredero de la cultura sofística y retórica de la época de Pericles en el periodo de la posguerra pero representa mucha más que esto, pues poseía un sentimiento agudo para captar el estado de espíritu de Atenas ante la nueva cultura, manifiesto en el modo de distribuir los acentos y de hacer hincapié en lo retórico y en lo político-práctico. Fue necesaria una aclimatación de la retórica (un elemento importado, por así decirlo) a las circunstancias y necesidades propias de la Atenas de aquella época, misma que Isócrates llevó a cabo con la intención expresa de que la polis ateniense logre en el futuro una participación dirigente en los asuntos de Grecia, siempre y cuando llegue a entenderse pacíficamente con Esparta y con los demás griegos, condición necesaria que la retórica buscaría satisfacer en pro de establecer una empresa común que salvase a los griegos como nación, después de las amargas experiencias de la guerra del Peloponeso. Sin embargo, Isócrates no enfoca el verdadero problema de la renovación dentro de la estructura de un mundo moral a un nivel individual en virtud del cual se pudiera combatir el grave problema de corrupción y de odio mutuo al interior de la vida pública de los estados griegos. Punto que Platón le reprochará articulando una severa crítica a técnica oratoria carente de una base moral sostenida en acepciones axiomáticas sobre lo bueno, lo justo, lo bello, y de una estructura epistémica ordena según la verdad de las cosas. En este sentido, Platón, reconociendo el valor indiscutible del uso público de la palabra, estipula una serie de consideraciones correctivas que vienen dadas bajo la forma de lo que la tradición ha denominado como el modelo filosófico de retórica. Jaeger, W., "La retórica de Isócrates", en *Paideia*, (México: FCE, 1996), 830-856.

<sup>271</sup> Platón determina ciertas características para su modelo de retórica filosófica, entre ellas está la necesaria relación de la verdad que ésta debe mantener; la clara distinción entre el conocimiento y la mera opinión; caracterizando, además, la articulación de los discursos persuasivos como una estructura orgánica en virtud de la cual se puedan establecer los elementos relevantes para tratar con suficiente soltura, considerados primero en su unidad y luego dividiéndolos en sus partes para comprender de un modo más cercano la natural disposición de sus elementos primarios y secundarios: lo cual sugiere una clara evocación a la dialéctica, pues éste comprende al análisis como punto de partida y la síntesis como culmen; yendo de lo unitario a lo múltiple y luego de lo múltiple a lo unitario; *Fedro* 260e; 264c; 265d; 266b-c. En cuanto a los pormenores técnicos concernientes a la articulación particular del discurso, Platón menciona en 266d y 266e que lo primero que hay que poner en el discurso es el exordio o proemio, seguido de la narración o exposición, luego las declaraciones o testimonios de los testigos, las pruebas o indicios, y por último las presunciones o probabilidades. Finalmente, en 271a y en 271b vincula proporcionalmente el perfeccionamiento de la retórica con el grado de conocimiento y cierto dominio que el orador debe tener sobre la naturaleza del cuerpo y sobre la naturaleza del alma. La razón es simple: el orador debe saber con la mayor exactitud posible a qué refieren las palabras que emplea, es decir, la esencia del objeto a que se refieren los discursos, es decir, el alma, esa sustancia simple e idéntica; no basta para Platón con articular palabras y componer discursos meramente elocuentes y aduladores si no hay una base epistémica, y desde luego moral, del discurso. Esta última pauta trae consigo una encomienda que Aristóteles pareciera seguir a pie juntillas en *Retórica*, a saber, realizar una clasificación de las diferentes especies de discursos y de caracteres, así como el modo en que el orador puede ejercer cierto control sobre ellos; determinado, así, el género de elocuencia apropiado para el auditorio al que irá dirigido el discurso y demostrando, a su vez, cómo es que ciertos discursos persuaden a cierto tipo de espíritus y cómo es que no ejercen influencia sobre otros. En esto consiste, grosso modo, el modelo filosófico de la retórica que Platón proyectó en *Fedro*, el cual ameritó, por parte de la tradición posterior, una labor de

influencia debe tomarse con cuidado para no caer en el equívoco de suponer que en *Retórica* hay tan solo un seguimiento puntual del proyecto filosófico propuesto en *Fedro*. Se ubica ahí más bien, a mi juicio, una auténtica propuesta aristotélica cuya riqueza tan solo trataré de esbozar en este capítulo.

- b) División aristotélica del discurso retórico: *deliberativo* (συμβουλευτικόν), *epidíptico* (ἐπιδεικτικόν) y *forense* (δικανικόν)

Con todo, Aristóteles lleva a cabo sus indagaciones sobre la τέχνη ῥητορική a partir de tres grandes temas desarrollados en tres libros que comprenden *Retórica*: discurso, oyente y orador. El primero se aboca al tema de la *inventio* o concepción del discurso a partir de tres géneros diferentes que son el *deliberativo*, el *epidíptico* y el *forense*, de los tópicos correspondientes a cada uno de ellos, de los tópicos comunes a los tres, y de las estructuras argumentativas necesarias para lograr la persuasión: los entimemas o silogismos retóricos (ἐνθύμημα συλλογισμός). El segundo trata sobre los caracteres y los estados de ánimo de los oyentes, y sobre cómo conviene al orador estimular cada uno de ellos en ciertos casos para que su discurso cumpla con el objetivo propuesto. Y el tercero va directo a la *pronuntiatio* o al modo con el que se pronuncia el discurso para hacer más digno de crédito a la persona que lo declama, enfocándose también en la *dispositio* o en los elementos que el orador debe cuidar para ello, como los estilos al hablar, la pureza del lenguaje, la elocución de la voz, así como en los elementos estructurales que debe tener en cuenta al momento de discurrir sobre tal o cual tema. A partir de estos elementos se puede apreciar, *prima facie*, que en la τέχνη ῥητορική están involucrados aspectos tanto lógico-gramaticales, como psicagógicos, literarios e incluso dramáticos. No obstante, para los fines propuestos en esta investigación me centraré únicamente en las consideraciones teórico-sistemáticas contenidas en el libro I, dejando en un plano secundario aquellos elementos estrictamente prácticos, en un sentido ejecutivo, que conforman lo que se ha denominado comúnmente como un manual de oratoria clásica.

---

investigación, experimentación, clasificación y sistematización que tendrá como resultado un tratado filosófico con fuertes connotaciones políticas y pedagógicas.

c) La persuasión (πίστις) como objeto de la τέχνη ῥητορική

En dicho texto, Aristóteles considera expresamente que la especificidad de la retórica viene dada en virtud del objeto que le es propio, a saber, la *persuasión* y los modos en que ésta es lograda según el contexto pragmático específico en cada caso, considerando todo lo demás como mero ornamento<sup>272</sup>. Esto quiere decir que Aristóteles está rechazando, en oposición a sus antecesores, muchos de los recursos empleados habitualmente en las asambleas públicas y en los estados forenses para mover al auditorio a la compasión o al miedo, pues los considera como insustanciales para el tratamiento estrictamente técnico y sistemático de la retórica. En consecuencia, considera que los medios discursivos adecuados para producir persuasión, propios de la técnica en cuestión, son los específicamente argumentativos, es decir, racionales<sup>273</sup>. Éstos poseen un campo de acción lo suficientemente amplio como para que el orador sea capaz de versar eficazmente sobre cualquier tipo de asunto<sup>274</sup> que, por su naturaleza contingente, esté sujeto a deliberación. Como se puede ver, este discurrir no presupone el arribo a ningún conocimiento científico de tipo apodíctico, pues no parte de premisas cuyo contenido material sea necesariamente verdadero, aunque sus razonamientos pueden partir, y de hecho lo hacen, de contenidos propios al género de las ciencias particulares de orden práctico. El lenguaje especializado es empleado por el orador según la exigencia del público al que habla, pues generalmente espera que su discurso sea comprendido por un público conformado por hombres comunes reunidos en la plaza pública o en los tribunales. En este contexto no se espera que los oyentes tengan en vista claramente los axiomas, las hipótesis o las definiciones propias del género de alguna ciencia particular. Se espera más que los conciudadanos escuchen y *decidan* por una u otra postura involucradas

---

<sup>272</sup> *Ret.* I 1, 1354a13-14.

<sup>273</sup> Aquí se entiende “racional” de un modo concordante con el planteamiento general de nuestra investigación, y con la propuesta de interpretación de Enrico Berti, en un sentido amplio y holístico. Es decir, como ha quedado mostrado con suficiente claridad, Aristóteles considera como racional no solo aquellos modelos formales explicativos de carácter apodíctico, propios de la ἐπιστήμη y articulados bajo la forma del συλλογισμὸς ἐπιστημονικός, sino también considera a aquellas estructuras formales propias de la dialéctica y la racionalidad práctica. En este sentido, “Aristóteles es tal vez el filósofo que más ampliamente y más sistemáticamente ha contribuido a explorar los diversos usos de la razón.” Berti, E., *Las razones de Aristóteles* (Buenos Aires: Oinos, 2008), 14.

<sup>274</sup> En *Ret.* II 18-26, Aristóteles considera sumariamente a las argumentaciones generales que parten de lugares comunes (τόποι) y aspectos conexos.

en la controversia en torno a alguna situación concreta, con base en lo cual llevar a cabo, en comunidad, una acción específica<sup>275</sup>. De lo contrario, es decir, estando ante un público especializado discurrendo sobre contenidos propios al género de una ciencia con el fin de constatar la necesidad de sus conclusiones, no tiene sentido apelar a un discurso de tipo persuasivo; como tampoco lo tendría exigir un razonamiento demostrativo sobre un orden de cosas contingentes<sup>276</sup>.

d) La determinación temporal y pragmática de los tres géneros discursivos

En el tratamiento del libro I, Aristóteles establece ciertos procedimientos argumentativos a emplear según el contexto pragmático específico en que ha de desarrollarse en cada caso el discurso, es decir, para la oratoria deliberativa o político-legislativa<sup>277</sup>, para la oratoria forense o judicial<sup>278</sup> y para la oratoria epidíctica o manifestativa<sup>279</sup>. Los procedimientos argumentativos propios de la oratoria deliberativa están temporalmente determinados por el futuro, pues su proyección hacia la toma de decisiones que *pueden* resultar beneficiosas o perjudiciales para el bien común es uno de sus rasgos constitutivos; mientras que la oratoria forense, referida a los actos del pasado, apunta a mostrar la legitimidad o ilegitimidad de éstos desde un punto de vista jurídico, y la epidíctica busca poner de relieve el carácter noble o vil de algo dado en el presente<sup>280</sup>. En este sentido, resulta relevante para los fines de esta investigación la consideración únicamente del género deliberativo de la τέχνη ῥητορική, pues en virtud de su horizonte temporal, cuyo primado práctico recae en el tiempo futuro, está referido fundamentalmente a lo posible; y en la medida que delibera sobre lo conveniente o lo perjudicial en la escena pública, sus premisas son extraídas de la ética y la política, conectando así con lo posible práctico: τό δυνατόν.

---

<sup>275</sup> Ret. I 1, 1355b8-9; 33-34; 1357a1-7.

<sup>276</sup> Ret I 2, 1357a25-27.

<sup>277</sup> Ret. I 4-8.

<sup>278</sup> Ret. I 10-14.

<sup>279</sup> Ret. I 9.

<sup>280</sup> Ret. I 3.

3. La dimensión temporal de la τέχνη ῥητορική y su referencia a contextos pragmáticos específicos

a) La primacía del discurso deliberativo (συμβουλευτικόν)

Si bien Aristóteles distingue tres géneros oratorios, el deliberativo o político-legislativo es el que resulta especialmente relevante para el análisis del discurrir sobre lo posible práctico en su compleja especificidad. Dicha relevancia viene dada, en primer lugar, por el horizonte temporal que lo determina, pues al ser un discurso referido esencialmente hacia el futuro, tanto el contenido material de sus premisas como el fundamento ontológico de éstas, pertenece al ámbito de lo posible. En segundo lugar, me parece que el género deliberativo es relevante porque el ámbito de cosas al que está referido no es lo posible en general, sino que versa sobre aquello que puede ser conveniente según un contexto específico y una determinada comunidad, es decir, trata sobre lo posible práctico, lo posible *para nosotros*<sup>281</sup>.

Como se vio en el capítulo anterior, la concepción de un proyecto global de vida juega un papel preponderante para la clasificación jerárquica de los fines de segundo y tercer orden, conforme a los cuales, los agentes racionales de *πρᾶξις* orientan sus acciones de una manera buena. Más aún, dicha concepción es crucial tanto en el momento deliberativo anterior a la acción o conclusión del silogismo práctico, donde se determina la calidad moral en virtud de la rectitud de la *ᾠρεξις* y la viabilidad de los medios encontrados por el *λόγος*. En efecto *βούλευσις* y *προαίρεσις* tienen lugar en el ámbito de la genuina *πρᾶξις*, a partir de una pre-comprensión, así sea *prima facie*, de un proyecto de vida buena (*εὐζωία*) o feliz (*εὐδαιμονία*) que lleve a acciones moralmente buenas (*εὐπραξία*), convirtiéndose en un ejercicio de recta deliberación (*εὐβουλία*). “En tanto dotados de razón, los agentes de *praxis* están siempre, por así decir, arrojados más allá de la situación en cada caso presente, y referidos a su propio horizonte futuro de posibilidades. Se mantienen, por así decir, ‘expuestos’ en un cierto proyecto, que provee la base para toda posible apropiación comprensiva de la situación de acción presente con la que se ven en cada caso confrontados”<sup>282</sup>.

---

<sup>281</sup> Ret. I 3-4. McCabe, M. M., “Arguments in Context: Aristotle’s Defense of Rhetoric”, en *Aristotle’s Rhetoric. Philosophical Essays*. Ed. Furley D. J. and Nehamas, A. (Princeton: Princeton University Press, 1994).

<sup>282</sup> Vigo, A. G., “Razón práctica y tiempo en Aristóteles”, en *Estudios aristotélicos* (Pamplona: EUNSA, 2011), 283. A partir de la decisiva influencia de la analítica existencial de Heidegger, se ha reconocido en la actual filosofía de la acción y de la persona, la peculiar apertura a la temporalidad como una de las características

La τέχνη ῥητορική, en su género deliberativo, queda comprendida también bajo este horizonte temporal, pues si bien no busca dar cuenta de la producción de la acción como tal, sí tematiza los elementos involucrados en la toma de decisiones en cierta dirección con referencia a acciones que pueden o no llevarse a cabo en un futuro por demás incierto, sea a corto, mediano o largo plazo. Es cierto también que el pasado juega un papel importante, pues proporciona la determinación fáctica del presente tanto de la πράξις como de la retórica<sup>283</sup>. Dicho de otro modo: “la πράξις es un acto que se desenvuelve en el presente, pero que presupone algo que la precede, la elección —προαίρεσις—, que en la palabra contiene una referencia al antes —προ—, porque la elección se realiza antes de la acción. Primero decido, luego actúo. La acción, aunque se desenvuelva en el presente, está siempre orientada hacia un fin [...], al futuro.”<sup>284</sup> Así, en cada situación concreta de acción están dados, de manera conjunta y de peculiar modo, el pasado y el futuro, los cuales constituyen una unidad dinámica que el agente vive de un modo inmediato, pre-reflexivo, como una cierta tensión entre facticidad y posibilidad.

#### b) La tensión entre lo fácticamente dado y lo posible

Con cada situación fácticamente determinada por el pasado y sus efectos presentes, está dado, de un modo simultáneo, un cierto espectro de posibilidades fácticas, el cual queda limitado, en cierto modo, por la facticidad misma de las circunstancias<sup>285</sup>. Ahora bien, esta tensión entre lo fácticamente dado y lo posible, entre lo ya efectivo e irrevocable y lo todavía abierto o indeterminado, resulta, hasta cierto punto, *configurable*. En efecto, en la esfera de lo privado, el agente racional es capaz, gracias a ciertos estados habituales virtuosos de carácter dianoético, en particular la φρόνησις, de configurar u orientar sus acciones en cada situación concreta de un modo congruente con un proyecto global de la vida buena. Incluso en ausencia de φρόνησις, el agente puede orientarse a sí mismo en su actuar de un modo tal que vaya en

---

constitutivas de los agentes racionales de praxis, en la cual la referencia al horizonte temporal del futuro juega un papel de cierta prioridad.

<sup>283</sup> *Ret.* I 3, 1358a4-6.

<sup>284</sup> Berti, E., *Ser y tiempo en Aristóteles* (Buenos Aires, Biblos, 2011), 80.

<sup>285</sup> Irwin, T. H., *Aristotle's first principles*, (Oxford: Clarendon Press, 1988), 338; Scherman, N., *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, (Oxford: Clarendon Press, 1989), 75.

detrimiento de la consecución de la εὐζωία, dando pie a una conducta más bien viciosa, o encausando sus acciones particulares hacia un modelo de felicidad poco deseable en términos morales. El ῥητορ parte de esta tensión entre lo efectivo y lo virtual, cuyos límites son un tanto flexibles, y de su carácter configurable para buscar influir en la toma de decisiones de un determinado auditorio público.

c) Los contextos pragmáticos específicos del λόγος συμβουλευτικός

Ahora bien, dada esta referencia a contextos pragmáticos específicos en los que se busca orientar la acción del público en una cierta dirección, el ῥητορ “delibera” con el oyente (ἀκροατήν) sobre lo que puede o no suceder, ya sea para aconsejarlo o disuadirlo de emprender determinada acción, a partir de ciertas *pruebas* que hacen parecer que lo todavía indeterminado es, en una dirección definida, irrevocable<sup>286</sup>. No obstante, dichos contextos pragmáticos no son de cualquier tipo, sino a aquellos que generalmente quedan insertos en un determinado marco de regulación formal-institucional, tales como los tribunales y las asambleas<sup>287</sup>. A diferencia de la dialéctica, la retórica no se lleva a cabo en un contexto propiamente dialógico entre ῥητορ y ἀκροατήν, pues es el ῥητορ quien hace uso de la palabra para persuadir a un ἀκροατήν que se limita a escuchar, en el mejor de los casos, con atención. Aunque también es cierto, como señala acertadamente Perelman, que ῥητορ y ἀκροατήν mantienen una relación de determinación mutua. En este sentido, el ῥητορ debe adaptar su discurso al segundo —según el carácter de la mayoría de los oyentes o según el estado de ánimo inicial que presente el auditorio en general—, desde el momento de la *inventio* hasta el tiempo de la *actio*. Mientras que el ἀκροατήν es movido por la fuerza de le imprimen las emociones y la solidez de los argumentos que conforman un juicio direccionado intencionalmente hacia un punto generalmente distinto del de partida<sup>288</sup>.

En tales escenarios político-legislativos, y con dicha relación de determinación bilateral, señala Aristóteles expresamente que el género deliberativo de la retórica se desarrolla no sobre todos los posibles, pues entre lo que puede o no suceder, hay algunos que

---

<sup>286</sup> *Ret.* I 3, 1358b14-16.

<sup>287</sup> Vigo, A., “Aristóteles”, en Vallejo Campos, Á., Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, 567.

<sup>288</sup> Perelman & Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la argumentación*, 52-64.



acaecen bien por naturaleza o bien por suerte, respecto de los cuales no tiene provecho deliberar<sup>289</sup>. De este modo, al igual que en el caso del ámbito privado de la *πρᾶξις*, la deliberación tiene lugar a propósito de las cosas que son posibles *para nosotros*, es decir, sobre aquellas cuyo principio de producción está en nuestras manos<sup>290</sup>. Dicho de un modo más esquemático, los requerimientos mínimos que debe cumplir aquella posibilidad susceptible de razonamiento (*δυνατόν κατὰ λόγον*), que es lo humanamente posible, lo posible práctico son los siguientes. 1) Ser contingente pero 2) no azaroso y 3) estar en nuestras manos. Estos requerimientos establecen, en efecto, que los contextos pragmáticos específicos en los que ha de desarrollarse la *τέχνη ῥητορική* en tanto que *λόγος συμβουλευτικός*, quedan comprendidos en el plano ontológico de la contingencia entendida desde un punto de vista humano, es decir, “como una apertura a la actividad —a la vez azarosa y eficaz— de los hombres”<sup>291</sup>.

d) El tiempo oportuno (*καιρός*) en la *τέχνη ῥητορική*

En estos contextos pragmáticos específicos propiamente contingentes en una dimensión humana, se delibera públicamente sobre el bien tenido por mejor y más deseado en determinadas circunstancias, sobre un bien relativo a la situación y no sobre un bien absoluto<sup>292</sup>. Sin embargo, no es nada fácil saber reconocer este bien con claridad y de modo inmediato. La principal dificultad para ello radica en el carácter variable de las circunstancias propias de la situación a deliberar, pues éstas pueden ser ahora de un modo y serlo de otro completamente distinto, incluso contrario, en un momento posterior. Ello se torna más complicado cuando se toman en cuenta posibles escenarios futuros a mediano y largo plazo. Dicha dificultad es, desde luego, conocida por Aristóteles, quien considera que saber *cómo* y *cuándo* es debido actuar y cuándo no para conseguir el bien propio de la situación en cuestión, constituye un auténtico caso de *ἀρετή*. En efecto, una de las definiciones que Aristóteles da sobre *ἀρετή*, en relación con *μέσον*, consiste en actuar y padecer “cuando es

---

<sup>289</sup> *Ret.* I 4, 1359a35-38.

<sup>290</sup> *Ret.* I 4, 1359a38-b.

<sup>291</sup> Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, 161.

<sup>292</sup> *EN*, III 1, 1110a14.

debido, por aquellas cosas y respecto a aquellas personas y en vistas de aquello y de la manera que es debido”<sup>293</sup>.

Se trata aquí de la consideración de un tiempo oportuno que no solo hace posible la εὐπραξία, sino que la determina. Ya que una acción bien intencionada, de no llevarse a cabo en el momento oportuno, puede tener consecuencias negativas, incluso catastróficas. Por ejemplo, una medicina administrada cuando el enfermo no la requiere puede derivar no solo en la no mejora de su estado de salud, sino en la muerte misma. Caso similar en un escenario bélico cuando lo que pudiera ser una victoria segura se convierte en una inminente derrota, por atacar cuando las propias tropas se encontraban hambrientas y exhaustas a enemigos bien preparados. En este sentido, me parece un acierto el señalamiento de Aubenque para comprender la concepción aristotélica de la πράξις, particularmente en lo referente a la εὐπραξία, como situada en un mundo que “dura y cambia en el tiempo”<sup>294</sup>, como lo es el humano; no ubicada en un orden ideal de tipo trascendente. Dicho de otro modo, Aristóteles acentúa la duración y el cambio en el tiempo, como notas características de lo posible práctico, de lo δυνατόν. Es por esto que la εὐζωία no puede valorarse con acierto sino hasta el término de toda una vida, donde se verá si la πράξις buscó ser εὐπραξία *cada vez*.

Existe una noción griega para designar este tiempo oportuno de la buena acción entendida en clave aristotélica, a saber: καιρός. Se trata de un término que Aristóteles recoge de su origen popular —usada principalmente en los ámbitos médico, militar y político— para incorporarla en su definición de acto moral, donde el agente para actuar con εὐπραξία debe considerar siempre lo que es oportuno (τὰ πρὸς τὸν καιρόν σκοπεῖν)<sup>295</sup>, según las circunstancias en las que pretende llevar a cabo su acción. La consideración del καιρός, es por lo demás, una de las características del φρόνιμος en lo que al ámbito privado de la πράξις respecta, esto es, en lo concerniente a la deliberación consigo mismo y a la decisión de ello resultante. Sin embargo, la τέχνη ῥητορική en razón de su objeto naturalmente contingente, también debe, como en el caso de la racionalidad práctica, considerar el tiempo oportuno

---

<sup>293</sup> EN, II 6, 1106b21-23.

<sup>294</sup> Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, 148. Aubenque señala ahí mismo que esta concepción es en realidad una toma de postura frente a las escuelas socráticas que antecedieron al estoicismo, las cuales pensaban en las virtudes como estado de impasibilidad y reposo (ἀπαθείας τινὰς καὶ ἡρεμίας). En este sentido, Aristóteles, a juicio de Aubenque, estaría reprochándoles el hablar de una manera absoluta (ἀπλῶς) y sin consideración alguna del aspecto temporal al que está sometida la πράξις.

<sup>295</sup> EN II 2, 1104a8-9. Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, 149.

para que el oyente lleve a considerar a la acción de la que se habla como buena. En otras palabras, el ῥητορ también debe saber identificar el καιρός de la πρᾶξις. Sin embargo, φρόνιμος y ῥητορ no son idénticos respecto de su relación con el καιρός. El primero intenta identificar el momento oportuno para que la πρᾶξις sea *cada vez* un caso de εὐπραξία o verdad práctica, según las circunstancias variables conforme al flujo del tiempo. Mientras que el segundo pretende captar el καιρός de la persuasión, esto es, el momento justo en el que el auditorio es más susceptible para asentir a favor de cierta decisión, la cual conlleve a la realización de una determinada πρᾶξις concebida de antemano por el ῥητορ, y que no necesariamente resulta un caso de εὐπραξία.

En la τέχνη ῥητορική la consideración del καιρός viene dada, pues, a mi parecer, como acentuación del carácter práctico de la retórica, distinguiéndola claramente del ámbito puramente teórico<sup>296</sup>. En este sentido, la τέχνη ῥητορική no puede ser para Aristóteles un mero aprendizaje, de memoria, de ciertos argumentos concretos aplicables cual axiomas en una diversidad de escenarios pragmáticos contingentes<sup>297</sup>. Con la consideración del καιρός, la τέχνη ῥητορική se concibe, más bien, como algo dinámico<sup>298</sup> acorde a la naturaleza contingente del ámbito sobre el que versa y no como un mero conjunto de enunciados estáticos hechos de antemano para su aplicación universal. Así mismo, en tanto πρᾶξις, la ῥητορική exige cierta ἀρετή para captar el καιρός, la cual viene dada por esa *fineza tacto*<sup>299</sup>

---

<sup>296</sup> Si bien la retórica constituye esa capacidad de proporcionar razones a partir de cierto conocimiento teórico sobre los caracteres, las pasiones, las virtudes, en suma sobre aquello que es objeto particular del saber práctico, ésta no aporta un conocimiento teórico de lo que es plausible en un sentido particular, es decir, demostrando sus causas y sus principios. En todo caso, lo hace respecto de una clase de cosas, las que pueden ser de un modo u de otro, partiendo de ciertos lugares comunes para adaptarse, no obstante, a las circunstancias particulares de la situación determinada sobre la que pretende discurrir. *Ret.* I 2, 1356a30-31; b34-36; 1357a1-8.

<sup>297</sup> Esto último es, en todo caso, uno de los aspectos que Aristóteles encuentra como negativos en el modo de concebir y enseñar la retórica por parte de sus antecesores. *Ret.* I 1, 1354a12. El caso paradigmático del que busca distanciarse en particular, es la *pragmateía* de Gorgias. Esta consistía, a juicio de Aristóteles, en proporcionar a los aprendices ciertos enunciados retóricos y argumentativos en los que supuestamente estaban comprendidos la mayoría de los argumentos útiles a la persuasión, *RS*, 183b36-39. “Por ello, la enseñanza, para los que aprendían de ellos, era rápida, pero sin técnica”. *RS*, 184a1-2. No obstante, cabe destacar que curiosamente éste es un aspecto en el que Aristóteles coincide con Isócrates, quien considera que la efectividad de un discurso y, por tanto, la adecuada enseñanza de la retórica, no radica en la mera repetición de una técnica fija: “Antes bien, parece que es más experto *el que habla de manera apropiada a los asuntos*”<sup>297</sup>. Isócrates, *Contra los sofistas* 12-13. Traducción anotada al español de Juan Manuel Guzmán Hermida en Isócrates, *Discursos* (Madrid: Gredos, 2015). El subrayado es mío.

<sup>298</sup> Entendida justamente como capacidad, es decir, como δύναμις, “de teorizar lo que es adecuado en cada caso [y cada vez] para convencer”. *Ret.* I 2, 1355b25.

<sup>299</sup> Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, 153. n. 411.

para saber no solo qué recursos argumentativos y psicagógicos específicos se deben emplear en cada caso<sup>300</sup>, sino, sobre todo, *cuándo* emplearlos a favor de la pretendida πίστις. La τέχνη ῥητορική, pues, es en el tiempo de la πράξις, en el movimiento de las pasiones, en el cambio de las circunstancias. Por ello, el ῥητορ debe estar atento al cambio en el contexto para orientar al auditorio *cada vez* sobre cuando es conveniente o cuando es perjudicial actuar<sup>301</sup>.

Además de este sentido práctico, me parece que la consideración del καιρός en la τέχνη ῥητορική es especialmente relevante en lo que al carácter productivo de ésta respecta, es decir, en la retórica vista como τέχνη. En efecto, si se toma ποιήσις en sentido amplio, no de producir un objeto sino de producir un estado —como en el caso de la medicina que produce estados del cuerpo—, en este caso, un estado de convicción<sup>302</sup>. Algo que no estaba, aparece. En este sentido, la τέχνη ῥητορική produce persuasión. Y uno de estos estados de convicción es justamente, la consideración de un tiempo oportuno para actuar de cierta manera que resulta conveniente para todos. De esta manera, el ῥητορ es capaz de *producir* un cierto καιρός —que bien puede ser solo aparente—, con lo cual el oyente puede experimentar un estado de convicción respecto a la decisión sobre la que se le orienta en el discurso. Así, la τέχνη ῥητορική produce, en el tiempo, discursos los cuales a su vez son capaces de producir un cierto tiempo oportuno que facilite la πίστις. Otra manera de decir que el ῥητορ no solo puede interpretar las circunstancias de las que parte su discurrir para garantizar la πίστις sino que además puede producirlas<sup>303</sup>.

En este sentido y siendo uno de los más importantes el tema de la temporalidad como condición de posibilidad y de efectividad de la acción, se debe tener en cuenta también la producción de una circunstancia temporal oportuna, así sea de un momento meramente aparente. Pues, no se puede negar que dicho tiempo “oportuno” figurado por el ῥητορ puede quedar en entredicho tan pronto alguna situación no prevista en el discurso aparezca en escena —*v. gr.* en medio de una disertación sobre lo conveniente que resulta para la defensa de la soberanía de una nación, ir al guerra con el país vecino dado el momento de hostilidad

---

<sup>300</sup> *Ret*, I 2, 1355b25-27.

<sup>301</sup> *Ret*, I 3, 1358b22.

<sup>302</sup> Esta matización surge a partir de la charla mantenida con el Prof. Dr. Alejandro Vigo el 27 de octubre de 2018 en su despacho del Departamento de filosofía de la Universidad de Navarra, Pamplona, España.

<sup>303</sup> Me parece que en este sentido se pueden entender las consideraciones de Perelman y Olbrechts-Tyteca cuando hablan del auditorio como construcción del orador. Perelman & Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la argumentación*, 55-60.

económica entre ambas naciones, puede circular la propuesta oficial de firmar un acuerdo comercial que deje de lado dichas hostilidades entre ambos países, lo que hace que ya no sea el momento oportuno para una declaración de guerra. Finalmente, a diferencia de la racionalidad práctica que tiene por objeto las buenas acciones que conduzcan a un modelo plausible de vida buena, para lo cual el *καιρός* juega un papel determinante, en el caso de la retórica vista como *τέχνη*, la producción de un *καιρός*, o de algo que así lo parezca, tiene una función meramente fáctica con respecto de la persuasión, y no constituye necesariamente un objeto de valoración moral<sup>304</sup>.

#### 4. La argumentación retórica vista desde su estructura formal y su finalidad

##### a) La estructura formal del *ἐνθύμημα συλλογισμός*

Realizado el estudio de las estructuras generales de la *τέχνη ῥητορική*, destacando hasta ahora su horizonte temporal y los contextos pragmáticos específicos del discursar deliberativo, es momento de analizar con mayor detalle ese aspecto propiamente formal y argumentativo del que ésta se vale para dar cuenta de lo *δυνατόν κατὰ λόγον*. Como se mencionaba al inicio de este capítulo, la concepción aristotélica de la *τέχνη ῥητορική* se destaca por considerar como fundamentalmente importante el aspecto argumentativo de los procesos de persuasión más que de los elementos externos de los que el orador se pudiese valer en un momento dado para orientar la decisión anímicamente templada del auditorio —tales como la música, la iluminación, tono demagógico, decorado, control teatral, la entrada en escena de la viuda o el llanto de los huérfanos. Este tipo de argumentación es tematizado por Aristóteles en estrecha relación con la dialéctica, respecto de la cual considera a la argumentación retórica como *ἀντίστροφος*<sup>305</sup>.

---

<sup>304</sup> En todo caso, lo estaría sujeto a esta valoración podría ser la intencionalidad con la que el *ῥητορ* ha producido su discurso. Pero ésta ya no corresponde a la parte técnica, si se quiere, formal, de la retórica. *Ret.* I 1, 1355b19.

<sup>305</sup> *Ret.* I 1, 1354a1. Sobre la relación retórica y dialéctica hay una vasta literatura en cuyos principales aportes destacan los siguientes textos: Berti, E., “Il procedimento logico-formale e l’argomentazione retorica”, en *Nuovi studi aristotelici*, vol. 1 (Brescia: Morcelliana, 2004), 227-234; Brunschwig, J., “Aristotle’s Rhetoric as a ‘Counterpart’ to Dialectic”, en Rorty, A. O. (ed.), *Essays on Aristotle’s Rhetoric* (Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1997), 34-55; Rapp, Ch., “Dialectical and Logic from a Rhetorical Point of View”, en Gourinat J.-B e Lemaire, J. (ed.), *Logique et dialectique dans l’antiquité* (París: Vrin, 2016), 161-191.

Para Aristóteles, ni dialéctica ni retórica “constituyen ciencias acerca de cómo es algo determinado, sino simples facultades de proporcionar razones”<sup>306</sup>. Esto equivale a decir que retórica y dialéctica tienen la misma estructura lógica, es decir, el mismo modo de argumentar aplicado, en principio, a un conjunto temático de máxima generalidad, aunque, como se vio, la argumentación retórica queda acotada, en la práctica, a los contextos pragmáticos ya referidos. Esto resulta del hecho de que ambas se ocupan de procedimientos practicables por todos, y no sólo por los conocedores de una determinada ciencia. Además, los procedimientos sobre los cuales versan son análogos: *examinar* —o inquirir, poner a prueba, exigir razones a alguien de algo—, *sostener una tesis* —es decir, someter a examen un discurso, dar razones a alguien de algo—, en el caso de la dialéctica, y en el caso de la retórica, *acusar* o *defenderse*<sup>307</sup>. Esto se puede constatar a partir del paralelismo entre los inicios de los dos tratados correspondientes a la retórica y a la dialéctica —*Tóp.* y *Ret.*—, a partir del cual, además, se podría interpretar, como sugiere Berti, que ambas son tenidas por Aristóteles como *métodos*<sup>308</sup> para llevar a cabo con τέχνη aquello que todos hacen espontáneamente o por naturaleza<sup>309</sup>.

<sup>306</sup> *Ret.* I 2, 1356a30-32.

<sup>307</sup> Berti, *Las razones de Aristóteles*, 168-169. *Ret.* I 2, 1354a5-6.

<sup>308</sup> *Tóp.* I 1, 100a18; *Ret.* I 1, 1354a8.

<sup>309</sup> *Ret.* I 1, 1354a11; *Tóp.* IX 11, 172a35. Berti, *Las razones de Aristóteles*, 169. Actualmente, la consideración de la dialéctica y de la retórica como modelos de argumentación, o mejor dicho, como dos dimensiones de un cierto modelo de argumentación tiene mucha resonancia en la teoría pragma-dialéctica de la argumentación. Aquí tenemos, siguiendo a Platini, un modelo dialogal de argumentación que concibe a esta última como un acto comunicativo e interaccional. Platini, C., *La argumentación. Historia, teoría y perspectivas* (Buenos Aires: Biblos, 2012), 57. Este modelo dialogal presentado por la teoría pragma-dialéctica de la argumentación, está basado, por una lado, en relaciones entre el punto de vista sobre un contenido proposicional y la posibilidad o la necesidad, de someter a duda o a crítica dicho punto de vista; y, por el otro, en las relaciones de intercambio entre el punto de vista y su correspondiente crítica con el contexto de enunciación donde tiene lugar dicho intercambio. Pineda, A., “Dialéctica y retórica en la teoría pragma-dialéctica de la argumentación”, en *Revista Filosofía UIS*. Vol. 14 (2), 99. Al primer aspecto, Van Eemeren lo considera como la dimensión dialéctica, mientras que al segundo lo denomina como la dimensión retórica. Lo interesante aquí es que la teoría pragma-dialéctica concibe ambas dimensiones, la dialéctica y la retórica, del modelo dialogal de argumentación, como operantes, de un modo simultáneo, en el discurso argumentativo. Van Eemeren, F., & Grootendorst, R., *Argumentación, comunicación y falacias*, (Santiago: Universidad de Chile, 2002). Se trata, a mi parecer, de una consideración que podría encontrar sus orígenes en Aristóteles, aunque no explícitamente. En todo caso, considero que cuando Aristóteles caracteriza a la retórica como antístrofa de la dialéctica en lo que a un modelo de argumentación sobre aquello de lo cual cabe discutir o razonar, es decir, sobre lo *δυνατόν κατὰ λόγον*, respecta, establece una relación formal entre ambas, indispensable para su adecuada comprensión. Sin embargo, hasta donde se puede ver en este trabajo, la dialéctica y la retórica no representan para Aristóteles dimensiones de un mismo modelo argumentativo, sino dos modelos argumentativos singularmente irreductibles. En ese sentido, establece en *Tóp.* las características del modelo dialéctico de argumentación y en *Ret.* las propias al modelo retórico, destacando, como se verá a continuación en este

En el caso de la dialéctica, el carácter técnico consiste en saber usar las argumentaciones (συλλογισμοί) de un modo adecuado a la naturaleza contingente de lo por ellas tematizado<sup>310</sup>; mientras que en el caso de la retórica, el carácter técnico consiste en saber usar de un modo efectivo los medios de persuasión (πίστεις), caracterizados por ser o bien procedimientos inductivos o bien procedimientos deductivos<sup>311</sup>. El tipo de procedimiento inductivo propio de la retórica (ἐπαγωγή ῥητορική) se constituye a partir del *ejemplo* o *paradigma* (παράδειγμα), mientras que el procedimiento o prueba deductiva viene dado por lo que se denomina como *silogismo retórico* (ῥητορικός συλλογισμὸς), mejor conocido como *entimema* (ἐνθύμημα)<sup>312</sup>. El παράδειγμα es un tipo de inferencia inductiva que es menos conocido y que constituye el foco de interés de la argumentación. Dicha inferencia viene dada por el hecho de que ambos están referidos a una descripción común, que opera como término medio<sup>313</sup>. No obstante, se puede establecer una diferencia entre el paradigma y la inducción completa dado que el paradigma vincula una descripción, empleada como término medio, tanto con el término menor y el término mayor de un silogismo, mientras que la inducción completa se puede decir que parte de todos los casos particulares y se vincula generalmente con el término mayor de un silogismo y no con el menor<sup>314</sup>. En otras palabras “el paso inductivo posibilitado por el ejemplo consiste en sustentar la probabilidad de la premisa mayor por medio del recurso a uno o varios casos particulares del mismo tipo. El razonamiento silogístico basado en dicha premisa mayor permite transmitir luego el carácter de probabilidad de dicha premisa a la conclusión particular derivada de ella, la cual expresa la creencia concreta en favor de la cual se quiere persuadir a la audiencia”<sup>315</sup>.

---

texto, el carácter eminentemente dialógico del primero a diferencia del carácter monológico, más bien expositivo, del segundo. Además, la exigencia intelectual del oyente, por así decirlo, al que se dirige cada uno es distinta, pues la dialéctica supone un nivel lo suficientemente elevado como para discutir el valor epistemológico de las opiniones en disputa, mientras que la retórica se emplea justamente cuando dicho nivel no se alcanza, haciendo improductivo todo intento de discusión que suponga un diálogo para dar pie a un discurso intencional cuyo objeto sea la persuasión de quien o quienes solo se limitan a escuchar.

<sup>310</sup> *Tóp.* I 1, 100a21.

<sup>311</sup> *Ret.* I 1, 1354a13; 1355a4.

<sup>312</sup> *Ret.* I 1, 1356b4-6. Vigo, A., “Aristóteles”, en Vallejo Campos, Á., Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, 383.

<sup>313</sup> *Apr* II 24, 69a13-16; *Ret.* I 2, 1357b26-30. Los paradigmas pueden ser de dos tipos: los que parten de casos efectivamente ocurridos o aquellos que se originan con base en casos inventados. En el primer caso, el paradigma adquiere la forma de un informe o narración de hechos, mientras que en los casos inventados se puede elaborar una suerte de comparación o parábola, o bien una fábula. *Ret.* II 20, 1393a25-30; b3-8.

<sup>314</sup> *Apr* II 24, 69a16-19.

<sup>315</sup> Vigo, A., “Aristóteles”, en Vallejo Campos, Á., Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, 384.

Ahora bien, el procedimiento deductivo mediante el cual se busca lograr la persuasión, no es otro que una inferencia silogística empleada como *prueba* en los contextos pragmáticos específicos de tipo público. Dicha prueba no es otra que el ἐνθύμημα. El empleo aristotélico del término ἐνθύμημα es lo suficientemente amplio como para remitir a cualquier inferencia silogística empleada en un contexto público, de acuerdo con las características estructurales de ese tipo específico de contexto, es decir, las relativas al peculiar tipo de materia y de auditorio que debe enfrentar el ῥήτορ<sup>316</sup>. En otras palabras, la especificidad de esta peculiar inferencia deductiva entimemática, radica en su objeto y por su referencia a un peculiar contexto pragmático, y no por su forma inferencial como tal<sup>317</sup>. Con base en esto, Aristóteles distingue tres aspectos fundamentales de la argumentación retórica: 1) los caracteres del contexto pragmático en el que tiene lugar, es decir, las peculiares características del auditorio al que va dirigida; 2) el tipo de asuntos sobre los que versa, a saber, aquello que es posible en una dimensión humana; y 3) el tipo de premisas propias del ἐνθύμημα distintas materialmente, *v. gr.*, al del συλλογισμὸς ἐπιστημονικός.

b) El valor epistemológico de la retórica radica en los ἔνδοξα

En la medida que el auditorio al que va dirigido el discurso retórico está compuesto, la mayoría de los casos, de un público general que no es experto en argumentación y que, por el contrario, le cuesta retener y comprender largas cadenas argumentativas, por demás complejas, resulta apremiante implementar argumentos breves y basados en premisas que gozan de aceptación general para lograr la persuasión<sup>318</sup>. Se trata aquí de asuntos netamente prácticos que imponen la necesidad de tomar decisiones y de escoger entre distintos cursos de acción posibles, lo cual implica que la gran mayoría de las premisas a emplear no articulen conexiones necesarias, sino que aspiran a ser únicamente verdaderas en la mayoría de los

---

<sup>316</sup> Rapp, Ch., *Aristoteles, Rhetorik*, vol. II (Darmstadt, 2002), 228.

<sup>317</sup> En realidad, la estructura silogística del ἐνθύμημα es compartida por los otros tipos de razonamiento propios de las diferentes áreas del saber. En este sentido, estructuralmente la argumentación retórica se asemeja, en su carácter deductivo, esto es, con el seguirse su conclusión de las premisas, con el razonamiento científico, con el razonamiento práctico y con la dialéctica. Sin embargo, será en lo material, como se verá a continuación, donde hay una clara diferenciación.

<sup>318</sup> *Ret.* I 2, 1357a7-13. Berti, *Il valore epistemologico degli ἔνδοξα secondo Aristotele*, 323.



casos (ἢ καθόλου ἢ ὡς ἐπὶ πολὺ)<sup>319</sup>. Tales premisas vienen dadas por lo que Aristóteles denomina ἔνδοξα y son aquellas “que parecen bien a todos, o la mayoría o a los más sabios, y de estos últimos, a todos, a la mayoría o a los más conocidos y reputados”<sup>320</sup>. Si bien es cierto que Aristóteles no definió expresamente el valor epistemológico de los ἔνδοξα al momento de establecer oficialmente, por así decir, su dialéctica, podemos encontrar algunas indicaciones importantes sobre su naturaleza que nos pueden ser útiles para determinar dicho valor. Si bien en la dialéctica se puede apreciar el valor epistemológico que tienen los ἔνδοξα dentro de la concepción aristotélica del λόγος entendido como racionalidad, es en la retórica, como señala Berti, donde se puede comprender dicho valor con mayor claridad<sup>321</sup>.

El valor epistemológico de los ἔνδοξα en el contexto del tratamiento sobre el ἐνθύμημα, es decir, en lo que a la estructura argumentativa, y por ende racional, de la retórica respecta. Específicamente cuando Aristóteles indaga sobre las premisas de las que parte el ἐνθύμημα para ser persuasivo. En este sentido, señala que dichas premisas, si bien pueden ser que en algunos casos (pocos en realidad), sean de carácter necesario, en realidad le son más propios aquellas premisas meramente posibles o, mejor dicho, probables<sup>322</sup>. La razón principal de esta consideración aristotélica estriba en la adecuación de esta estructura formal argumentativa con la naturaleza de la clase de cosas a explicar, esto es, con la naturaleza misma de la πράξις. Entonces, lo probable es “lo que sucede la mayoría de veces, pero no absolutamente [...] lo que, tratando de cosas que también pueden ser de otra manera, guarda

---

<sup>319</sup> *Ret.* I 2, 1356b16-18.

<sup>320</sup> *Tóp.* I 2, 100b21-23. El valor epistemológico de los ἔνδοξα ha devenido uno de los problemas más discutidos en la literatura aristotélica, sobre todo cuando se considera a la dialéctica como un fuerte candidato para constituir el método de la filosofía de Aristóteles, pues la dialéctica, al igual que la retórica, es un método argumentativo basado en los ἔνδοξα. Berti, E. “Il valore epistemologico degli ἔνδοξα secondo Aristotele”, en *Nuovi studi aristotelici*, vol. 1 (Brescia: Morcelliana, 2004), 317.

<sup>321</sup> Berti, “Il valore epistemologico degli ἔνδοξα...”, 320-321. No obstante, hay quienes aseguran que en la retórica no podemos encontrar una dimensión propiamente moral ni epistemológica, pues ésta está enfocada únicamente en garantizar el éxito de sus discursos, esto, es la persuasión, como el caso del intérprete norteamericano Glen Most. Most, G., “The Uses of the Endoxa. Philosophy and Rhetoric in the Rhetoric”, en *Aristotle’s Rhetoric. Philosophical Essays*, eds., Furley D. - Nehamas, A., (Princeton: Princeton University Press, 1994), 167-190. En este sentido, Most señala que, la dimensión filosófica que Aristóteles le da a la retórica en *Ret.* I 1, se debe únicamente a un intento por justificar por qué el filósofo debería interesarse por la retórica a tal grado que se interese por impartir cursos y escribir manuales al respecto. Most, “The Uses of the Endoxa...”, 186-188. Además de que puede explicarse también por una cuestión cronológica donde se entiende que *Retórica* fue escrita en diversos periodos de la vida de Aristóteles, por lo que es inevitable encontrar cierta idealización de la retórica vista desde un punto de vista filosófico al estilo que lo había planteado Platón en *Fedro*.

<sup>322</sup> *Ret.* I 2, 1357a22-32.

con aquello respecto de lo cual es probable la misma relación que lo universal respecto de lo particular.”<sup>323</sup> Ahora bien, lo probable referido a la *πρᾶξις* se sostiene en un sistema de opiniones establecidas que al estar remitidas al juicio de la mayoría, de los más sabios o de la mayoría de los más sabios, se tienen como plausibles (*ἔνδοξος*). Así, los enunciados que forman la argumentación retórica deben ser no solo premisas probables sino también plausibles, esto si se quiere alcanzar el éxito, es decir, la persuasión. Cabe destacar, además, que los *ἔνδοξα* “no son puestos a discusión sino que son presentados sólo como términos de confrontación, es decir, como premisas fuera de discusión, a la luz de las cuales evaluar las opiniones en cuestión y sus consecuencias”<sup>324</sup>.

Aristóteles sitúa, pues, a los *ἔνδοξα* en un nivel epistemológicamente relevante similar al que tienen la verdad en el orden de cosas tematizadas por el *συλλογισμὸς ἐπιστημονικός*, pues lo probable y lo plausible son la clave para entender el estatuto epistemológico propio de aquello que puede ser de un modo u de otro, como es el caso del ámbito propiamente humano donde se desarrollan los contextos pragmáticos públicos en y sobre los que versa la *τέχνη ῥητορική*. Dicho estatuto o valor epistemológico del *ἐνθύμημα συλλογισμὸς* debe entenderse, como apunta Berti, en tanto que sus premisas, es decir, los *ἔνδοξα*, bien pueden ser siempre ciertos (como los poquísimos casos en los que el *ἐνθύμημα* está conformado de premisas necesarias<sup>325</sup>) o bien serán verdaderas en la mayoría de los casos<sup>326</sup>. Dado que este segundo caso es el más propio del *ἐνθύμημα συλλογισμὸς*, entonces debe entenderse su valor epistemológico, siguiendo con la interpretación de Berti, como *τὸ εἰκός*, esto es, *similar a lo verdadero* (*ὅμοιον τῷ ἀληθεῖ*). No en el sentido negativo de “no verdadero” sino en sentido afirmativo de “en la mayoría de los casos verdadero”<sup>327</sup>.

---

<sup>323</sup> *Ret. I 2*, 1357a34-1357b.

<sup>324</sup> Berti, *Las razones de Aristóteles*, 137. Esto equivale a decir que el fin de la argumentación retórica no es confirmar o refutar los *ἔνδοξα* sino cierta opinión.

<sup>325</sup> *Ret. I 2*, 1357a22.

<sup>326</sup> Berti, “Il valore epistemologico degli *ἔνδοξα*...”, 323. Aquí mismo señala Berti que *εἰκός* posee la misma raíz que *εἰκών*: imagen. En este sentido, el *ἐνθύμημα συλλογισμὸς* basado en los *ἔνδοξα* es epistemológicamente relevante en tanto provee aquella “imagen” lo más cercana a la verdad posible, hasta donde la naturaleza contingente del ámbito de la *πρᾶξις* lo permite.

<sup>327</sup> Cabe señalar que, además del valor epistemológico de los *ἔνδοξα*, se puede ubicar en ellos una dimensión ético-moral que ha sabido explotar Kant en lo que al papel de la máxima respecta en la formulación del imperativo categórico y que Ricoeur interpreta a la luz de preocupaciones contemporáneas en materia pública. En efecto, el problema del bien y del mal, en esta versión deontológica de la moralidad, implica también el problema del fundamento subjetivo del uso de la libertad, en medio de lo cual se encuentra la formulación de las máximas como un punto, a mi parecer, neurálgico. Los *ἔνδοξα*, provenientes de alguna

c) Verosímilitud (κατὰ τὸ εἰκόξ), verdad teórica y verdad práctica

Con base en la anterior caracterización, tenemos de entrada que los ἔνδοξα son un tipo especial de opiniones (δοξα) que resultan similares a la verdad, en el sentido propio del término “similar”, es decir, “casi igual” o “próximo a la verdad”: en otras palabras, *verosímiles* (τὸ ὅμοιον τῷ ἀληθεῖ). Ahora bien, “corresponde a la misma facultad reconocer lo verdadero y lo verosímil [...] de modo que estar en disposición de discernir sobre lo plausible es propio de quien está en la misma disposición con respecto a la verdad”<sup>328</sup>. Aquí se pueden destacar dos analogías epistemológicamente relevantes. La primera de ellas se establece entre la capacidad de captar lo verdadero (propia de la ciencia o de la filosofía en general), y la capacidad de captar lo que semejante a lo verdadero (propia tanto de dialéctica como de la retórica). Mientras que la segunda se puede entender entre la disposición hacia lo verdadero (propia también de la filosofía) y la disposición hacia esas opiniones reputadas en las que se basan los tópicos de la dialéctica y los entimemas de la retórica, es decir, los

---

figura de autoridad tenida por tal en una determinada comunidad, poseen esa doble naturaleza o esa tensión entre lo universal y lo particular, ya que son enunciados en función de un determinado contexto pero su significación adquiere la universalidad necesaria para ser considerados como máximas para la acción. Ricoeur identifica principalmente una de estas nociones, la *Regla de Oro* —cuyas formulaciones negativa (“No hagas a tu prójimo lo que aborrecerías que se te hiciera”) y positiva (“Amarás a tu prójimo como a ti mismo”) las podemos leer en Hillel (El maestro judío de san Pablo) y en *Levítico* 19, 18, respectivamente—, la cual constituye el vínculo entre la norma del respeto debido a las personas y la solicitud como estructura dialogal del objetivo ético, así como la transición de la expresión formal a la material del imperativo categórico, es decir, *el paso de la solicitud a la norma*. Esta transición supone una tensión entre dos términos clave: el de humanidad y el de persona; mientras que el primero supone la cumbre —y límite— de la formalización, el segundo nos pone de frente a la *pluralidad* y a la exigencia de escucha que trae consigo la solicitud para el respeto de las personas en el plano dialógico e interpersonal. Esto como fundamento para acceder al campo de las instituciones, de la legalidad, donde ahora será la regla de justicia —que Ricoeur recupera de Ch. Perelman y que desarrolla a partir de las investigaciones de corte contractualista de J. J. Rawls— el bastión para fundamentar la vida pública —llámese república— no en términos trascendentales, aunque sí manteniendo a la persona como fin, sino en virtud de un contrato ficticio cuya celebración exige a las partes el olvido de sus condiciones particulares para convenir principios justos mediante un proceso deliberativo en equidad. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 222-236.

Esto sugiere, a mi parecer, la presencia fuerte y aún fundamental de la ética aristotélica no solo en la moral de la obligación, sino también en las discusiones en torno a temas como la justicia y la organización de la vida pública. Pues, como pasa en la formulación de los axiomas o primeros principios que posibilitan la demostración a la que aspira el razonamiento científico, el establecimiento de las reglas cuya aplicación político-jurídica tiene la forma de la ley en la visión moral, se logra mediante un proceso dialógico(dialéctico)-argumentativo de este tipo, el cual sigue manteniendo un *fin* hacia el cual tender, la justicia, que habrá de determinarse a partir de la argumentación en favor o en contra de cada una de las concepciones posibles de ésta, determinando la más conveniente para ser tenida por máxima; si bien, estando todo ello pendiente de pasar por el tamiz universal de la norma. Puede verse aquí también un interesante punto de continuidad entre la ética aristotélica y la ética kantiana.

<sup>328</sup> *Ret.* I 1, 1355a14-18.

ἔνδοξα<sup>329</sup>. Esto equivale a decir que la retórica es estructuralmente análoga a la dialéctica tanto como lo es indirectamente de la ciencia.

En efecto, la estructura formal, es decir, el modelo silogístico es el mismo tanto para la ciencia, como para la dialéctica, como para la retórica, de ahí que estos tres sean casos de métodos racionales. Sin embargo, el contenido de las premisas que conforman el silogismo científico debe ser necesariamente verdadero para poder inferir a partir de ellas conclusiones también necesariamente verdaderas, es decir, apodícticas. Lo cual no ocurre, como ya se dijo, en el caso de la dialéctica, pues el contenido modal de sus premisas es de un orden distinto, por no decir contrario, a la necesidad, pues responden al orden de cosas propias de la contingencia. En este aspecto, la retórica es más bien equiparable a la dialéctica, pues el contenido de sus premisas también parte del ámbito de lo contingente, de lo que puede ser o no ser de un cierto modo. Por tanto, debemos evitar confundir esta equiparación indirecta de la retórica con la ciencia en términos de un modelo modal homologado y referirnos a ello únicamente en términos estrictamente formales, donde el único tipo de necesidad compartido es el de la necesidad de la consecuencia lógica de las premisas a la conclusión, la *neceditas consequentiae*, no la *neceditas consequentis*<sup>330</sup>.

Pero la verosimilitud tampoco es verdad práctica en el sentido expuesto en el segundo capítulo de esta investigación, a saber, conclusión del silogismo práctico, a saber, la acción misma producida por la concurrencia de una deseo recto y de un razonamiento verdadero que da pie a una decisión deliberada. En su dimensión práctica, la verdad viene dada como consecuencia de un proceso ejecutivo, es decir, en una acción concreta que se realiza en virtud de ciertos requerimientos que la hacen moralmente deseable, además de factible. No guarda relación directa con la verdad teórica en el sentido que ella misma no comprende más un enunciado, ni tampoco traslada sin más el contenido de verdad de sus premisas. Pero sí mantiene una relación indirecta con ella, ya que la premisa menor del silogismo práctico, la correspondiente al λόγος, posee las características de verdad propias del ámbito estrictamente

---

<sup>329</sup> Berti, *Las razones de Aristóteles*, 170.

<sup>330</sup> En todo caso, se puede argüir que la retórica guarda una estrecha conexión con las disciplinas puramente teóricas, justamente en la medida en que la filosofía teórica tampoco puede prescindir, como señala Vigo, “del recurso a criterios de plausibilidad, a las opiniones reputadas y, con ello, a los argumentos que apuntan a lograr la persuasión del interlocutor en cuestiones últimas sobre las cuales no puede procederse al modo estrictamente deductivo que caracteriza a las ciencias demostrativas particulares”. Vigo, A., “Aristóteles”, en Vallejo Campos, Á., Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, 568.

teórico —v. gr. elementos adecuacionistas entre lo postulado y lo aludido. Así mismo, la verosimilitud a la que aspira el razonamiento retórico, no posee dicho sentido ejecutivo de la verdad práctica. Tampoco aspira a ser un enunciado necesariamente verdadero que constata algo que es por sus causas y principios, como ocurre en el razonamiento teórico o científico. En todo caso, el razonamiento retórico cuyo estatuto epistemológico es la verosimilitud, aspira a un tipo de plausibilidad que se podría equiparar a la rectitud del deseo exigida a la premisa mayor del silogismo práctico; es decir, en la medida en que el razonamiento retórico parte de premisas generalmente aceptadas, la verosimilitud de sus conclusiones está, o debería estar, referida a cierta rectitud de juicio para la resolución en favor o en contra de cierto rumbo de acción.

5. El horizonte ontológico del obrar humano y la finalidad resolutoria de la retórica en tanto que deliberación pública

a) La contingencia en la dimensión humana

Con lo estudiado hasta ahora se puede ver en la τέχνη ῥητορική un modo razonador de discurrir públicamente sobre aquellos asuntos propios del obrar humano. Es cierto que el ῥήτορ en tanto tal posee la capacidad para hablar ante un público general, en principio, sobre cualquier tema, en virtud de su conocimiento y dominio de la dialéctica, pero de un modo distinto al que lo haría el experto de cada ciencia particular. Pero, en términos concretos, la retórica queda referida fundamentalmente al ámbito de los asuntos humanos, a la *πρᾶξις*, específicamente al orden de cosas que por ser de interés a todos o a la mayoría de los miembros de una determinada comunidad, son objeto de deliberación y discusión en asambleas, plazas públicas, etcétera. “Se trata, pues, de asuntos directamente conectados con los intereses, las expectativas y los proyectos vitales de los agentes humanos que forman parte del auditorio al que el orador debe dirigirse en cada caso”<sup>331</sup>.

---

<sup>331</sup> Vigo, A., “Aristóteles”, en Vallejo Campos, Á., Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, 563-564.

Estos asuntos vitalmente relevantes para los oyentes y para el ῥητορ mismo, están comprendidos en el horizonte ontológico de la variabilidad y la contingencia, quedando fuera de la tematización llevada a cabo por las ciencias que se ocupan de lo necesario, específicamente de la matemática, y, en cierto sentido, de la física y de la metafísica. La contingencia, considerada desde un punto de vista humano “se nos aparece como la apertura a la actividad -a la vez azarosa y eficaz- de los hombres”<sup>332</sup>. De este modo se puede ver en la contingencia una especie de condición de posibilidad para la *πρᾶξις*, además de que es en virtud de la contingencia que la deliberación, tanto en su dimensión privada como en la pública, adquiere su razón de ser. En efecto, de aquello que es necesario, es decir, de lo que no puede ser distinto al modo en que fue, ni lo será tampoco en una forma diferente a la que lo es ahora, no tiene sentido deliberar. Ahora bien, “el estatuto ontológico de las acciones humanas se sitúa lejos de las realidades necesarias y eternas, pero lejos también de lo puramente fortuito, de lo accidental (ὄν κατὰ συμβεβηκός)”<sup>333</sup>. Esto quiere decir que, dado que el agente es capaz de deliberar y decidir, esto es, de orientar sus acciones en una determinada dirección, la *πρᾶξις* no se reduce a la mera accidentalidad.

b) Lo natural en lo humano: física y ética

Por otro lado, es verdad que no se puede hablar de una especie de necesidad biológica como determinación de la conducta humana, más allá de las acciones de primer orden compartidas con el resto de los animales. Pero también lo es que Aristóteles no considera a lo humano como contrapuesto a lo natural, sino que, en todo caso, lo natural es incluido en el ámbito humano. Esto equivale a decir que la naturaleza humana no queda excluida del ámbito ético, antes bien está presente en lo humano, aunque de un modo implícito. No obstante, esto no quiere decir que Aristóteles deduzca la ética de la naturaleza humana, se trata más bien de acentuar que el hombre tiene un modo de ser propio desde el cual enmarca los límites de la *πρᾶξις*, como ocurre con los límites que el razonamiento encuentra en cada ámbito al que pretende explicar de un modo certero. Esta relación entre lo natural y lo humano permite

---

<sup>332</sup> Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, 161.

<sup>333</sup> Yarza, I., *La racionalidad de la ética de Aristóteles* (Pamplona: EUNSA, 2001), 74.

entender, a su vez, la relación entre la ética y la física aristotélicas, en términos tanto de convergencia como de distinción.

Esta convergencia entre la ética y la física se puede apreciar mejor, como sugiere, Berti, desde el punto de vista metodológico, es decir, en la medida en que ambas tratan de realidades contingentes, apoyándose en sus propios *ἔνδοξα*, procediendo dialécticamente hasta encontrar los principios y las causas de los fenómenos éticos y físicos<sup>334</sup>. Sin embargo, es en la finalidad que cada una persigue con dicho método, donde se distinguen: el conocimiento en el caso de la física, y la acción en el caso de la ética. Se puede decir, entonces, que ambas alcanzan dialécticamente el grado de necesidad al que respectivamente pueden aspirar para convertirse en ciencias. Aunque el tipo de necesidad lograda no es la misma en ambos casos, ya que en la física, por ser ciencia teórica, se busca llegar al conocimiento de su objeto específico. Mientras que en el caso de la ética, por su carácter eminentemente práctico, requiere una especie de conocimiento tipológico referido a la diversidad de casos en torno a los cuales deba tomar una decisión deliberada<sup>335</sup>.

c) La finalidad resolutoria de la τέχνη ῥητορική frente a la πράξις

Ahora bien, es en virtud de este horizonte ontológico y de esta distinción entre el ámbito natural y el ámbito práctico que la retórica tematiza el obrar humano con argumentos cuya característica principal consiste en establecer, con base en un contexto pragmático específico, conclusiones meramente probables o verosímiles: τὸ ὅμοιον τῷ ἀληθεῖ<sup>336</sup>. Esto solo será agible tomando en cuenta que, dados la relevancia vital de los asuntos tratados, el auditorio al que se dirige el ῥήτορ se encuentra emocionalmente involucrado. Así, el discurso será efectivamente verosímil si logra canalizar las reacciones emocionales de los oyentes a su favor para que tomen una decisión en una determinada dirección. Además, el ῥήτορ deberá atender las características específicas del contexto pragmático en el que versa, sujetas a la temporalidad que las hace cambiar de un momento a otro. “Dicho en términos actuales, es la *dimensión pragmática* del lenguaje la que ocupa aquí el centro de la atención, pues incluso allí donde se tematizan características formales situadas en el nivel lógico-argumentativo o

---

<sup>334</sup> Berti, *Las razones de Aristóteles*, 121. Una semejanza metodológica establecida también con la metafísica.

<sup>335</sup> Berti, E., *Las razones de Aristóteles*, 121-132.

<sup>336</sup> *Ret.* I 2, 1357a23-31.

bien sintáctico-estilístico, el tratamiento apunta aquí, sobre todo, a determinar qué tipo de propiedades poseen dichas estructuras, desde el punto de vista de su función concreta como actos de habla, y ello en el marco de un discurso encaminado a producir persuasión, bajo determinadas condiciones dadas de antemano, que conciernen tanto al ámbito objetivo sobre el cual dicho discurso versa, como a las disposiciones y características del auditorio al que va dirigido”<sup>337</sup>.

Con todo, el razonamiento retórico es aquel tipo de λόγος que tematiza lo posible práctico en contextos pragmáticos específicos de carácter público-legislativo en virtud de una estructura primordialmente argumentativa fundamentada en nociones que gozan de reputada aceptación (ἔνδοξα), dirigidas a un público emocionalmente dispuesto de cierta manera y susceptible de ser orientado en una determinada dirección para tomar una decisión que conlleve a una ulterior acción en concreto. Esto así, toda vez que el ῥητορ ejerza los medios persuasivos propios de la τέχνη ῥητορική (παράδειγμα y ἐνθύμημα) de un modo coherente con la diversidad de factores que conforman la dimensión pragmática del lenguaje. El objetivo perseguido aquí consiste producir un discurso verosímil (τό ὅμοιον τῷ ἀληθεῖ) para la resolución en favor o en contra de una cierta opinión, en el marco del horizonte ontológico de lo posible práctico (δυνατόν κατὰ λόγον). Lo que significa que, en la dimensión pública, el λόγος en tanto que ῥητορικός no aspira a la verdad de sus conclusiones, ni en sentido apodíctico ni en sentido práctico, es decir, ejecutivo, sino que su razón de ser viene dada por el cumplimiento de una finalidad esencialmente resolutive.

## 6. Conclusiones del tercer capítulo

Con base en los puntos anteriores, y conforme a los intereses de esta investigación, es decir, indagando por el tipo de λόγος propio de la tematización acerca de lo posible práctico o, dicho de otro modo, sobre aquello posible para nosotros y que por lo tanto es objeto de razonamiento (δυνατόν κατὰ λόγον), se puede concluir de este capítulo lo siguiente. Aristóteles presenta en *Retórica*, una disciplina lo suficientemente compleja como para ver en ella la confluencia de aspectos relevantes a los diferentes tipos de ciencias, es decir, tanto

---

<sup>337</sup> Vigo, A., “Aristóteles”, en Vallejo Campos, Á., Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, 564-565.



consideraciones teóricas, como prácticas y productivas, sin pertenecer exclusivamente a ninguna de ellas. En términos más precisos, el modelo de la retórica aristotélica presenta un aspecto formal constituido por elementos analíticos, específicamente dialécticos; un aspecto material conformado por elementos éticos y políticos; y un aspecto técnico dado por su finalidad de producir discursos de tipo persuasivo así como las condiciones requeridas para ello.

Por lo que al aspecto formal de la retórica respecta, es decir, en tanto ἐνθύμημα συλλογισμὸς, se aprecia una estructura argumentativa de tipo silogística que, aunque compartida en lo general con las formas de razonamiento teórica y práctica, presenta importantes diferencias. La primera de ellas viene dada en su similitud con la dialéctica, esto es, con aquel método o proceso diaporético (διαπορηῆσαι) que tiene por objeto el examen de las opiniones más difundidas o dichas por alguien tenido por sabio, poniéndolas a prueba en aporías donde será en función de su concordancia con los ἔνδοξα que se determine cual opinión resulta verdadera y, por tanto, permite descubrir cierto principio buscado en alguna ciencia en específico de los tres tipos ya referidos<sup>338</sup>. Sin embargo, la retórica no es idéntica a la dialéctica principalmente porque la segunda se realiza en contextos pragmáticos de carácter dialógico más generales, mientras que la primera se lleva a cabo en contextos específicos más bien público-legislativos, donde el ῥητορ discurre ante los jueces o ante un auditorio que solo escucha con atención. Además, el ἐνθύμημα συλλογισμὸς no tiene ese carácter de máxima generalidad propio del διαλεκτικὸς συλλογισμὸς que le permita examinar los principios de cualquier ciencia, sino que está referido a contextos pragmáticos más específicos.

Esto último nos lleva al aspecto material de la τέχνη ῥητορική, la cual, al menos en tanto discurso deliberativo, trata sobre los asuntos propiamente humanos, es decir, versa sobre la πρᾶξις, pero no lo hace del mismo modo que el razonamiento práctico en la dimensión privada del obrar humano. Ahora bien, el orden de cosas propio de la πρᾶξις está configurado a partir de un horizonte ontológico y un horizonte temporal particulares. En lo que al horizonte ontológico respecta, tenemos a la contingencia como condición de posibilidad de la πρᾶξις, lo que equivale a decir que es en virtud de ella que las acciones

---

<sup>338</sup> Τόρ. I 2, 101b3-4. EN I 4, 1095a28-30; I 8, 1098b9-12. VII 1, 1145b2-7; 1146b6-8. EE I 3, 1214b28-1215a3. Met. III 1. Berti, Las razones de Aristóteles, 36-57; 132-144.

humanas tiene sentido. En efecto, solo porque las cosas del mundo humano están sujetas al cambio, esto es, a circunstancias variables, difícilmente predecibles o, en algunos casos, misteriosas, cobra sentido todo esfuerzo racional por deliberar sobre los medios para alcanzar fines específicos y, por lo tanto, tomar decisiones en favor de ello se vuelve apremiante. De lo contrario, esto es, si el horizonte ontológico de la *πρᾶξις* estuviese constituido por lo necesario, lo eterno, lo invariable, no habría justificación alguna para el desarrollo de una facultad del alma razonadora, ponderativa (*τὸ λογιστικόν*). Así, la contingencia abre la posibilidad de actuar, pero no se trata de la contingencia a nivel cósmico, sino humano, a saber, aquello que puede ser objeto de razonamiento, que si bien es variable, es también agible. El horizonte ontológico de la *πρᾶξις*, tanto en su dimensión privada con la ética como en su dimensión pública con la política y la retórica, es, pues lo *δυνατόν κατὰ λόγον*, el cual exige a las formas práctica y retórica del razonamiento operar *sub specie temporis*.

En lo que al horizonte temporal respecta, y en clara relación con lo anterior, se puede ver que el obrar humano se desenvuelve en el presente, en virtud de una *προαίρεσις* que le precede orientada siempre hacia un fin, es decir, al futuro. En este sentido, Aristóteles concibe a la *τέχνη ῥητορική* como una capacidad para emplear los recursos argumentativos pertinentes cada vez y en cada caso, según las circunstancias cambiantes que van constituyendo la situación particular en la que se encuentra el *ῥήτορ*. Desde luego que saber interpretar dichas circunstancias variables y poder reconocer el momento oportuno para emplear ciertas técnicas y no otras, es bastante complicado y lograrlo constituye una verdadera virtud en sentido dianoético. En efecto, en el reconocimiento de este tiempo oportuno, de este *καιρός*, el *ῥήτορ* se asemeja al *φρόνιμος* quien también debe saber reconocer cuándo actuar de un cierto modo, cuándo no, cómo hacer y cómo no, para alcanzar el bien relativo a cada situación concreta, destacando así la parte práctica de la *τέχνη ῥητορική*. Sin embargo, *ῥήτορ* y *φρόνιμος* tampoco son idénticos, es decir, no se espera que las acciones hacia las cuales el *ῥήτορ* busca orientar al auditorio, sean cada vez un caso de *εὐπραξία*, y por tanto de verdad práctica. Diría más bien que la consideración del *καιρός* por parte de la *τέχνη ῥητορική* no posee una dimensión moral, como tampoco la posee la *τέχνη ῥητορική* en sí misma, sino que obedece más bien a un aspecto puramente técnico, ya que el *ῥήτορ* es capaz de producir un cierto *καιρός*, al menos en sentido aparente, favorable particularmente al asentimiento del auditorio para con su discurso.

Así, la retórica considerada por Aristóteles como τέχνη contempla la producción de discursos cuya finalidad es algo exterior a ellos mismos, a saber, la persuasión o πίστις. Sin embargo, a diferencia de propuestas anteriores, la τέχνη ῥητορική aristotélica destaca el aspecto argumentativo como el principal componente de dicha τέχνη, al cual deben quedar subordinados otros aspectos como el psicagógico. En este sentido, se trata de una técnica o arte con un valor epistemológico sumamente relevante, el cual viene dado en virtud de los ἔνδοξα: aquellas opiniones aceptadas por todos o por la mayoría o por los más reputados o por la mayoría de estos. Como en el caso de la dialéctica, los ἔνδοξα operan en la retórica de un modo semejante al de los axiomas en el συλλογισμὸς ἐπιστημονικός, es decir, como premisas de un razonamiento. No obstante, hay una diferencia fundamental entre la argumentación retórica, es decir, el ἐνθύμημα, y el συλλογισμὸς ἐπιστημονικός, a saber, las premisas del primero solo son probablemente verdaderas, es decir, meramente posibles, mientras que las premisas del segundo son necesariamente verdaderas. Se trata de una distinción epistemológica fundada a su vez en una distinción entre el estatuto ontológico propio del orden de cosas sobre el que versa cada una: la necesidad y la contingencia (humana). En este sentido, los discursos producidos por la τέχνη ῥητορική no aspiran a una verdad en sentido teórico (como un enunciado necesariamente verdadero que constata lo que algo es o no es), como tampoco en sentido práctico (es decir, una acción propiamente dicha), sino a la verosimilitud (κατὰ τὸ εἰκός), entendida como lo más cercano a la verdad (τό ὅμοιον τῷ ἀληθεῖ). Este estatuto epistemológico de la producción discursiva llevada a cabo por el ῥήτορ es acorde con el estatuto ontológico de aquello sobre lo que versa públicamente, es decir, de la πράξις, la cual está situada entre la necesidad y el azar: en la contingencia. Así, τέχνη ῥητορική queda configurada como un arte racional o, mejor dicho razonador sobre aquello posible para el hombre en lo que a sus situaciones vitales más relevantes respecta y de un modo congruente con la naturaleza temporal y mudable de éstas.

Finalmente, en respuesta a la pregunta en la que se condensa el objetivo particular de este capítulo, a saber, ¿qué estructuras formales y qué componentes conceptuales constituyen propiamente a la argumentación retórica para discurrir sobre lo δυνατόν y qué tipo de relación mantiene con el razonamiento teórico o científico de *ΑΠΟ*, con el razonamiento dialéctico de *ΤΟΡ* y con el razonamiento práctico de *ΕΝ*?, se puede decir lo siguiente. La τέχνη ῥητορική se presenta como ese tipo de λόγος propio de lo δυνατόν referido a la πράξις en su faceta

pública, es decir, como un tipo de razonamiento empleado para persuadir a otros sobre la realización de una determinada acción vía la toma de una decisión deliberada, sobre la base de los ἔνδοξα y teniendo a lo verosímil (εἰκός) como finalidad. De este modo, la retórica aparece como similar en términos formales con los tipos de λόγος analizados antes en lo que a su estructura argumentativa de carácter silogístico respecta, de tal suerte que se puede considerar como efectivamente racional, haciendo de lo racional en Aristóteles algo mucho más complejo que el sentido meramente apodíctico.

Sin embargo, la τέχνη ῥητορική se distingue de esas otras formas de razonamiento (teórica, dialéctica y práctica), principalmente en términos materiales y técnicos. En términos materiales se distingue del razonamiento teórico por no versar sobre cosas necesarias de las cuales no cabe discusión ni deliberación alguna, así como del razonamiento dialéctico por no desarrollarse, en principio, sobre cualquier tema que competa a todas las ciencias, sino específicamente a lo propiamente humano, a lo ético y a lo político. En términos técnicos se distingue del razonamiento práctico porque no produce una acción como tal, sino que aspira, vía la persuasión discursiva, producir una resolución orientada en una dirección determinada. Cabe destacar como peculiarmente relevante el impacto que tiene en la retórica el horizonte temporal y ontológico, propios de la πρᾶξις, para determinar su estatuto epistemológico. De tal suerte que en ella se pueden apreciar los alcances y los límites del λόγος, entendido como razonamiento, tiene para llegar a la verdad en el campo de lo humano.

## Conclusiones generales

### 1. Síntesis de los resultados obtenidos

Con el desarrollo de cada uno de los tres capítulos que conforman este texto, han quedado cubiertos, a mi parecer, los objetivos particulares planteados en la introducción. De esta manera, las conclusiones obtenidas al final de cada uno de ellos, ofrecen, de manera puntual, lo que a mi juicio se puede destacar en respuesta a la pregunta que orientó el estudio de la concepción aristotélica del λόγος, de la πράξις y de la τέχνη ῥητορική, respectivamente. Ahora, en las conclusiones generales de este trabajo de investigación, ofreceré una síntesis de los resultados obtenidos en cumplimiento del objetivo general que me he propuesto alcanzar con este estudio, a saber: indagar sobre el tipo de λόγος propio de lo δυνατόν referido al obrar humano, es decir, a la πράξις, a partir del análisis de los principales modelos de razonamiento que Aristóteles distingue en *Organon*, *Ética a Nicómaco* y *Retórica*, y de las interpretaciones contemporáneas sobre dichas obras realizadas principalmente por Pierre Aubenque, Enrico Berti y Alejandro Vigo, para plantear la posible ubicación del razonamiento retórico como dicho tipo de λόγος. En otras palabras, daré cuenta a continuación de la relación entre retórica y πράξις tomando como base la concepción aristotélica del λόγος, en tanto que razonamiento, vista desde una perspectiva en la que convergen el aspecto lógico-gramatical y el aspecto ontológico con igual grado de importancia, la cual retomo de los mencionados intérpretes.

Dicho lo anterior, esbozo lo siguiente. Partiendo de la perspectiva recién enunciada, se ubica al λόγος ἀποφάντικός expuesto en *Cat.* y *DI* como aquel modelo explicativo formal primario, tanto signficante como judicativo, donde se manifiesta un fundamento ontológico del λόγος a partir del cual “lo que es” (τὸ ὄν) resulta anterior, en tanto que principio, de lo dicho sobre ello. Pero dado que Aristóteles reconoce expresamente que τὸ ὄν se dice de varias maneras (λέγεται πολλαχῶς) por referencia a algo uno (πρὸς ἓν; en este caso por referencia a la οὐσία), entonces el λόγος propio de cada una de estas áreas del saber, será aquel que explique adecuadamente su objeto en atención a ciertos requerimientos formales y materiales que vienen dados por la naturaleza (necesaria, posible o contingente), del orden de cosas a explicar. Esto equivale a decir, a mi parecer, que se pueden plantear diferentes tipos de

modelos explicativos formales, diferentes tipos de λόγος más sofisticados que el λόγος ἀποφάντικός, propios a cada uno de estos modos de ser.

No obstante, considero que tomando específicamente el caso del modo de ser según el acto y la potencia, se pueden ubicar los dos tipos de logos, en tanto que razonamiento, más destacados tradicionalmente y los cuales sirven de base para lo que pretendo sostener: el razonamiento científico y la dialéctica. Ambos son formalmente similares, esto es, comparten una misma estructura silogística, por lo que se denominan respectivamente como συλλογισμὸς ἐπιστημονικός y διαλεκτικὸς συλλογισμὸς. Sin embargo, son modalmente distintos, pues el primero pretende demostrar a partir de premisas necesariamente verdaderas, una verdad apodíctica (teórica) sobre cosas que son en acto (como las entidades matemáticas). Mientras que el segundo, partiendo de premisas posiblemente verdaderas, aunque plausibles (ἔνδοξα), busca refutar opiniones contrarias sobre cosas que son en potencia (en tanto que posibles: dynatón) para establecer una opinión verosímil (τό ὅμοιον τῷ ἀληθεῖ). En otras palabras, el razonamiento científico está caracterizado, como todas las formas silogísticas genuinas, por una *neceditas consequentiae* (la necesidad de consecuencia lógica en el paso de las premisas a la conclusión), pero además, como rasgo singular, el silogismo científico se caracteriza por una *neceditas consequentis*, esto es, las premisas son necesariamente verdaderas y por lo tanto la conclusión también debe serlo.

Descartando al συλλογισμὸς ἐπιστημονικός como el tipo de logos propio para la tematización de lo dynatón por su cualidad modal, tampoco me parece que el διαλεκτικὸς συλλογισμὸς sea totalmente adecuado el para la tematización en específico de la praxis, ya que éste representa un modelo de máxima generalidad para tratar sobre los principios referentes a cualquiera de las diferentes ciencias (teóricas, prácticas y productivas), sin estar referido propiamente a ninguna de ellas. En ese sentido, me parece pertinente tratar sobre las estructuras singularmente irreductibles de la πράξις para ubicar consecuentemente su tipo de logos propio. Concibiendo la concepción aristotélica de la πράξις, considerando las interpretaciones de los autores referidos, a partir tanto de su sujeción situativa y de su orientación teleológica. Ahí se explica formalmente la producción de la acción, a un nivel privado, es decir, desde el agente mismo, a partir del *silogismo práctico*. Se trata de una estructura que posee también una estructura silogística, versando, no obstante, sobre cosas posibles dentro la contingencia humana, esto es, de lo posible *para nosotros*.

El silogismo práctico es considerado desde una perspectiva restrictiva, es decir, solo como modelo explicativo formal de la producción de acciones tanto elementales (compartidas con animales y niños), como las propias de una genuina agencia. En este sentido se ubica la conjunción de un factor orético (ὄρεξις = premisa mayor) y un factor intelectual (λόγος = premisa menor) que, impulsados por una fuerza resolutive (βούλευσις y προαίρεσις), en sentido particular/descendente o general/ascendente, genera una conclusión que, a diferencia del modelo teórico, no se trata de un enunciado necesariamente verdadero, sino de la acción misma. Esto equivale a decir que, el silogismo práctico posee una finalidad ejecutiva que lo distingue claramente tanto del razonamiento científico como del dialéctico. Se trata de un razonamiento que puede ser verdadero en sentido práctico si hay rectitud de la ὄρεξις, si el λόγος es asertivo y si hay una cierta identidad (τὰ αὐτά) entre lo perseguido por la ὄρεξις y lo afirmado por el λόγος. Con ello se explica la producción de acciones propias de la genuina agencia, es decir, que no son meramente factibles o elementales sino que además son plausibles en términos morales, que son caso de εὐπραξία y por lo tanto de verdad práctica.

No obstante, el razonamiento práctico, incluso en su forma más compleja y acabada, es decir en tanto φρόνησις, permite tematizar en todo caso lo δυνατόν referido a la πράξις en un nivel privado, dejando un tanto de lado la faceta pública del obrar humano, tan importante en la Grecia del siglo V a. C., como lo es ahora. De esta manera, considero que un estudio de la retórica aristotélica resulta indispensable para completar este estudio. Ahí se ubica un tipo de razonamiento denominado como ῥητορικός συλλογισμὸς o simplemente ἐνθύμημα, el cual es también formalmente similar a los anteriores, aunque se acerca más a la dialéctica, pues comparten tanto el método diaporético (διαπορηῆσαι) basado en los ἔνδοξα para la refutación de opiniones contrarias que permita descubrir la más plausible, como el objeto de estudio, ya que versan sobre el orden de cosas que pertenecen al modo de ser según la potencia en tanto que posible. Sin embargo, aunque Aristóteles señale que también la retórica constituye un modelo de máxima generalidad con el cual discutir sobre los principios de cualquier ciencia, pero manteniendo su autonomía, la realidad es que ésta está referida a contextos pragmáticos muy específicos de tipo legislativo de carácter monológico.

Ahora bien, al tratar sobre cosas cuyo estatuto ontológico es el de lo posible práctico, es decir, sobre aquello que si bien es contingente, aún puede verse configurado por la

intervención resolutive y activa de los seres humanos, de lo posible razonable (*δυνατόν κατὰ λόγον*), se vuelve indispensable también la consideración del horizonte temporal en el que éstas quedan comprendidas. En efecto, toda acción se lleva a cabo en el presente, como resultado de una deliberación y una consecuente decisión previa, y con implicaciones futuras. Por lo tanto, el razonamiento retórico, específicamente en su modelo deliberativo, es un modelo dinámico cuya virtud viene dada en esa *fineza de tacto* para saber captar el momento oportuno (*καιρός*) del empleo de ciertas técnicas y argumentos según las circunstancias que caracterizan el contexto pragmático específico en el que y sobre el cual discurre. En razón de ello es que la retórica es *τέχνη*, pues su faceta productiva no se reduce a la producción de discursos estáticos conformados de ciertas argumentaciones aplicables, sin más, universalmente. Sino que se amplía a la producción de las condiciones mismas que resultan indispensables para que lo dicho en su discurso aparezca como conveniente, verosímil y agible; no solo posible en general sino realizable en particular por quienes le escuchan.

En ese sentido, un razonamiento como el desarrollado en la *τέχνη ῥητορική*, muestra que en la tematización de lo humano en su dimensión activa no puede menos que tener en cuenta la variabilidad y la contingencia que constituyen la naturaleza de su objeto, así como la temporalidad a la que está sometido, pues en función de estos elementos se determina su grado de asertividad y, por lo tanto, su valor epistemológico. En otras palabras, dada la contingencia y la temporalidad que determinan a lo *δυνατόν*, el *λόγος* propio de su tematización en lo público, el *ῥητορικός συλλογισμὸς*, solo podrá ser verdadero de un modo probable y plausible, es decir, verosímil. No teórico, no práctico. Pues encuentra su fundamentación en opiniones comúnmente aceptadas por los miembros más reputados que conforman el contexto de discusión, sea por todos o por la mayoría, y no en premisas necesariamente verdaderas, como tampoco en el valor moral de acciones que resulten ser un caso de *εὐπραξία* en pro de una *εὐζωία*.

## 2. Respuesta a la pregunta central de la investigación

Ahora, partiendo de lo anterior, formulo lo siguiente en respuesta a la pregunta principal de esta investigación ¿qué tipo de *λόγος*, entendido éste como lenguaje, discurso o razonamiento, es propio de la tematización acerca de las cosas que son en potencia, en tanto



que posibles, referidas al ámbito de la acción humana? Considero que en la filosofía de Aristóteles, podemos encontrar por lo menos dos tipos de λόγος propios de lo δυνατόν referido al ámbito de lo humano, dos modelos explicativos formales de la πράξις. Uno es el razonamiento práctico, cuya estructura formal explica, en la dimensión privada, la producción de acciones según una sujeción situativa que implica el ámbito de lo particular y una orientación teleológica referida a una unidad comprensiva más amplia de la propia vida en término de una cierta representación de vida buena. Y el otro es el razonamiento retórico que, en su modelo deliberativo, constituye una estructura entimemática con la que busca persuadir a un determinado auditorio sobre lo que es o no conveniente respecto de por lo menos dos posibles escenarios futuros, partiendo de premisas probablemente verdaderas que gozan de aceptación general (ἔνδοξα), considerando las circunstancias particulares que constituyen el contexto del discurso, y las características psicológicas de aquellos a los que se habla.

Ahora bien, a pesar de que ambos versan sobre cosas cuyo estatuto ontológico es el de lo posible y temporalmente determinadas, para deliberar sobre cómo intervenir oportunamente en una determinada situación y conforme al bien relativo a la situación, es decir, pasando de lo meramente posible a lo agible y plausible, no son dos tipos de λόγος que deban tomarse como idénticos. Específicamente porque el razonamiento práctico tematiza la πράξις a nivel de lo privado; mientras que el razonamiento retórico lo hace a nivel de lo público. Además la finalidad de ambos modelos explicativos formales es distinta: una finalidad ejecutiva para el razonamiento práctico y una finalidad resolutive para el razonamiento retórico. En efecto, la conclusión a la que lleva el silogismo práctico es la acción misma (Quiero comer; esto de la mesa parece alimento: por lo tanto, como). Mientras que la conclusión del silogismo retórico es el arribo a una resolución (en favor o en contra de una acción futura que bien podría no concretarse), asentida por el auditorio en cuestión en virtud de una determinada orientación provista por el ἐνθύμημα (El país vecino incumplió acuerdos bilaterales importantes; eso es un signo de hostilidad: por lo tanto, declararemos la guerra a ese país).

### 3. Consideraciones finales

Para finalizar este momento de la investigación, me gustaría desarrollar brevemente aquellos puntos que me parecen más interesantes de lo visto entre los resultados de los tres capítulos, con vistas a su desarrollo en el doctorado con un mayor nivel de sofisticación y de profundidad en la investigación.

#### a) Λόγος se dice de varias maneras: un posible caso de homonimia πρὸς ἔν

Con base en el análisis de los temas más relevantes aquí de las obras que componen el *Organon*, considero que hay buenas razones para ver que, al igual que el ὄν, el λόγος se dice en varios sentidos —científico, dialéctico, práctico, retórico— por referencia a un modelo primario: el λόγος ἀποφάντικός. Así, me parece que se puede hablar del λόγος como un posible caso de homonimia πρὸς ἔν, justificable del siguiente modo. Aristóteles concibe al λόγος en su fundamental relación con el ὄν, ubicando a “lo que es” como anterior, principio o fundamento de todo decir, de todo razonar. Respecto del ὄν, el λόγος desempeña dos funciones esenciales: una función significativa donde busca “hacer ver” (δηλῶν), mediante términos convencionales, lo que las cosas son de un modo adecuado con la οὐσία que las define de forma singularmente irreductible entre sí para llegar a significaciones necesarias. La otra función, es judicativa y parte de la anterior para desarrollar modelos explicativos formales o silogismos más elaborados a partir de ciertas reglas y principios propios al modo de ser o naturaleza de las cosas cuya verdad se pretende hacer ver de un modo racional. Ambas funciones se dan básicamente en el λόγος ἀποφάντικός y se desarrollan de un modo más refinado en modelos más sofisticados de razonamiento. Dichos modelos son principalmente los silogismos científico, dialéctico, práctico y retórico.

Sin embargo, estos modelos explicativos formales, se entienden a partir de su referencia en común con dicho modelo básico, el λόγος ἀποφάντικός, ya que a pesar de las diferenciación material entre ellos, producto de la diversidad de modos de ser de sus respectivos objetos de estudio, comparten una misma estructura formal de tipo silogístico en cuya articulación está siempre presente por lo menos un enunciado que declara (ἀπόφανσις) algo sobre algo. Además, en un sentido quizá más elemental, la finalidad perseguida por cada

uno de estos tipos de razonamiento no es otra que la de descubrir la verdad según el grado de necesidad propio a cada ámbito del saber. De aquí puede seguirse, a mi parecer, que para Aristóteles “λόγος” es un caso de homonimia πρὸς ἓν, donde la significación focal de los diferentes modos del λόγος viene dada por el λόγος ἀποφάντικός, cuya pluralidad de sentidos convergen, a su vez, en la noción primaria de οὐσία. Por eso, tanto la función significante como la función judicativa están orientadas fundamentalmente a “hacer ver” (δηλῶν) o “dar cuenta” de “lo que es” (τὸ ὄν) de un modo adecuado con su naturaleza.

Ahora bien, este δηλῶν consiste, en su aspecto más elaborado, en un procedimiento inferencial que, siendo de tipo inductivo-epagógico o bien deductivo, busca ser necesariamente verdadero, según el tipo de necesidad que quepa esperar en cada orden de cosas a explicar. Se trata del συλλογισμὸς ἐπιστημονικός que aspira al conocimiento de las cosas, es decir, tiene por objetivo llegar a saber lo que las cosas son, razonando con proposiciones que buscan significar adecuadamente dicha sustancia, lo que equivale a decir que se busca llegar a su definición en virtud de sus principios y causas. Y como se vio en el primer capítulo de esta investigación, el orden de los principios, las causas y las definiciones de “lo que es”, corresponde al ámbito teórico, por lo que la razón aquí es, propiamente, teórica. El principal prejuicio de la Modernidad que aún no hemos logrado superar del todo, consiste en ubicar este razonamiento teórico como aquel a partir del cual se define por antonomasia lo que en el pensamiento aristotélico se entiende por razón o racionalidad “a secas”. No obstante, considero que en virtud de una interpretación de la concepción aristotélica del λόγος que ubique a este último como un caso de homonimia πρὸς ἓν, puede mostrar dicho prejuicio como algo infundado. En efecto, el marco de las estructuras inferenciales de corte silogístico es lo suficientemente amplio como para comprender otros modelos de razonamiento afines a ciertos ordenes de cosas distintos al orden de la necesidad teórica, pero que son igualmente válidos como modelos racionales.

En ese sentido, no veo justificación alguna para considerar el concepto de racionalidad en Aristóteles en un sentido puramente teórico o apodíctico. Por el contrario, considero que se debe afinar la interpretación en este punto para ubicar los elementos cualitativos y cuantitativos de la silogística que dan pie a diferentes modelos explicativos racionales acordes a otras áreas del saber. Esto no quiere decir, advierto, que la racionalidad vista en clave aristotélica, deba entenderse como carente de limitación alguna, mostrándola

como regente absoluta en todos los ámbitos del saber, del hacer y del producir. Señalo, más bien, que se puede interpretar en las reflexiones de Aristóteles sobre la racionalidad, una pluralidad de modos de ser que lo ha llevado a considerar cómo es que el λόγος opera propiamente en cada uno de estos modos, cómo se relaciona con otras partes del alma y qué limitaciones le son impuestas por la naturaleza de las cosas que se propone explicar para hacerlo con propiedad. Lo cual podría sugerir que el λόγος se entiende también como un caso de homonimia πρὸς ἓν, que en este momento de mi formación apenas alcanzo a vislumbrar sin pretender agotar aquí sus posibles alcances o limitaciones más allá de este ejercicio más bien autoaclarativo. En ese sentido, creo que la consideración del λόγος como algo que se dice de muchas maneras permite establecer una postura a partir de la cual dialogar con el prejuicio moderno que concibe a la racionalidad desde un modelo reduccionista al modo de ser apodíctico. Hay, pues, en Aristóteles, otras formas de racionalidad, igualmente válidas, que sobre bases argumentativas específicas buscan establecer un método adecuado para la tematización de cierto orden de cosas distinto al de la necesidad.

b) El lugar del razonamiento retórico en la concepción aristotélica del λόγος

En consonancia con lo anterior, se debe destacar con claridad la pertenencia del razonamiento retórico, dentro de la concepción aristotélica del λόγος como un modelo silogístico cuya importancia dentro del conjunto de estructuras explicativas formales de los diferentes modos de ser de las cosas he tratado de mostrar aquí. Conviene recordar en ese sentido que si bien las obras que conocemos hoy día como *Organon* no incluyen la retórica, como tampoco la ética, en tanto que paradigmas de racionalidad propios de las cosas posibles, sino únicamente a la dialéctica en virtud de su carácter instrumental que el propio Aristóteles señala al inicio de *Tóp.*, junto con la pretendida generalidad máxima para tratar, en principio, sobre los principios de cualquiera de las ciencias particulares, la compilación misma fue realizada posterior a la muerte del Estagirita. Por esta razón, caben una cantidad enorme y divergente de especulaciones sobre el por qué la selección de ciertos textos y el por qué la exclusión de otros, como los mencionados. Sin embargo, lejos de querer dar una justificación histórica, para la cual no estoy en condiciones de realizar, sí me interesa destacar que, con base en las indagaciones aquí realizadas, hay buenas razones para hablar de una relación de tipo

sistemática entre el razonamiento retórico y los modelos explicativos formales caracterizados en los razonamientos científico, dialéctico y práctico.

Es cierto que Aristóteles no señala expresa y contundentemente esta relación, pero también lo es que no la niega en modo alguno. Antes bien, considero que están presentes en *Retórica* varios señalamientos bastante sugerentes para tomar con optimismo esta propuesta. Sin ir más lejos, Aristóteles señala al inicio de dicha obra, en 1354a1, que considera a la retórica como una antístrofa de la dialéctica, es decir, paralela, análoga a ella; pero no idéntica. Este pasaje debe entenderse, a mi parecer, una clara alusión a la estructura formal del razonamiento retórico, esto es, en tanto que ἐνθύμημα, pues dicha estructura silogística es, en términos formales, semejante no solo a la dialéctica sino al razonamiento científico mismo. Con la salvedad de que en términos modales, la *necitas consequentis* de este último no está presente, ni en el razonamiento dialéctico, ni en el razonamiento retórico, como tampoco lo está en el práctico. En todo caso, comparten únicamente la *necitas consequentiae* que toda estructura silogística genuina debe cumplir. Por otro lado, dialéctica y retórica sí son similares modalmente ya que ambas parten de premisas posiblemente verdaderas (ἔνδοξα) para llevar a cabo un proceso refutativo donde se examinan ciertas aporías sobre algo que puede ser o no ser para determinar cuál opinión resulta verosímil. Pero tampoco son idénticas en virtud del carácter dialógico y de aplicación general de la dialéctica en distinción del carácter monológico en contextos pragmáticos específicos de la retórica.

De este modo, la retórica forma parte de la concepción aristotélica del λόγος en términos formales gracias a su similitud con la dialéctica. Pero también lo hace en términos materiales, pues su estructura silogística de tipo refutativo está referida, al menos en su faceta deliberativa, al orden de cosas de lo propiamente humano, es decir, de la πρᾶξις; aunque de un modo distinto al del razonamiento práctico. En ese sentido, la retórica viene a formar parte de la “lógica” aristotélica en tanto razonamiento propio de lo posible práctico en el ámbito de lo público, donde cumple una función resolutive en virtud de la producción de cierto estado de convicción traducible en términos de persuasión. Su irreductible singularidad viene dada precisamente en la conjunción de elementos argumentativos, psicagógicos y prácticos que permiten al ῥητορ producir los discursos y las condiciones requeridas para llegar a lo verosímil.

Finalmente, si la retórica forma parte de la concepción aristotélica del λόγος en general y si esta se explica en virtud de su fundamento ontológico, se debe considerar que el tipo de λόγος persuasivo desarrollado en la τέχνη ῥητορική también se encuentra ontológicamente fundado. Es decir, le es anterior, en tanto que principio, cierta clase de cosas cuyo modo de ser es el de la potencia en tanto que posible. Tomando de esta última su sentido de posibilidad práctica, donde se ubican aquellas cosas de las que cabe deliberar, en una dimensión pública, dado que su realización, a pesar de ser contingente, permite cierta injerencia de la acción humana. Aquí se deben tomar decisiones de importancia colosal —*v. gr.* ir o no a la guerra—, sobre cosas que no se pueden saber con certeza, a partir de premisas que cuya calidad modal no puede ser otra que la de la contingencia. Esto es una estructura de la vida humana, donde no llega la ciencia. Por eso resulta inevitable la persuasión, porque no puede haber demostración de cosas contingentes, no puede haber ciencia de cualquier cosa. Lo cual no quiere decir que, por no tratarse de cosas necesarias, la retórica quede excluida de la racionalidad, sino que hay diferentes formas de racionalidad que no son la ciencia, que operan con otras bases, pero que son genuinas formas del λόγος. Pedir necesidad apodíctica en ese ámbito sobre el cual versa la retórica, es un error similar a pedir persuasión en la matemática. Entonces, el razonamiento retórico encuentra su lugar en la concepción aristotélica del λόγος como aquel modelo formal explicativo de lo posible práctico que, por no ser objeto de verdad, no puede ser explicado públicamente de otro modo que no sea por vía de la persuasión producida en virtud de conclusiones verosímiles. Ahí donde se requiere tomar decisiones colectivas sobre asuntos vitales que pueden ser o no ser, el razonamiento retórico encuentra su lugar predilecto.

c) La determinación temporal del razonamiento y de la verdad

Con base en el estudio del λόγος, en tanto que racionalidad, ontológicamente fundado, específicamente en el modo de ser de las cosas según el acto y la potencia, no puede menos que llamar la atención el papel que juega el horizonte temporal en la determinación de los modelos explicativos formales que explican a cada uno, de su cualidad modal y, por tanto el grado de necesidad exigible en cada caso. Un papel importantísimo que puede permanecer implícito si se atiende únicamente a una perspectiva lógico-gramatical de la concepción

aristotélica del λόγος. Pero una de las virtudes de examinar dicha concepción al modo aquí propuesto, es decir, tomando también en cuenta su aspecto ontológico, es que adquiere mayor visibilidad el horizonte temporal de la racionalidad.

Atendiendo únicamente a lo aquí estudiado, se puede considerar que los cuatros modelos explicativos formales analizados —teórico, dialéctico, práctico y retórico—, se clasifican conforme al tiempo, en dos grupos: aquel en el cual la razón opera *sub specie aeternitatis*, donde encuentra su sitio el razonamiento teórico; y aquel en el cual la razón opera *sub specie temporis*, donde entran los razonamientos dialéctico, práctico y retórico. Digo que el papel del tiempo en la articulación de dichos modelos racionales se vuelve visible con la consideración del fundamento ontológico del λόγος, porque es justamente el modo de ser de las cosas lo que determina la cualidad modal de los razonamientos que respectivamente han de tematizarlas. Y dado que partimos del modo de ser según el acto y la potencia, donde por un lado se ubican las cosas que no pueden ser de modo distinto, y por el otro las cosas que pueden ser de otra manera: se puede establecer una clasificación de cosas que no están sometidas al cambio y al movimiento, las cosas necesarias, y de cosas sometidas al cambio y al movimiento, las cosas contingentes. Si bien es cierto que el tiempo no es para Aristóteles el cambio y el movimiento como tal, también lo es que sin el movimiento o el cambio no hay tiempo, o al menos no hay percepción del mismo; “pues cuando no cambiamos en nuestros pensamientos o no advertimos que estamos cambiando, no nos parece que el tiempo haya transcurrido”<sup>339</sup>.

Con base en ello, hemos visto que sobre lo necesario, es decir, sobre lo que no está en el tiempo, el λόγος puede establecer ciertos principios invariables a partir de lo cual deducir un conocimiento al respecto. Se establecen axiomas que ocupan el puesto de premisas necesariamente verdaderas en una estructura silogística, en virtud de lo cual puede llevar a cabo un procedimiento demostrativo que concluirá un enunciado necesariamente verdadero. Incluso se podría decir que en virtud de la necesidad del objeto tematizado, el λόγος teórico puede aspirar a una verdad apodíctica. Lo cual no sería posible al tratar sobre cosas que están en el tiempo, esto es, sobre las cosas contingentes. En ese caso, las premisas de la estructura silogística con la que se pretende dar cuenta de ellas, no pueden más que ser probablemente verdaderas, aspirando, según el caso, a conclusiones verosímiles o a acciones

---

<sup>339</sup> Fís. 11, 218b21-23.

específicas, mas no a enunciados necesariamente verdaderos. Justamente porque las cosas cambian, se mueven en el tiempo, se deterioran, o las circunstancias consideradas cambian de un momento a otro, los razonamientos abocados a la tematización sobre lo contingente poseen componentes, como el resolutivo, que deben tener muy en cuenta dicho dinamismo. Incluso, la asertividad del razonamiento, como el propio de lo posible práctico a nivel privado, depende en buena medida de que dicho componente resolutivo sea exitoso, esto es, llevada a cabo con la excelencia de esa fineza de tacto capaz de reconocer el momento oportuno para la realización de una acción referida al bien relativo a las circunstancias.

De esta manera, se abre aquí una pauta muy interesante para seguir reflexionando sobre el pensamiento aristotélico y su relevancia contemporánea, pues el tema del tiempo constituye una de las temáticas más destacadas en la fenomenología, la hermenéutica y la filosofía práctica, por mencionar a algunos. No obstante, para ello no basta con lo hecho aquí. Haría falta, a mi entender, una indagación más amplia que tome en cuenta otras obras del *corpus aristotelicum* que aquí no he abordado. Pues, siguiendo la propuesta de Berti, se pueden señalar, al menos, dos modos principales en los que se puede comprender la concepción aristotélica del tiempo: el tiempo cósmico, subdividido en el tiempo cósmico de la φύσις (*Física*) y el tiempo del òν (*Metafísica*); y el tiempo humano, subdividido en tiempo humano pasado (*Acerca de la memoria y la reminiscencia*), el tiempo humano presente y futuro (*Ética Nicomaquea*), el tiempo del discurso (*Retórica*) y el tiempo de la narración (*Poética*)<sup>340</sup>. No obstante, basta aquí con señalar que hay buenas razones para pensar una relación entre tiempo, λόγος y verdad, donde el primero pareciera ejercer un papel determinante al momento de articular los modelos explicativos formales de las cosas según su modo de ser, especialmente si se parte de una clasificación de las cosas que son en el tiempo y de las cosas que no lo son. De este modo, el ámbito de la πράξις se muestra como uno de los escenarios donde esta relación se desarrolla de un modo más patente. Queda abierta, pues, la pregunta: ¿Qué tan cerca o qué tan lejos está el hombre de llevar a cabo acciones que estén guiadas efectivamente por un juicio acertado en un contexto determinado temporal y ontológicamente por la contingencia, donde lo que puede ser verdadero ahora, quizá no lo sea después al cambiar las circunstancias?

---

<sup>340</sup> Berti, E., *Ser y tiempo en Aristóteles* (Buenos Aires: Biblos, 2011).



## Referencias bibliográficas

Ackrill, J. L. "Aristotle on Eudamonia". En *Essays on Aristotle's Ethics*. Ed. A. O. Rorty. Berkeley: University of California Press, 1980.

Ackrill, J. L. "Aristotle on 'Good' and the Categories". En *Articles on Aristotle 2. Ethics and Politics*, ed. Barnes, Schofield & Sorabji. London: Duckworth, 1977.

Allan, D. J. "Aristotle's Account of the Origin of Moral Principles". En *Articles on Aristotle 2. Ethics and Politics*, ed. Barnes, Schofield & Sorabji. London: Duckworth, 1977.

Annas, J. "Aristotle on Pleasure and Goodness". En *Essays on Aristotle's Ethics*. Ed. A. O. Rorty. Berkeley: University of California Press, 1980.

Annas, J. "Aristotle on Memory and the Self". En *Essays on Aristotle's De Anima*. Ed. A. O. Rorty & M. C. Nussbaum. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Aristotle. *De Anima*. Ed. Sir. W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Aristotle. *De Generatione et Corruptione*, Ed. E. S. Foster. Cambridge: Harvard University Press, 1965.

Aristotle. *De Sophisticis Elenchis*. Ed. E. S. Foster. Cambridge: Harvard University Press, 1965.

Aristotle. *Ethica Nicomachea*. Ed. I Bywater. Oxford: Oxford University Press, 1979.

Aristotle. *Metaphysics*. Vol. I. Ed. Sir. David Ross. Oxford: Oxford University Press, 1975.

Aristotle. *Metaphysics*. Vol. II. Ed. Sir. David Ross. Oxford: Oxford University Press, 1975.

Aristotle. *On Interpretation*. Ed. Harol P. Cook. Cambridge: Harvard University Press, 1962.

Aristotle. *On Virtues and Vices*. Ed. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1961.

Aristotle. *Parva Naturalia*. Ed. Sir. David Ross. Oxford University Press, 2001.

Aristotle. *Physics*. Ed. Sir. David Ross. Oxford: Oxford University Press, 1936.

Aristotle. *Politics*. Ed. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1959.

Aristotle. *Posterior Analytics*. Ed. Hugh Tredennick. Cambridge: Harvard University Press, 1961.

Aristotle. *Prior Analytics*. Ed. Hugh Tredennick. Cambridge: Harvard University Press, 1962.

- Aristotle. *The "Art" of Rhetoric*. Ed. John Henry Freese. Cambridge: Harvard University Press, 1967.
- Aristotle, *The Athenian Constitution*. Ed. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1961.
- Aristotle. *The Categories*. Ed. Harol P. Cook. Cambridge: Harvard University Press, 1962.
- Aristotle. *The Eudemian Ethics*. Ed. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1961.
- Aristotle. *Topica*. Ed. Hugh Tredennick. Cambridge: Harvard University Press, 1961.
- Aristóteles. *Acerca del alma*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2003.
- Aristóteles. *Ética Eudemia*. Trad. Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 2015.
- Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Trad. Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 2015.
- Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Trad. Antonio Gómez Robledo. México: UNAM, 1983.
- Aristóteles. *Física*. Trad. Guillermo R. De Echandía. Madrid: Gredos, 1995.
- Aristóteles. *Fragmentos*. Trad. Álvaro Vallejo Campos. Madrid: Gredos, 2005.
- Aristóteles. *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2008.
- Aristóteles. *Metafísica*. Edición trilingüe de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1990.
- Aristóteles. *Movimiento de los animales*. Trad. Almudena Alonso Miguel. Madrid: Gredos, 200.
- Aristóteles. *Política*. Trad. Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 1998.
- Aristóteles. *Tratados de lógica*. Trad. Miguel Candel SanMartín. Madrid: Gredos, 2015.
- Aristóteles. *Retórica*. Trad. Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 2014.
- Anscombe, G. E. M. *Intention*. Oxford: Blackwell, 1963.
- Ascombe, G. E. M. "Thought and Action in Aristotle". En *Articles on Aristotle 2. Ethics and Politics*, ed. Barnes, Schofield & Sorabji. London: Duckwort, 1977.
- Aubenque, P. *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus, 1989.
- Aubenque, P. *La prudencia en Aristóteles*. Buenos Aires: Las cuarenta, 2010.
- Barnes, J. *Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Berti, E. *El pensamiento político de Aristóteles*. Trad. Helena Aguilá Ruzola. Madrid: Gredos, 2012.

Berti, E. *La filosofía del primo aristotele*. Padua: Milani, 1962.

Berti, E. *Las razones de Aristóteles*. Trad. Horacio A. Gianneschi y Maximiliano Monteverdi. Buenos Aires: Oinos, 2008.

Berti, E. *Nuovi studi aristotelici I. Epistemologia, logica e dialettica*. Brescia: Morcelliana, 2004.

Berti, E. *Nuovi studi aristotelici II. Fisica, antropologia e metafisica*. Brescia: Morcelliana, 2005.

Berti, E. *Nuovi studi aristotelici III. Filosofia pratica*. Brescia: Morcelliana, 2008.

Berti, E. *Ser y tiempo en Aristóteles*. Trad. Patricio Perkins. Buenos Aires: Biblos, 2011.

Berti, E. *Studici aristotelici*. Brescia: Morcelliana, 2012.

Brentano, F. “*Nous Poiētikos*: Survey of Earlier Interpretations”. En *Essays on Aristotle’s De Anima*. Ed. A. O. Rorty & M. C. Nussbaum. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Burnyeat, M. F. “Aristotle on Learning to Be Good”. En *Essays on Aristotle’s Ethics*. Ed. A. O. Rorty. Berkeley: University of California Press, 1980.

Burnyeat, M. F. “Enthymeme: Aristotle on the Logic of Persuasion”. En *Aristotle’s Rhetoric. Philosophical Essays*. Ed. Furley D. J. and Nehamas, A. Princeton: Princeton University Press, 1994.

Burnyeat, M. F. “Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? A Draft”. En *Essays on Aristotle’s De Anima*. Ed. A. O. Rorty & M. C. Nussbaum. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Cruz, J. “Posibilidad y razón práctica”. En *Practical Rationality*. Ed. Ana Martha González y Alejandro G. Vigo. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2010.

Charles, D. *Aristotle on desire and action*. EBSCO Publishing: eBook Academic Collection, 2017.

Charles, D. *Aristotle on Meaning and Essence*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Charles, D. *Aristotle’s Philosophy of Action*. London: Duckworth, 1984.

Code, A. & Moraycsik, J. “Explaining Various Forms of Living”. En *Essays on Aristotle’s De Anima*. Ed. A. O. Rorty & M. C. Nussbaum. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Cohen, M. “Hylomorphism and Functionalism”. En *Essays on Aristotle’s De Anima*. Ed. A. O. Rorty & M. C. Nussbaum. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Cooper, J. M. "Aristotle on Friendship", en *Essays on Aristotle's Ethics*. Ed. A. O. Rorty. Berkeley: University of California Press, 1980.

Cooper, J. M. "Ethical-Political Theory in Aristotle's *Rhetoric*". En *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*. Ed. Furley D. J. and Nehamas, A. Princeton: Princeton University Press, 1994.

Corcilius, K. "Two Jobs for Aristotle's Practical Syllogism". En *Logical Analysis and History of Philosophy / Philosophiegeschichte und logische Analyse*, vol. 11, *Focus: The Practical Syllogism / Der praktische Syllogismus*, ed. Ch. Rapp y Ph. Brüllmann. Paderborn: mentis, 2008.

Davidson, D. *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

Defourny, P. "Contemplation in Aristotle's Ethics", en *Articles on Aristotle 2. Ethics and Politics*, ed. Barnes, Schofield & Sorabji. London: Duckworth, 1977.

Diógenes Laercio. "Vidas de los filósofos más ilustres". En *Biógrafos griegos*. Madrid: Aguilar, 1973.

Düring I. *Aristóteles*. Trad. Bernabé Navarro. México: UNAM-Instituto de investigaciones filosóficas, 2005.

Flashar, H. "The Critique of Plato's Theory of Ideas in Aristotle's Ethics". En *Articles on Aristotle 2. Ethics and Politics*, ed. Barnes, Schofield & Sorabji. London: Duckworth, 1977.

Formichelli, M. A. *Aristotle's Theory of Prohairesis and Its Significance for Accounts of Human Action and Practical Reasoning*. Boston: College Electronic Thesis or Dissertation, 2009. <http://hdl.handle.net/2345/729> .

Frede, D. "The Cognitive Role of *Phantasia* in Aristotle". En *Essays on Aristotle's De Anima*. Ed. A. O. Rorty & M. C. Nussbaum. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Frede, M. "On Aristotle's Conception of the Soul". En *Essays on Aristotle's De Anima*. Ed. A. O. Rorty & M. C. Nussbaum. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Freeland, C. "Aristotle on the Sense of Touch". En *Essays on Aristotle's De Anima*. Ed. A. O. Rorty & M. C. Nussbaum. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Fritz, K. & Kapp, E. "The Development of Aristotle's Political Philosophy and the Concept of Nature". En *Articles on Aristotle 2. Ethics and Politics*, ed. Barnes, Schofield & Sorabji. London: Duckworth, 1977.

Furley, D. J. "Aristotle on the Voluntary". En *Articles on Aristotle 2. Ethics and Politics*, ed. Barnes, Schofield & Sorabji. London: Duckworth, 1977.

Furley, D. J. "Self-Movers". En *Essays on Aristotle's Ethics*. Ed. A. O. Rorty. Berkeley: University of California Press, 1980.

Gadamer, H.- G. *Verdad y Método*. Vol. I y II. Trad. Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme, 2005.

García, M. “Schelling como antecedente de las filosofías del acontecimiento”. En *La larga sombra de lo religioso*, editado por Lourdes Flamarique y Claudia Carbonell, 103-118. Madrid: Biblioteca Nueva, 2017.

Gotlieb, P. “The Ethical Syllogism”. En *Logical Analysis and History of Philosophy / Philosophiegeschichte und logische Analyse*, vol. 11, *Focus: The Practical Syllogism / Der praktische Syllogismus*, ed. Ch. Rapp y Ph. Brüllmann. Paderborn: mentis, 2008.

Grimaldi, W. *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1972.

Halliwell, S. “Popular Morality, Philosophical Ethics and the *Rhetoric*”. En *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*. Ed. Furley D. J. and Nehamas, A. Princeton: Princeton University Press, 1994.

Hardie, W. F. R. “Aristotle's Doctrine that Virtue is a ‘Mean’”. En *Articles on Aristotle 2. Ethics and Politics*, ed. Barnes, Schofield & Sorabji. London: Duckworth, 1977.

Hardie, W. F. R. *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1968.

Irwin, T. H. *Aristotle's first principles*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

Irwin, T. H. “The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics”. En *Essays on Aristotle's Ethics*. Ed. A. O. Rorty. Berkeley: University of California Press, 1980.

Irwin, T. H. “Reason and Responsibility in Aristotle”. En *Essays on Aristotle's Ethics*. Ed. A. O. Rorty. Berkeley: University of California Press, 1980.

Isócrates. *Discursos*. Madrid: Gredos, 2015.

Jaeger, W. *Paideia*. Trad. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. México: FCE, 1996.

Kahn, Ch. H. “Aristotle on Thinking”. En *Essays on Aristotle's De Anima*. Ed. A. O. Rorty & M. C. Nussbaum. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Kenny, A. “Aristotle on Happiness”. En *Articles on Aristotle 2. Ethics and Politics*, ed. Barnes, Schofield & Sorabji. London: Duckworth, 1977.

Kenny, A. *Aristotle's Theory of the Will*. London: Duckworth, 1979.

Kosman, L. A. “Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics”. En *Essays on Aristotle's Ethics*. Ed. A. O. Rorty. Berkeley: University of California Press, 1980.

Kosman, L. A. “Acting: *Drama* as the *Mimēsis* of *Praxis*”. En *Essays on Aristotle's Poetics*. Ed. A. O. Rorty. Oxford: Princeton University Press, 1992.

Kosman, L. A. "What does the Maker Mind Make". En *Essays on Aristotle's De Anima*. Ed. A. O. Rorty & M. C. Nussbaum. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Lloyd, G. E. R. "Aspects of the Relationship between Aristotle's Psychology and his Zoology". En *Essays on Aristotle's De Anima*. Ed. A. O. Rorty & M. C. Nussbaum. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Lukasiewicz J. *Sobre el principio de contradicción en Aristóteles*. Trad. Rogelio Rovira, Madrid: Ediciones Encuentro, 2015.

Matthews, G. B. "De Anima 2.2-4 and the Meaning of Life". En *Essays on Aristotle's De Anima*. Ed. A. O. Rorty & M. C. Nussbaum. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Miller, J. *Aristotle's Nicomachean Ethics. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

McCabe, M. M. "Arguments in Context: Aristotle's Defense of Rhetoric". En *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*. Ed. Furley D. J. and Nehamas, A. Princeton: Princeton University Press, 1994.

McDowell, J. "The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics". En *Essays on Aristotle's Ethics*. Ed. A. O. Rorty. Berkeley: University of California Press, 1980.

Miller, J. *Aristotle's Nicomachean Ethics. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Morel, P.M. "The Practical Syllogism in Context: De Motu 7 and Zoology". En *Logical Analysis and History of Philosophy / Philosophiegeschichte und logische Analyse*, vol. 11, *Focus: The Practical Syllogism / Der praktische Syllogismus*, ed. Ch. Rapp y Ph. Brüllmann. Paderborn: mentis, 2008.

Most, G. W. "The Uses of Endoxa: Philosophy and Rhetoric in the Rhetoric". En *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*. Ed. Furley D. J. and Nehamas, A. Princeton: Princeton University Press, 1994.

Nagel, Th. "Aristotle on Eudaimonia". En *Essays on Aristotle's Ethics*. Ed. A. O. Rorty, Berkeley: University of California Press, 1980.

Navas, N. "Dialéctica aristotélica: ¿De la doxa platónica a los endoxa?". *Apuntes filosóficos* 34, (2009). Consultado el 15 de octubre de 2017. [saber.ucv.ve/handle/123456789/3935](http://saber.ucv.ve/handle/123456789/3935).

Nussbaum, M. C. *Aristotle's De Motu Animalium*. Pinceton: Princeton University Press, 1978.

Nussbaum, M. C. "Shame, Separateness, and Political Unity: Aristotle's Criticism of Plato". En *Essays on Aristotle's Ethics*. Ed. A. O. Rorty. Berkeley: University of California Press, 1980.

- Nussbaum, M. C. & Putman, H. "Changing Aristotle's Mind". En *Essays on Aristotle's De Anima*. Ed. A. O. Rorty & M. C. Nussbaum. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Owen, G. E. L. "Aristotelian Pleasures". En *Articles on Aristotle 2. Ethics and Politics*, ed. Barnes, Schofield & Sorabji. London: Duckworth, 1977.
- Owen, G. E. L. *Aristotle on Dialectica. The Topics*, (Oxford: Clarendon Press, 1968).
- Owen, G. E. L. "Logic and Metaphysics in some Earlier Works of Aristotle". En Barnes, J. - Schofield, M. - Sorabji, R. (eds.). *Articles on Aristotle, vol. 3: Metaphysics*. London: Duckworth, 1979.
- Pears, D. "Courage as a Mean". En *Essays on Aristotle's Ethics*. Ed. A. O. Rorty. Berkeley: University of California Press, 1980.
- Perelma, Ch. - Olbrechts-Tyteca, L. *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Trad. Julia Sevilla Muñoz. Madrid: Gredos, 2015.
- Pineda, A. "Dialéctica y retórica en la teoría pragma-dialéctica de la argumentación". *Revista UIS* 14, no. 2 (2015): 97-117. Consultado el 7 de marzo de 2019. <https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistafilosofiauis/article/view/5701>
- Plantin, C. *La argumentación. Historia, ideas, perspectivas*. Buenos Aires: Biblos, 2012.
- Platón. *Crátilo*. Trad. J. L. Calvo. Madrid: Gredos, 1987.
- Platón. *Fedro*. Trad. Emilio Lledó Iñigo. Madrid: Gredos, 1988.
- Platón. *Gorgias*. Trad. J. Calonge. Madrid: Gredos, 1987,
- Platón. *Protágoras*. Trad. C. García Gual. Madrid: Gredos, 1985.
- Rapp, Ch. *Aristoteles, Rhetorik*. Vol. II. Darmstadt, 2002.
- Rapp, Ch., and Brüllman, P. "The Practical Syllogism: Analyses of an Aristotelian Concept". En *Logical Analysis and History of Philosophy / Philosophiegeschichte und logische Analyse*, vol. 11, *Focus: The Practical Syllogism / Der praktische Syllogismus*, ed. Ch. Rapp y Ph. Brüllmann. Paderborn: mentis, 2008.
- Richardson, H. S. "Desire and the Good in *De Anima*". En *Essays on Aristotle's De Anima*. Ed. A. O. Rorty & M. C. Nussbaum. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Ricoeur, P. "Séptimo estudio. El sí y la intencionalidad ética". En *Sí mismo como otro*. Trad. Agustín Neira Calvo y María Cristina Alas de Tolivar. México: Siglo XXI editores, 2013.
- Roetti, J. A. "Aristóteles y el principio de (no) contradicción: fundamentación teórica y práctica". *Anuario filosófico*, No. 32 (1999). Consultado el 3 de enero de 2018. <http://dadun.unav.edu/retrieve/5321/license.txt>

Rorty, A. O. "Akrasia and Pleasure: *Nicomachean Ethics* Book 7". En *Essays on Aristotle's Ethics*. Ed. A. O. Rorty. Berkeley: University of California Press, 1980.

Rorty, A. O. "Structuring Rhetoric". En *Essays on Aristotle's Rhetoric*. University California Press: Berkeley, Los Angeles, London, 1997.

Rorty, A. O. "The Place of Contemplation in Aristotle's *Nicomachean Ethics*". En *Essays on Aristotle's Ethics*. Ed. A. O. Rorty. Berkeley: University of California Press, 1980.

Rorty, A. O. "The Psychology of Aristotelian Tragedy". En *Essays on Aristotle's Poetics*. Ed. A. O. Rorty. Oxford: Princeton University Press, 1992.

Robinson, R. "Aristotelian Akrasia". En *Articles on Aristotle 2. Ethics and Politics*. Ed. Barnes, Schofield & Sorabji. London: Duckworth, 1977.

Ryan, Eugen E. *Aristotle's Theory of Rhetorical Argumentation*. Montréal: Les Éditions Bellarmin, 1984.

Scherman, N. *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

Schofield, M. "Aristotle on the Imagination". En *Essays on Aristotle's De Anima*. Ed. A. O. Rorty & M. C. Nussbaum. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Schütrumpf, E. "Some Observations on the Introduction to Aristotle's *Rhetoric*". En *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*. Ed. Furley D. J. and Nehamas, A. (Princeton: Princeton University Press, 1994.

Shields, D. *Aristotle*. New York: Routledge, 2014.

Sorabji, R. "Aristotle on the Role of Intellect in Virtue". En *Essays on Aristotle's Ethics*. Ed. A. O. Rorty. Berkeley: University of California Press, 1980.

Sorabji, R. "Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-Perception". En *Essays on Aristotle's De Anima*. Ed. A. O. Rorty & M. C. Nussbaum. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Sprute, J. "Aristotle and the Legitimacy of Rhetoric". En *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*. Ed. Furley D. J. and Nehamas, A. Princeton: Princeton University Press, 1994.

Taylor, A. E. *Aristotle*. New York: Dover Publications, 1955.

Thompson, M. *Life and Action*. London: Harvard University Press, 2008.

Torralba, M. *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe*. Pamplona: EUNSA, 2005.



Trujillo Amaya, J. F., y Vallejo Álvarez X. “Silogismo teórico, razonamiento práctico y raciocinio retórico-dialéctico”, *Praxis filosófica*, núm 24, (enero-junio, 2007) Consultado el 16 de noviembre: 79-114. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209014643005>

Urmson, J. O. “Aristotle’s Doctrine of the Mean”. En *Essays on Aristotle’s Ethics*. Ed. A. O. Rorty. Berkeley: University of California Press, 1980.

Van Eemeren, F., & Grootendrost, R. *Argumentación, comunicación y falacias*. Santiago: Universidad de Chile, 2002.

Vallejo Campos Á, y Vigo A. G. *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*. Pamplona: EUNSA/Astrolabio, 2017.

Vernant, J.-P. “Myth and Tragedy”. En *Essays on Aristotle’s Poetics*. Ed. A. O. Rorty, Oxford: Princeton University Press, 1992.

Vigo, A. G. “Autorreferencia práctica y normatividad”. En *Practical Rationality*. Ed. Ana Martha González y Alejandro G. Vigo. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2010.

Vigo, A. G. “Deliberación y decisión según Aristóteles”. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 43 (2012) consultado 27 de abril de 2018: 84. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323028516003>.

Vigo, A. G. “Incontinencia, carácter y razón”. En *Estudios aristotélicos*. Pamplona: EUNSA, 2011.

Vigo, A. G. “La concepción aristotélica del silogismo práctico. En defensa de una interpretación restrictiva”. *Diánoia*, volumen LV, número 65 (Noviembre 2010), consultado el 27 de junio de 2018. [https://www.academia.edu/31871837/La\\_concepci%C3%B3n\\_aristot%C3%A9lica\\_del\\_silogismo\\_pr%C3%A1ctico.\\_En\\_defensa\\_de\\_una\\_interpretaci%C3%B3n\\_restrictiva](https://www.academia.edu/31871837/La_concepci%C3%B3n_aristot%C3%A9lica_del_silogismo_pr%C3%A1ctico._En_defensa_de_una_interpretaci%C3%B3n_restrictiva).

Vigo, A. G. “La concepción aristotélica de la verdad práctica”. En *Estudios aristotélicos* Pamplona: EUNSA, 2011.

Vigo, A. G. “Naturalismo trascendental. Una interpretación de la fundamentación aristotélica de la ética”. En *Aristotle: Metaphysics and Practical Philosophy*. Ed. Carlo Natali Paris, Éditions Peeters, 2011.

Vigo, A. G. “Práxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la racionalidad práctica.” En *Filosofía de la acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y de la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*. Coord. Gustavo Leyva, México: UAM y Editorial Síntesis, 2008.

Vigo, A. G. “Razón práctica y tiempo en Aristóteles”. En *Estudios aristotélicos* Pamplona: EUNSA, 2011.

Vigo, A. G. “Verdad práctica y virtudes intelectuales”. En *Estudios aristotélicos*. Pamplona: EUNSA, 2011.

Volpi, F., “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”. *Anuario filosófico*, 32, No. 1, (1999): 315-342.

Wieland, W. *La razón y su praxis*. Trad. Alejandro G. Vigo. Buenos Aires: Biblos, 1996.

Wiggins, D. “Deliberation and Practical Reason”. En *Essays on Aristotle’s Ethics*. Ed. A. O. Rorty. Berkeley: University of California Press, 1980.

Wiggins, D. “Weakness of Will, Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire”. En *Essays on Aristotle’s Ethics*. Ed. A. O. Rorty. Berkeley: University of California Press, 1980.

Yarza, I. *La racionalidad de la ética de Aristóteles*. Pamplona: EUNSA, 2001.

Zagal, H. “Apetito recto, prudencia y verdad práctica. Las pautas de la eupraxía en la Nicomáquea”. *Metafísica y persona. Filosofía, conocimiento y vida*, año 5, no. 9. (Enero-junio 2013): 91-111.

Zagal, H. *Ensayos de metafísica, ética y poética: los argumentos de Aristóteles*. Pamplona: EUNSA, 2008.