

SOBRE LA FUNDAMENTACIÓN DISCURSIVA Y RETÓRICA DE LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA*

Francisco Arenas-Dolz
Universitat de València

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

No pretendo defender que Aristóteles fuera un partidario *avant la lettre* de la democracia deliberativa. Sin embargo, Aristóteles nos proporciona en su *Retórica* un marco excelente para pensar en la deliberación (*bouleusis*) como una práctica propia de la *esfera pública*, que en muchos aspectos va más allá del modelo deliberativo moderno¹. Tampoco sostendré que una valoración de Aristóteles demuestre que no sirve para nada la teoría de la democracia deliberativa. De hecho, en muchos sentidos el modelo deliberativo de democracia supone una clara mejora respecto de otros prominentes modelos con-

* Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico HUM2007-66847-C02/FISO, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia y con Fondos FEDER de la Unión Europea, y está parcialmente basado en mi tesis doctoral, *Hermenéutica, retórica y ética del lógos. Deliberación y acción en la filosofía de Aristóteles*, Universitat de València, Valencia, 2007, dirigida por Jesús Conill.

1 S. BICKFORD, *The Dissonance of Democracy: Listening, Conflict, and Citizenship*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1996, pp. 41-53.

temporáneos de democracia. El modelo deliberativo nos proporciona una alternativa tanto a la “charla de los derechos” (*rights talk*) liberal, como a las exageraciones comunitaristas, en sus distintas modalidades: la filosofía de la virtud de MacIntyre, originalmente aristotélica y en la actualidad tomista; la ontología de la comunidad de Sandel, la antropología hermenéutica de Taylor, la pretensión de Nussbaum de fundar una “democracia social aristotélica”, los intentos sociológicos de Bellah, la teoría de la justicia de Walzer, el “liberalismo posmoderno” de Rorty y los planteamientos de Etzioni. Además, un modelo deliberativo de democracia nos permite cuestionar no sólo concepciones excesivamente *espiritualizadas* del “activismo”, “la política” o “la ciudadanía”, tan caras a los defensores de un modelo de democracia participativa.

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

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

desde la cual resolver *problemas*, configurar *capacidades* y moldear *inclinaciones*².

En la *Ética Nicomáquea* ilustra Aristóteles la naturaleza de la deliberación³. En primer lugar indica el objeto de la misma, que es el terreno de la ética y la política y, de modo particular, las acciones que en este campo dependen de nosotros y no se pueden determinar en función de una ciencia (*epistēmē*), sino que pertenecen al ámbito de aquello que sucede por lo general de cierta manera (*hōs epì tò poly*)⁴. Es por eso que la deliberación se distingue del razonamiento científico. Aristóteles pone así los cimientos para el estudio de la deliberación desde un punto de vista ético y no solamente técnico. La deliberación no es algo que se realice en abstracto sino que siempre se concreta en una elección particular. Frente a aquellos autores que interpretan que los medios sobre los cuales se delibera son universales⁵, lo que les lleva a reducir la deliberación a un cierto “silogismo práctico”, no parece que la deliberación verse sobre lo universal. El esfuerzo aristotélico se dirige a marcar la especificidad de la inteligencia deliberativa, orientada hacia la acción, frente a la inteligencia especulativa⁶, subrayando la existencia de una forma de racionalidad de lo contingente.

Las acciones humanas son intencionales, en el sentido de que son voluntarias (*hekōn*), es decir, es el agente quien tiene el poder de actuar o de no hacerlo en el momento de la acción. También, como el ser humano, otros animales son capaces de realizar acciones voluntarias, puesto que la potencia motriz no es ni la razón ni la voluntad, sino el deseo (*órexis*), que es común a todos los animales⁷. El intelecto práctico presenta al alma a través de la imaginación (*phantasia*) un objeto de acción que se considera subjetivamente como un bien. Para que este objeto se convierta en principio de movimiento es necesaria la intervención de la facultad desiderativa que convierta el objeto

2 A. CORTINA, “La reconstrucción de la racionalidad práctica. Más allá del procedimentalismo y el sustancialismo”, *Estudios Filosóficos*, 104, 1988, 166-193; Ead., “El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas”, *Isegoría*, 13, 119-134; Jesús Conill, *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Tecnos, Madrid, 2007.

3 ARISTÓTELES, *EN* III 3, 1112a 18-1113a 14.

4 ARISTÓTELES, *EN* III 3, 1112a 21-31, 1112a 34-b 11.

5 E. BELGUM, *Knowing Better: An Account of Akrasia*, Garland Press, Nueva York, 1990, p. 210.

6 ARISTÓTELES, *EN* VI 1, 1139a 10-11.

7 ARISTÓTELES, *An.* III 10, 433a 32-33.

representado en fin. Así, Aristóteles puede afirmar, contra Demócrito, que todos los animales se mueven por elección (*proairesis*) o intelección (*noēsis*)⁸.

Pero, en mayor medida que otros animales, nuestros deseos son resultado del aprendizaje y del carácter (*ēthos*) más que una reacción heredada biológicamente. La elección reside en una percepción que responde con flexibilidad a la situación concreta. La persona de experiencia no intenta hacer frente a una situación nueva con el solo intelecto. Más bien aprovecha los deseos informados por la deliberación y la deliberación informada por los deseos y responde correctamente con la pasión y con la acción. La elección es una capacidad en la frontera entre lo intelectual y lo pasional la cual comparte la naturaleza de ambos: se puede caracterizar como deliberación desiderativa o deseo deliberativo. De hecho, Aristóteles define al hombre como “inteligencia deseosa” o “deseo inteligente”⁹. Sin embargo, la elección, que indica no sólo la intención y el propósito para actuar sino también la elección que aboca necesariamente en la acción, es una operación del intelecto práctico que vuelve eficaz la voluntad llevándola hasta la acción (*prâxis*) e incluye el deseo, razonable (*boulesis*) o no, y una deliberación (*bouleusis*) sobre los medios para alcanzar el fin que aquel propone¹⁰. La elección es un ‘deseo deliberado’ (*bouleutiké orexis*)¹¹. Frente a aquellos autores que consideran el concepto de *proairesis* simplemente como un tipo de deseo, posterior a la deliberación¹², la elección expresa por una parte la transmisión del deseo desde el fin hacia el medio deliberado, mientras que por otra parte implica la exclusión desiderativa de las otras alternativas consideradas en la deliberación.

Por tanto, lo que distingue a las acciones de los hombres del movimiento de los animales no es su intencionalidad. Aristóteles reserva el término “acción” (*prâxis*) para el hombre. A pesar de que los animales poseen sensación (*aisthēsis*)¹³, y consecuentemente experiencia del placer y del dolor, y emiten sonidos como signos y sensaciones, carecen de la capacidad humana de distinguir (*krinō*) entre el bien y el mal, la justicia y la injusticia, y de

8 ARISTÓTELES, *An.* I 3, 406b 24-25.

9 ARISTÓTELES, *EN* VI 2, 1139b 4-5.

10 ARISTÓTELES, *EN* VI 2, 1139a 31-33.

11 ARISTÓTELES, *EN* III 3, 1113a 10.

12 D. J. ALLAN, “The Practical Syllogism”, en *Autour d’Aristote. Recueil d’études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion*, Publications Universitaires de Louvain, Lovaina, 1955, p. 334.

13 ARISTÓTELES, *EN* VI 1, 1139a 10-18.

comunicarse a través de la palabra¹⁴; sólo los seres humanos tienen la capacidad de pensar¹⁵. Por supuesto, Aristóteles es consciente de que la reacción de los animales no es del todo pasiva. Reconoce además la importancia de la percepción sensorial en los animales. Pero insiste en la superioridad de la capacidad crítica del *lógos* humano. Por ello la conducta del animal nunca podrá ser considerada como una acción (*práxis*). Sin el *lógos* sería imposible que se desarrollara el conocimiento humano. Aristóteles establece al comienzo de su *Política* que el hombre es el más social de todos los animales porque posee *lógos*, entendiendo este como la capacidad de deliberar acerca de lo bueno y lo malo, lo útil y lo inútil, lo justo y lo injusto, para realizar buenas elecciones¹⁶. Tarea de los ciudadanos es pues juzgar qué diferencias potenciar y cuáles rechazar por ser perjudiciales. Poniendo en práctica la deliberación, los ciudadanos tratan de buscar el común acuerdo entre ellos, que da expresión a su pensar y a su sentir, comunicándose unos a otros, para poder desarrollar su vida en común. De este modo, las diferencias potencian el diálogo, el progreso social y la crítica en el marco de la *pólis*¹⁷.

Son necesarios criterios, normas de actuación que permitan al ser humano vivir bien (*eû zēn*), actuar bien (*eû práttein*)¹⁸. La retórica, que es el arte de mover a la acción por medio del *lógos*, consiste en elaborar discursos capaces de convencer sobre qué cursos de acción tomar en un caso u otro. De esta forma la retórica muestra su relación intrínseca con la ética. La retórica nos ofrece los lugares comunes (*tópika*) que nos proporcionan ideas generales sobre hechos concretos, principios de actuación que nos permiten tomar decisiones racionales. Estos criterios no se mueven en el terreno de la *epistēmē*, pero tampoco en el de la mera *empeiría*. De hecho, el desarrollo de una retórica absolutamente desligada de la ética y, también, de los principios que rigen la elaboración de los razonamientos es la que generará una mala retórica, únicamente preocupada por la ornamentación de del discurso¹⁹.

Para Aristóteles, la retórica tiene que ver con “aquellas materias sobre las que *deliberamos* y para las que no disponemos de artes específicas, y ello en relación con oyentes de tal clase que ni pueden comprender sintéticamente en presencia de muchos elementos ni razonar mucho rato seguido. De cualquier

14 ARISTÓTELES, *Pol.* I 2, 1253a 10-18.

15 ARISTÓTELES, *An.* II 3, 414b 18-19, 415a 7-9; III 3, 427b 6-14.

16 ARISTÓTELES, *Pol.* I 2, 1253a 7-19.

17 S. S. SALKEVER, *Finding the Mean*, cit., pp. 166-167.

18 ARISTÓTELES, *EN* I 8, 1098b 21.

19 A. ABIZADEH, “The Passions of the Wise: *Phronēsis*, Rhetoric, and Aristotle’s Passionate Practical Deliberation”, *The Review of Metaphysics*, 56, 2002, pp. 267-296.

forma, deliberamos sobre lo que parece que puede resolverse de dos modos, ya que nadie da consejos sobre lo que él mismo considera que es imposible que haya sido o vaya a ser o sea de un modo diferente, pues nada cabe hacer en esos casos”²⁰. Subrayo en esta definición tres aspectos: 1) la necesidad de deliberación ante lo que no se presenta como obvio, de fácil resolución o factible de ser resuelto en el campo de otros saberes; 2) los límites propios de la naturaleza humana para dar solución a determinadas cuestiones; 3) el carácter probable de aquello sobre lo que se delibera. No se delibera sobre lo imposible ni tampoco sobre lo posible causal o natural, sino sobre aquello que depende de nuestra voluntad y que puede ser de otro modo. Aristóteles, consciente de que el conocimiento humano se basa más en opiniones fundadas que en verdades demostrables, considera que el rigor deductivo de la demostración lógica difícilmente puede aplicarse a la resolución de asuntos cotidianos en los que se delibera sobre conflictos prácticos. De este modo, la incorporación de la deliberación en el ámbito de la acción moral implica abandonar definitivamente el criterio de científicidad como único parámetro de juicio.

Desde una perspectiva aristotélica, una buena retórica —una retórica ética— es aquella que 1) tiene como objetivo proporcionar los medios de credibilidad (*písteis*) adecuados a cualquier argumento: *lógos* (la coherencia misma del discurso), *páthos* (los afectos que el orador es capaz de transmitir) y *ēthos* (la credibilidad y la confianza del orador), permitiendo así al orador sintonizar con la audiencia; 2) trata de lo convincente, no de lo cierto, por lo que se basa en entimemas, es decir, en razonamientos deductivos basados “en verosimilitudes y en indicios”, que constituyen “el cuerpo de la convicción”, no para presentar medias verdades ni para persuadir, sino porque las premisas de la argumentación no pueden ser verdaderas ni falsas, sino solo probables, a diferencia de la ciencia, que utiliza los silogismos, formados por premisas absolutas que conducen automáticamente a conclusiones ciertas; 3) proporciona a la audiencia los criterios para poder realizar una elección informada, justa; 4) está atenta a las experiencias y valores en los que se originan nuestras creencias; 5) es capaz de evitar la instrumentalización de los otros, en la medida en que incrementa nuestro conocimiento de los otros; 6) es el arte de dar buenas razones, consciente de que para explicitar razones hay que saber las cosas, hay que saber las consecuencias de lo que se dice; 7) entiende por *diálogo* la búsqueda conjunta y encuentro final de una verdad, consciente de que no hay diálogo si no hay predisposición, si no hay un crédito recíproco,

20 ARISTÓTELES, *Rhet.* I 2, 1357a 2-8.

proveniente de la confianza que pueden generarse mutuamente los dialogantes, o de un interés por la diferencia que cada uno aporta; 8) es capaz de garantizar el asentimiento, porque cualquier persona razonable debería estar convencida de lo que se ha dicho; 9) nos proporciona reflexiones y experiencias aprovechables para las situaciones concretas, a menudo imprevistas, que se presenten. Esas reflexiones y experiencias pueden quizá asemejarse a las reglas técnicas, pero no son más que meros consejos o advertencias. Se trata de recomendaciones o indicaciones de aquello que debe tenerse en cuenta o aquello en lo que se debe pensar para actuar en situaciones; 10) requiere que el orador exponga las ideas de una manera clara, ordenando bien sus palabras. El discurso resulta brillante cuando sus gestos brotan con fuerza y espontaneidad. Toda buena retórica incluye también el conocimiento del oyente a quien uno se dirige. Una buena retórica tiene también en cuenta al receptor, destinatario del discurso, que es quien decide si la información recibida puede o no ser validada. Así, un elemento clave sobre el que se construye una buena retórica es el carácter (*ēthos*) del orador. Para valorar la credibilidad que transmite el orador, el oyente considera las palabras y acciones pasadas y presentes del orador. Sin una buena retórica, la educación sentimental, la educación moral en general, resulta imposible. El educador no sólo debe inculcar verdades, tiene también que hacerlas amables. Frente a cualquier pretensión de neutralidad axiológica, una buena retórica es el arte de sintonizar, no de manipular; 11) es una buena narración, verosímil (*eikós*), capaz de arrojar nueva luz sobre la realidad, trasladando las posibilidades de encontrar sentido más allá de lo real. Una buena retórica es capaz de suscitar la imaginación (*phantasia*) a través de la narración de los relatos (*mythoi*) del pasado, que constituyen la memoria de la comunidad. Una buena retórica consiste así en la interpretación de lo vivido. Una buena retórica requiere por tanto imaginación (*phantasia*) y conciencia del momento oportuno para actuar (*kairós*); 12) es consciente de que la democracia es la condición de posibilidad del nacimiento y desarrollo de la retórica. Una buena retórica defiende el derecho de libre expresión de toda persona, de modo que no todas las opiniones resultan igualmente respetables. Si la oratoria política actual no es ya, como la de Aristóteles, una oratoria para reflexionar sobre acciones a emprender o decisiones que tomar en el futuro, sino una oratoria para obtener un consenso social y político sobre decisiones ya previamente tomadas, como ocurre en una democracia representativa, nuestras posibilidades de actuación en defensa de nuestros derechos pasan por conocer el uso del lenguaje y poder así analizar el discurso para discernir qué implica, resalta u oculta.

El discurso acerca de lo bueno y lo malo, lo útil y lo inútil, lo justo y lo injusto constituye el objeto de la retórica deliberativa aristotélica²¹. La retórica permite que los seres humanos puedan razonar sobre su actuación, coordinándola mutuamente y buscando fines comunes. En este sentido es posible afirmar, desde una perspectiva aristotélica, que la retórica es esencial al ejercicio de la ciudadanía²². La retórica posee una clara dimensión política, social, ciudadana: el arte retórico debe ser útil para el ciudadano. Se comprende así la gran importancia de la retórica, y más en una sociedad preocupada por defender la pólis, que es tarea de todos los ciudadanos. Se entiende pues la retórica como una facultad humana general indispensable para la convivencia política.

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

21 ARISTÓTELES, *Rhet.* I 4-8, 1359b 19-1366a 22.

22 J. L. RAMÍREZ, “Tópica de la responsabilidad”, cit., pp. 235-237.