

RETÓRICA, VIDA, PERSUASIÓN

Por: **Luz Gloria Cárdenas Mejía**
Universidad de Antioquia

Carlo Michelstaedter, en su tesis de licenciatura publicada póstumamente en 1913, afirmaba:

El hombre quiere de las cosas del tiempo futuro aquello que le falta de por sí: **la posesión de sí mismo** y sin embargo cuanto desea está tan repleto de futuro que **escapa de él mismo en cada presente**.

Así actúa a diferencia de las cosas distintas de él, distinto de sí mismo: continuando el tiempo. Aquello que quiere le viene dado, y queriendo la vida, se aleja de sí mismo: **no sabe lo que quiere**. Su destino no es su destino, él no sabe de aquello que hace por qué lo hace: su actitud es la de un **ser pasivo**, puesto que **no se tiene a sí mismo**: mientras viva en él irreductible, oscura, el hambre de la vida. **La persuasión no vive en quien no vive sólo de sí mismo**: hijo y padre, esclavo y señor de aquello que está alrededor de él, aquello que estaba antes, de lo que debe venir después: **una cosa entre las cosas**.

Por eso cada cual está solo y distinto entre los demás, porque su voz no es su voz y él no la conoce ni puede comunicarla a otro. “Los discursos se hacen fatigosos” (*Eclesiastés* 1.8). Pero cada cual da vueltas bajo una égida que no es la suya y el pan que no tiene no puede darlo a los demás.

Quien no tiene la persuasión no puede comunicarla (San Lucas VI 39). Persuadido está quien **tiene en sí su vida**: el alma desnuda en la Isla de los Bienaventurados (*Gorgias* 523a; 524a).¹

Quise iniciar este escrito con una cita de este hermoso libro, pues desde él Gianni Carchia, en la *Retórica de lo Sublime*, vuelve a los sofistas para mostrar cómo la persuasión es la fuente de la retórica y no su fin, al Aristóteles convertirla en un instrumento para la persuasión la pervierte y desvincula de la poética.² Se encuentra en la *Retórica* de Aristóteles la siguiente afirmación: “Entendamos por retórica la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer”.³ El fin es convencer, πίστις, y la retórica se convierte así en

1 MICHELSTAEDTER, Carlo. *La persuasión y la retórica*. Murcia: Universidad de Murcia, 1996, p. 15.

2 Cfr. CARCHIA Gianni. *Retórica de lo sublime*. Madrid: Editorial Tecnos, 1994, p. 17-20

3 ARISTÓTELES. *Retórica*. Traducción de Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 1994, 1355b 25.

una facultad de teorizar sobre lo que es adecuado para lograrlo. Se podría llegar a decir que con ello la retórica se vuelve un instrumento que puede ser utilizado para no importa qué propósitos.

Paul Ricoeur, desde otra perspectiva, considera que el interés de Aristóteles con su estudio de la *Retórica*, es poner la persuasión al servicio de la verdad, pues los griegos al descubrir el inmenso poder de la palabra corrían con el peligro de su abuso. Por esto, “[s]eguía abierta la posibilidad de delimitar el empleo legítimo de la palabra poderosa, de trazar la línea que separa el uso del abuso, de establecer filosóficamente los vínculos entre la esfera de validez de la retórica y la esfera dominada por la filosofía. La retórica de Aristóteles constituye la más brillante de las tentativas de institucionalizar la retórica partiendo de la filosofía”.⁴ Aristóteles hizo posible, según Ricoeur, una retórica filosófica al construir, por medio de una teoría de lo verosímil, el vínculo entre el concepto retórico y el concepto lógico.

Mi interés en este escrito se orienta a establecer algunas indicaciones sobre cómo la retórica filosófica de Aristóteles no puede estar desprendida de la vida misma, como sí lo consideró Carlo Michelstaedter quien separa definitivamente la persuasión de la retórica, pues al convertirse en discurso engañoso nos aleja de nosotros mismos y nos hace perdernos entre las cosas. De Aristóteles dice:

Con autoridad moral, el traidor tomó el puesto del maestro y con los mismos modales, como aquel que conoce el mecanismo, empezó a hablar **aunque nada podía distinguir**, pero, **por la práctica adquirida**. hablaba más extensamente de cómo funcionaba el mecanismo y del comportamiento del aire en la **levedad**, que de lo que aparecía ante su vista. Cuando llegaron a la tierra, comenzó a introducir unas cosas y otras en el globo y predicó de todas la levedad; pues empezó a observar en ellas mutuas relaciones y puesto que era entre ellas, y no sobre ellas, yendo de una a la otra con su mecanismo, empezó a qewrei=n u/pe/r pa/shj ou/siaj. Todo el mundo acudía a él para coger la mercancía que venía del absoluto; y él, que era un espíritu práctico, cogía la mercancía que estaba en boga, que más se adaptaba a la vista, a las necesidades, a los gustos del público, y después les ponía la marca de fábrica con el emblema de la levedad. Y el público era feliz al poder decir que la **mercancía venía del cielo** y al poder servirse de ella como si fuera mercancía de esta tierra. Aquel hombre era Aristóteles.⁵

Con estas palabras, la filosofía misma es reducida a un simple mecanismo retórico que nada tiene que ver con las cosas mismas, es una palabra artificial que nos aleja de ellas. Los nexos iniciales entre la poética que revela, la filosofía que hace posible el acceso del hombre a la verdad, y la retórica que convierte ésta en palabra humana se rompen. La retórica así desvinculada de la poética y de la filosofía por el artificio mismo, sólo está al

4 RICOEUR, Paul. *La Metáfora Viva*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980, p. 20.

5 MICHELSTAEDTER. *Op.cit.*, p. 57-58.

servicio de quien detenta el poder de la palabra, no es ya la retórica de la que nos habla Gianni Carchia en la que la vida misma se hace presente.

La Retórica de Aristóteles

Quintín Racionario en la introducción a su traducción de la *Retórica* señala la disparidad que algunos estudiosos de Aristóteles han encontrado entre las diferentes definiciones que aparecen en los distintos libros que la componen.

En el libro I 1.1, la retórica se acerca a la dialéctica: “La retórica es una **antistrofa** de la dialéctica, ya que ambas tratan de aquellas cuestiones que permiten tener conocimientos en cierto modo comunes a todos y no pertenecen a una ciencia determinada”.⁶ La dialéctica, que se encuentra descrita en los *Tópicos* y que permite encontrar “un método a partir del cual podamos razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de cosas plausibles”,⁷ tiene en común con la retórica su forma de razonar. Ambas se esfuerzan en descubrir y sostener un argumento, pero con propósitos diversos: la dialéctica, elucidar; la retórica, persuadir.

En el Libro I 1.2, Aristóteles se distancia de los antiguos y contemporáneos retóricos, quienes se ocupaban de la forma de hacer discursos persuasivos: “Sin embargo, los que han compuesto **Artes** acerca de los discursos, ni siquiera —por así decirlo— han proporcionado una parte de tal <arte> (pues sólo las pruebas por persuasión son propias del arte y todo lo demás sobra) y por otro lado, nada dicen de los entimemas, que son el cuerpo de la persuasión, y más bien se ocupan, las más de las veces, de cuestiones ajenas al asunto. Porque en efecto: el mover a sospecha, a compasión, a ira y a otras pasiones semejantes del alma no son propias del asunto, sino atinentes al juez”.⁸ Aristóteles acerca la retórica a la lógica, en este caso a los *Analíticos Primeros*, pues el entimema se comprende desde su teoría del silogismo. Gianni Carchia asegura: “Ardua es la determinación de la diferencia entre dialéctica y retórica, una vez que como sucede aquí, se excluya del dominio de la retórica cualquier interferencia con el dominio de la emotividad y de las pasiones”.⁹ El capítulo VI de su libro está dedicado a demostrar cómo Aristóteles logra finalmente una logización de su retórica.

En el libro I 2.1, Aristóteles afirma: “Entendamos por retórica la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer”,¹⁰ y más adelante dice: “entre las pruebas

6 ARISTÓTELES. *Op.cit.* 1354a.

7 ARISTÓTELES. *Tratados de Lógica*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1994, 100a.

8 *Retórica*, 1354a 10-15.

9 CARCHIA. *Op.cit.*, p. 98.

10 *Retórica*, 1355 b25.

por persuasión, las que pueden obtenerse mediante el discurso son de tres especies: unas residen en el talante del que habla, otras en predisponer al oyente de alguna manera y, las últimas, en el discurso mismo, merced a lo que este demuestra o parece demostrar”.¹¹ En este libro el énfasis recae sobre la importancia de considerar, a la hora de persuadir, quién habla, quién o quiénes oyen y el discurso mismo, la situación discursiva y pública del discurso retórico. De quien habla su talante, pues no escuchamos de la misma manera a quien goza de prestigio y autoridad que a quien no, de quien escucha su carácter, sus virtudes y sus pasiones, del discurso mismo cuando se les muestra la verdad o lo que parece serlo. Para Aristóteles es evidente que obtener estas tres clases de pruebas “es propio de quien tiene la capacidad de razonar mediante silogismos y de poseer un conocimiento teórico sobre los caracteres, sobre las virtudes y, en tercer lugar, sobre las pasiones (o sea, sobre cuáles son cada una de tales pasiones, qué cualidad tienen y a partir de qué y cómo se producen), de manera que acontece a la retórica ser como un esqueje de la dialéctica y de aquel saber práctico sobre los caracteres al que es justo denominar política”.¹²

A pesar de haber excluido el estudio de las pasiones (πάθη) en el Libro I 1.2, ellas son incluidas en el Libro I 2.1 en las pruebas por persuasión que tienen que ver con el oyente. Este giro es lo que hace pensar en un cambio en la concepción de la retórica, y más aún cuando contamos con un estudio cuidadoso de cada una de las pasiones en el Libro II de la *Retórica*. Quintín Racionero piensa que esta inclusión es una respuesta al estudio que emprendió Aristóteles en el Libro III sobre la expresión y en el Libro I 3 sobre los tres géneros de discursos retóricos: el epidíctico, el deliberativo y el forense o judicial. Característica fundamental de estos discursos es el espacio y el tiempo específico en el que se despliegan: la asamblea, los juegos olímpicos y demás ceremonias y el estrado judicial, espacios que nos hablan de oyentes dispuestos a emitir distintos tipos de juicios: “hay, en efecto, quien juzga sobre lo futuro, como por ejemplo, un miembro de una asamblea, y quien juzga sobre sucesos pasados, como hace el juez; el espectador, por su parte, juzga sobre la capacidad del orador”.¹³

Se pasa de una retórica vinculada con la lógica y la dialéctica a una retórica en situación, donde es importante quien habla y quien escucha, el espacio y el tiempo en el que se despliegan y, debido a ello, debe ser considerado qué tan oportuno (εὐκαίρος) y pertinente (ὑπόρχοντα) es el discurso, con el fin de ir adaptando su contenido y su forma de expresión a las características de los oyentes, sus caracteres, sus virtudes y sus pasiones.¹⁴ Su fin es formar un determinado juicio en el oyente. Quien piensa, tiene sensaciones, imagina, recuerda, rememora, es afectado por pasiones.¹⁵ El reconocer estas dimensiones del ser

11 *Ibidem*, 1356 a.

12 *Ibidem*, 1356 a 20-30.

13 *Retórica*, 1358b 5.

14 *Ibidem*, 1408b y 1396 a5.

15 En el caso de Aristóteles no encontramos una diferencia entre sentimientos y pasiones, como sí se

humano exige necesariamente incluir, además de un análisis de las formas discursivas que en sí mismas son persuasivas, de las premisas cuyo contenido hacen referencia a las opiniones generalmente admitidas y de los tipos de estructuras argumentativas, las pruebas persuasivas que tienen que ver con el talante del orador y con el oyente, pues, “de otro lado, <se persuade por la disposición> de los oyentes, cuando éstos son movidos a una pasión por medio del discurso. Pues no hacemos los mismos juicios estando tristes que estando alegres, o bien cuando amamos o cuando odiamos. De esto es lo que decíamos que únicamente buscan ocuparse los actuales tratadistas. Y de ello hablaremos en particular cuando hablemos de las pasiones”.¹⁶ La retórica no es tan sólo la expresión de la propia persuasión, sino sobre todo la forma discursiva en que es comunicada a otro, vinculada con la situación que se vive, con el mundo que se habita; pero además, y esto es lo que nos interesa destacar aquí, es la forma en que nos sentimos y somos afectados, y de esta manera, bajo sus efectos, nos vamos configurando en comunidad. Pero es también cierto que ella puede, por el mismo efecto persuasivo, ocultar relaciones de poder que esclavizan, formas de ilusión y de autoengaño, como bien lo establecieron en su momento y nos lo recuerda Ricoeur, los tres maestros de la sospecha: Marx, Freud y Nietzsche: y bien sabemos que una de las formas en que se genera tal efecto, por medio del discurso, es moviendo nuestras pasiones. Es eso lo que tal vez llevo a Aristóteles a excluirlas en algún momento de su estudio sobre la retórica.

La retórica y la formación del juicio

¿Y por qué volver entonces a las pasiones? Empecemos por indagar cuál es el lugar que les concede Aristóteles, cuál es su posible fuerza persuasiva, y si se les adjudica un papel fundamental en la formación del juicio y en la vida comunitaria. Sabemos por los griegos que no es lo mismo construir formas de convivencia utilizando la persuasión como instrumento para lograr la adhesión a determinadas concepciones que buscan instaurar el poder de quien tiene la palabra, a ser persuadidos con el fin de apostarle a la vida misma, a su conservación y a su bienestar, no sólo de cada uno, sino de los seres humanos en general; como lo dice bien Ricoeur al hablar de Aristóteles: una retórica vigilada por la filosofía.

Consideramos que una vía posible para tratar de esclarecer qué tipo de juicio se forma mediante la retórica es determinar cuál es el que obtiene mediante el razonamiento que finalmente nos conduce a la acción. “En cuanto a la facultad intelectual, no produce movimiento alguno, sino que se queda detenida (en el momento anterior al mismo). Una cosa es, en efecto, un juicio o enunciado de carácter universal y otra cosa uno acerca de algo particular. El primero enuncia que un individuo de tal tipo ha de realizar tal clase de conducta, mientras que el segundo enuncia que tal individuo de tal clase ha de realizar esta

tratará de hacer en la filosofía moderna y contemporánea.

16 *Retórica*. 1356 a 15.

conducta concreta de ahora y que yo soy un individuo de tal clase. Esta última opinión sí produce un movimiento pero no la de carácter universal; o quizás las dos, pero permaneciendo aquella en reposo y ésta no”.¹⁷ La exigencia de reconocernos como individuos de tal clase, y por ello realizar una determinada conducta, se forja a partir de tales formas de razonamiento; con éstas nos vinculamos como individuos a lo universal y nos adherimos a determinadas concepciones sobre lo que es justo, conveniente y digno de elogio realizar. Pero sabemos, también por Aristóteles, que no basta tener un determinado conocimiento, adherirnos y reconocernos en él, sino que es preciso desearlo, pues “la observación muestra que el intelecto no mueve sin deseo: la volición es, desde luego, un tipo de deseo y cuando uno se mueve en virtud del razonamiento es que se mueve en virtud de una volición. El deseo, por su parte, puede mover contraviniendo el razonamiento ya que el apetito es también un tipo de deseo”.¹⁸ La distinción que ofrece Aristóteles de los diferentes tipos de deseo, voluntad (βούλησις), apetito (ἐπιθυμία) e impulso (θῦμος) le permite mostrar cómo unas veces el deseo sigue el razonamiento, otras lo contraviene y otras simplemente sigue su deseo o más bien su impulso; este último es el que compartimos con los animales, pues ellos no tienen la facultad de elegir ni de razonar.¹⁹ Ante esta observación no le queda a Aristóteles más que establecer que no solamente a partir del conocimiento actuamos, sino que es necesaria la presencia del deseo; que además las diferentes formas en que actuamos responden a si se armonizan o no el conocimiento con el deseo, lo que permite distinguir formas de conducta, e igualmente por su presencia o no de manera habitual se dan diferentes caracteres.

Hasta aquí no sabemos todavía cuál es el papel de las pasiones en el juicio. Dice Aristóteles, “el incontinente sabe que obra mal movido por la pasión, y el continente, sabiendo que las pasiones son malas, no las sigue a causa de su razón”.²⁰ La razón califica las pasiones, ellas no se saben a sí mismas, surgen de la parte irracional, “en la parte lógica nacen las querencias y actos de voluntad, y en la parte irracional brotan pasiones y deseos”.²¹ Para avanzar un poco más en la comprensión de la forma en que actuamos y somos sobre todo movidos a ello, debemos a su vez entender lo que significa ser continente o incontinente. En la *Ética Eudemia* Aristóteles introduce la idea del carácter (ἦθος), éste “debe ser una cualidad de la parte irracional del alma capaz, no obstante, de seguir la razón imperativa. Es preciso entonces decir en función de qué aspecto del alma ciertos caracteres son de tal cualidad. Es en función de la potencia de las emociones desde las cuales se dice de los hombres que son susceptibles de moverse y en función de las disposiciones desde las

17 ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994, 434a 15-20.

18 *Ibidem*, 433 a 20-25.

19 Cfr. ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*. Traducción de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1993, 1150a.

20 *Ibidem*, 1145b 10.

21 *Acerca del Alma*, 432b.

cuales se dice están inclinados a estas pasiones”.²² La distinción que propone Aristóteles entre emociones (πάθημα) y disposiciones (ἕξις) permite asegurar que las dos intervienen en la formación del carácter: una por la que somos movidos, pero por la otra, gracias al hábito (ἔθος), nos encontramos más dispuestos a ser afectados por determinadas pasiones, he ahí la importancia de conocer los caracteres de los oyentes y por qué finalmente se deben considerar las pasiones en la formación del juicio, sin ellas no somos realmente movidos a actuar de una determinada manera.

Aristóteles precisa además en este pasaje de la *Ética Eudemia*, las diferencias entre afecciones (πάθημα), facultades (δυναμεις) y disposiciones (ἕξις): “Yo llamo afecciones lo que sigue: la ira, el temor, el pudor, el apetito, y en general todo aquello que por sí mismo es seguido de un sentimiento de placer o de pena”, facultad “aquello en virtud de lo cual nombramos a quienes actúan según sus afecciones” y disposición “la causa de todo aquello que está presente en nosotros sea en conformidad o en contradicción con la razón”;²³ y añade: “las facultades y las disposiciones se orientan por las afecciones, mientras las afecciones se distinguen por el placer y el dolor”.²⁴ En la *Ética Nicomáquea* se reafirma lo dicho: “El placer y el dolor acompañan a toda pasión”.²⁵ La pregunta es finalmente ¿de qué manera pueden ser integrados estos elementos al discurso con el fin de dar origen a una determinada acción?

Ya habíamos dicho que, para Aristóteles, el carácter es una cualidad de la parte irracional capaz de seguir la razón imperativa. ¿Cómo lograr que lo que consideramos conveniente, justo o digno, sea acompañado por el tipo de emoción que mueva a ello? Muchas veces “se producen deseos mutuamente encontrados, esto sucede cuando la razón y el apetito son contrarios; lo que, a su vez, tiene lugar en aquellos seres que poseen percepción del tiempo: el intelecto manda resistir ateniéndose al futuro, pero el apetito se atiene a lo inmediato; y es que el placer inmediato aparece como placer absoluto y bien absoluto porque se pierde de vista el futuro”.²⁶ Aparentemente, por la capacidad de percibir el tiempo y no sólo por ello sino por poder establecer conexiones diversas entre el pasado, el presente y el futuro, el ser humano puede abstenerse de procurarse un placer inmediato para esperar un placer mayor en el futuro, de esta manera se instaura el conflicto humano entre razón y deseo. Por la razón le es posible concebir fines distintos al inmediato que le muestra su impulso y, por ello, su deseo se hace apetito o se convierte en volición. El placer y el dolor son signos de la realización y no del deseo y aparece en los animales con la sensación: “en el sujeto en que se da la sensación se dan también el placer y el dolor, lo placentero y lo doloroso, luego, si se dan estos procesos, se da también el apetito, ya que

22 ARISTÓTELES. *Ética Eudemia*. 1220b 5-10.

23 *Ibidem*. 1220b 10-15.

24 *Ibidem*. 1221b 35.

25 *Ética Nicomáquea*. 1104b15.

26 *Acerca del alma*. 133b 5-10.

éste no es sino el deseo de lo placentero”.²⁷ Los animales se comportan de diferente manera de acuerdo a sus costumbres y alimentación, por esto Aristóteles se atreve a afirmar que “también los animales presentan las siguientes diferencias relativas al carácter. En efecto unos son mansos, indolentes y nada reacios, como el buey; otros son irascibles, obstinados y estúpidos, como el jabalí; otros prudentes y tímidos, como el ciervo y la liebre; otros viles y pérfidos, como la serpiente; otros nobles, bravos y bien nacidos, como el león, otros de buena raza, salvajes y pérfidos como el lobo”,²⁸ lo cual es reafirmado en el libro VIII de *Investigación sobre los animales*: “existen, en efecto, en la mayoría de los animales, huellas de estos estados psicológicos que en los hombres, ofrecen diferencias más notables”.²⁹ En sentido estricto con relación a los seres humanos, estos no son censurados por experimentar, apetecer o amar los apetitos y placeres, “sino por hacerlo de cierta manera y en exceso”,³⁰ es decir, poseen los mismos caracteres de los animales, pero a diferencia de ellos, son censurados por hacerlo de cierta manera y en exceso. ¿Por qué y partir de qué se establece esta censura?

Pasiones, discurso y formas de vida

Strawson, filósofo contemporáneo, en el libro *Libertad y resentimiento* afirma: “Los hombres se forjan por sí mismos imágenes de formas de vida ideal. Estas imágenes son diversas y pueden oponerse unas a otras de un modo acusado; y en diferentes momentos una y la misma persona puede quedar cautivada por imágenes diferentes y radicalmente opuestas”.³¹ Estas imágenes hacen parte, según él, de la región de lo ético, y para su posible realización se requiere de un tipo específico de organización social: “es condición de existencia de cualquier forma de organización social, de cualquier comunidad humana, que ciertas expectativas del comportamiento de sus miembros se deban satisfacer de una forma claramente regular: que algunos deberes, podríamos decir, se cumplan, que algunas obligaciones se reconozcan, que algunas reglas se observen. Podríamos comenzar situando aquí la esfera de la moralidad”.³² El que los seres humanos se forjen diferentes imágenes no conlleva de por sí ningún problema, éste aparece en el momento en que ellos desean llevar a cabo sus acciones de acuerdo con estas imágenes, las cuales requieren, como bien lo establece Strawson, una determinada forma de organización. Cuando Carlo Michelstaedter nos habla de la persuasión, piensa en la forma en que el discurso nos aleja de nosotros mismos, y esto sucede cuando empezamos a comunicarnos con otros. En el discurso ya no

27 *Ibidem*. 414 b5.

28 ARISTÓTELES. *Investigación sobre los animales*. Traducción de Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1992. 488b10-20.

29 *Ibidem*. 588a 20.

30 *Ética Nicomáquea*. 1148a 25.

31 STRAWSON, Peter F. *Libertad y resentimiento*. Barcelona: Paidós, 1995, p. 69.

32 *Ibidem*, p. 74.

soy yo sino otro. Cuando Strawson nos habla de imágenes, ellas son formas de concebir nuestra vida, que bien pueden proceder de adhesiones que hacemos a determinadas concepciones. Con el discurso retórico se ingresa en el espacio de la comunicación con otros, con él ponemos sobre la mesa nuestras concepciones de lo conveniente, lo digno o lo justo, las confrontamos entre sí y con los casos específicos que están puestos a nuestra consideración. A diferencia del tipo de razonamiento con el que forjamos un juicio que nos lleva a la acción, en el discurso retórico utilizamos la argumentación con otros y por medio de ella podemos ciertamente poner a prueba el valor de tales imágenes y la posibilidad de su realización; pero Aristóteles nos ha mostrado que nuestros juicios no dependen tan sólo de estas consideraciones, sino del estado de nuestras afecciones.

En la *Retórica*, Aristóteles distingue tres tipos de discurso: deliberativo, judicial y epidíctico: “lo propio de la deliberación es el consejo y la disuasión (...), lo propio del proceso judicial es la acusación o la defensa (...) y lo propio, en fin, del discurso epidíctico es el elogio y la censura”.³³ Se delibera sobre lo conveniente o lo perjudicial, se juzga sobre lo justo o lo injusto, se elogia o censura sobre lo bello o lo vergonzoso. Para deliberar, elogiar o juzgar, se debe tener un conocimiento sobre los bienes o males con respecto a lo que nos hace felices o no, sobre lo que es preferible, y esto de acuerdo con la virtud, pues ella es, “por lo que parece, la facultad de producir y conservar los bienes y, también la facultad de procurar muchos y grandes servicios de todas clases y en todos los casos”.³⁴ Esto es válido en general para los tres tipos de discurso; pero cuando se considera de qué manera y por qué motivos se causa un daño voluntario o se obra contra la ley, no basta el conocimiento sobre los bienes y males, sino que además se debe considerar lo que nos causa dolor y placer, pues ello determina de manera evidente nuestros juicios respecto a lo justo o injusto. Así como lo muestra Quintín Racionero, Aristóteles se encuentra de nuevo con las pasiones, se da un giro de una retórica centrada en lo razonable a una vinculada más con nuestras pasiones, no nos basta saber lo que es razonable y estar convencidos de ello, debemos ser persuadidos, involucrarnos y disponer nuestras pasiones hacia relaciones justas que nos sean placenteras. “Aristóteles no sigue la perspectiva del bien y la virtud, que ha servido hasta ahora de fundamento a los (*téle*) de lo persuasivo, sino que se centra en la ‘voluntariedad de las acciones’ y en el examen de ‘cuántas y cuáles son las tendencias... a cuyo impulso todos comenten injusticia’” (1368b30). El punto a partir del cual se considera crucial es, por tanto, no el de la calificación de la conducta humana, sino el análisis de los motivos que la dirigen. Pero tales motivos no se agotan en instancias solamente lógicas: al lado del logicismo o cálculo racional, Aristóteles cita otras instancias que proceden de elementos fortuitos, como el azar, la naturaleza o la violencia; y también otros que nacen de elementos psicológicos, como los hábitos, el apetito irascible y los deseos pasionales”.³⁵ En

33 *Retórica*. 1358b 10-15.

34 *Ibidem*. 1366a 35.

35 *Ibidem*. Introducción, p. 104.

el momento que encontramos estas precisiones con respecto a los discursos retóricos observamos que hay un cambio de perspectiva, una es la formación de nuestro juicio, la recta razón, a partir del cual establecemos la virtud y el vicio, y otra la forma en que construimos nuestros juicios con otros, si causamos daño u obramos contra la ley. “La retórica tiene por objeto <formar> un juicio (dado que también se juzgan las deliberaciones y la propia acción judicial es un <acto de> juicio), resulta así necesario atender, a los efectos del discurso”.³⁶

Tener en cuenta los efectos del discurso quiere decir tener en cuenta las pasiones que nos mueven, pues “las pasiones son, ciertamente, las causantes de que los hombres se hagan volubles y cambien en lo relativo a sus juicios, en cuanto de ellas se sigue pesar y placer”,³⁷ esto se hace evidente sobre todo en los procesos judiciales, pues allí es fundamental tener en cuenta, “la actitud en que se halle el auditorio. Pues las cosas no son, desde luego, iguales para el que siente amistad, que para el que experimenta odio, ni para el que está airado que para el que tiene calma, sino que son por completo distintas o bien difieren en magnitud. Y, así, mientras que el que siente amistad <considera que> el juicio que debe emitir es de inocencia total o de poca culpabilidad, al que experimenta odio <le sucede> lo contrario; y lo mismo, si lo que va ocurrir es placentero, al que lo desea y espera le parece que ello sucederá y que será un bien, mientras que al insensible o malhumorado <le pasa> lo contrario”.³⁸

Con esta observación se comprende la inclusión, en el libro II de la *Retórica*, de un tratado sobre las pasiones. Cada una de ellas son objeto de un estudio cuidadoso que surge de las opiniones, lo cual se evidencia al ser introducida cada caracterización con la fórmula $\xi\sigma\tau\omega\ \epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\iota\alpha$ tal como lo señala Quintín Racionero:³⁹ así se puede ver, por ejemplo en el siguiente caso: “Admitamos que la ira es un apetito penoso de venganza por causa de un desprecio manifestado contra uno mismo o contra los que nos son próximos, sin que hubiera razón para tal desprecio”.⁴⁰ Sí podemos decir que esta definición recoge las opiniones al introducir tal fórmula, pero a la vez se puede afirmar que esta caracterización no es una simple opinión común, en ella observamos el resultado de un trabajo conceptual, pues los elementos que la componen proceden de indagaciones previas que le dan su precisión y universalidad. En este caso, la ira ($\delta\omicron\pi\gamma\acute{\eta}$), es caracterizada como un apetito ($\delta\omicron\pi\epsilon\zeta\iota\varsigma$) penoso de venganza; se siente dolor por causa del menosprecio, algo se nos quita, esto es, el ser dignos de aprecio, pero a la vez nos representamos el placer que procede de poder compensar la carencia mediante la venganza: “que a toda ira siga un cierto placer, nacido de la esperanza de vengarse. Es placentero, en efecto, pensar que se podrán conseguir aquellas cosas que

36 *Ibidem*, 1377b 20.

37 *Ibidem*, 1378a 20.

38 *Ibidem*, 1378a.

39 *Ibidem*, la nota 100 del traductor al libro I, hace referencia al estudio realizado por A. Giuliani, **The aristotelian theory of the dialectic definitions**, en: *Philos. Rhet.* 5 (1972), 129-42.

40 *Retórica*. 1378a 30.

se desean”.⁴¹ La anterior caracterización encierra una gran complejidad, que supone la reflexión sobre el deseo, sobre el placer y el dolor y sobre la forma en que las conductas de unos y otros se afectan mutuamente. Es precisamente por nuestras pasiones como el otro aparece ante nosotros como una amenaza o no, somos excluidos o reconocidos. Aristóteles realiza una tipificación que permite diferenciar las pasiones unas de otras con una claridad sorprendente, desde la cual podemos pensar en las implicaciones de tales pasiones en la vida misma de los seres humanos. Veamos también cómo hay pasiones que nos vinculan: el amor, *φιλία*, es “la voluntad de querer para alguien lo que se piensa que es bueno, por causa suya y no de uno mismo, así como ponerlo en práctica hasta donde alcance la capacidad para ello”.⁴²

En el libro II, además de la ira y el amor, se caracterizan la calma, el odio, el temor y la confianza, la vergüenza y desvergüenza, el favor y la compasión, la indignación, la envidia y la emulación, las cuales parecen, por su contenido, ser semejantes a lo que entiende Strawson por “las no-distanciadas actitudes y reacciones de las personas directamente implicadas en transacciones recíprocas; de las reacciones de las partes ofendidas y de sus beneficiarios; de cosas tales como la gratitud, el resentimiento, el perdón, el amor y los sentimientos heridos”.⁴³ Para él, es importante detenerse en el estudio de las condiciones particulares en que parecen naturales, razonables o apropiadas, y cómo sería, cómo es no sufrirlas. Para Aristóteles, en cambio, su estudio tiene que ver con la forma en que estas pasiones causan que los seres humanos se hagan volubles en sus juicios, por consiguiente debe estudiarse de cada una de ellas tres aspectos, “con relación a la ira —pongo por caso—, en qué estado se encuentran los iracundos, contra quienes suelen irritarse y por qué asuntos; pues si sólo contamos con uno de estos (aspectos), pero no con todos, no es posible que se inspire la ira”.⁴⁴

Strawson, cuando caracteriza el resentimiento y la indignación, dice de la primera: ésta tiene que ver con reacciones “a la cualidad de la voluntad de los demás hacia nosotros, tal como se manifiesta en su comportamiento: a su buena o mala voluntad, a su indiferencia o su falta de interés. Así, pues, el resentimiento, o lo que he llamado resentimiento, es una reacción a la ofensa o a la indiferencia”.⁴⁵ La indignación, en cambio, tiene que ver con una reacción a la cualidad de la voluntad de los demás, no hacia nosotros mismos sino hacia los demás: “Así, de quien experimenta el análogo vicario del resentimiento se dice que está indignado o que adopta una actitud desaprobadora, o que está moralmente indignado o que adopta una actitud desaprobadora”.⁴⁶ Definiciones que para nosotros se acercan a la

41 *Ibidem.* 1378b.

42 *Ib idem.* 1380b 35.

43 STRAWSON. *Op.cit.* p. 41.

44 *Retórica*, 1378 a 20-25.

45 STRAWSON. *Op.cit.*, p. 53.

46 *Ibidem.*

definición de la ira de Aristóteles, pues para Strawson “[a] hecho de sentir compasión se opone principalmente lo que se llama sentir indignación. En efecto, al pesar que se experimenta por las desgracias inmerecidas se opone —de algún modo y procediendo del mismo talante— al que se produce por los éxitos inmerecidos”.⁴⁷ La disparidad que se puede percibir entre las diferentes caracterizaciones de uno y otro filósofo, responden de manera evidente a las significaciones que se dan a estas pasiones o sentimientos, y que responden a momentos históricos diversos; pero que igualmente se puede observar un trabajo de tipo conceptual que lleva a establecer unas características distintivas y que permiten, en el caso de Strawson, pensar en el papel que juegan los sentimientos en la conformación de la moralidad, y en Aristóteles, en la formación del juicio. Uno y otro trabajo permitirían desde distintas perspectivas, comprender el papel de los sentimientos o de las pasiones en la formación de las comunidades humanas.

Recientemente, el Profesor Ernst Tugendhat en su libro *Diálogo en Leticia*, cuando se pregunta por la posible fundamentación de una praxis normativa, dice: “los sentimientos morales son por su propio sentido sentimientos comunes, y en ellos se expresan, además, el hecho de que no solamente yo sino tampoco los otros pueden infringir dichas normas, y esto en razón de que la praxis normativa debe fundamentarse igualmente frente a los demás, es decir, que ellos deben tener un motivo análogo para aceptarla”.⁴⁸ Nosotros nos preguntamos de qué manera el estudio de Aristóteles sobre las pasiones, en el marco del discurso retórico, tendría algo que ver con la formación de tales sentimientos morales, ¿cómo pasar de la formación del juicio, que procede de la manera como nos dispone o nos disponemos a actuar con otros mediante el discurso que nos mueve nuestros deseos y pasiones, a la formación de tales sentimientos morales? Nos asalta la pregunta de cómo en últimas pasar de la ira a la justicia, o del odio al perdón. ¿Cómo pensar una retórica vinculada de nuevo con la persuasión nacida de la vida misma? ¿Es quizás la retórica la que permite construir un vínculo entre las pasiones y el discurso?

47 *Retórica*, 1386b 10.

48 TUGENDHAT, Ernest. *Diálogo en Leticia*. Barcelona: Gedisa, 1999, p. 21.

Retórica, vida, persuasión

Resumen. *En el Libro II de la Retórica se encuentra un estudio sobre las pasiones, las cuales, como bien lo afirma Aristóteles, influyen en la formación del juicio y por tanto en la toma de decisiones; esto hace pensar en su posible incidencia en la conformación de las comunidades humanas, lo cual puede ser inicialmente abordado desde los vínculos que una retórica de las pasiones tiene con la política y con la ética. En la parte final de este artículo se muestra la cercanía que puede existir entre el término de pasión utilizado por Aristóteles, y el de sentimiento moral de P. Strawson y E. Tugendhat, con el fin de iniciar una reflexión sobre el valor que la retórica de las pasiones de Aristóteles puede tener en los estudios contemporáneos.*

Palabras clave: retórica, pasiones, juicio, Aristóteles, Strawson, Tugendhat.

Rhetoric, Life, Persuasion

Summary. *In book II of Rhetoric, there is a study on the passions, which, as Aristotle affirms, influence the formation of judgment and therefore in decision-making; this leads one to think of its possible incidence in the formation of human communities, which may be first approached from the ties that a rhetoric of passions has with politics and ethics. In the final part of this article, it shows the closeness that there could be between the term of passion used by Aristotle and P. Strawson and E. Tugendhat's moral sentiment in order to initiate a reflection regarding the value that Aristotle's rhetoric of passions may have in contemporary studies.*

Key words: Aristotle, rhetoric, passions, judgment, Strawson, Tugendhat.