

LA DETERMINACIÓN ARISTOTÉLICA DEL *PHÓBOS*. SU DETERMINACIÓN Y FUNCIÓN EN LA EXISTENCIA HUMANA

THE ARISTOTELIAN DETERMINATION OF *PHÓBOS*. ITS DETERMINATION AND FUNCTION IN HUMAN EXISTENCE

HARDY NEUMANN SOTO*

Resumen: El presente artículo pretende poner de relieve algunos puntos relevantes de la Retórica aristotélica en lo que atañe a su tratamiento de las *pathe*. Para este último designio recurriré a un páthos específico – por vía de ejemplo –, al fenómeno del miedo (*phóbos*) y se intentará destacar su rol en la vida humana, más allá de su caracterización como mero recurso retórico.

Palabras-clave: Retórica, Aristóteles, afecciones, temor.

Abstract: The aim of this paper is to highlights some relevant points of the Aristotelian Rhetoric in its treatments of the *πάθη*. To achieve this purpose I will emphasize a specific páthos, the phenomenon of fear – as an exemplar way – (*φόβος*) its meaning in the human life, beyond his characterization as a mere rhetoric resource.

Keywords: Rhetoric, Aristotle, affections, fear.

De un tiempo a esta parte los intérpretes están contestes en otorgar la importancia que se merece al *Sommersemester* (semestre de verano) de 1924 en la evolución del camino de Heidegger hacia una hermenéutica de la vida humana. En ese semestre, en efecto, Heidegger ofrece una lección dedicada a la *Retórica* de Aristóteles, en que ésta se interpreta en la perspectiva de una hermenéutica fenomenológica *in fieri*, por tanto, antes de la plena consolidación de dicha hermenéutica en *Ser y Tiempo*. Heidegger ve en el texto de Aristóteles rasgos hermenéuticos fundamentales que al ser apropiados cooperan al *status nascendi* en que se encuentra esa misma fenomenología hermenéutica. Mayor distancia, fruto de aquello que deja atrás conservándolo – una *Aufhebung* en sentido hegeliano – toma Heidegger en 1927 al calificar a la retórica aristotélica, ya debidamente apropiada y por ello apa-

* Hardy Neumann é professor da Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile. E-mail: hneumann@ucv.cl

rentemente menos presente en la obra fundamental, sin ambages, como “la primera hermenéutica de la cotidianidad del convivir” (*die erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins*)¹.

Para el joven Heidegger de 1924 es una felicísima circunstancia que la *téchne rhetoriké* haya llegado hasta nosotros. “El que tengamos la ‘Retórica’ aristotélica – dice – es mejor que si tuviésemos una filosofía del lenguaje”². Ya en esta aseveración valorativa circunstancial podemos detectar, al menos por una parte, qué es lo que Heidegger cree descubrir en Aristóteles y en esa obra en particular: el *lógos*, no como simple facultad de pensamiento, sino de encuentro comunicativo entre los hombres. Quizá a Heidegger le sucedió con Aristóteles, *mutatis mutandis*, lo que a Gadamer con el propio Heidegger en su primer encuentro con él en Friburgo:

Cuando llegué a Friburgo, mediante recomendaciones apoyadas por Natorp y Hartmann, Heidegger fue increíblemente amable conmigo. Me vio derechamente como un mensajero de Marburgo [...]. Después de su lección, me invitó, privada y confidencialmente, a leer Aristóteles, con él sólo, una vez a la semana, al anochecer. Y allí comprendí, para mi sorpresa, que *logos* tiene algo que ver con lenguaje³.

La explicación del asombro ante este descubrimiento, aparentemente poco relevante, radica en que, como explica el propio Gadamer, “en el neokantismo de Marburgo, *logos* era sólo ‘razón’”⁴. Otro aspecto nuclear que Heidegger descubre en Aristóteles, sin que los hallazgos se agoten en ello – es el tratamiento de las *páthe* de un modo distinto al de la *Ética Nicomaquea*, aunque, por supuesto, no por ello no relacionada con ésta. Se trata de las *páthe* apropiadas por Heidegger como *Stimmungen*, estados de ánimo, flujos emocionales emanados por y desde la *Befindlichkeit*, la disposición afectiva.

Pues bien, inspirado en esta mirada de la hermenéutica fenomenológica heideggeriana pretendo, en lo que sigue, poner de relieve algunos puntos relevantes de la retórica aristotélica y ello en dos dimensiones: (1) el perfil

¹ “[...] die erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins aufgefaßt werden“. HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. Trad. y notas de J. E. Rivera. Santiago de Chile: Ed. Universitaria, 1997, p. 142; _____. *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, p. 138. En adelante: ST y SZ respectivamente.

² HEIDEGGER, M. *Die Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, GA 18, Marburger Vorlesung SS 1924. Hrg. v. Mark Michalski. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 2002, p. 117.

³ KEMMAN, Ansgar. Heidegger as Rhetor: Hans-Georg Gadamer Interviewed by Ansgar Kemman. In: GROSS, Daniel M.; KEMMAN, Ansgar (Org.). *Heidegger and Rhetoric*. Albany: State University of New York Press, 2005, p. 47.

⁴ Ibid.

que la retórica va tomando en Aristóteles y (2) en ella a su tratamiento de las πάθη. Para este último designio recurriré a un pathos específico – por tanto, por vía de ejemplo –, al fenómeno del miedo o temor, que el estagirita llama φόβος. La razón de elegir al temor tiene como objetivo la posibilidad del estudio de la apropiación, a mi juicio, productiva que Heidegger efectúa en ST, pero que ya se observa y en algunos puntos de manera aún más acabada, en la lección de 1924. En efecto, según sabemos por ST, Heidegger entiende al temor o miedo como un modo de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), que ejemplifica o ilustra a ésta como tal (*überhaupt*). El término de unión de ambos es la angustia. En tal sentido, dice Heidegger en ST al final del § 29 para dar inicio a los análisis en torno al miedo, lo siguiente:

Teniendo en cuenta la interpretación que se hará más adelante de una fundamental disposición afectiva del Dasein, de gran importancia ontológico-existencial – la angustia (cf. § 40) –, el fenómeno de la disposición afectiva deberá ser ilustrado más concretamente por medio de ese modo determinado que es el *miedo*⁵.

I. RETÓRICA Y PERSUASIÓN

Tal como se entiende usualmente, la retórica estaría destinada a presentar los medios gracias a los cuales el *rhétor*, el orador, puede ganar para sí a un auditorio, haciendo sólo entonces a éste, en propiedad, “su” auditorio. Dos son los elementos que entran aquí en juego y que pueden observarse tácitamente en esta caracterización de la retórica: el *rhétor* y la audiencia. Para que logren su encuentro ha de darse entre ambos una conexión. El conector es el discurso. ¿Pero en qué medida? Respondamos a esto observando que el discurso (λόγος) consta de tres elementos: del que habla (ἐκ τε τοῦ λέγοντος), aquello acerca de lo que habla el orador (περὶ οὗ λέγει) y el destinatario a quien o λέγων dirige su λόγος (καὶ πρὸς ὄν). Pero en esta relación, Aristóteles enfatiza que el fin (τὸ τέλος) es el oyente: es éste el que hay que conquistar. Por tanto, el destinatario resulta ser el central, pues aquello

⁵ ST, p. 164; SZ, p. 140: “Mit Rücksicht auf die später folgende Interpretation einer solchen existenzial-ontologisch bedeutsamen Grundbefindlichkeit des Daseins, der Angst (vgl. § 40), soll das Phänomen der Befindlichkeit an dem bestimmten Modus der *Furcht* noch konkreter demonstriert werden”.

“por mor de lo cual la retórica existe es un juicio” (ἔπει δὲ ἔνεκα κρίσεως ἔστιν ἡ ῥητορική (1377b 22)⁶.

Aquí entra en juego una circunstancia diferenciadora fundamental de la retórica, comparada con otras artes. El objeto sobre el que recae el juicio no es un objeto determinado. Aunque preciso, justo en virtud de la indeterminación de su objeto, la retórica es, podríamos decir, *transgénérica*. El objeto de la retórica es provocar la convicción mediante la persuasión, pero ésta no es materia de un saber específico, como sí lo es la salud en la medicina o el cálculo en la aritmética:

La retórica parece que puede establecer teóricamente lo que es convincente (τὸ πιθανόν) en, por así decirlo, cualquier caso que se proponga, razón por la cual afirmamos que lo que a ella concierne como arte no se aplica sobre ningún género definido (διὸ καὶ φαμεν αὐτὴν οὐ περὶ τι γένος ἴδιον ἀφωρισμένον ἔχειν τὸ τεχνικόν) (1355 b 31 et seq.).

Aristóteles es insistente en esta cualidad de la τέχνη oral y argumentalmente persuasiva, pues esta condición que hemos denominado “transgénérica” es establecida de otra manera cuando se subraya la comunidad de conocimientos al que nos conduce la retórica. Efectivamente, ya al abrir el texto se nos informa que al igual que la dialéctica, la retórica trata “de aquellas cosas que permiten tener conocimientos en cierto modo comunes a todos y que no pertenecen a ninguna ciencia en especial” (ἃ κοινὰ τρόπον τινὰ ἀπάντων ἔστι γνωρίζειν καὶ οὐδεμιᾶς ἐπιστήμης ἀφωρισμένης) (1354 a 1 et seq.).⁷ Y un poco más adelante, en 1355 b 9 se remata esta idea estableciendo definitivamente que “es evidente, pues, que la retórica no es de ningún género único”⁸ (ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν οὔτε ἑνὸς τινος γένους ἀφωρισμένου ἡ ῥητορική).

El juicio del oyente, que es el juicio del orador que el primero hace suyo por el convencimiento al que lo ha llevado el segundo, fruto del arte persuasivo, ha de ser conclusivo o tender a maximizar el acercamiento a una conclusión. Pero no nos engañemos con el uso habitual de este término en la nomenclatura científica, incluso en la de la propia lógica aristotélica. La conclusión de la que aquí se trata no es necesariamente la científica, que, por cierto, es de suyo también persuasiva. En efecto, en el caso de las demás artes y ciencias, la prueba produce convicción en virtud de su propia materia

⁶ “El acto de persuasión es, formalmente hablando, un acto de producción de un cierto juicio (*Urteilsbildung*)”. RESE, F. *Praxis and Logos in Aristotle: On the meaning of Reason and Speech for Human Life and Action*. *Epoché*, v. 9, Issue 2 (Spring 2005), p. 370.

⁷ La retórica es, así, una antístrofa de la dialéctica. Algunos traducen por “paralelo”.

⁸ Al igual que la dialéctica, añade Aristóteles.

(τούτο γὰρ [τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν] οὐδεμιάς ἐτέρας ἐστὶ τέχνης ἔργον· τῶν γὰρ ἄλλων ἐκάστη περὶ τὸ αὐτῆ ὑποκείμενον ἐστὶν διδασκαλική καὶ πειστική (cf. 1355 b 27)⁹, la medicina sanando, la geometría demostrando. Pero incluso, como veremos más adelante, no por eso la medicina se exime de utilizar argumentos persuasivos ajenos a su materia, así como no por no haber ciencia en la retórica no hay en ella demostración en virtud de la persuasión¹⁰.

El juicio retórico se sirve no necesariamente de lo verdadero, sino de lo verosímil. Por eso, su ámbito de operación no es lo necesario sino aquello que puede ser de otra manera y cuya probabilidad de ocurrencia es objeto de persuasión. Lo probable (εἰκός) se relaciona con lo que sucede la mayoría de las veces¹¹. Con todo, la *facultad*, la potencia δύναμις destinada a saber de lo verdadero y lo semejante a la verdad, o sea, lo posiblemente verosímil, es la misma (τὸ τε γὰρ ἀληθές καὶ τὸ ὅμοιον τῷ ἀληθεί τῆς αὐτῆς ἐστὶ δυνάμει ἰδεῖν¹². Esto mismo hace que quien está en capacidad de discernir respecto de la verdad sea también capaz de discernir respecto de lo probable. Aristóteles lo dice al revés: “de modo que estar en disposición de apuntarle a lo posible [objeto de opinión] es propio del que está en la misma disposición con respecto a la verdad” (διὸ πρὸς τὰ ἐνδοξα στοχαστικῶς ἔχειν τοῦ ὁμοίως ἔχοντος καὶ πρὸς τὴν ἀλήθειάν ἐστιν)¹³.

Por tanto, la búsqueda coincidencia entre orador y público no se refiere a la adecuación de lo dicho por el primero con la realidad o las cosas; ni tampoco a una adecuación de lo dicho con lo que el auditorio de una manera exclusivamente lógico-racional piensa y consecuentemente juzga acerca de lo que se le destina como mensaje. De lo que se trata, ante todo, es del encuentro entre orador y audiencia en su conjunto, donde el discurso en su contenido es un momento más¹⁴ de la persuasión que puede lograrse a través de aquél. En efecto, Aristóteles incluye al discurso mismo como

⁹ El texto continúa así: οἶον ἰατρικὴ περὶ ὑγιεινῶν καὶ νοσερῶν, καὶ γεωμετρία περὶ τὰ συμβεβηκότα πάθῃ τοῖς μεγέσι, καὶ ἀριθμητικὴ περὶ ἀριθμῶν, ὁμοίως δὲ καὶ αἱ λοιπαὶ τῶν τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν.

¹⁰ Esto puede llamar la atención, pero que hay demostración también en la retórica lo prueba el que Aristóteles diga expresamente que “la demostración retórica es el entimema y éste es, hablando en absoluto, la principal de las pruebas por persuasión [...]” (ἐστὶ δ’ ἀπόδειξις ῥητορικὴ ἐνθύμημα καὶ ἐστὶ τοῦτο ὡς εἰπεῖν ἀπλῶς κυριώτατον τῶν πῖστεων) (*Ret.* 1355 a 7-8).

¹¹ Cf. *Retórica*, I 1357 a 34; *Tóp.* I 1, 104 a 8-9; *Anal. Pr.* II 27, 70 a 3-4.

¹² Cf. *Retórica*, I 1355 a 14-16.

¹³ Cf. *Retórica*, I 1355 a 17-18.

¹⁴ El canon retórico está constituido por cinco elementos: *inventio*: la invención o hallazgo de los pensamientos o ideas; *dispositio*: la ordenación de esas ideas; *elocutio*: la configuración lingüística de las ideas; *memoria*: la familiaridad con el material formulado; *actio*: la ejecución del acto comunicativo a través de su presentación.

uno de los medios de prueba del propio discurso. Pero hay otros y no son menos importantes: el ἦθος del orador y la disposición o διάθεσις¹⁵ que es posible provocar en el auditorio. El discurso mismo, al que Aristóteles llama simplemente λόγος, es persuasivo si es expuesto de modo que demuestre o que parezca que demuestra¹⁶. Que los dos últimos aporten a la persuasión resulta claro. ¿Pero por qué el ἦθος del orador puede ser persuasivo? Para el ἦθος del orador Aristóteles tiene en cuenta que las personas decentes u honradas son más creíbles y, además, se les cree con mayor rapidez, a tal punto que el ἦθος se convierte en la principal de las creencias (ὡς εἰπεῖν κυριωτάτην ἔχει πίστιν τὸ ἦθος)¹⁷. Todos estos componentes forman parte de las llamadas “pruebas técnicas” (ἐντεχνοί), vale decir, pruebas que pertenecen a la retórica como τέχνη. Respecto de éstas hay que comportarse muy activamente, pues hay que inventarlas. Las pruebas extratécnicas (ἄτεχνοί), vale decir fuera de la τέχνη retórica, en cambio, simplemente se usan, porque ya existen y sólo cabe pro-vocarlas, llamarlas a presentarse. Tales son, p. ej.: testigos, confesiones obtenidas por tortura, documentos, etc. (cf. 1355 b 35 et seq.). Aristóteles agrega en 1375 a 24-25 la ley, el pacto o contrato, y el juramento para pasar a abordar separadamente cada uno de ellos. Sus dichos al respecto constituyen una verdadera clase de derecho comparado, relacionados con el derecho civil procesal y penal, más allá del tratamiento retórico y el servicio que prestan como pruebas del que el arte en cuestión se sirve y no inventa.

En resumen, si todos los elementos prefigurados concurren en la formación de un juicio favorable para el orador, pero en especial en lo que atañe al recurso a las emociones del auditorio, entonces podrá decirse que la presentación del hablante ha sido “simpática”. Lo será porque se ha producido la com-pasión – συμπαθεῖν – entre hablante y receptor, en el sentido originario de este término.

Si se tiene en cuenta, entonces, estas breves explicaciones se puede entender que Aristóteles se enfrente al fenómeno del temor o miedo bajo una

¹⁵ Διάθεσις significa también representación en el ámbito del teatro; en la oratoria misma puede ser la “entrega”, p. ej., cómo el orador se entregó a su público. El verbo correspondiente es διατίθημι, cuyo campo semántico incluye lo propio de las artes representativas, gramaticales, médicas, legales, comerciales. Todas ellas aparecen en la retórica.

¹⁶ Cf. *Retórica*, 1356 a 3-4. αἱ δὲ ἐν τῷ λόγῳ, διὰ τοῦ δεικνύουσι ἢ φαίνεσθαι δεικνύουσι.

¹⁷ Está relacionado con 1378a 6 et seq. Allí especifica Aristóteles el modo en que el orador puede ser persuasivo. Las causas que hacen persuasivos a los oradores son la φηρόνησις, (prudencia) la ἀρετή (virtud) y la εὐνοία (la benevolencia). El que tenga todas estas cualidades claramente resulta persuasivo para su auditorio (cf. 1378 a 14-16).

temática que puede denominarse elementos subjetivos de la persuasión. El temor es una de las emociones que pueden infundirse en el oyente. Aristóteles dirá que

es preciso disponer a los oyentes diciéndoles que están en condiciones de que algo les sobrevenga, porque también otros mayores que ellos han sufrido, y mostrarles que otros como ellos padecen o han padecido, y a manos de quienes no pensaban y lo que no pensaban y cuando no podían esperararlo (1383 a 8-12).

Por tanto, trátase del carácter (ἦθος), disposición (διάθεσις) del auditorio o discurso (λόγος), todos se relacionan con la persuasión, porque todas las pruebas se obtienen por estos medios (1356 a 22). Una aproximación de este tipo que tiene muy presente la constitución emocional del auditorio, atiende, pues, no ya simplemente al carácter demostrativo y a la credibilidad del discurso, sino a la manera de relacionarse el orador con su público mediante el discurso. En tal sentido, Aristóteles centra la discusión en la necesidad de atender “también a cómo ha de presentarse uno mismo” (καὶ αὐτὸν ποιόν). El modo de presentarse repercute necesariamente en el que, en calidad de oyente recibe no sólo el mensaje central – el discurso- sino la serie de mensajes concomitantes, y que está en posición, circunstancial u oficial, de formarse y emitir subsecuentemente un juicio.

Esta circunstancia se conecta así indefectiblemente con el modo en que el orador hará inclinarse o dispondrá al que ha de hacerse un juicio (τινα καὶ τὸν κριτὴν κατασκευάζειν). El verbo aquí utilizado por el estagirita – κατασκευάζω – y que se traduce por disponer a alguien en favor de uno – lleva consigo el matiz de que para conseguir esa disposición se recurre a maquinaciones, arreglos, incluso sobornos.¹⁸ Por tanto, hay que tener en cuenta que el uso del verbo en el sentido de probar o demostrar a otro algo va más allá de la fuerza íntima del contenido y de la formalidad lógica del discurso, sino que, claramente, la mención de las componendas, compromisos, maquinaciones o arreglos, que serían reprochables en una consideración de carácter exclusivamente ético, aquí no lo son. Se acude a las pasiones o emociones de aquel al que es preciso convencer, lo que confirma el vínculo entre retórica y emoción.

Con todo, es preciso no pasar por alto que la obtención del juicio favorable, que equivale así a la credibilidad que se ha logrado o, como dice Aristóteles, derechamente, la πίστις, no depende exclusivamente del polo emisor del discurso, el orador, en lo que toca a su modo de presentación, sino que

¹⁸ Cf. LIDELL & SCOTT. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1940, p. 911.

implica asimismo la capacidad *de dar a suponer* en los oyentes que el orador se halla en una determinada actitud o disposición respecto de ellos (και τὸ πρὸς αὐτοὺς ὑπολαμβάνειν πως διακείσθαι αὐτόν) (1377 b 26-28). Creo que habría que tener presente aquí, p. ej., la posición oficial o circunstancial del orador respecto de su auditorio; pues no es lo mismo estar en condición de mando o de ser miembro de una asamblea y en calidad de igual salir a ofrecer un discurso. El militar, por lo regular, no necesita convencer a sus subordinados de la necesidad de que le obedezcan. Le basta la verticalidad del mando. La misma consideración ha de tenerse según la edad del auditorio. Aristóteles tiene muy presente esto cuando distingue entre auditores jóvenes, viejos y maduros (1388b-1391b), retratándolos de un modo tan certero que ya se lo quisiera un psicólogo. O incluso la disposición más voluble de los oyentes, “pues no hacemos los mismos juicios estando tristes que estando alegres, o bien cuando amamos que cuando odiamos” (1356 a 15-16).

Es de observar, en todo caso, que cuando Aristóteles se refiere a la suposición del modo en que se encuentra dispuesto el *rhétor* respecto de quienes le escuchan, *no* se trata de la íntima actitud o estado de ánimo en que se encuentra el orador como persona, sino en su calidad de orador. El énfasis está dado por la actitud que yo, orador, logro hacer suponer en que me encuentro respecto de mis auditores. Se trata del talante – real o ficticio – que consigo provocar. Podría incluso llegar a hablarse derechamente de simulación. La simulación llega a ser una figura reprochable éticamente, y también jurídicamente, en el derecho civil. Aquí en la oratoria, en cambio, no lo es. Ha de enjuiciársela sí, pero en exclusiva atención a los fines persuasivos a los que aspiro. Se trata casi de una cuestión que hace parte del formato de la presentación. Quien ha de presentarse y sobresalir respecto de su propio discurso es, por así decirlo, el orador en persona. La conciliación de escrúpulo y honestidad, es compleja. Saint-Evremond, siguiendo a Petronio en el *Satiricón*, señala que puede llegar a trastocar la calidad de personas que jugando el papel de oradores se convierten en parásitos que “*pour avoir place dans les bonnes tables tiennent presque toujours un langage contraire à leurs sentiments*”.¹⁹ En este peligro, que tienta a la retórica, Platón estaría de acuerdo. Aristóteles es más atrevido y señala que no la facultad, la potencia sino la intención es la mala. “La sofística – explica – no consiste en facultad”. Lo sofístico de un argumento no está tanto en la potencia so-

¹⁹ SAINT-EVREMOND. *Oeuvres*. 12 v., sin lugar ni nombre de editor, 1753, v. IX, p. 19. Citado por PERELMAN, CH.; OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado de la argumentación*. La nueva retórica. Madrid: Ed. Gredos, 1994, p. 62.

fística cuanto “en la intención” (ἐν τῇ προαιρέσει) (1355 b 18). Pero, además, argumenta, por el contrario, aunque el discurso esté orientado al servicio de la verdad, ésta muchas veces no es capaz de defenderse por sí misma. En tal situación la oratoria cumple también una función coadyuvante esencial reconocida por Aristóteles. Es cierto que “por naturaleza la verdad y la justicia son más fuertes que sus contrarios”, pero aún así, el defensor de lo falso e injusto podría vencer al que defiende la justicia y la verdad, “lo cual es digno de recriminación”. La retórica, por medio de la palabra, cumple allí entonces un rol fundamental con vistas al equilibrado establecimiento de la verdad y la justicia. El sentido práctico aristotélico queda plenamente de manifiesto al indicar seguidamente que “ni aun si dispusiésemos de la ciencia más exacta, resultaría fácil, argumentando sólo con ella, lograr convencer a algunas gentes”. Esto se debe al carácter del discurso científico, propio de la docencia. En efecto, es característico del mismo su longitud y profundidad. Pero el auditorio que participa en un discurso de festividades, laudatorio, fúnebre, o en un juicio jurídico, no tiene por qué ser un auditorio técnicamente formado ni de gran capacidad de seguir intrincados recursos lógico-argumentales. Con ello, Aristóteles tiene en cuenta, de paso, la dificultad de un auditorio que Perelman llamará posteriormente universal. Asimismo, un discurso comunitario, político, está dirigido a un público amplio que no siempre está en condiciones de seguir por su dificultad o su longitud las complejas argumentaciones del saber científico. La palabra es en el ámbito espiritual lo que el cuerpo en lo material. Por ello, Aristóteles no se pone cortapisas al declarar: “si es vergonzoso que uno mismo no pueda ayudarse con su propio cuerpo, sería absurdo el que no lo fuera también en lo que se refiere a la palabra”. La razón de ello radica en que la palabra “es más específica del hombre que el uso del cuerpo” (1355 b 1-3)²⁰.

Otras veces, se trata no de lo verdadero como tal, sino de lo conveniente o inconveniente (que puede, por supuesto, estar en armonía con la verdad). Así Perelman y Olbrechts-Tyteca citan el caso descrito en el libro de Laurence Sterne, *La vida y las opiniones del caballero Tristram Shandy*, en el que el padre, deseoso de favorecer a la madre, próxima a dar a luz, intenta convencerla de hacer uso de los servicios de un partero. “Trató de hacerle ver – dice el narrador – sus razones desde todas las perspectivas; discutió la cuestión con ella como cristiano, como pagano, como marido, como padre, como patriota, como hombre. Mi madre le respondía a todo tan sólo como

²⁰ Estas expresiones recuerdan textos paralelos en la *Política* I, 1, 1253 a 9-18, y VII, 12, 1332 b 25.

mujer”.²¹ Perelman y Olbrechts-Tyteca se sirven del texto para mostrar que incluso hasta con un único oyente, el orador puede no saber “reconocer cuáles son los argumentos más convincentes para este auditorio”²², instalando a éste ficticiamente en una serie de auditorios diferentes. A mi me interesa también el pasaje como un caso en que, sobre la base de diversos roles asumidos por el orador, se busca convencer a una mujer, que no quiere atención médica, de la conveniencia para la salud de dejarse ayudar médicamente.

Aristóteles, aunque pueda sorprender, explica que la utilidad de la retórica no es persuadir, sino reconocer los medios de convicción más pertinentes para cada caso. Como buen hijo de médico, Aristóteles sabe que “no es propio del médico hacerle a uno sano, sino dirigirse hacia ese fin hasta donde sea posible”. Este matiz diferenciador es gravitante, ya que permite dejar abierta la puerta a una obligación ética. Como él mismo dice: “porque igualmente cabe atender con todo cuidado a los que son incapaces de recuperar la salud” (1355b 14-15) – léase: enfermos terminales.

Pero con ello no están mencionados aún todos los elementos implicados en esta relación entre orador y auditorio que Aristóteles establece. En efecto, al final de la frase cuyo comentario iniciábamos más arriba, Aristóteles señala que para la persuasión, además de suponer en el auditorio que el orador está en cierta disposición acerca de ellos, importa también para la convicción que el orador pueda producir, si los oyentes están de algún modo dispuestos respecto de él (πρὸς δὲ τούτοις ἂν και αὐτοὶ διακείναιοὶ πως τυγχάνωσιν) (1377b 28-29). Aristóteles ha establecido para siempre la clasificación de los géneros discursivos retóricos en deliberativo (βουλευτικός), judicial (δικανικός) y demostrativo (ἐπιδεικτικός). En tal respecto, señala que la manera de presentarse el que habla es algo de mayor utilidad en la oratoria deliberativa (τὸ μὲν οὖν ποιὸν φαίνεσθαι τὸν λέγοντα χρησιμώτερον εἰς τὰς συμβουλάς ἐστιν); en cambio, la disposición del auditorio es más importante tratándose de la judicial (τὸ δὲ διακείσθαι πως τὸν ἀκροατὴν εἰς τὰς δίκας) (1377b 31-32). Aquí están ya claramente en juego las pasiones, porque en un juicio, p. ej., si el auditorio – trátase de un auditorio universal o único – siente amistad por el juzgado, considerará que no ha cometido injusticia o en pequeño grado (τῷ μὲν γὰρ φιλοῦντι περὶ οὐ ποιεῖται τὴν κρίσιν, ἢ οὐκ ἀδικεῖν ἢ μικρὰ δοκεῖ ἀδικεῖν). En cambio, para el que se siente ofendido o se ha ofendido a uno de los suyos, el acusado ha cometido injusticia y debe pagar.

²¹ PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, op. cit., p. 59.

²² Ibid., p. 58.

En directa relación con la cuestión relativa a cómo puede mover el orador al auditorio, se halla lo que Aristóteles denomina τὰ πάθη, como quiera que éstas son “aquello por lo que los hombres cambian y difieren respecto de los juicios (δι’ ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις) y a las que sigue pena y placer” (οἷς ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή) (1378 a 22-23).

En cada πάθος pueden ser distinguidos tres momentos: El estado en que se encuentra el que padece la emoción o pasión; a quién dirige su afectación; y la razón de su emoción. Si no se dan los tres momentos, la emoción correspondiente no se presenta. Aristóteles explica estos tres elementos generalizados, recurriendo al caso de la ira. Pero señala a continuación que “lo mismo ocurre con las demás [pasiones]” (1378 a 26), vale decir, los tres elementos indicados. Esta manera de tratar la cuestión abre la discusión a cada una de las emociones. “En consecuencia, pues – explica el filósofo –, de igual modo que en nuestros anteriores análisis hemos descrito los correspondientes enunciados, así procederemos también con respecto a las pasiones y las dividiremos de acuerdo con el método establecido” (1378 a 26 et seq.). Seguidamente, Aristóteles pasa revista a una serie de πάθη, como la ira, la calma, la vergüenza y la desvergüenza, la compasión, la indignación, la envidia, y otras más. La tercera, que aquí interesa, es el miedo o temor.

Fiel al método anunciado, Aristóteles recuerda la tripartición previamente explicada y que se aplicará ahora al temor o miedo, al φόβος, o sea, ποῖα δὲ φοβοῦνται καὶ τίνας καὶ πῶς ἔχοντες; de qué calidad es lo temido, a quiénes se teme y de qué modo está el que teme. Digamos en una terminología más moderna: el objeto causante del miedo, qué se teme y en qué condición subjetiva ha de hallarse quien llega a padecerlo.

A continuación se presenta la definición del miedo. En griego reza: Ἐστὼ δὴ φόβος λύπη τις ἢ παραχὴ ἐκ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ φθαρτικοῦ ἢ λυπηροῦ. Quintín Racionero traduce: “Admitamos que el miedo es un cierto pesar o turbación, nacidos de la imagen de que es inminente un mal destructivo o penoso”. Por su parte, Antonio Tovar vierte el texto así: “Sea el temor cierta pena o turbación resultante de la representación de un mal inminente, bien dañoso, bien penoso”. Lo reproducido constituye el núcleo definitorio, pues, a continuación se proporciona una explicación que dice: “pues no todos los males se temen, por ejemplo ser uno injusto o tardo, sino lo que significa penas grandes o daños, y esto si no parece lejano, sino inminente. Porque lo que está muy lejos no se teme, pues todos saben que morirán, pero como no está cerca no se preocupan” (1378 a 22-27).

El temor es concebido como una cierta pena o turbación. La indefinición que percibe el intérprete respecto de qué clase de pena o turbación se trata, se disipa cuando Aristóteles agrega un elemento esencial de esta definición y que manifiesta a las claras la temporalidad envuelta en la vida humana y especialmente cuando se trata de las emociones. En efecto, el miedo o temor va acompañado de:

a) fantasía (ἐκ φαντασίας, dice Aristóteles). El propio Heidegger interpreta esto de una manera que me parece acertada aquí cuando explica que la fantasía no es otra cosa que la capacidad de hacer presente algo, sólo que esta capacidad presentativa va en el caso del miedo asociada al futuro (μέλλοντος²³). El juego entre φαντασία y μέλλον-οντος dice relación con una presentación futura. Futura no significa aquí que se da tan sólo en el futuro, sino que estando en el futuro actúa ya en el presente, pero curiosamente sólo puede actuar en el presente permaneciendo en ese futuro. Por eso, más adelante dirá Aristóteles que es fundamental para que temamos el que aún quede alguna esperanza de salvarnos de aquello que amenaza. Considerado de modo absoluto, este fenómeno da espacio a la presencia del futuro en el presente. Hay algo que amenaza con hacerse presente en el presente en tanto que futuro; lo cual no quiere decir que no esté presente en mi presente; está presente en forma de futuro, no está presente en forma de presente. Si se realiza, deja de existir en el futuro; por lo mismo deja de acechar. El objeto al acecho se esconde en el futuro. Pero se trata de un acecho que dice ya voy, pero no horizontalmente, no en el mismo nivel horizontal del presente, voy hacia ti desde el porvenir. Por eso está “por venir”. Puede no llegar nunca al presente y desaparecer ya en el mismo futuro o puede volverse actual y desaparecer desvaneciéndose como amenaza y concretando el daño.

Como tal, la inminencia dice referencia a un futuro, pero de un futuro especialmente calificado, el del futuro inmediato, el que se nos dejará caer inmediatamente encima, literalmente, el sobreviniente. ¿Sobreviene a qué? Al presente de mi vida, pero que viniendo no ha llegado aún. Este venir no se realiza, por tanto, desde el pasado al futuro. Lo que llega no llega desde un momento anterior, sino desde uno posterior, lo por venir adviene desde el porvenir, llega desde el futuro, pero donde, además, lo que está por venir queda calificado como inminente y sobreviniente justo porque se mantiene aún en ese su provenir desde el porvenir. El porvenir en juego, en el caso del miedo, es dañoso o penoso. Hay mucho de espera, terrible y

²³ El verbo correspondiente a este participio, μέλλω, alude a una certeza estimada o fuerte probabilidad, sea en el pasado, en el presente o en el futuro (cf. Lidell & Scott, p. 1099).

amenazante en el temor, pero una espera que para mantenerse como temor no ha de volverse nunca real; ha de permanecer en el futuro que estira su amenaza hasta nosotros.

De este modo la traducción interpretativa de la definición de miedo o temor, sería, de acuerdo con nuestra posición “una cierta pena o turbación por la presentación de un mal sobreviniente dañoso o penoso”. El daño o la pena son males, pero esa calidad no es suficiente para dar lugar al temor, desde el punto de vista del primer aspecto de esta emoción, pues como explica Aristóteles “no todos los males se temen”, así ser injusto o tardo (ἄδικος ἢ βραδύς). Para que haya temor el objeto provocador ha de ser capaz de infligir un daño y no cualquiera, sino uno grande, o sea no uno que sea sobrellevable sin más, pues de hecho, nos vemos enfrentados en la vida cotidiana a una serie de elementos que causan cierta penuria pero no por eso su posible aparición nos produce miedo o la paulatina transformación de la situación primero temida en situación dominada, como cuando se aprende a manejar un vehículo, que para algunos supone, al inicio, mucho temor. En todo caso, esto también depende de lo que podríamos denominar “el umbral de medrosidad” del sujeto paciente del daño. Por tanto, la capacidad fuertemente dañina o provocadora de penuria del objeto, pero además, en lo que toca al futuro este daño ha de ser inminente o como dice Aristóteles, debe estar cerca, próximo. “Lo que está lejos no se teme. Todos saben que morirán, pero como no está cerca no se preocupan” (τὰ γὰρ πόρρω σφόδρα οὐ φοβοῦνται· ἴσασι γὰρ πάντες ὅτι ἀποθανοῦνται, ἀλλ’ ὅτι οὐκ ἐγγύς, οὐδὲν φροντίζουσιν). Los viejos, ya no les es posible librarse de este temor, pues el objeto amenazante, la muerte, no necesita adelantarse hasta el presente del viejo, pues éste ha recorrido ya en favor de la amenaza el trecho que lo separaba de ella. En cambio, para el joven, cuando le adviene la muerte, ésta se apresura a devorar el espacio que media entre su lejana ubicación en el futuro para hacerse presente en un presente aún joven para el joven. En tal sentido se decía en la Edad Media: desde que se nace se está suficientemente maduro para morir. Su arrebatadora presencia vuelve imposible toda acción contra ella.

b) Lo temible. Lo temible es todo aquello que parece tener gran poder de destruir o de causar daño provocando así una gran pena. Observemos que Aristóteles pone aquí el acento en un parecer, φαίνεσθαι. Lo temible es aquello que *se muestra* teniendo gran poder de destruir o causar daño. No necesariamente lo tiene, en realidad, o, teniéndolo puede no llegar a concretarse, pero lo decisivo en el temor no es la actualidad, sino la potencialidad. Se trata de lo potencialmente dañoso en tanto que manifiesta un poder tal.

Esta es la razón, a nuestro juicio, de que Aristóteles haga alusión en este punto a los signos (σήμεια). “Por eso – explica – son también temibles los signos de tales cosas”. ¿Por qué? Porque el signo adelanta la presencia de lo que en cuanto dañino amenaza. El signo aquí no es propiamente signo del objeto, sino de lo amenazante del objeto. O como dice el propio Aristóteles, en virtud del signo “se ve cerca lo temible”. Los signos hacen que, aunque lo temible no se haga presente aún en persona, – si lo hiciera desaparecería su cercanía o inminencia para volverse real y ya no se le temería, porque se ha consumado – esa su presencia quede preanunciada. A través de los signos, el daño que tememos nos pone en sobreaviso. Queda así de paso, además, perfilada la figura del peligro *qua* peligro, a saber, como “la proximidad de lo temible” (τοῦτο γάρ ἐστι κίνδυνος, φοβεροῦ πλησιασμός).

c) La disposición del paciente, del que teme. Este aspecto en la conformación del miedo pone el énfasis en una *creencia* por parte del posible sujeto pasivo del objeto dañoso que se acerca. En este respecto, Aristóteles puntualiza que “es forzoso que tengan miedo quienes creen que puede pasarles algo, y ante quienes pueden provocarlo, las cosas y momentos [en que pueden ocurrir]” (ἀνάγκη τοίνυν φοβείσθαι τοὺς οἰομένους τι παθεῖν ἄν, καὶ τοὺς ὑπὸ τούτων καὶ ταῦτα καὶ τότε) (1382 b 34-35). En la última parte de esta caracterización se hace referencia a los posibles agentes del daño que en su posibilidad destructiva producen el temor. En la primera parte, en cambio, se halla lo específico del elemento del temor que aquí entra en juego como disposición subjetiva. Si no hay creencia o si hay quienes no estiman que puede acaecerles el daño, no surge el miedo, aunque estén presentes la efectiva capacidad nociva del objeto y la amenazante ubicación del daño en el futuro inmediato. Esta ausencia de creencia puede deberse a una cuestión de carácter o de posición relativa. En el primer caso, están aquellos que piensan que no puede ocurrirles ningún mal, porque no se teme lo que uno cree que no le va a pasar, ni tampoco hay temor respecto de quienes no se cree que causen daño, ni cuando no se cree que va a ocurrir. En este último caso, podría haber un desplazamiento del temor; algo puede ser temible, pero en este momento no, algo me protege, algo suspende momentáneamente la posible acción del objeto o de las personas productoras del daño, etc. En lo que toca a lo que he denominado posición relativa, tal es el caso de los que se encuentran en gran suerte, fortuna, felicidad, o situación ventajosa. Aristóteles habla de εὐτυχία, trátese de una fortuna efectiva o ficticia, pues también hay quienes creen hallarse favorecidos, aunque no sea así en realidad, pero en tal postura de ficción no creen que pueda ocurrirles mal alguno y por

tanto, todo temor está alejado de ellos. Es probable, además, que se piense haber ya sufrido el mal, que de no ser así se temería.

En este pasaje Aristóteles dice algo que en verdad habría que poner dentro de los elementos nucleares que condicionan el miedo: ἀλλὰ δεῖ τινὰ ἐλπίδα ὑπεῖναι σωτηρίας, περὶ οὗ ἀγωνιώσιν. Para sentir miedo es preciso tener aún esperanza de salvación respecto de lo angustiante. Señal de que tiene que haber un grado de esperanza es que el miedo nos pone deliberativos – dice Aristóteles – ὁ γὰρ φόβος βουλευτικὸς ποιῆσι ya no hay esperanza, nadie se pone a deliberar (καίτοι οὐδεὶς βουλευέται περὶ τῶν ἀνεπιπίστων). Efectivamente, nadie se pone a deliberar si no hay posibilidad de esquivar la sobrevenida del mal o daño, y, por tanto, salvar así el temor. Se trata aquí de una *condición* que podríamos denominar objetiva, a diferencia de la marcada fuerza que tiene la disposición del sujeto del temor con todas las ideaciones que excogita en esos casos.

III. A MODO DE CONCLUSIÓN

El miedo no agota ni con mucho las posibilidades de emoción humana. Pero desde la perspectiva de una interpretación de nuestra vida es signo fundamental de la condición de afección que nos asiste radicalmente. Incluso cabe la posibilidad de acercarse a las emociones fenomenológico-reflexivamente (Husserl) y no necesariamente de modo fenomenológico-hermenéutico (Heidegger), pues como bien destaca Martha Nussbaum, claramente

las emociones son formas de *conciencia intencional*: es decir (dado que no hay ningún término antiguo que corresponda exactamente a esta expresión), son formas de conciencia *dirigida a o acerca de* un objeto, en que el objeto figura tal como se ve desde el punto de vista de la criatura²⁴.

Para Heidegger, no se trata de conciencia, sino de apertura de la existencia misma en modos fundamentales que son justo la disposición afectiva, el comprender y el discurso, donde éste articula los otros dos.

Hay bastante material que elaborar aquí. Sólo quiero señalar como argumento externo que las alabanzas a la retórica aristotélica en ST son muy significativas. En primer lugar, Heidegger destaca que Aristóteles fue capaz de elaborar “la primera interpretación de los afectos sistemáticamente realizada”. Como el abordaje de este tema se lleva a cabo por la vía de un conocimiento óptico del mismo y tratados en el marco filosófico, no llama

²⁴ NUSSBAUM, M. *La terapia del deseo*. Teoría y práctica en la ética helenística. Barcelona: Paidós, 2003, p. 113.

la atención que esa interpretación, la aristotélica, no haya tenido lugar “en el marco de la psicología”. Haciendo más fehaciente este primer reconocimiento al tratamiento de los πάθη por parte de Aristóteles, Heidegger expresa en su segunda loa, que lejos de tener que ser considerada como una disciplina, la *Retórica* de Aristóteles, como ya hemos visto, “ha de ser concebida como “la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del convivir” (ST, p. 163, SZ, p. 139). Pero la alabanza al tratamiento aristotélico del asunto no se queda ahí, pues un poco más abajo, siempre en el texto de ST, se señala que “la interpretación ontológica fundamental de lo afectivo no ha podido dar un solo paso hacia adelante digno de mención después de Aristóteles” (ST, p. 163; SZ, p. 139). Este reconocimiento se parece en su forma de expresión a las palabras que, a su turno, también Kant expresó del Estagirita, pero en este caso de la lógica, cuando señaló que “desde Aristóteles ella no ha podido dar un paso adelante” (KrV, B VIII)²⁵.

[recibido em abril 2008; aceito em maio 2008]

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Aristoteles Opera*. 5 v. Edidit Academia Regia Borussica. Berolini, Apud Georgium Reimerum, 1831-70.
- HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. Trad. y notas de J. E. Rivera. Santiago de Chile: Ed. Universitaria, 1997.
- _____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967.
- _____. *Die Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. GA 18, Marburger Vorlesung SS 1924. Hrg. v. Mark Michalski. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 2002.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten (1781 = A) und zweiten (1787 = B) Originalausgabe. Hrsg. v. Jens Timmermann. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998.
- _____. *Logik (Jäsche)*. Berlin: Akademie Ausgabe, 1900, Band IX.
- KEMMAN, Ansgar. Heidegger as Rhetor: Hans-Georg Gadamer Interviewed by Ansgar Kemman. In: GROSS, Daniel M.; KEMMAN, Ansgar (Org.). *Heidegger and Rhetoric*. Albany: State University of New York Press, 2005.
- LIDELL & SCOTT. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1940.
- NUSSBAUM, M. *La terapia del deseo*. Teoría y práctica en la ética helenística. Barcelona: Paidós, 2003.

²⁵ “sie seit dem Aristoteles keinen Schritt rückwärts hat tun dürfen (...)”. Cf. tb. una idea semejante en: KANT, I. *Logik (Jäsche)*. Ak. IX, p. 6.

PERELMAN, CH.; OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado de la argumentación*. La nueva retórica. Madrid: Ed. Gredos, 1994.

RESE, F. *Praxis* and *Logos* in Aristotle: On the meaning of Reason and Speech for Human Life and Action. *Epoché*, v. 9, Issue 2 (Spring 2005).