

Las emociones y la experiencia humana del lugar

**Emotions and Human Experience
About the Place**

LUZ GLORIA CÁRDENAS MEJÍA
Universidad de Antioquia
Colombia

Nuestro propósito será abrir, siguiendo la dirección del pensamiento propuesta por Ricoeur sobre la experiencia humana del tiempo, una reflexión sobre la experiencia humana del lugar. Así como este pensador francés percibió la conexión entre la experiencia humana del tiempo y la narración, nosotros volveremos sobre una percepción que consideramos que se encontraba ya en Aristóteles: la conexión entre el lugar, las emociones y la retórica. Es esta primera percepción la que nos permitirá, desde la fenomenología y la hermenéutica en diálogo con las reflexiones actuales sobre las emociones y el lugar, avanzar hacia una reflexión sobre la experiencia humana del lugar y, con ella, a una hermenéutica de la comunidad.

Our goal is to open, following the line of thinking proposed by Ricoeur on the human experience about time, awareness on the human experience about place. In the same way this French thinker perceived the connection between the human experience about time and the narration, we will get to a perception that we consider can be found in Aristotle: the connection between place, emotions and rhetoric. This first perception is what will let us, from the phenomenology and hermeneutic in association with the actual thinking about emotions and place, go towards a reflection on the human experience of place, and with this, towards a hermeneutics of community.

§ 1. Experiencia humana del tiempo, experiencia humana del lugar

En el marco del seminario "La temporalidad humana. Asedios desde la fenomenología y la hermenéutica", realizado en la Universidad del Cauca, tuve la oportunidad de leer un ensayo dedicado a la experiencia humana del tiempo¹. En dicho ensayo, hice una presentación sobre el problema filosófico del tiempo tal como lo desarrolla Paul Ricoeur en su obra *Tiempo y narración*². En esta obra, propuso la siguiente tesis: "el tiempo se hace tiempo humano en cuanto se articula de modo narrativo; a su vez la narración es significativa en la medida que describe los rasgos de la experiencia temporal"³. Expresaba, en aquella oportunidad, que a finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI había surgido un renovado interés por el tema de las emociones y del lugar⁴. Señalaba que no existe en Ricoeur propiamente una reflexión sobre dichos

¹ Cfr. Cárdenas, L. G., "Las emociones, la experiencia humana del tiempo y el lugar", en: AA.VV. *La temporalidad humana. Asedios desde la fenomenología y la hermenéutica*, Popayán: Universidad del Cauca, 2007, pp. 121-147.

² Cfr. Ricoeur, P., *Temps et récit I: L'intrigue et le récit historique*, Paris: Éditions du Seuil, 1983; *Temps et récit II: La configuration dans le récit de fiction*, Paris: Éditions du Seuil, 1984; *Temps et récit III: Le temps raconté*, Paris: Éditions du Seuil, 1985. En español: *Tiempo y narración I: Configuración del tiempo en el relato histórico*, México: Siglo XXI, 1995; *Tiempo y narración II: Configuración del tiempo en el relato de ficción*, México: Siglo XXI, 1995; *Tiempo y narración III: El tiempo narrado*, México: Siglo XXI, 1996.

³ Ricoeur, P., *Tiempo y narración I*, p. 36.

⁴ Se puede ver, al respecto, los trabajos de: Le Breton, D., *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1998; Heller, A., *La teoría de los sentimientos*, México: Coyoacán, 1999; De Sousa, R., *The Rationality of Emotion*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987; Nussbaum, M., *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001. Para una completa reseña de la discusión sobre el tema de las emociones hoy, ver: De Sousa, R., "Emotion" (2003), disponible en Internet: <<http://plato.stanford.edu/entries/emotion/>>. Sobre el tema del lugar, ver: Santos, M., *De la totalidad al lugar*, Barcelona: Oikos-Tau, 1996;

temas. A diferencia de la importancia que el problema del tiempo pareció adquirir en los comienzos y mediados del siglo XX, en especial en algunos de los pensadores de la fenomenología y la hermenéutica (Husserl, Heidegger, Gadamer, Ricoeur), nuestra época está marcada por la urgencia de hacer de nuestros entornos lugares más habitables. Por lo tanto, nuestra inquietud será entonces abrir, siguiendo la dirección del pensamiento propuesta por Ricoeur sobre la experiencia humana del tiempo, una reflexión sobre la experiencia humana del lugar. Así como este pensador francés percibió la conexión entre la experiencia humana del tiempo y la narración, nosotros volveremos sobre una percepción que consideramos que se encontraba ya en Aristóteles: la conexión entre el lugar, las emociones y la retórica.

Con el fin de mostrar la validez de su propia tesis, Ricoeur propuso un modelo: la *triple mimesis*. Con éste, pudo mostrar de qué manera se construye la experiencia humana del tiempo mediante el entrecruzamiento de los relatos de ficción y de historia. Para hacerlo, puso a dialogar disciplinas aparentemente tan dispares como son la epistemología de la historia, las teorías de la narración y la filosofía. Tomó como punto de partida a dos pensadores del comienzo de la filosofía: Agustín, quien, según Ricoeur, formula por primera vez la aporía sobre el tiempo, y Aristóteles, en quien encuentra los primeros esbozos de lo que para él será una teoría de la narración que abarque tanto los relatos de ficción como los de historia. Dicho recorrido le permitirá finalmente decir: "la temporalidad no se deja decir en el discurso directo de una fenomenología, sino que requiere la mediación de un discurso indirecto de narración"⁵.

Dos disciplinas fundamentalmente están a la base del proyecto de Ricoeur en *Tiempo y narración*: la poética y la hermenéutica. Sin embargo, Ricoeur, en su artículo "Retórica-poética-hermenéutica", nos habla de tres disciplinas, y no sólo de dos, que según sus propias palabras articulan "configuraciones de sentido mayores que la frase"⁶. En este importante artículo, nuestro pensador francés se preocupó por establecer los campos y los entrecruzamientos que se dan entre ellas: "La retórica sigue siendo el arte de argumentar con miras a persuadir a un auditorio de que una opinión es preferible a su rival. La poética sigue siendo el arte de construir intrigas para ampliar lo imaginario real y colectivo. La hermenéutica sigue siendo el arte de interpretar los textos en un contexto distinto al de su autor y al de su auditorio inicial, con el objeto de descubrir nuevas dimensiones de realidad. Argumentar, configurar, reescribir, tales son las tres operaciones mayores que en su respectiva intención totalizante hacen excluyente a cada una de ellas, pero que la finitud de la situación original condena a la complementariedad"⁷.

Santos, M., *La naturaleza del espacio: técnica y tiempo, razón y emoción*, Barcelona: Ariel, 2000; Augè, M., *Los no-lugares. Espacios del anonimato*, Barcelona: Gedisa, 2000.

⁵ Ricoeur, P., *Tiempo y narración* III, p. 991.

⁶ Ricoeur, P., "Retórica-poética-hermenéutica", en: *Estudios de Filosofía*, vol. IV (1991), p. 87.

⁷ *Ibid.*, p. 97.

Otra indicación que es importante para nosotros apareció también en este artículo. Se trata de las conexiones que tienen la retórica con la ideología y la poética con la utopía. Ricoeur les reconoce, en una de las conferencias que sobre este tema desarrolló y que fueron recogidas en el libro *Ideología y utopía*, que ellas cumplen una determinada función en lo que "podría llamarse la *imaginación* social y cultural"⁸. Así, entonces, poética y retórica se encuentran vinculadas a la construcción de la comunidad. Pero también en *La metáfora viva*⁹, cuando Ricoeur se pregunta por la innovación, parte de la poética y de la retórica de Aristóteles. Una hipótesis de trabajo puede ser planteada a partir de las anteriores reflexiones: si desde la poética le fue posible a Ricoeur pensar la experiencia humana del tiempo, una reflexión sobre la retórica, a la vez, parece que nos lo permitiría con respecto de la experiencia humana del lugar.

En la primera parte del libro *Retórica, poética y formación*¹⁰, del cual retomé algunos apartes en el ensayo sobre la experiencia humana del tiempo, quise insertar en el modelo de la *triple mimesis* las emociones, al considerar que éstas no se encontraban presentes de manera explícita en tal modelo. En *mimesis* I, en la red conceptual de la acción, en los caracteres simbólicos y en las estructuras temporales. En *mimesis* II, en la configuración de los relatos; allí propuse integrar los nuevos desarrollos que se han ido realizando desde la semiótica de las pasiones. En *mimesis* III, los efectos que las emociones producen en el lector. Tal trabajo de incorporación apenas está bosquejado, pero nos preguntábamos sobre las posibles implicaciones que podrían tener en las reflexiones de Ricoeur tales desarrollos; sin embargo, es obvio que también ellas harían parte de la experiencia humana del tiempo. No es nuestro interés por el momento continuar en esta dirección. Nuestro propósito, como ya lo hemos anotado, apunta más bien a pensar la experiencia humana del lugar. La reflexión de Ricoeur se inserta, como él mismo lo ha indicado, en un proyecto que apunta hacia una hermenéutica del sí¹¹. El nuestro, más bien, pretendería avanzar hacia una hermenéutica de la comunidad, desde lo que se podría denominar la construcción de una experiencia común del lugar.

§ 2. Retórica, emociones y lugar

En Aristóteles, la poética y la retórica tenían su lugar de realización en la *polis*¹². En cada una de ellas, las emociones cumplen el papel de producir finalmente el efecto

⁸ Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, Barcelona: Gedisa, 1994, p. 45.

⁹ Cfr. Ricoeur, P., *La metáfora viva*, Madrid: Europa, 1980, pp. 17-69.

¹⁰ Cfr. Vargas Guillen, G. y L. G. Cárdenas Mejía, *Retórica, poética y formación. De las pasiones al entimema*, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2005, pp. 64-68.

¹¹ Ver Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, México: Siglo XXI, 1996.

¹² Sobre este tema realizamos el siguiente estudio: Fallas López, L. A. y L. G. Cárdenas Mejía, "La ética y la política en sus vínculos con la retórica y la poética", en: *En diálogo con los griegos*, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2006, pp. 319-334.

para el cual estaban destinadas. Con el temor y la compasión, en la tragedia, se da la *catarsis*¹³. Con las emociones presentes en los discursos retóricos se contribuye a que se forme el juicio en el oyente sobre lo que se considera conveniente, justo o digno¹⁴. En Aristóteles, no encontramos propiamente una teoría de las emociones, pero sí la más completa exposición de ellas de la que se tenga noticia en los griegos, en el libro II de la *Retórica*. Este hecho puede indicarnos ya el vínculo específico que ellas tienen con la retórica y también con la construcción de la comunidad, ya que, prestando atención a la afirmación de Aristóteles, la retórica se encuentra subordinada a la política, ciencia arquitectónica cuyo papel es la construcción de la comunidad, la cual se hace posible mediante la formación de nociones comunes sobre lo conveniente, lo justo y lo digno¹⁵.

En Ricoeur tampoco encontramos una obra dedicada a las emociones, pero sí hay algunas reflexiones sobre ellas en el marco de otros estudios. En *Finitud y culpabilidad*, obra dedicada al problema del mal, Ricoeur nos presenta, a partir de un estudio sobre Platón, lo que sería una filosofía de los sentimientos¹⁶. Aunque anuncia que también realizará una hermenéutica de las pasiones, ésta jamás parece haberse llevado a cabo¹⁷. En *Lo voluntario y lo involuntario*, se desarrolla una reflexión sobre las emociones, esta vez vinculada a la pregunta por su papel en la realización de las acciones humanas¹⁸. Dicha reflexión no parece desprenderse del pensamiento de Aristóteles; lo que se da es una propuesta que, más bien, responde desde la fenomenología, como lo hace también Sartre, a lo que en ese momento decía la psicología¹⁹. Sin embargo, cuando Ricoeur realiza nuevos desarrollos sobre la teoría de la acción, alude al pensamiento de Aristóteles, con el fin de establecer que, a diferencia de Kant, en Aristóteles se encuentra presente el deseo como principio también de las acciones humanas²⁰. Su

¹³ Cfr. Aristóteles, *Poética*, traducción de Valentín García Yebra, Madrid: Gredos, 1992, 1449 b 24-28.

¹⁴ Cfr. Aristóteles, *Retórica*, traducción de Quintín Racionero, Madrid: Gredos, 1994, 1358 b 22-25.

¹⁵ La política "es la que regula qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno y hasta qué extremo. Vemos que las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía, la retórica" (Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, en: *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, traducción de Julio Pallí Bonet, Madrid: Gredos, 1998, 1094 b 1-3).

¹⁶ Cfr. Ricoeur, P., *Finitud y culpabilidad*, Madrid: Trotta, 2004, pp. 99-149.

¹⁷ "Ese nacimiento del ídolo, de la servidumbre y del sufrimiento pasional incumben a una hermenéutica de las pasiones que realizaremos en otro lugar" (*ibid.*, p. 148).

¹⁸ Cfr. Ricoeur, P., *Lo voluntario y lo involuntario*, Buenos Aires: Docencia, 1986, pp. 277-306. Las emociones son situadas en lo involuntario. Ricoeur propone las siguientes distinciones: emociones-choques, emociones-pasiones, emociones-sorpresa.

¹⁹ "Denominaremos emoción una brusca caída de la conciencia en lo mágico. O, con otras palabras, hay emoción cuando el mundo de los utensilios se desvanece de repente y es sustituido por el mundo mágico. No cabe, pues, considerar la emoción como un desorden pasajero del organismo y de la mente que turbe desde afuera la vida psíquica. Es, por el contrario, la vuelta de la conciencia a la actitud mágica, una de las grandes actitudes que le son esenciales, con la aparición del mundo correlativo: el mundo mágico" (Sartre, J. P., *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 124).

²⁰ "La idea de que la razón sea por sí misma práctica, es decir que ordene en tanto razón sin consideración del deseo, me parece aún más lamentable. Compromete a la moral en una serie de dicotomías mortales para la

trabajo sobre el deseo, más inspirado en sus estudios sobre el psicoanálisis²¹, parece opacar la importancia que pueden tener las emociones. En el primer tomo de *Tiempo y narración*, al tomar como punto de partida la *Poética* de Aristóteles, desde luego se detiene en las emociones del temor y la compasión y sus vínculos con la *catarsis*²². Sobre el papel que las emociones tienen en la *Retórica*, tenemos sólo un pequeño comentario que aparece en *La metáfora viva*²³ y un artículo publicado en la revista *Esprit*²⁴, en el cual se hace una interesante reflexión sobre la ira y la justicia a partir del libro II de la *Retórica* de Aristóteles.

Con respecto a la experiencia del lugar, no conocemos una específica reflexión sobre este tema en Ricoeur. Encontramos una interesante indicación en *Sí mismo como otro*. Allí se nos habla del espacio en los siguientes términos, haciéndose de nuevo alusión al libro II de la *Retórica*, en una nota a pie de página: "Si permanecemos en el ámbito trazado por la ontología del ser-en-el mundo, podemos preguntarnos si la fenomenología de la espacialidad, iniciada perfectamente en Husserl, recibe en Heidegger la atención que merece. Es cierto que el parágrafo 24 de *El ser y el tiempo* está consagrado específicamente a la espacialidad del *Dasein* y señala la irreductibilidad de esta espacialidad al espacio geométrico en cuanto sistema de lugares cualesquiera"²⁵. Ricoeur le reclama a Heidegger el no haberle dado una oportunidad a una fenomenología de la espacialidad auténtica y, por lo tanto, según sus palabras, a una ontología de la carne, de la cual habla desde el sufrir y el padecer. Tal ontología, desde luego, tendría que abordar el tema de las emociones.

En las reflexiones actuales sobre el lugar, se insiste con demasiada frecuencia en su distinción con respecto al espacio. Esta última noción parece más vinculada a una concepción más abstracta, mientras que la de lugar hace alusión a la vivencia concreta que las personas tienen de sus entornos. Tales distinciones, a su vez, nos exigirían un estudio más detallado sobre cómo ellas han sido pensadas desde la fenomenología y la hermenéutica.

noción misma de acción, algo que la crítica hegeliana denuncia con toda razón. Forma contra contenido, ley práctica contra máxima, deber contra deseo, imperativo contra felicidad. Aquí también Aristóteles explicaba mejor la estructura específica del orden práctico, cuando forjaba la noción de deseo deliberativo y unía deseo recto y pensamiento justo en su concepción de *phrónesis*" (Ricoeur, P., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México: FCE, 2002, p. 230).

²¹ Ricoeur estudia con detalle el psicoanálisis en su obra *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris: Éditions du Seuil, 1965.

²² Cfr. Ricoeur, P., *Tiempo y narración I*, pp. 80-112.

²³ "(...) posiblemente la retórica murió en el siglo XX por un exceso de formalismo; pero lo paradójico es que ya estaba condenada por un exceso de contenido; así, el Libro II de la *Retórica* abunda en una psicología que Kant hubiera llamado 'popular' en una moral 'popular', en una política 'popular'; esta tendencia de la retórica a identificarse con una antropología decadente plantea un serio problema" (Ricoeur, P., *La metáfora viva*, pp. 49-50).

²⁴ "Je propose de mettre en relation la contribution d'Aristote concernant la colère et la vengeance avec la discussion contemporaine portant sur le droit de punir et les apories de la peine qui lui sont liées" (Ricoeur, P., "Aristote: de la colère à la justice et à l'amitié politique", en: *Esprit*, n° 11 [2002], p. 19).

²⁵ Ricoeur, P., *Si mismo como otro*, p. 364.

Aunque es cierto que tanto la poética como la retórica tenían su lugar de realización en la *polis*, es en la *Retórica* de Aristóteles, como ya he indicado, donde existe una primera percepción de la articulación de la retórica, el lugar y las emociones. Es esta primera percepción la que nos permitirá, al explicitarla en el pensamiento de Aristóteles, avanzar desde la fenomenología y la hermenéutica, en diálogo con las reflexiones actuales sobre las emociones y el lugar, hacia una reflexión sobre la experiencia humana del lugar y, con ella, hacia una hermenéutica de la comunidad.

§ 3. Aristóteles, retórica y emociones

Es preciso, entonces, realizar una primera tarea: el regreso a Aristóteles. Actualmente, desarrollo una investigación²⁶ sobre el libro II de la *Retórica*, en la cual pretendo establecer cómo al ser incluidas las emociones en los discursos retóricos, éstas harían parte también de las nociones comunes desde las cuales se construye comunidad. En la segunda parte de este artículo, trataremos, pues, de precisar la percepción que aparece en Aristóteles entre la retórica, el lugar y las emociones, desde la cual he considerado que se puede comenzar a desarrollar un trabajo sobre la experiencia humana del lugar.

Los discursos retóricos son pronunciados en lugares específicos en la *polis*. Existen, para Aristóteles, tres especies de discursos retóricos: deliberativo, judicial y epidíctico. Tres son los lugares en los cuales ellos aparecen: la asamblea, los estrados judiciales y las ceremonias públicas. Allí, los oradores entran en contacto con sus oyentes con el propósito de que formen un juicio sobre lo que es conveniente o inconveniente, justo o injusto, digno o indigno de ser elogiado. Una comunidad, representada en sus oyentes, juzga sobre lo conveniente de una acción por realizar, sobre lo justo de una acción sucedida o sobre lo digno de una acción presente²⁷.

Aristóteles, a diferencia de los tratadistas antiguos que le precedieron, hará un estudio de carácter teórico sobre los medios mediante los cuales se persuade con los discursos retóricos²⁸. Su gran aporte es evidenciar el tipo de pruebas de las que se hace uso con el fin de persuadir. Este logro sólo le fue posible a partir de la teoría que él mismo realizó sobre los distintos tipos de razonamiento en los *Analíticos* y en los *Tópicos*²⁹. Es a partir de tal teoría que Aristóteles puede caracterizar los tipos de razonamiento que son utilizados en los discursos retóricos, los cuales son semejantes a

²⁶ Cfr. Cárdenas Mejía, L. G., "La retórica, las pasiones y la persuasión" (investigación doctoral, Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia).

²⁷ Cfr. Aristóteles, *Retórica*, 1358 b22-30.

²⁸ "Reconocer los medios de convicción más pertinentes para cada caso" (*ibid.*, 1355 b 11).

²⁹ Ver, al respecto, Aristóteles, *Analíticos segundos*, traducción de Miguel Candel Sanmartín, Madrid: Gredos, 1988, 71 a 4-10; Aristóteles, *Tópicos*, traducción de Miguel Candel Sanmartín, Madrid: Gredos, 1982, 100 a 25-100, b 24.

los de la ciencia y la dialéctica: entimemas y ejemplos retóricos. Pero, a diferencia de los razonamientos utilizados en la ciencia y en la dialéctica, Aristóteles introduce tres tipos de pruebas: "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 éste demuestra o parece demostrar"³⁰. Es aquí donde vemos a Aristóteles introducir las pruebas que tienen que ver con la disposición de los oyentes. Para lograr construir tales pruebas, Aristóteles considera fundamental tener un conocimiento de las emociones.

La primera inquietud que surge frente a la introducción de tales tipos de prueba es tratar de entender por qué éstas aparecen en la *Retórica* y no en los *Tópicos* ni en los *Analíticos*. En el libro I, Aristóteles asegura que las emociones afectan nuestros juicios. Pero es preciso establecer que no se trata de cualquier tipo de juicio, sino de aquellos que tienen que ver con acciones determinadas, "porque el juicio del legislador no versa sobre lo particular, sino que trata sobre lo futuro y lo universal, mientras que el miembro de una asamblea y el juez tienen que juzgar inmediatamente sobre <casos> presentes y determinados, a los que muchas veces les viene ya unida la simpatía, el odio y la conveniencia propia, de suerte que ya no resulta posible establecer suficientemente la verdad y más bien oscurecen el juicio <razones de placer o de pesar>"³¹. Precisamente, nos lo dice Aristóteles, porque se trata de juicios sobre acciones presentes y determinadas es que las emociones aparecen. Pero también se nos dice algo que todos hemos experimentado: las emociones oscurecen el juicio. Si esto es así, una de las opciones que se ha tomado frente a tal hecho es tratar de evitar su presencia con el fin de garantizar un juicio objetivo. Sin embargo, es otro el camino que sigue Aristóteles.

Para Aristóteles, no se trata de negar las emociones, ellas son importantes y colaboran en la formación de juicios adecuados. Lo que será fundamental es lograr que ellas no oscurezcan el juicio, sino que ayuden a una mejor comprensión de las situaciones en las cuales se dan las acciones concretas. ¿Cómo, por ejemplo, sin el temor o la compasión, el amor o el odio, o la ira, podemos emitir un juicio que sea adecuado y pertinente a las situaciones en las que una acción determinada se da? Sin el temor, por ejemplo, que acompaña la inminencia de un peligro; o sin el sentimiento de compasión que nos hace percibir que una desgracia sufrida es inmerecida; o sin el amor que nos vincula a los bienes que nos son comunes; o sin el odio que, por el contrario, nos lleva a rechazar el mal; o sin la ira que suscita el desprecio que sufrimos o sufren los que nos son cercanos; no nos sería posible. Nos equivocáramos en nuestros juicios.

Si bien la necesidad de la presencia de las emociones parece ser importante en la formación del juicio, no parece entenderse muy bien lo que significa construir pruebas que sean capaces de disponer al oyente para que emita el juicio adecuado. Una opción ha sido pensar que lo que se hace es producir determinados efectos en los

³⁰ Aristóteles, *Retórica*, 1356 a 1-5.

³¹ *Ibid.*, 1354 a 13-1354 b 11.

oyentes. Tal interpretación daría lugar a la crítica que ya Aristóteles hacía a los tratadistas antiguos, quienes únicamente se ocupaban de mover al oyente mediante las emociones. Esto, contemporáneamente, se traduce en la afirmación de que lo que su uso produce es la seducción o hasta la manipulación, impidiéndose con ello que conscientemente elaboremos nuestros juicios.

Precisemos antes los supuestos desde los cuales parte Aristóteles: primero, si la retórica está subordinada a la política y ésta está orientada a la formación de la comunidad, debe por lo tanto contribuir a ello. Segundo, el interés de Aristóteles en la retórica es que el oyente logre, mediante ella, formar un juicio adecuado. Tercero, las emociones se hacen presentes con los juicios que hacemos sobre acciones determinadas. Es precisamente debido a lo anterior que las emociones serán también incluidas como pruebas. Esto significa que podemos tener un control crítico sobre ellas a la hora de persuadir mediante los discursos retóricos.

En el libro II de la *Retórica*, Aristóteles presentará un análisis sobre las emociones, desde el cual el orador pueda obtener el conocimiento necesario para elaborar sus correspondientes pruebas. La primera inquietud que nos surge es tratar de determinar de qué tipo de análisis se trata, pues éste no parece corresponder a los que ya se han hecho en otras partes de su retórica. Lo que uno esperaría antes de empezar el análisis de cada una de las emociones es, al menos, una caracterización general de la emoción, desde la cual fuera posible identificarlas como tal. No existe en las obras que conservamos una teoría sobre la emoción; sin embargo, podemos establecer algunos rasgos de ella que se encuentran dispersos en varias de sus obras dedicadas a otros temas. Las emociones, para Aristóteles, son afecciones del alma que se manifiestan en el cuerpo³². Ellas no son simplemente movimientos corporales, como pueden serlo, por ejemplo, los movimientos del corazón. A ellas las acompaña el placer y el dolor³³. Estas indicaciones nos permiten decir al menos lo siguiente: las emociones son afecciones del alma que se manifiestan en el cuerpo. Para que se produzcan, es preciso que estén presentes en el alma tanto el deseo como la sensación, y, con ellos, la imaginación. Pero debe aparecer en su entorno, a su vez, aquello que se busca o de lo cual se huye. Sólo así es posible explicar la aparición del placer o del dolor. Ellos se encuentran presentes tanto en los animales como en el hombre, pero sabemos que hay una diferencia entre unos y otros: la presencia del *logos*. Sólo debido a éste se da la opinión en el hombre y es mediante ella que puede ser persuadido. "La opinión (*doxa*) va siempre acompañada de convicción (*pistis*) –no es desde luego, posible, mantener una opinión si no se está convencido– y en ninguna bestia se da convicción a pesar de que muchas de ellas poseen imaginación. Además, toda opinión implica

³² Cfr. Aristóteles, *Acerca del alma*, traducción de Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 1988, 403 a 16-403 b 3.

³³ "Llamo pasiones a lo que sigue indignación, temor, vergüenza, apetito y, en general, todo lo que en sí mismo va, comúnmente, acompañado de placer y dolor" (Aristóteles, *Ética Eudemia*, en: *Ética Nicomáquea*. *Ética Eudemia*, 1220 b 10-15). Esto también aparece en Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1105 b 20-25.

convicción, la convicción implica haber sido persuadido y la persuasión implica la palabra (*logos*)³⁴. Si es gracias a la opinión que el hombre es persuadido y las emociones hacen también parte de las pruebas retóricas, por supuesto en ellas tendría que estar presente también la opinión. Esto introduciría una diferencia importante entre los animales y el hombre respecto de sus pasiones, o lo que denominamos, en el caso del hombre, sus emociones, puesto que la presencia de la opinión ciertamente modifica su percepción de lo que es placentero o doloroso.

Veamos a grandes rasgos cuál sería el tipo de análisis que Aristóteles propone que se realice de las emociones. Un sinnúmero de comentaristas han encontrado diversas irregularidades en este libro II, lo cual ha llevado a establecer que no existe un parámetro que sea seguido con rigor. Heidegger, en *Ser y tiempo*, afirmó que "Aristóteles estudia los *pathé* en el segundo libro de su *Retórica*. Hay que tomar ésta como la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del 'ser uno con otro'³⁵. Con el fin de entender a qué se refiere Heidegger con ello, sería necesario leer con cuidado su curso sobre este libro II, que sólo recientemente ha sido publicado³⁶. Nosotros pensamos, por el momento, que hay una indicación de Aristóteles que no ha sido tenida en cuenta; al comienzo de su análisis, él dice: "En consecuencia, pues, de igual modo que en nuestros anteriores análisis hemos descrito (*διεγράψαμεν*)³⁷ los correspondientes enunciados (*προτάσεις*) así proveeremos respecto a las pasiones y las dividiremos de acuerdo con el método establecido"³⁸. Aristóteles utiliza el verbo *διεγράψαμεν*³⁹, que se traduce por "hemos descrito", pero que quizás sería mejor traducir por "hemos diagramado"⁴⁰, para referirse al procedimiento que será empleado por él en esta parte de la *Retórica*. Tanto Pellegrin como Decarie se refieren a la indicación que hace Franz

³⁴ Aristóteles, *Acerca del alma*, 428 a 20-24.

³⁵ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, México: FCE, 1980, § 29, p. 156.

³⁶ Cfr. Heidegger, M., *Gesamtausgabe* II. *Abteilung: Vorlesungen* 1919-1944, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2002.

³⁷ Cope hace la siguiente precisión sobre este verbo *διαγράφειν* "de-scribere, de-lineare, to describe, lit. draw in detail, with all divisions (diav) marked: comp. diavgramma, mathematical diagram: applied to descriptive analysis of subjet" (*Rhetoric of Aristotle*, con comentario de Edgard Meredith Cope, revisado y editado por John Edwin Sandys II, Hildesheim/New York: Georg Olms Verlag, 1970, § 9, p. 7).

³⁸ Aristóteles, *Retórica*, 1378 a 28-31.

³⁹ Este verbo aparece en la obra aristotélica en los siguientes pasajes: Aristóteles, *Ética Eudemia*, 1230 b 12, 1231 b 8, 1233 a 9; *Metafísica*, traducción de Valentín García Yebra, Madrid: Gredos, 1987, 1054 a 30. Décarie, en su traducción al francés, hace referencia a la nota de Dirlmeier, que lo traduce por *schematisch aufgezeichnet*, que significaría "mostrar esquemáticamente" (cfr. Aristóteles, *Éthique a Eudème*, traducción de Vianney Décarie, Paris: Vrin, 1978, nota 33, p. 128).

⁴⁰ La palabra en griego para descripción es *ἔκφρασις*, la cual adquiere su sentido más teórico sólo hasta el siglo I d.C. "Les Caractères de Théophraste (v. 370- v. 287 av. J.-C.), qui, par cet exercice d'école, mettent en scène des caractères, décrivent l'homme dans ses passions (genre qui porte le nom d' 'éthopées', en quelque sorte un sous-genre de l'ekphrasis)" ("Ekphrasis", en la página web *Peinture et couleur dans le monde grec antique*: http://arts.enslsh.fr/Peintureancienne/antho/menu2/parte5/antho_m2_p5_01.htm <sept. 2007>). A pesar de que aquí se afirme que esta obra de Teofrasto es un ejercicio de escuela, más bien podría ser también una descripción en un sentido más científico.

Dirlmeier⁴¹, para quien cada vez que el verbo γράφειν aparece en las distintas obras de Aristóteles, se debe entender que se está citando la *Investigación sobre los animales*. Esta indicación nos permite entender que, a semejanza del tipo de análisis que hace Aristóteles con respecto a los animales, las emociones tienen que ser estudiadas en el entorno en el que ellas se producen. Los animales viven, sienten y se comportan de una determinada manera de acuerdo a los lugares en los cuales habitan, responden a su medio mediante la búsqueda y la huida. Los hombres habitan en la *polis*, allí se encuentran para actuar, hablar y sentir. Los hombres son afectados por su entorno, por las maneras en que los hombres se relacionan entre sí y por la clase de asuntos que consideran en cada caso. Así entendemos por qué Aristóteles propone analizar las emociones desde el siguiente esquema: "Ahora bien en cada una se deben distinguir tres aspectos: en relación a la ira –pongo por caso–, en qué estado se encuentran los iracundos, contra quiénes suelen irritarse y por qué asuntos; pues si sólo contamos con uno o dos de éstos <aspectos>, pero no con todos, no es posible que se inspire la ira. Y lo mismo ocurre con las demás <pasiones>"⁴². Las emociones son, así, afecciones vinculadas a situaciones específicas, frente a las cuales percibimos, opinamos y somos movidos de una determinada manera. Comprender tales componentes de las distintas situaciones, en las que aparecen determinadas emociones y no otras, hace necesaria la construcción de "diagramas" que lo permitan, así como lo hace Aristóteles en su estudio sobre los animales. Qué tanto puede decirse respecto de que esto corresponda a una hermenéutica, requiere un estudio más detallado.

Las emociones, entonces, en el caso del hombre, estarían determinadas por las opiniones que los hombres tienen de lo que es placentero o doloroso, o quizás también, de lo que es bueno o malo, justo o injusto, digno o indigno, como un estudio más cuidadoso del análisis que realiza Aristóteles de las emociones nos podría revelar. Los hombres, por lo tanto, formarían específicas concepciones sobre sus emociones en sus relaciones con otros. Son estas concepciones, analizadas en sus distintas partes, las que suministrarían al orador el conocimiento necesario para construir las pruebas que puedan disponer a los oyentes para que formen su juicio sobre lo que una comunidad consideraría conveniente, justo o digno. Pensamos que si esta clase de pruebas entra a formar parte de los discursos retóricos, las concepciones que los hombres en comunidad se forman sobre sus emociones estarían continuamente en formación. Las acciones presentes y determinadas, sobre las cuales se emiten los correspondientes juicios, exigen del orador que éstas sean presentadas al oyente de tal manera que el oyente pueda comprender las situaciones singulares en las cuales ellas se dan, con el fin de que pueda acertadamente dar su juicio. Esta presentación, como vimos, exige la presencia de las emociones, las cuales harán parte y podrán ser modificadas a su vez por los juicios que se hacen sobre lo conveniente, justo o digno.

⁴¹ Cfr. Pellegrin, P., *La classification des animaux chez Aristote*, Paris: Les Belles Lettres, 1982, nota 43, p. 173.

⁴² Aristóteles, *Retórica*, 1378 a 24-28.

Si uno se detiene en el análisis que realiza Aristóteles de cada una de las emociones, encuentra a su vez particularidades que solamente pueden pertenecer a la comunidad griega. Esto lo podemos establecer comparando las distintas concepciones que sobre algunas de ellas aparecen en distintas comunidades y épocas históricas. Los trabajos que se han realizado actualmente muestran el origen cultural de muchas de nuestras emociones. Nosotros, al interior de la filosofía, podemos observar también esto cuando los filósofos hablan sobre determinadas emociones. Es el caso, por ejemplo, de la concepción de la ira que aparece en Aristóteles y luego en Séneca⁴³. O, por ejemplo, en estudios más recientes, como el de Scheler sobre el pudor y la vergüenza, podemos ver la presentación que ya hacía Aristóteles de la vergüenza en nuestras propias concepciones actuales⁴⁴.

Nuestro propósito en este artículo era tan sólo mostrar que en Aristóteles se encuentra presente ya una percepción sobre el vínculo que existe entre las emociones, el lugar y la retórica. Esto se da precisamente porque Aristóteles planteó que las emociones aparecen en los juicios que realizamos sobre acciones presentes y determinadas. Tales juicios son el propósito de los discursos retóricos, los cuales se pronuncian, como ya vimos, en lugares específicos. Una vez que hemos establecido que existía ya en Aristóteles una percepción de los vínculos que se dan entre emociones, lugar y retórica, queda entonces por precisar lo que sería una experiencia humana del lugar para avanzar así hacia una hermenéutica de la comunidad.

⁴³ De la ira, Séneca dice: "En las demás, ciertamente, algo de quietud y placidez hay, esta es todo arrebato y a impulsos del despecho; en absoluto humana, furiosa en sus ansias de guerras, sangre, tormentos; con tal de dañar al otro, descuidada de sí, precipitándose sobre sus propios dardos y ávida de una venganza que ha de arrastrar con ella al vengador" (Séneca, *De la cólera*, traducción de Enrique Otón Sobrino, Madrid: Alianza Editorial, 2000, p. 33). Aristóteles la define así: "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" (Aristóteles, *Retórica*, 1378 a 1-33).

⁴⁴ "La vergüenza es, por lo tanto, un sentimiento de culpa para *el sí mismo individual en general* –no necesariamente para *mi sí mismo individual*, sino para uno semejante a mí o en otro, esté dado donde esté dado" (Scheler, M., *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*, Salamanca: Sígueme, 2004, p. 41). Aristóteles la define así: "Admitamos, para ello, que la vergüenza es un cierto pesar o turbación relativos a aquellos vicios presentes, pasados o futuros, cuya presencia acarrea una pérdida de reputación" (Aristóteles, *Retórica*, 1383 b 13-16). Recientemente, ha sido traducido el libro dedicado a la vergüenza de M. Nussbaum, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, Buenos Aires: Katz, 2006.