

Aristóteles o la comunicación que construye al hombre

CARLOS GONZÁLEZ-DOMÍNGUEZ

Introducción

La obra de Aristóteles, no cabe duda, puede considerarse como una de las heurísticas pioneras de lo que hoy llamamos las ciencias de la comunicación. A más de dos mil trescientos años, el pensamiento aristotélico ha comenzado a ser recuperado para comprender el fenómeno inexorable en el hombre, que es el acto de comunicar. Por esta razón, el objetivo del presente trabajo es repasar algunas consideraciones epistemológicas fundamentales que prefiguran la comprensión sobre la comunicación, lo que, siglos más tarde, otros autores terminan por clarificar. Tal es el caso de la relación entre el lenguaje, el signo, el habla y el discurso, elementos constituyentes del acto retórico, sin el cual el ser del hombre no podría ser. En esta revisión interesa mostrar que comunicar significa discursar, pretendiendo una voluntad de verdad, razón por la cual se requiere una *vigilancia ética* que la retórica, en contraste con la sofística, garantiza.

En un primer momento analizaremos la importante relación del signo, como célula del *logos*, en la concepción del lenguaje. Esta revisión permitirá observar la producción humana del signo en el discurso, como característica propia del hombre, es decir, nos encontraremos con el *zôon logon ekhon*. Llegados a este punto, abordaremos la importancia de la retórica y su componente ético. Finalmente, interesa poner en evidencia que la comunicación, como un acto retórico, se presenta fundamental y vital en la realización del ser hombre. Esto significa reconocer que comunicar, en vista del bien común, es saber retoricar, a condición de hacerlo bajo la razón no instrumental.¹

¹ Es la razón comunicativa de Habermas, que corresponde perfectamente al ideal de un discursar entre nosotros (la comunidad, la *polis*); en contraste, la razón instrumental sólo se interesa por la



Generación del signo: el comienzo de la vida discursiva

Es un hecho aceptado que el signo y la cosa que representa es siempre una institución humana. En efecto, el hombre en su relación con el mundo genera los signos que necesita para sus propósitos en tanto ser social y político. El lenguaje en los animales procede por señales, no por signos (construidos en sistema), por la simple razón de que su manifestación no obedece a un proyecto convenido, histórico, sino a un programa biológico que satisface las *necesidades naturales*. En otros términos, los animales manifiestan señales y no signos, lo que significa que la posibilidad de lenguaje existe, pero no a la manera del humano, caracterizado y resultado de la cultura. Podemos afirmar entonces que si lenguaje animal existe, éste es innato.

Ahora bien, si la posibilidad de lenguaje no innato en el animal es posible, difícilmente seríamos capaces de ser interlocutores (antropológicamente hablando) con los animales. Una de las razones de tal condición obedece a la particularidad de la voz humana como significante simbólico.² No hay signo sin reconocimiento de significante, ciertamente articulado y perteneciente a un sistema de lengua. En este sentido, queda claro que la lengua humana se compone de significantes, siendo éstos los signos, mientras que los posibles “signos” de los animales quedan ininterpretables semánticamente para el oído humano, como lo hacemos con los sistemas de los signos del hombre. Interpretable el lenguaje animal significa antropomorfismo, pero no comprensión de la significación animal por el lenguaje.³

Es pertinente recordar en este punto la idea aristotélica del signo. Como sabemos, Aristóteles, en *Herméneia* (1843), se propuso definir los elementos que constituyen el discurso, empezando por una concepción del signo. El estagirita, al afirmar que “el sustantivo es una palabra que por convención significa algo” (Capítulo II, I), está prácticamente definiendo una concepción del signo⁴ que Ferdinand

resolución de problemas técnicos ya sea sobre la naturaleza o sobre los hombres, en el marco de un sistema (Habermas, 1999: 2005).

² Como bien lo señala Labarrière: “La *phône* animal, aun hecha *dialektos*, sólo necesitaría una representación sensitiva, mientras que el *logos*, poniendo en obra sustantivos y verbos con el fin de ‘juzgar’, impondría la representación calculadora-deliberativa en razón de condiciones materiales y semánticas de la emisión de símbolos. He aquí lo que explica que podamos distinguir la *herméneia* señalética de la *phône*, de la *herméneia* simbólica, la del *logos*” (1993: 259).

³ Si bien es posible concebir diferentes significados de los significantes de animales, lo que significaría la capacidad de significar por parte del productor del signo (como lo sugiere la profunda reflexión de Labarrière [1993]), esta significación no es accesible al hombre tal como llegamos a conocer la cultura y la lengua de las diversas culturas.

⁴ Este antecedente, consideramos, es sumamente significativo porque Aristóteles pone las bases inteligibles de lo que será mucho más tarde la semiología.



de Saussure (1979) termina por formalizar de forma binaria hace apenas cien años. Nos encontramos con la identificación del significante y el significado (construidos por convención). Palabras o signos que justifica *logos* porque “las palabras no existen en la naturaleza y porque sólo significan algo cuando son signos” (Aristóteles, 1843: II, 3). Estos pasajes de la teoría del signo en Aristóteles nos revelan que la generación del signo es base de las posibilidades de *logos* para discursar.⁵ El signo entonces emerge como la formalización del *logos* que expresa el ser de las cosas, a través de una proposición compuesta de un sustantivo y de un verbo, como “la forma de expresar y comunicar un pensamiento” (Larroyo, en Aristóteles, 2008: 63). En Aristóteles esta discursividad no es otra cosa que la correspondencia entre las palabras y el ser de las cosas⁶ que, justamente, el *logos* ha identificado.

En estas circunstancias no hay que olvidar que Aristóteles está convencido de que los signos del lenguaje (producto del *logos*) corresponden a la realidad.⁷ Ahora bien, si tal presupuesto es criticable, consideramos que no debe ser motivo para no reconocer la aportación de nuestro autor para comprender la base del signo en la generación de las proposiciones que, en discurso, sólo pueden ser falsas o verdaderas, correspondientes o no con la realidad, guardando o no la lógica de las posibles reglas discursivas. En efecto, una cosa es creer que signo y cosa nos revelan la esencia del ser, y otra es observar el funcionamiento del signo hacia el ser del hombre. Correspondencia o no, por el hecho de haberse preocupado por la interpretación del signo y su correlación con las cosas, Aristóteles deja la tarea a los estudiosos del lenguaje precisar las posibilidades de construir sentido al ser de las cosas, y ciertamente, al ser del hombre.

Discursar por el signo: producir el pensamiento y la realidad

El interés aristotélico de pensar el lenguaje radicaba en reconocer la esencia del ser. La hermenéutica de Aristóteles ambicionaba saber localizar la falsedad y, en consecuencia, la veracidad de las proposiciones, con lo cual se aprehendería la esencia

⁵ Recordemos que *logos* puede significar, según su raíz griega, razón, discurso, palabra. Disponible en <<http://www.cnrtl.fr/etymologie/logos>>.

⁶ Es el libro *Gamma* (IV de *Metafísica*) en el que Aristóteles (1996) postula el principio de no contradicción en la definición, vía el lenguaje, y más precisamente por las palabras que corresponden al ser (los sustantivos y sus correspondientes verbos).

⁷ Este presupuesto aristotélico, ya lo sabemos, es objeto de fundadas críticas, entre las que destaca la de Jacques Derrida (1967a).



del ser, distinguiéndole sus accidentes. Todo este proceso sólo es posible por el signo al cual habría que corresponderle los verbos que lo definen, en la medida de formar un cuadro coherente dominado por el principio de no contradicción. Por otro lado, nuestro autor nos advierte de la trampa de creer definir seres por las solas palabras, seres que son imposibles de conocer por la simple razón de que se trata de no-seres, tal es el ejemplo del “ciervo-cabrío”. Dicho animal puede pronunciarse como signifiante (y ciertamente significa algo), pero resulta falso en tanto que no-ser, al no poder atribuirle verbos que representen su esencia o su accidente (Aristóteles, 1843: I, 16a). En estas circunstancias nos encontramos con el proceso del lenguaje con el pensamiento, el signo y el significado, proceso que guardaría relación con la realidad. Esto es: *logos*, gracias al trabajo del lenguaje, establece la realidad. Estas consideraciones pertenecen a la zona de la hermenéutica, que es el lenguaje interpretando al ser. Así, desde la perspectiva de Aristóteles, se trata de una definición ontológica. Desde otra perspectiva más prudente y abierta, es interpretación del ser sin absolutismo de *logos*.

En efecto, esta pretensión absolutista hoy resulta desproporcionada y sin embargo es un elemento que toda discursividad presupone en relación con su referente. Nadie discursa sin sostener una verdad o una veracidad, así sea provisional o legitimante. La discursividad es otro proceso del lenguaje que también fue pensado por el estagirita. El mantenimiento del discurso, una vez pasado por el largo y pesado proceso de lo interpretable, a lo largo de la historia del *logos*, ha quedado en manos de la retórica: primera disciplina que estudia los mecanismos del lenguaje en discurso. La primera gran obra que sistematiza este saber: la *Retórica* de Aristóteles (1991), toma en cuenta al lenguaje en su dimensión cotidiana y, lo que es más importante, en su dimensión política y ética. A diferencia de teorías actuales de comunicación (que se proponen comprender lo que hoy se conoce como *la comunicación*), la *Retórica* del estagirita no sólo impresiona por su actualidad en términos de sus postulados epistemológicos, sino por su *vigilancia ética*⁸ en el acto de discursar. A continuación vamos a repasar esta herencia del mundo griego.

La retórica o la disciplina del lenguaje en el hombre

Una vez que hemos recordado la importancia de identificar la zona hermenéutica del lenguaje, en la generación del signifiante y del significado (momento de forma-

⁸ Proponemos este vocablo, inspirados en el de Bachelard por todos conocido: “vigilancia epistemológica” (1994).



lización por la filosofía, la ciencia y la doxa), conviene observar cómo esta formalización de verdad se traduce en un uso cotidiano del lenguaje como actos retóricos. Actos cuyos efectos mantienen la vida de los hombres en su dimensión política y deseablemente en su parte ética. De aquí la importancia de revisar la forma en que cada hombre, en tanto que ser que habla, produce o reproduce lo que Michel Foucault llama la voluntad de saber y voluntad de verdad (1971), que no puede ser más que mediante el uso del lenguaje y, en consecuencia, a través del discurso.

Partamos de las afirmaciones de Aristóteles que nos dicen que el *logos* es lo propio del hombre (2000: I, 1253a) y que éste es capaz de conocer las cosas (*Méta-physique*, 1996: I, II.). Con la atribución del *logos* al hombre, el estagirita se propone demostrar que el hombre es un ser de razón, con lo cual es también un ser de lenguaje.⁹ Porque el hombre razona por el lenguaje; éste representa tal razonamiento en forma de discurso. Podemos entonces decir que el discurso es prueba del *logos* en el hombre (que, como hemos visto, en Aristóteles es la razón que garantiza la realidad y ciertamente la ciencia, el conocimiento y el aprendizaje¹⁰); pero también podemos afirmar, ahora contra Aristóteles, y esta es nuestra propuesta, que siempre existe la posibilidad de interpretar diferentemente lo que la razón produce por el discurso. Esta posibilidad interpretativa se sostiene, según nuestra hipótesis, por el trabajo mismo de la retórica que modela y se integra al aparato discursivo de *logos*.

Dicho lo anterior, necesitamos justificar por qué es posible concebir la retórica como la instancia interpretativa entre la razón y el lenguaje. En efecto, si hemos visto que el hombre por el hecho de discursar refiere al mundo, éste en el sentido estricto no es otra cosa que interpretación. La forma discursiva (que refiere al mundo) se sostiene por el signo envuelto en los miembros de las proposiciones. Esto es la verbalidad que logra el *logos* frente a la realidad. No es porque *logos* refleje la realidad, como lo dice Aristóteles, sino porque la interpreta con base en lo que es capaz de concebir como conocimiento vía el lenguaje.¹¹ Contrariamente

⁹ Aristóteles refiere al ser del hombre como *zôon politikon* (2000: 1253a) y como *zôon logon ekhon* (este último particularmente en *Ética Nicomáquea* [2008]): "[el hombre] obedece a la razón, y por otra, la posee y piensa" (1098a).

¹⁰ Recordemos que el término "matemáticas" viene del griego *mathéma* y significa "ciencia, conocimiento, aprendizaje". Disponible en <<https://sites.google.com/site/etymologielaingrec/home/ml/mathematique>>.

¹¹ Como bien lo señala Derrida cuando reflexiona sobre la emergencia de la escritura como condición de la cientificidad de *logos*: "la escritura no es solamente un medio auxiliar al servicio de la ciencia —y eventualmente su objeto— sino, primero, como lo ha recordado particularmente Husserl, en *L'origine de la géométrie*, la condición de posibilidad de los objetos ideales y entonces de la objetividad científica. Antes de ser objeto, la escritura es la condición de la *episteme*" (1967a: 42-43). (Es Derrida quien destaca).



a Aristóteles, naturaleza (realidad) y lenguaje no coinciden *per se* garantizando si y sólo si una semántica universal; sin embargo, con Aristóteles, naturaleza y lenguaje se interpretan unilateralmente a causa de la posibilidad del propio lenguaje que produce pensamiento y hace posible percibir la realidad. No hay, en este sentido, signo que no haga ver; sentir, palpar, gustar u oír, lo que el pensamiento no haya reducido en una proposición.

Efectivamente, la reducción más acabada de *logos* es la proposición, como unidad semántica que el estagirita estableció con el sustantivo y el verbo. Para nuestro autor, *logos* es la reducción del ser en el lenguaje; para nosotros, *logos* es la interpretación del ser de las cosas, bajo un sustantivo con un verbo. La verdad o falsedad de tal reducción es otro problema que la filosofía y la ciencia, pero también la política, podrán argumentar. Como dice Gadamer: “La verdad que contiene el *logos* no es la de la mera percepción, no es un mero dejar aparecer el ser; sino que coloca al ser siempre en una determinada perspectiva, reconociéndolo o atribuyendo *algo*,¹² el portador de la verdad, y consecuentemente también de su contrario, no es la palabra sino el *logos*” (2007: 495).

Lo que interesa por ahora es observar cómo se da la interpretación proposicional por intermediación de la retórica, que, como ya dijimos, es el acto por el cual se sostiene la interpretación del discurso (de *logos*).

La vía retórica de la interpretación

Puede resultar paradójico decir que la retórica es la vía de la interpretación. En primera instancia, sin duda, el vocablo presenta una contradicción en sus términos. Sin embargo, vamos a tratar de aclarar cómo este oxímoron tiene validez en el tratar de comprender el proceso del lenguaje. Una vez desarrollado este pasaje, estaremos en posibilidades de argumentar que la *Retórica* de Aristóteles, a pesar de que su autor somete al signo al *logos*, debemos reconocer que es por el camino interpretable del *logos* que la ciencia, la filosofía y la doxa trabajan. Nos parece que Gadamer no podría decirlo mejor: “No habría oradores ni retórica si no existiera el acuerdo y el consenso como soportes de las relaciones humanas; no habría una tarea hermenéutica si no estuviera roto el consenso de los que ‘son el diálogo’ y no hubiera que buscar el consenso” (1992: 230).

¹² Es Gadamer quien destaca.



Este es un punto nodal de nuestra reflexión porque clarifica los puntos de contacto entre todo acto retórico y su posibilidad discursiva frente a la realidad legitimada y legitimante.¹³ Esto significa que *logos* no puede ser capaz de producir la realidad sin la forma del lenguaje que es la retórica. Ésta a su vez legitima o está en proceso de legitimar la realidad que *logos* ha reducido. ¿De qué otra manera realidad y *logos* se pueden encontrar si no es por el lenguaje? Tal realidad no es otra cosa que el mundo interpretado, es decir, el momento hermenéutico por el lenguaje y concretizado por la retórica.

Veamos en el siguiente esquema este punto de contacto entre lenguaje, retórica, *logos* y realidad que hemos aludido. Son cinco momentos lineales como procesos que “concretizan” el mundo:

1. Para que exista el mundo de las cosas naturales y humanas.
2. *logos* “interpreta”¹⁴ el mundo por el lenguaje.
3. La retórica legitima y concretiza el mundo.
4. Mundo, lenguaje y retórica se encuentran: es *topos*¹⁵ (la realidad es conocida, comprendida).
5. Si mundo, lenguaje y retórica no se encuentran: es *atopos* (la realidad no es conocida, no es comprendida). Una interpretación del mundo es necesaria, en consecuencia, otra retórica y otros *topoi*.

Develado el tramado, particularmente entre retórica y lenguaje, nos queda asumir que la primera es capital para comprender la transmisión de signos y proposiciones que nos permiten compartir un mundo en común, bajo la forma del fenómeno de la comunicación. Por esto, a continuación, vamos a tratar de apreciar por qué la retórica ocupa, desde el principio del hombre, el lugar donde éste se encuentra con su semejante, y hacen posible concebir un mundo común.

¹³ En sentido estricto, debiéramos decir que el lenguaje produce sentido por la metáfora. Como dice Paul Ricœur: “La metáfora es el proceso retórico por el cual el discurso libera el poder de ciertas ficciones para describir la realidad” (1975: 9). Esta descripción, habría que decir, se aplica al discurso apodíctico.

¹⁴ Con las comillas queremos indicar que se trata de apenas un momento de interpretación por parte de *logos*, ya que una vez que la retórica legitima las reducciones de *logos*, se puede producir una ruptura de comprensión del mundo (efecto dialéctico de la interrogación sobre la realidad), que no es otra cosa que otro momento hermenéutico, como lo indica el quinto momento final del esquema.

¹⁵ No es casual que la base de la retórica son los *topoi* (lugares comunes) como universo de argumentos constitutivos de toda proposición, es decir, de toda discursividad alrededor de un objeto, un tema o un evento. Los *topoi* son ciertamente el espacio donde *logos* ha definido y legitima el ser de las cosas.



Retoricar el mundo para comunicar

Vamos a comenzar este apartado citando a Aristóteles, con un fragmento que revela el pasaje entre el discurso y la acción. En otras palabras, el papel del acto retórico y la vida del *zōon politikon* y del *zōon logon ekhon*: "El mejor medio para persuadir es observando las costumbres de cada especie de gobierno, de acuerdo al país donde se hable. Los argumentos serán producidos bajo la forma que corresponde a las mismas (costumbres). En efecto, las costumbres se revelan por principio de acción; ahora bien, el principio de acción conduce al fin (de cada gobierno)" (1991: 1366a, 17-128). Lo que el autor de *Retórica* nos está diciendo es que existe un isomorfismo entre política y acción que representa el lenguaje, vía la retórica. Por la retórica entonces transitan los *topoi*, los presupuestos cognitivos, los argumentos que justifican las acciones del hombre, que no pueden ser más que políticas (sociales¹⁶). Sin la retórica no es posible la vida del hombre, y más precisamente la vida política. ¿Cómo organizar el mundo sin la manifestación de lo que se quiere hacer?

Estamos tocando de lleno el sentido de la retórica en la vida humana.¹⁷ Podemos ya visualizar que esta *tekhnè* es un fenómeno antropológico que toda comunidad humana, así sea la más simple, desarrolla para su existencia. Técnica, porque sus dispositivos retóricos se aprenden en sociedad respondiendo, justamente, a las costumbres. Disciplina, cuando su práctica se convierte en objeto de estudio.

Pero insistamos: la retórica es la inexorable práctica que todo hombre ha de desarrollar en su vida, en la medida de su ser político, en la medida y en la forma de vivir con el otro. Hoy retoricar el lenguaje no suele pensarse como parte constitutiva de nuestra cotidianidad. La paradoja de esto la describe muy bien Lucien Sfez:

Jamás se habla tanto de comunicación como en una sociedad que ya no sabe comunicar¹⁸ consigo misma, cuya cohesión está en duda, cuyos valores se desmoro-

¹⁶ Desde una perspectiva sociológica, no cabe duda, la retórica nos revela los "hechos sociales" (a la manera de Durkheim [1978]); o bien de la "acción social" (a la manera de Weber [1944]), porque el discurso expresa las costumbres y las acciones (en potencia al menos), que apunta la persuasión, vía los *topoi*.

¹⁷ Llegados a este punto, no vamos a definir ahora lo que concebimos como retórica, porque lo que interesa primero es demostrar los presupuestos de una posible definición.

¹⁸ Sfez no está lejos de la postura de Walter Benjamin (2000), quien consideraba que el arte de narrar se pierde porque los hombres ya no tienen más qué compartir. Hoy, tal pérdida puede diagnosticarse como tal por el hecho de que discursar se ha vuelto un espacio exclusivo de unos cuantos que sostienen discursos excluyentes y no abiertos al diálogo con otros discursos. Es el cierre del discurso como lo concibe Herbert Marcuse (1981).



nan, y cuyos símbolos demasiado usados no logran unificar: Sociedad centrífuga, sin regulador. Ahora bien, esto no siempre ha sido así. *No se hablaba de comunicación en la democrática Atenas, pues la comunicación estaba en el principio mismo de la sociedad.*¹⁹ Era el vínculo conquistado por los hombres en su desarraigo del caos, el que *daba sentido al sistema en todas sus facetas: política, moral, economía, estética, relación con el cosmos* (1992: 6).²⁰

Sin duda, la comunicación no podría ser objeto de estudio entre los griegos de la antigua Grecia porque su vida giraba en medio del discurso. Hannah Arendt la llama “La solución griega”, que es el espacio público donde los hombres comparten discursos y acciones que les son propias: “La *polis*, propiamente hablando, no es la ciudad-Estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén” (1993: 221).

Mientras esto sucedía, la agudeza analítica de Aristóteles pudo reconocer la importancia de la retórica y establecer que ésta “se compone por una parte de la ciencia analítica y de la parte moral de la política. Se parece, en cierto sentido, a la dialéctica, y por otro al arte de los sofistas” (1991: 1359b, 98). Es decir, la retórica representa el trabajo de *logos*, como ya decíamos, para dar respuesta al mundo, valiéndose de la dialéctica (el método de la tesis, antítesis y síntesis, de la totalidad y de la contradicción); al mismo tiempo, representa la *praxis* (o sea la política²¹ que mueve a la comunidad) de la que nos habla Arendt.

El hablar del hombre es político

Hemos visto que la concepción aristotélica del hablar se da si y sólo si en el seno de la *polis*. Hablar entonces significa argumentar con el otro. Todo hombre, en este sentido, “en una cierta medida, trata de combatir y de sostener una razón,

¹⁹ Rodolphe Gasché coincide con Heidegger cuando afirma que “en el siglo IV [antes de Cristo] los ‘griegos vivían en el discurso’ y ‘estaban situados completamente bajo el dominio del lenguaje’, a un nivel tal que ‘el *Dasein* estaba tan sobrecargado de parloteo’ que fueron necesarios ‘los esfuerzos totales de ambos (Platón y Aristóteles) para llegar a considerar con seriedad la posibilidad de la ciencia’” (2010: 22).

²⁰ Nosotros destacamos.

²¹ Notemos aquí la perfecta correspondencia con las definiciones antropológicas del hombre por Aristóteles: *zōon politikon* y *zōon logon ekhon*. El primero da cuenta del carácter político de la retórica y el segundo del carácter analítico del hombre.



de defender, de acusar” (Aristóteles, 1991: 1354a, 75). El sentido del hablar en la *polis* no es necesariamente a partir de enunciados apodícticos, sino sobre todo es hablar produciendo razones verosímiles. La retórica en la vida cotidiana y en la política encuentra su campo de acción. En la *polis*, por tanto, con el otro, se delibera. Estamos frente a una práctica del hablar que discursa, que procede formulando premisas, para llegar a conclusiones lógicas y, en consecuencia, a decisiones para el hacer. Abrir la boca es para hacer algo juntos. ¿Cómo se formulan las premisas según Aristóteles?

Silogismo, entimema y premisas

El padre de la lógica nos señala, a lo largo de sus tratados sobre este tema, cómo funciona el silogismo y el entimema. Pero además, en la *Retórica* el estagirita no deja de insistir en la aplicabilidad de la lógica en el hablar en política y en la vida cotidiana, es decir, a través de la retórica. Veamos esquemáticamente cómo funcionan estos elementos de la retórica que, en su identificación operativa, están presentes cada vez que retoricamos.

El silogismo es el proceso verbal por el cual el sujeto hablante explicita sus premisas (mayor y menor; o general y particular) para llegar a una reducción o conclusión sobre la realidad. Ahora bien, una premisa es una proposición que generaliza o particulariza un ser, en sus propiedades y en su acepción convenida. Las premisas, al presentarse como verdaderas, deben concluir en un silogismo siempre lógico y entonces verdadero. Observemos entonces que las premisas son parte constitutiva de la demostración del propio silogismo, sin la cual este último podría producir una conclusión verdadera. La ciencia, en su papel de construir verdades, recurre a esta fórmula, supuestamente garantizada por la lógica: su fuente operativa. Sin embargo, y contrariamente a lo que se suele creer, esta misma operación es llevada a cabo por el entimema como instrumento aparentemente “exclusivo” de la retórica. Silogismo para la ciencia, entimema para la retórica. El uso de esta terminología es un hecho convencional, seguramente para fines de identificación y asociación, pero observemos que tanto el uso silogístico en las operaciones del conocimiento científico como en la praxis política, es el mismo. La diferencia terminológica es exclusivamente ésta: asociar la operación entimemática (recurrencia a una proposición probable o verosímil) a la demostración retórica; y la operación silogística (recurrencia a una proposición paradigmática, o en su dimensión axiológica) a la demostración científica. Así, el entimema es entonces un “razonamiento



trunco”²² por el hecho de no demostrar los presupuestos de algunas de sus premisas (mayor o menor). Lo que resulta paradójico entre estos dos procedimientos es que en ambos sucede una *formalización* de la verdad. En el silogismo una verdad estrictamente lógica (supuestamente verdadera porque ha sido demostrada) y en el entimema una verdad consensuada, aceptada, ciertamente en el marco de la *doxa*. El silogismo o el entimema, en el hablar, son percibidos como verdaderos.

Mientras que el silogismo “demuestra” (al menos la verdad que encierra sus premisas, siempre objeto a demostrarse indefinidamente de otra manera), el entimema también “demuestra” (sin explicitar el razonamiento). El primero lo hace desde una supuesta lógica estricta, y el segundo desde la premura y la precariedad demostrativa de la *doxa*.

A pesar de estas diferencias formales entre el silogismo y el entimema, lo que es importante en esta discusión es que ambas se proponen establecer una verdad. La opción operativa del lenguaje para demostrar y/o razonar es una necesidad contextual del lugar de donde habla el sujeto. Siendo desde la ciencia o la filosofía, la argumentación del discurso sería por el camino silogístico. Si el lugar discursivo es la política o la vida cotidiana, el camino es entimemático. Pero hay todavía un aspecto que deja perplejos a quienes no han podido ver que la retórica está en cada hablar del hombre (desde la ciencia o la *doxa*): la *persuasión*, la cual abordaremos a continuación.

La persuasión:²³ ¿cuál es el problema?

Como en la época de Aristóteles y Platón, hoy suele suceder que la palabra retórica es mal usada y, por lo mismo, mal conceptualizada, que se le puede calificar de aberrante. Si leemos a Platón (“Gorgias”, 1826), podemos pensar que este filósofo rechaza la retórica del todo. En realidad, Platón criticaba a los sofistas,²⁴ no a la

²² Desde la elocuente perspectiva de Roland Barthes: “El entimema no es un silogismo trunco por carencia o degradación, sino porque hay que dejar al auditorio el placer de hacer todo en la construcción del argumento: es un poco el placer que hay al completar una matriz de datos” (1970: 203). El autor de la *L’ancienne Rhétorique* no dice otra cosa que la indicada por Aristóteles: “si una de las premisas es conocida, no es necesario enunciarla; el mismo auditorio la suple” (1991: 1357a, 87).

²³ Puesto que a lo largo de estas líneas estaremos refiriendo cómo la retórica trabaja la persuasión, basta señalar aquí una referencia conceptual de Perelman y Olbrechts-Tyteca: “[La persuasión es] provocar o acrecentar la adhesión de los espíritus a las tesis que presentamos a su asentimiento” (2008: 5).

²⁴ Más adelante abordaremos el problema de la sofística.



retórica. Así, la retórica ha sido injustamente concebida. Afirmaciones tales como “la retórica de la política”, “la mala retórica de...”, “el discurso retórico de...”, tales afirmaciones reflejan hasta qué grado la retórica ha sido objeto de desprestigio durante siglos (González-Domínguez, 2014).

En efecto, la retórica, aunque se presenta como la primera reflexión epistemológica de la producción, transmisión y recepción de discursos, es decir, la primera gran teoría de la comunicación (Bautier, 1994), hasta no hace más de cincuenta años había estado en el olvido²⁵ de las ciencias del lenguaje. Su reputación ha obedecido sin duda a contextos históricos, donde la práctica del lenguaje (por sus efectos) ha sido objeto de sospecha, ciertamente, sobre la acción de los hombres.²⁶ Pero esta sospecha es la actitud virulenta contra los discursos que se presentan adornados y ocultan objetivos no explícitos, muchas veces perversos. Sin embargo, la retórica no es la culpable de esos objetivos de acción que los discursos presuponen, sino lo son los objetivos de las acciones mismas. La retórica, debemos insistir, es la *tekhnè*, el instrumento para construir discursos y persuadir; en otras palabras, la retórica se ocupa de formular y transmitir el discurso para que los hombres entren en acción y esto implica comunicar. De modo que todos somos retóricos. Todos, en efecto, manipulamos el lenguaje de manera que nuestro discurso produzca efectos sobre el otro. En la simple sugerencia de ir al cine, nos manifestamos retóricos: “¿Te gustaría ir al cine? En la película que hoy se estrena el protagonista es tu actor favorito”; o bien podríamos formular esta sugerencia diciendo: “Hace meses que no voy al cine y se está proyectando una película sobre el tema que me fascina: la Revolución mexicana”.

¿Retórica para persuadir o retórica para comunicar?

Afortunadamente, en las últimas cinco décadas, gracias a la obra de Perelman y Olbrechts-Tyteca (2008, [1958]), quienes rehabilitaron prácticamente a la retórica, se revalora su utilidad epistemológica, con lo cual se está dando luz a la comprensión de los diferentes fenómenos de la comunicación contemporánea. Así, tenemos algunos ejemplos clásicos en diferentes campos del conocimiento, como en

²⁵ Este olvido obviamente se refleja en su enseñanza: “mientras que durante cientos de años la retórica estuvo en el centro de la educación occidental, ahora prácticamente ha desaparecido como área de estudio” (Leith, 2012: 21).

²⁶ No cabe duda que las crisis políticas siempre son proporcionales a la crisis de la práctica retórica: ¿un régimen autoritario necesita de la práctica retórica? No. Le basta el silencio de los miembros de la “*Polis*”.



el análisis de la imagen ("Retórica de la imagen" de Roland Barthes [1964]), en el análisis del arte (*La vérité en peinture* de Jacques Derrida [1978]) y, por supuesto, un extenso catálogo en análisis literario (*Rhétorique et littérature* de Kidebi-Varga [1970]). Muy recientemente, diversos estudios en comunicación han recurrido al aparato teórico de la retórica para decorticar los productos mediáticos, en los cuales se logra tematizar la retórica, la política y la comunicación, por ejemplo: "La parole politique à la télévision: du *logos* à l'*ethos*" (Lochard y Soulages, 2003), y en estudios más especializados como la retórica del *ethos* del conductor del noticiario televisivo (González-Domínguez, 2010).

De manera que, en la medida en que se continúe rescatando los alcances teóricos de la retórica, es posible abonar a los fundamentos epistemológicos de la disciplina de la comunicación. Notemos que estamos hablando de una *episteme* que surge en el siglo V antes de Cristo (con Corax de Siracusa) y que sigue proporcionando entendimiento al fenómeno antropológico más característico del hombre, que es la práctica del lenguaje y el discurso. ¿Acaso no es pertinente pensar que si conocemos el funcionamiento retórico sabríamos persuadir y comunicar? Y, sobre todo, sabríamos el porqué persuadimos comunicando, consideración que interpela la "ética discursiva" o, lo que decíamos aquí, la "vigilancia ética".

La persuasión en resumen: hablar es persuadir

El acto de hablar, o sea el habla, no tiene otra finalidad que la de persuadir. ¿Quién habla o escribe por hablar o escribir simplemente? Quien habla o escribe es para proponer una forma de percibir el mundo, para decidir; en breve, para hacer posible una acción. La retórica no tiene sentido en la medida en que su soporte, el discurso, no apunte a un interlocutor. La retórica de Aristóteles es clara al respecto: "La acción retórica sólo se ejerce sobre cuestiones cuya naturaleza se presta a discusión, y que no sea una solución técnica, y esto en presencia de un auditorio compuesto de tal manera que las ideas de conjunto se le escapen, para que no pueda identificar razonamientos" (1991: 1357a).

Aquí hay dos elementos importantes a destacar. El primero es que la retórica presupone un hablar que será siempre previo a la acción; el segundo, que es requerido un auditorio o un interlocutor.²⁷ Con el auditorio o el interlocutor no es que

²⁷ Aunque Aristóteles esté pensando en un auditorio, consideramos que tal requisito puede ser asumido por un simple interlocutor: ¿cómo decir a alguien que deseo ir al cine con él? ¿Acaso por el hecho de ser un único interlocutor no necesito formular de modo persuasivo mi propuesta?



se trate de evadir, antes de la acción, las premisas, ya que de lo contrario no habría la posibilidad de persuadir; sino de comprender que en el hablar está la urgencia de decidir una acción en un aquí y ahora. Esto significa que el uso del entimema o del silogismo dependerá de la situación discursiva en la que se pretende persuadir: no es lo mismo persuadir para una acción a largo plazo que para una a corto plazo. Ejemplo: estando en la estancia de la entrada de la sala de cine: ¿qué película ver con mi interlocutor: la película A o B? Es muy fácil imaginar que en tal contexto decisional la respuesta debe producirse rápidamente y sin complicaciones. Cada uno de los interlocutores proporcionará las premisas o premisa (en singular) que permita persuadir a su interlocutor. Otro caso diferente será el de decidir, por ejemplo, una reforma política para la cual habría que argumentar más ampliamente y en un plazo de tiempo mucho más extenso.²⁸

Hasta aquí hemos ya visto lo que podríamos llamar los elementos básicos de la práctica retórica, así como su razón de ser hacia el hombre. En lo que sigue, vamos a desglosar cómo opera, desde un punto de vista más técnico, la persuasión en cuyo seno se encuentran los *topoi*.

Los *topoi* o la materia prima del hablar

Si consideramos que “los *topoi* son configuraciones socio-cognitivas más o menos inscritas en la lengua y actualizadas principalmente por el discurso a propósito de un objeto” (Chabrol, Georget y Emediato, 2000), de inmediato nos damos cuenta de que nuestro hablar depende de estas configuraciones o “lugares comunes” que hacen posible coordinarme con mi interlocutor. Esta es una condición para llegar a la persuasión. De lo contrario, tampoco habría en consecuencia “comunidad de comunicación”.²⁹ Esto significa que los *topoi* hacen posible la localización del ser de las cosas en el universo, en su lugar correspondiente, al cual el sujeto hablante habría de referir. De aquí que el papel de los *topoi* se encuentre en la dimensión cognitiva, teniendo con esto una trascendencia con la verdad o lo que se le parece: “para producir pruebas y razones, hay que remitirse a los lugares comunes,³⁰ como lo hemos dicho en los *Tratados de Lógica*” (Aristóteles, 1991: 1355a, 80). *La verdad*

²⁸ No debe olvidarse que en la actualidad los tiempos políticos obligan a interrumpir los que serían interminables debates. Decidir en una fecha determinada es la urgencia de la política contemporánea.

²⁹ Vocablo en el sentido de Habermas (1992: 62).

³⁰ Nosotros destacamos.



sería para el dialéctico (el retor que discursa en buena *lid*), mientras que *lo que se le parece a la verdad* pertenece al sofista.

No cabe duda, como dice Gasché: “La retórica, como la filosofía y las ciencias, está en busca de la verdad y encuentra la verdad que es apropiada a su temática o entimema, que *procede sobre la base de creencias y principios comúnmente aceptados*”³¹ (2010: 44). Dos opciones para concebir la verdad, por la creencia o por principios aceptados. Pero sea en una creencia o en un principio lógico, aparecen siempre los lugares comunes. No hay forma de escapar de los *topoi*. Como dice Derrida, si los *topoi* se encuentran en la *tekhnè* de la *Inventio* retórica: la verdad sobreviene y previene³² (2003). Roland Barthes, elocuentemente, nos dice:

La *inventio* remite menos a una invención (los argumentos) como a un descubrimiento: todo existe ya, solamente hay que encontrarla: es una noción más ‘extractiva’ que ‘creativa’. Esto se corrobora por la designación de un ‘lugar’ (los Tópicos), de donde extraemos los argumentos y a donde hay que llevarlos: la *inventio* es un camino (*via argumentorum*) [...] El hombre no puede hablar sin haberse concebido de su habla, y para esta concepción hay una *technè* particular; la *inventio* (1970).

No estamos lejos de pensar los lugares comunes como la enciclopedia humana, por el hecho de que desde ellos se expresan verdades probables que ambicionan universalidad. Así, Aristóteles establece tres *topoi* y sus contrarios: lo posible sobre lo imposible, lo existente sobre lo inexistente y lo cuantitativo sobre lo cualitativo (1991: Libro II, Capítulo XIX y ss). Más recientemente, Perelman y Olbrechts-Tyteca refieren al *topos* de la calidad y el de la cantidad, de los cuales derivan los *topoi* del orden, de la esencia, de la persona y de lo existente (2008: Capítulo 23).³³ En resumen, de los *topoi* derivan los argumentos para tratar a cualquier objeto o asunto, con los cuales se formulan las premisas y con éstas los entimemas o los silogismos. Basta recordar de qué lugar vienen los objetos que contienen los discursos, para argumentar los discursos.

³¹ Nosotros destacamos.

³² Se trata de una problemática de la verdad que no abordaremos aquí, pero sólo quisimos invocarla para ver la importancia capital de los lugares comunes en la discursividad humana.

³³ Remitimos a un trabajo reciente que analiza los *topoi* en la prensa escrita, a propósito de los movimientos estudiantiles (González y Otazo, 2013).



Dicho lo anterior, llega el momento de avanzar en la parte más abstracta que implica la persuasión retórica: la argumentación por el *ethos*, el *pathos* y el *logos*.

***ethos-pathos-logos*: la trilogía argumentativa abstracta de la retórica**

Primeramente, un breve repaso al sistema retórico nos permitirá ubicar la trilogía argumentativa aristotélica: el *ethos-pathos-logos*. Esta trilogía es una de las herencias más importantes de Aristóteles, en donde el filósofo encuentra las sutilezas de la persuasión, de lo que podemos llamar *la invisibilidad de la fuerza persuasiva*. Es decir, su dimensión abstracta pero de importancia capital. Veremos al final de esta secuencia que es el *ethos* el argumento sobre el cual recae principalmente el carácter persuasivo del *acto de hablar*.³⁴ Así lo afirma Aristóteles: “No es exacto decir, como algunos que han tratado la retórica, —que la valía del orador no contribuye en nada a producir la persuasión; es sobre todo al contrario, es con el carácter moral [*ethos*] que el discurso asume, yo diría, su más grande fuerza de persuasión” (1991: 1356a.). Pero vayamos por partes. Revisemos la maquinaria funcional de la retórica.

El sistema retórico

Por razones de espacio y porque no es el objetivo del presente texto, ciertamente no vamos a desarrollar con detalle^{35, 36} el funcionamiento de cada una de las partes

³⁴ No está de más aclarar que el vocablo “acto de hablar” se aplica al “acto de discursar” por otro medio que no sea la acción de discursar por el cuerpo. Esto comprende el acto de escribir, fotografiar o filmar, para producir un discurso, como sinónimo de hablar.

³⁵ La literatura para este propósito puede encontrarse en Gardes-Tamine (1996), Pernot (2000) y Reboul (1991). La misma retórica de Aristóteles (1991) es una referencia.

³⁶ Igualmente, por razones de espacio, interesa sólo invocar que la retórica desde un punto de vista metodológico se acomoda pertinentemente en su vecindad con la semiótica y el análisis del discurso. Puesto que todo abordaje teórico no es capaz de probar metodológicamente las hipótesis que de él derivan, se ha constatado que la semiótica, tan potente heurísticamente como la retórica, es, indudablemente, compatible con ésta. En consecuencia, retórica y semiótica pueden ser complementarias alrededor de un objeto de estudio comunicacional. La retórica dando luz a la comprensión de *logos*, del *pathos* y del *ethos* del discurso, mientras que la semiótica nos conduce a identificar la lógica de los signos, sus paradigmas y sintaxis, con los cuales se construye el habla de los sujetos, de las cosas (los símbolos como discursos). De la semiótica podemos decir que su utilidad funciona como una herramienta capaz de describirnos finamente la forma en la que los fenómenos comunicativos se tejen en forma de textos. En otras palabras, a través de la semiotización de los fenómenos comunicativos, podemos dar cuenta de los procesos retóricos que cada uno de los géneros discursivos



de la retórica aristotélica. Indicaremos solamente las líneas generales del sistema retórico.

El sistema retórico convoca cinco tareas para alcanzar la construcción de un discurso, a saber: la invención, la disposición, la elocución, la memoria y la acción. En la invención el orador reúne los *topoi* bajo la forma de premisas. La disposición es la organización de los elementos temporales del discurso, la forma en que se irán presentando los argumentos. La elocución es la elección de significantes del lenguaje, para caracterizar el discurso en la configuración de un estilo. La memoria son los recursos técnicos para la expresión del discurso (a nivel de su materialidad y como discurso previamente diseñado, o al menos calculado intuitivamente). La acción es la puesta en escena del discurso, es decir, la enunciación dirigida a un destinatario, en un tiempo y espacio precisos. Es fácil reconocer en este punto que el sistema retórico se aplica a todo discurso, desde la producción de un libro, de este mismo texto, pasando por la publicidad audiovisual, hasta la frase más banal, como: "¿te gustaría ir al cine?".³⁷

La retórica que argumenta: la aristotélica

Con este subtítulo no pretendemos decir que haya otras retóricas que no argumentan, sino indicar que la aristotélica toma en cuenta, de manera profunda, el juego de la argumentación³⁸ en sus dimensiones, decíamos, más sutiles (*ethos-pathos-logos* como trilogía argumentativa abstracta). La retórica de Aristóteles está preocupada por observar el valor, particularmente del *ethos*, como el argumento

despliegan. Gracias a esta aportación, la constatación de la dimensión semiótica y retórica en todo texto o discurso es ya avanzar parcialmente en la complejidad de la *episteme* de las ciencias de la información y de la comunicación. A esta parcela epistemológica de la retórica y la semiótica, del cual depende todo fenómeno comunicativo, ha de sumarse necesariamente la parcela epistemológica de la sociología (tarea a desarrollar en otro momento). Podemos también sumar otras disciplinas de las ciencias sociales, tal es el caso del análisis del discurso, que nos permite analizar, por ejemplo, la genealogía y la arqueología discursiva (a la manera de Foucault [1969]). Su contribución es la identificación de conceptos y reglas de formación de enunciados, así como su origen histórico e impacto social. El análisis del discurso puede ser de gran utilidad a la retórica para localizar concretamente los discursos en alguna actividad humana y en su respectiva genealogía discursiva.

³⁷ Basta pensar además con qué tono ha de ser pronunciado este enunciado para darse cuenta hasta qué punto el sistema retórico no escapa a todo acto de "abrir la boca".

³⁸ Siempre es útil recordar el origen de los términos porque nos revelan la lógica de nuestro objeto de estudio. Tal es el caso del término "argumentación": éste viene de *pistis*, cuyo sentido es el de prueba. Pasando por el latín, éste devino *argumentum* (Plantin, 2012: 51).



más importante en el acto del hablar: la persuasión. En este sentido, construir un discurso significa proceder sobre tres planos argumentativos que aporten *razones lógicas, éthoticas y patémicas*.

Efectivamente, de manera significativa, la retórica de Aristóteles identifica el rol del *ethos* en el discurso, lo que se conoce como el *ethos discursivo*. Con el estagirita comprendemos hasta qué punto el *ethos* depende de cómo se construye el discurso, que es el que proyecta el “carácter”³⁹ del orador. No hay *ethos* (que pretenda persuadir) sin discurso. Como tampoco no hay discurso sin *ethos*.⁴⁰ El *ethos*, entonces hay que recordarlo, es una de las pruebas del discurso junto con el *logos* y el *pathos*. A diferencia de estas dos pruebas, el *ethos* “administra” la prueba más importante que es la ética. De aquí se deriva su importancia en la producción discursiva. Pero, ¿cómo se manifiesta en el discurso? Por el momento vamos a contentarnos con responder a esta pregunta diciendo que el *ethos* no se manifiesta normalmente sobre la superficie del sistema retórico, sino en una forma tácita, no explícita. El *ethos*, podemos decir, es discreto, aparece sutil en la enunciación. Barthes nuevamente es totalmente ilustrativo al respecto:

El *ethos* significa en el sentido propio una connotación: el orador enuncia una información y *al mismo tiempo* dice: yo soy esto, yo no soy aquello. Para Aristóteles, hay tres “aires”, cuya unidad constituye la autoridad personal del orador: 1) *phronésis*: es la calidad de quien libera bien, del que piensa bien las ventajas y *desventajas*: es una sabiduría objetiva, un sentido común evidente; 2) *arété*: es la demostración de una sinceridad que no teme sus consecuencias y se expresa con el apoyo de afirmaciones directas, marcas de una lealtad teatral; 3) *eunoia*: se trata de no contradecir; de no provocar; de ser agradable (incluso: simpático), de entrar a una complicidad agradable para el auditorio: En suma, durante que el orador habla y desarrolla el

³⁹ Por ahora recordaremos aquí el sentido general del término *ethos*: “carácter ético”, “imagen ética”. Otros significados de la palabra son “hábito” (moral) y “forma de ser”. En el siguiente apartado repasaremos su derivación etimológica para observar el recorrido histórico y de sentido del término (en Woerther, 2007).

⁴⁰ Es impresionante darse cuenta de que en la relación entre el discurso y el sujeto que lo expresa se cruza el *ethos*. En la reflexión filosófica el papel del *ethos* es motivo de análisis. Identificamos una referencia muy sugerente de Jacques Derrida: “El discurso se presenta, es su representación. Mejor dicho, *el discurso es la representación de uno mismo*” (1967a: 64. Nosotros destacamos). No omitimos decir que Derrida no emplea el término *ethos*, pero consideramos que está implícito (bajo la forma de “imagen de uno”) como la “presentación de la persona” en la obra de Goffman (1981).



protocolo de pruebas lógicas, se debe de igual manera decir sin cesar: síganme (*phronésis*), considérenme (*arété*) y quieranme (*eunoia*) (1970).

Por estas razones, el *ethos* merece el siguiente apartado.

Retórica y ética

Ya hemos dicho que Aristóteles nos indica que el *ethos* presenta las pruebas más contundentes para la persuasión y que consiste (podemos remitir a la cita anterior de Barthes), fundamentalmente, en el trabajo que constituyen la *phronésis* (sentido común o práctico), la virtud moral (*arête*) y la benevolencia (*eunoia*). Cada uno de estos tres elementos se relaciona con los tres argumentos (*ethos-pathos-logos*). De aquí su función fundamental en el proceso de la persuasión. El *ethos*, en este sentido, se presenta como una arborescencia que alimenta éticamente el discurso.

Revisemos cómo tales características de *ethos*, a pesar de su condición abstracta, han sido reconocidas no sólo en el ámbito de la discursividad de la retórica (la textualidad del discurso), sino en su correspondiente acción social, inscrita en una moralidad, en una serie de hábitos plenamente culturales, cuando se le mira en el colectivo de una sociedad. Por esta razón, la retórica (particularmente la aristotélica), contrariamente a lo que a veces ingenuamente se piensa, está íntimamente relacionada con la ética.

Veamos que el sentido primitivo de la palabra *ethos* da una idea de su alcance teórico y práctico en la retórica. Hay que decir que el término *ethos* deriva ética: "El término *ethos* [...] significa 'hábito' y es de este vocablo que Aristóteles deriva 'ética'. La virtud ética es en efecto un 'estado' del sujeto que es de alguna manera la cristalización de los buenos hábitos que se implantan tanto mejor en el individuo que los adquiere en su vida" (Zarader, 2002: 133).⁴¹

Por su parte, el *Grand Larousse de la Langue Française* indica también que *ethos* es el "carácter habitual, manera de ser" (Guilbert, 1986: vol. III: 1767). Aquí está clara la relación del *ethos* con el carácter moral del ser (ya sea animal o humano), como lo afirma René Garrus: "*ethos*: 'comportamiento propio a una especie animal o a una sociedad humana'. De aquí deriva el adjetivo *éthikos*, 'relativo a las costumbres',

⁴¹ Sobre esta derivación coincide Michel Meyer: "[De *ethos*] viene sin duda la derivación del concepto ética: son los caracteres y las cualidades del orador que generan la confianza sobre él, la *ética* expresando el fundamento de esta confianza, su valor" (1999: 304). Es Meyer quien destaca.



'moral' " (Garrus, 1988, 107). Aquí observamos perfectamente cómo *ethos* está totalmente vinculado con las costumbres.

No hay duda, el *ethos* se relaciona con los hábitos y, en consecuencia, es la moral, las costumbres como prácticas. Por tanto, la ética está interpelada. Por esto, sobre un plano más abstracto e intersubjetivo, el *ethos* es un asunto del ser en su manifestación. De aquí su importancia para el ser que habla, que es el hombre. De esta manera, discurso retórico o ética del discurso deben pensarse juntos, ya que todo discurso presupone una ética y, recíprocamente, la ética se expresa por el discurso (no sólo por las acciones). El discurso habla del sujeto hablante, pues lo que este último expresa, por el discurso, revela su ética.⁴² En otras palabras, sus costumbres son reflejadas por su discurso.⁴³ Así, la siguiente anotación de Solange Vernières, en *Ethos et politique chez Aristote. Physis, êthos, nomos*, es pertinente: "Aristóteles es el premier filósofo que piensa el *ethos* como un concepto filosófico a justo título, y con esto tiene lugar un estudio específico que es la virtud ética, es decir, la virtud del carácter. El carácter designa una disposición adquirida por el hábito de la parte deseosa del alma, intermediaria entre la parte vegetativa y la parte racional"⁴⁴ (1995: Introducción, v).

De acuerdo con esta afirmación, podemos observar una vez más la importancia conceptual del *ethos* sobre un plano filosófico. Es con Aristóteles que el concepto de *ethos* toma su fundamento y su aplicación sobre uno de los fenómenos inherentes al hombre: el hablar. De esta forma, podemos encontrar en *Ética Nicomáquea* (2007) todo un tratado ético con respecto a los hábitos del hombre. En esta obra, Aristóteles define el valor de la virtud para la vida y cómo ésta se asume por los hábitos: "Existen, pues, dos clases de virtud, la dianoética y la ética. La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre, como lo indica el nombre que varía ligeramente del de costumbre" (1103a, 48).

La virtud deriva entonces de la forma con la cual obramos, producto de la experiencia y la educación, que van a constituir nuestros hábitos o costumbres. Ser virtuoso, para Aristóteles, significa practicar las virtudes: "De ahí que las virtudes no

⁴² No estamos lejos de la convicción de Quintiliano cuando afirma que la retórica "integra a la vez todas las perfecciones del discurso y la moralidad misma del orador; ya que éste no puede hablar la verdad sin ser un hombre de bien" (en Meyer, 1993: 13-14).

⁴³ Un análisis socio-lingüístico aporta mucho en tratar de identificar el perfil del *ethos* de una comunidad.

⁴⁴ Dejando aparte si el alma existe, interesa subrayar aquí que el *ethos* presupone una autorreflexión en el seno del hombre hacia sus acciones, sus hábitos, su moral y su ética.



se produzcan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que nuestra naturaleza pueda recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre" (1103a, 48).

Ahora bien, ¿cómo Aristóteles define la virtud?: "Es, por lo tanto, la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto" (1107a, 59). Esta definición permite aprehender el alcance práctico del cual es objeto la reflexión ética. Por esto, la ética es un asunto de la vida contingente, de la cotidianidad; asimismo, no se funda en la ciencia o la filosofía, por la simple razón de que la práctica necesita decisiones. A este respecto, Pierre Aubenque nos dice: "Aristóteles tuvo tanto cuidado en oponer la prudencia a la sabiduría que, siendo solamente teórica, no es de ninguna ayuda para la acción moral" (1963: 28). Coincide en este aspecto Vernières: "Una mediación sobre el *ethos* es una mediación sobre la realidad de la práctica" (1995: Introducción, XI).

Hasta aquí aludimos la concepción del término *ethos* fuera del discurso. Es el turno de referir la manera como Aristóteles establece la presencia del *ethos* en el discurso, para lo cual nos apoyaremos en su *Rhétorique*. Primeramente, hay que recordar las tres cualidades constitutivas del *ethos* aristotélico: "hay tres cosas que dan credibilidad en el orador; pues hay tres que nos inspiran, independientemente de las demostraciones producidas. Estas son el sentido común, la virtud y la benevolencia" (*Rhétorique*: 1378a). Nuestro filósofo nos está refiriendo al *ethos* discursivo. Es decir, la presencia ética proyectada en el discurso, cuyo objetivo es la de proyectar un sujeto hablante como creíble. El *ethos* funciona entonces como pivote de la persuasión, apunta a un interlocutor necesariamente. Para ver cómo el *ethos* discursivo fue tratado minuciosamente por Aristóteles, refiramos que, en el Libro II de *Rhétorique*, el filósofo desarrolla un apartado titulado "Cómo reaccionar sobre el espíritu de los jueces". Aquí Aristóteles nos proporciona una idea clara de la utilidad práctica de proyectar el *ethos* en el discurso. Proyectando el sentido común, la virtud y la benevolencia por el discurso es posible lograr la persuasión. Ahora bien, ¿cómo se observan estos elementos constitutivos del *ethos*? Éstos aparecen solidarios unos de los otros, ya que no se puede ser virtuoso si no se es benevolente y así sucesivamente. Veamos cómo en un enunciado banal estos tres elementos se encuentran.

En el siguiente ejemplo, aun cuando se omite la circunstancia de la enunciación, la cual nos ofrecería una serie de informaciones que contribuyen a la proyección del *ethos* (por ejemplo la vestimenta del sujeto hablante), se demuestra que a nivel verbal siempre quedan signos que están vinculados con el *ethos*. Enunciado (se trata de una petición de información): "Hola. Disculpe, ¿sería tan amable de indicarme dónde se encuentra el centro comercial X?". Sentido común: la sola formulación,



siendo clara y concreta, garantiza una respuesta; esto significa que hay un alto grado de probabilidad de que el interesado tendrá la respuesta. Benevolencia: el primer contacto con el interlocutor; a través de las palabras “hola” y “disculpe” proporciona información del tacto del emisor hacia el interlocutor; el hecho de haber omitido “disculpe” restaría crédito; por el contrario, con estas dos palabras de contacto el emisor se declara delicado y respetuoso con quien le dará una respuesta informativa. Virtud: con la necesidad informativa que supone la solicitud, se declara la ignorancia del emisor; pero con la formulación clara y concreta, aquí puesta en evidencia a nivel de su formalización verbal (faltaría tomar en cuenta el tono y ritmo de voz, la intensidad de mirada, la gestualidad, entre otras consideraciones), podemos apreciar que se configura un sujeto hablante que es digno de proporcionarle una respuesta. Por un efecto de extrapolación, y para ilustrar la importancia de construirse un *ethos* suficiente, pongamos el mismo caso donde se busca una respuesta para encontrar el centro comercial X. El interesado interrumpe a un paseante de la siguiente manera: “Oye, dime dónde queda el centro comercial”. Evidentemente, la proposición hace pensar en que se trataría de un emisor con otro carácter sociológico (un sujeto con una educación tal vez no tan refinada). El tacto para dirigirse al otro está ausente; la urgencia de tener una respuesta impera sobre un interés que pueda disimular la inexorable instrumentalidad sobre su interlocutor.

Revisado el ejemplo, vemos claro qué tan importante es la construcción del *ethos* que, por un lado, deriva del hábito, y por el otro de la incesante vigilancia ética que, como sujeto hablante, reflejamos cada vez que abrimos la boca. Sea como sea, hablar es comunicar, es representar nuestro *ethos*.

El hablar como espejo de nuestras acciones éticas

Como podemos ver, la función del *ethos*, vista por Aristóteles, no se reduce a ser pragmática (que sirva para persuadir), sino que se presenta como el dispositivo más avanzado del ser del hombre, en tanto que sujeto hablante. En realidad el *ethos* es la actualización del sujeto que discursa. La construcción y la representación del *ethos* inevitablemente nos conduce a ver en éste la configuración comportamental del sujeto hablante (no sólo sociológica y culturalmente, dentro de estos dos universos podemos inscribir a las costumbres, sino también psicológicamente, comprendido éste como los formas inconscientes de actuar frente a las diversas actividades y problemas de la vida cotidiana). Hablar, comunicar, ya no son solamente actos que tienden a producir y comprender acciones por el discurso, sino efectos del ser del hombre: de cómo sentimos, pensamos, deseamos. Así, la teoría retórica en Aristóteles es algo más que una sistematización de cómo discursar para persua-



dir: responde a preguntas del porqué hemos de decir esto o aquello y en vista de qué sentido ético. Comunicar no es sólo un asunto de construcción discursiva, sino una complejidad donde diferentes campos de actividad humana se dan cita, para revelarnos lo que somos: el *ethos* es actualización de lo que somos.

En efecto, toda acción convertida en hábito (por la violencia de la cultura, por la programación de la política y/o de la economía) se traduce en lenguaje y, más precisamente, en discurso. En consecuencia, nuestro hablar es una representación de lo que hemos hecho y/o de lo que vamos a hacer; y allí, bajo la forma de discurso, está representado nuestro ser. Hablar es entonces una actualización histórica, revelando las posibilidades de nuestro actuar ético. De esta forma comprendemos por qué el estagirita en *Ética Nicomáquea* (2007) desarrolla un tratado de nuestras acciones en relación con el otro.⁴⁵ Consideraciones éticas que se acomodan de manera precisa a la preocupación de hacer corresponder primero nuestras acciones para representarlas en el discurso, que no podría ser otro que el retórico. No representar estas acciones en discurso es falsear la realidad, la cual es una tarea sofística (como lo vamos a ver más adelante).⁴⁶

Así, si uno de los componentes del *ethos* es la virtud, para el autor de *Ética Nicomáquea* no podemos ser virtuosos sino no somos benevolentes. No podemos simplemente ser virtuosos si no estamos habituados a serlo. He aquí lo que la perspectiva aristotélica nos enseña de la importancia del *ethos* no solamente en el plano del discurso (ya que en el discurso podría construirse un *ethos*, aunque éste no corresponda a las acciones del sujeto hablante), sino en el plano de la práctica. Suponiendo que las acciones del sujeto son de un valor ético, éstas deben verse reflejadas en el discurso, ya que: "El sentido común es una virtud del pensamiento, según la cual puede liberar convenientemente sobre el bien y lo negativo [...] en vista de la felicidad" (Aristóteles, 1991: 1366b).⁴⁷ Podemos resumir entonces que

⁴⁵ De manera similar procede Michel Foucault (2001), revisando las prácticas del mundo griego y latino, de cómo comportarse para consigo mismo y para el otro. Concluye que este tipo de preocupaciones éticas responden a las diferentes construcciones sociales que toda sociedad tiene de sí misma, donde el poder y el saber son partes constitutivas.

⁴⁶ Por el momento recordemos: "En Occidente hay tradiciones que atribuyen el origen de las artes de persuasión a los dioses (Hermes, que es tanto el dios de los embaucadores como de los mensajeros) y a héroes (el viejo y astuto Odiseo), pero los dioses y los héroes no son más que espejos en los que miramos. Son metonímias. Son figuras" (Leith, 2012: 298). La retórica al servicio del sabio, pero también del sofista.

⁴⁷ En *Ética Nicomáquea*, Aristóteles hace referencia en varios pasajes al papel de las virtudes. Aquí valga citar dos, para ilustrar lo que venimos diciendo: "La función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según propia virtud" (1098a, 32). "Uno podría preguntarse



los valores constitutivos del *ethos* (benevolencia, virtud y sentido común) se encuentran en el fundamento de la representación del sujeto hablante. Así “Las pruebas inherentes del discurso son de tres tipos: unas residen en el carácter moral del orador; otras en las disposiciones del auditorio; y otras en fin en el discurso mismo, cuando éste es demostrativo o parece serlo” (Aristóteles, 1991: 1356a). En otros términos, es la trilogía *ethos-pathos-logos* que toda retórica, digna de su nombre, pretende contener.

La retórica no es la sofística

Invoquemos el diálogo entre Gorgias y Sócrates, que nos revela la gran diferencia entre la retórica y la sofística: “Sócrates: ¿Consideras que conocimiento y creencia, ciencia y creencia sean la misma cosa, o bien cosas diferentes? [Más adelante Gorgias responde:] Pienso, Sócrates, que son dos cosas diferentes” (Platón, 1826: 454c). Efectivamente. Debe distinguirse el conocimiento de la creencia. El primero es el objeto de estudio de la filosofía y ciertamente del científico; mientras que el segundo es objeto de creencias que se invocan en la vida cotidiana, es decir, del que no es filósofo o científico. El conocimiento se expresa por enunciados apodícticos; la creencia por enunciados dóxicos. Esto quiere decir que los primeros prueban, mientras que los segundos se sostienen por las creencias. En otros términos, la ciencia trabaja elaborando silogismos y las creencias se bastan con los entimemas.

Estas diferencias técnicamente son fundamentales para reconocer el valor de verdad de cada una de las proposiciones que se presentan en las actividades del hombre. La diferencia en realidad no es en un sentido absoluto de jerarquía entre la verdad científica y la verdad dóxica. Tampoco importa que ambos discursos procedan en su construcción bajo la *tekhnè* de la retórica y, en consecuencia, bajo la recurrencia de las metáforas.⁴⁸ La gran diferencia radica en la intencionalidad de valorar la verdad dóxica como verdad apodíctica. Cuando acontece esto, nos encontramos ya no con la retórica, sino con la sofística.

Por la anterior, sofística y retórica suelen confundirse. Sin embargo, la diferencia que las separa debe reconocerse en cada caso, de lo contrario, no se dejará de tener una mala concepción del acto retórico. Que la sofística recurra irremediable-

cómo decimos que los hombres han de hacerse justos practicando la justicia, y moderados practicando la moderación, puesto que si practican la justicia y la moderación son ya justos y moderados, del mismo modo que si practican la gramática y la música son gramáticos y músicos” (1105a).

⁴⁸ Al respecto, una reciente reflexión (en González-Domínguez, 2013).



mente a la retórica no significa que esta última tenga la culpa de la intencionalidad de acción del orador. La sofística, dominando la retórica, es capaz de crear ilusiones, imágenes que terminan por concebirse como verdades. Es la manipulación que ha perdido el cuidado de advertir que la verdad presupuesta en su discurso puede ser objeto de refutación, es decir, niega el árbitro de una validación racional. Esto significa que la sofística, a diferencia del acto del retor (a secas), no está preocupada por la *vigilancia ética* que implica su discurso. El sofista se vale del *poder de la palabra para hacer creer*. El retor (en buena *lid*) compromete su discurso para encontrar la verdad, la búsqueda de la verdad.

En estas circunstancias, Leith tiene absoluta razón cuando afirma que “La retórica [...] sirve para hacer y deshacer los dobleces de la mentira” (2012: 29). Tal indicación nos parece esencial para comprender la importancia de saber los “mecanismos” del hablar y reconocer en este proceso la intencionalidad discursiva que apuntaría hacia una retoricidad perversa, porque no habría en ella la argumentación válida de una verdad. El engaño del discurso no es de la retórica, sino del que hace parecer lo que no es, sin conocer y por quienes no saben; del que quiere *parecer justo*, sin serlo; del que se propone exhibir la apariencia en lugar de una propuesta de verdad.

Es fácil darse cuenta de que la práctica de la retórica corresponde a un acto antropológico inexorable y exclusivo.⁴⁹ A diferencia de los posibles lenguajes de otros animales, el del hombre se rige por una preocupación ética que valida la veracidad de los discursos. Aristóteles, preocupado por el perfil del discurso, en vista de su auditorio, fue también pionero en pensar la discursividad para la recepción. Esto quiere decir que una retórica resulta eficaz en la medida de la formulación adecuada del discurso para quien va dirigido. La verdad entonces de un discurso no es por la verdad por sí misma, sino por la aceptación del auditorio. Pero hemos de no olvidar que el orador, en su acto retórico, está consciente de que la veracidad que contiene su discurso es la actualización de su racionalidad y no de una maquinación para producir ilusiones (como lo haría el sofista). Así, si la retórica funciona es porque hay una correspondencia entre el discurso y la disposición del auditorio, el cual responde al “horizonte de expectación”. No es entonces el discurso *per se* que triunfa, sino el favor del auditorio en aceptar los presupuestos del discurso. En estas condiciones, ¿qué normatividad ética puede sostener al acto retórico? Una respuesta posible es el camino habermesiano de la acción comunicativa que proyectan nuestras conclusiones.

⁴⁹ Recordemos que el origen griego de la palabra significa “orador”.



Conclusiones. Hacia una reivindicación epistemológica de la retórica en las ciencias de la comunicación

Una vez que hemos revisado los elementos que consideramos fundamentales para considerar a la retórica clásica como vigente...

[...] el desafío aristotélico consistirá [...] en ceder cualidades de racionalidad a una disciplina que él [Aristóteles] define como un arte (*technè*). el de persuadir. La retórica, en efecto, no se ocupa de las ciencias, ya que ésta se ocupa de la demostración que utiliza razonamientos que apuntan a la verdad absoluta. La retórica trabaja en los asuntos humanos, los de la vida cotidiana, que se funda frecuentemente sobre verdades relativas, opiniones y verosimilitudes. Así, la verdad es una cuestión de la ciencia, la verosimilitud pertenece a la retórica (Danblon, 2005: 33).

Si tomamos en cuenta esta propuesta, la retórica ya no se presenta solamente como un sistema que ayuda a construir discursos que sean efectivos, sino como una metateoría (a condición de rehabilitar sobre todo su preocupación ética) que interroga las consecuencias de nuestros discursos.

La racionalidad de la retórica, no de la sofística, constituye un campo de reflexión para la política. Como hemos visto, y con base en Aristóteles, el hombre se define como un *zôon politikon* y como *zôon logon ekhon* que se realiza en la *polis*. Tal realización se daría entonces en el acto de hablar, es decir, de retoricar para desde ahí proponer las formas de mirar el mundo; pero también para deconstruir esas miradas. En este contexto la mirada sobre el mundo significa aquí construirlo si y sólo si el lenguaje lo expresa, por medio del discurso. ¿Hay otra manera? No. Para mirar el mundo es condición aprehenderlo previamente por el lenguaje y más concretamente por los discursos. Aceptado tal principio, nos resta analizar la discursividad que sostiene el mundo. En este punto, analizar el discurso significa concebirlo en su forma de lenguaje. Su análisis requiere la movilización de la ética, para localizar los presupuestos y explicitar su racionalidad comunicativa.

En efecto, estamos frente a la convergencia entre Aristóteles y Habermas. Sabemos que este último pudo darse cuenta de que en *la historia del espacio público moderno lo que ha quedado en el abandono es el lenguaje* (donde se supone habrían de discutirse las promesas de la Ilustración). Este es el núcleo duro del problema: el hablar del hombre. Lo que debe practicarse es la razón comunicativa, donde...

La racionalización a nivel del marco institucional sólo puede realizarse en el medio de la interacción lingüísticamente mediada misma, consiguiendo que la comunicación se vea libre de las restricciones a las que está sometida. La discusión pública, sin



restricciones y sin coacciones, sobre la adecuación y deseabilidad de los principios y normas orientadoras de la acción, a la luz de las condiciones socioculturales del progreso de los subsistemas de acción racional con respecto a fines: una comunicación de este tipo a todos los niveles de los procesos políticos, y de los otra vez re-politizados, de formación de la voluntad colectiva, es el único medio en el que es posible algo así como “racionalización” (Habermas, 2009: 106-107).

¿Algún parecido con el pensamiento político de Aristóteles? Nuestra respuesta es afirmativa. Simplemente, no olvidemos que antes del espacio público moderno, la antigua Grecia intentó practicar la política con el principio que hoy presume nuestra democracia: discursar y decidir. Si los griegos se obstinaron por la excelencia política y la excelencia de saber discursar en diálogo, hoy esta obsesión está ausente y se suele “monologar”.⁵⁰ De aquí la necesidad de conciliar dos pensamientos tan lejanos por un factor común que encontramos en Aristóteles y en Habermas: la preocupación de la ética discursiva. Un factor decisivo que sólo puede reivindicar la construcción de un hombre que desea verdaderamente comunicar; el mismo hombre por definición retórico.

Referencias

- Aristóteles (1843). “Herméneia ou Traité de la proposition”, en *Logique*. París: Librairie de Ladrangue. Disponible en <<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/hermeneia.htm>>.
- Aristóteles (1991). *Rhétorique*. París: Librairie Française.
- Aristóteles (1996). *Metafísica*. México: Porrúa.
- Aristóteles (2000). “Libro primero”, en *La política*. Santa Fe de Bogotá: Panamericana Editorial.
- Aristóteles (2007). *Ética Nicomáquea*. Barcelona: Gredos.
- Aristóteles (2008). *Tratados de lógica*. México: Porrúa.
- Aubenque, Pierre (1963). *La Prudence chez Aristote*. París: PUF.
- Bachelard, Gaston (1994). *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. México: Siglo XXI.
- Barthes, Roland (1964). “Rhétorique de l'image”, en *Communications*, vol. 4, núm. 4. París.

⁵⁰ Es la crisis de la política como crisis de la retórica o la ausencia del hablar (discutir) en la *polis*.



- Barthes, Roland (1970). "L'ancienne rhétorique. Aide-mémoire", en *Communications*, núm. 16. París.
- Barthes, Roland (1986). *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*. Barcelona: Paidós.
- Bautier, Roger (1994). *De la rhétorique à la communication*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.
- Benjamin, Walter (2000). "Le conteur. Réflexions sur l'œuvre de Nicolas Leskov", en *Œuvres III*. París: Gallimard.
- Chabrol, Ch.; Georget, P. y Emediato, W. (2000). "Topoi et représentations sociales". Montreal: Communication au Colloque représentations sociales. Document MIMO.
- Danblon, Emmanuelle (2005). *La fonction persuasive. Anthropologie du discours rhétorique: origines et actualité*. París: Armand Colin.
- Derrida, Jacques (1967a). *De la grammatologie*. París: Minuit.
- Derrida, Jacques (1967b). *La voix et le phénomène*. París: Presses Universitaires de France.
- Derrida, Jacques (1978). *La vérité en peinture*. París: Flammarion.
- Derrida, Jacques (2003). *Psyché. L'invention de l'autre*. París: Galilée.
- Durkheim, Émile (1978). *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Morata.
- Foucault, Michel (s/f). *Hermenéutique du sujet*. París: Gallimard.
- Foucault, Michel (1969). *L'archéologie du savoir*. París: Gallimard.
- Foucault, Michel (1971). *L'ordre du discours*. París: Gallimard.
- Foucault, Michel (2001). *L'herméneutique du sujet*. París: Seuil.
- Gadamer, Hans-Georg (1992). *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, Hans-Georg (2007). *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme.
- Gardes-Tamine, Joëlle (1996). *La rhétorique*. París: Armand Colin.
- Garrus, René (1988). *Les étymologies surprises*. París: Belin.
- Gasché, Rodolphe (2010). *Un arte muy frágil. Sobre la retórica de Aristóteles*. Santiago de Chile: Metales Pesados.
- Goffman, Erwin (1981). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- González-Domínguez, Carlos (2010). "El ethos del conductor del noticiario televisivo. Una comparación entre Francia y México", en *Convergencia*, año 17, núm. 54. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- González-Domínguez, Carlos (2013). "La retórica como fundamento epistemológico para las ciencias de la comunicación", en Massé Nárvaez, Carlos (coordinador), *La complejidad autorreflexiva epistemológica de las ciencias sociales y su diversidad campotemática*. México: Miguel Ángel Porrúa.



- González-Domínguez, Carlos (2014). "La retórica: ¿palabrería o condición para la democracia?", en *La Colmena*, núm. 81. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- González-Domínguez, Carlos y Otazo Hermosilla, Jaime (2013). "Estrategias argumentativas del discurso editorial de la prensa conservadora frente al movimiento estudiantil. Ideología y utopía en la prensa chilena y mexicana", en *memorias del III Congreso Internacional de Lógica, Argumentación y Pensamiento Crítico*. Chile: Universidad Diego Portales. (En prensa).
- Guilbert, Louis et al. (dir.) (1986). *Grand Larousse de la Langue Française*. París: Larousse.
- Habermas, Jürgen (1992). *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. París: Payot.
- Habermas, Jürgen (1992). *De l'éthique de la discussion*. París: Cerf.
- Habermas, Jürgen (1999, 2005). *Teoría de la acción comunicativa*. Tomos I y II. México: Taurus.
- Habermas, Jürgen (2009). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.
- Kidebi-Varga, Aron (1970). *Rhétorique et littérature. Etudes de structures classiques*. París: Didier.
- Labarrière, Jean-Louis (1993). "Aristote et la question du langage animal", en *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, núm. 1-2. París: École d'Hautes Études en Sciences Sociales.
- Leith, Sam (2012). *¿Me hablas a mí? La retórica de Aristóteles a Obama*. México: Taurus.
- Lochard, Guy y Soulages, Jean-Claude (2003). "La parole politique à la télévision: du logos à l'ethos", en *Réseaux*, núm. 118. París: Lavoisier: 65-94 pp.
- Marcuse, Herbert (1981). "4. El cierre del universo del discurso", en *El hombre unidimensional*. México: Ariel-Planeta.
- Meyer, Michel (1993). *Questions de rhétorique. Langage, raison et séduction*. París: Le Livre de Poche.
- Meyer, Michel (dir.) (1999). *Histoire de la rhétorique. Des Grecs à nos jours*. París: Le Livre de Poche.
- Perelman, Chaïm y Olbrechts-Tyteca, Lucie (2008). *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles.
- Pernot, Laurent (2000). *La rhétorique dans l'Antiquité*. París: Le Livre de Poche.
- Plantin, Christian (2012). *Dictionnaire de l'argumentation. Une introduction systématique aux études d'argumentation*. S/e.
- Platón (1826). *Oeuvres de Platon*. Tomo III. París: Bossange Frères Librairie. Disponible en <<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/gorgias.htm>>.
- Reboul, Olivier (1991). *Introduction à la rhétorique*. París.



- Ricoeur, Paul (1975). *La métaphore vive*. París: Seuil.
- Saussure, Ferdinand de (1979). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.
- Sfez, Lucien (1992). *La comunicación*. México: Presses Universitaires de France/Publicaciones Cruz.
- Vernières, Solange (1995). *Ethos et politique chez Aristote. Physis, éthos, nomos*. París: PUF.
- Weber, Max (1944). "I. Conceptos sociológicos fundamentales", en *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: FCE.
- Woerther, Frédérique (2007). *L'éthos aristotélicien. Genèse d'une notion rhétorique*. París: Vrin.
- Zarader, Jean-Pierre (coord.) (2002). *Le vocabulaire des philosophes I. De l'Antiquité à la Renaissance*. París: Ellipses.

