

ISSN 2468-9777

revista filosófica

Symploké



Revista n° 8, abril 2018

Integrantes de la Revista:

Calomino, Hernán E. :: Director
Gutiérrez, Alejandro M. :: Director
Valle, Lucas :: Corrector
Vecchio, Ariel :: Secretario editorial
Marasso, Fernando :: Editor
Amaya, Matías E. :: Editor
Martinetti, Paula :: Comunicación

Sección de Género:

Fernández Romeral, Juliana :: Directora
Saavedra, Lucía D. :: Directora
Forni, Victor J. :: Corrector
Haber Ahumada, Santiago :: Corrector

La Revista

Consejo evaluador:

Abellón, Pamela :: Dra. en Filosofía (UBA)
Bertorello, Mario Adrián :: Dr. en Filosofía (UBA)
Bieda, Esteban :: Dr. en Filosofía (UBA)
Cladakis, Maximiliano :: Dr. en Filosofía (UNSAM)
Fernández, Jorge :: Dr. en Filosofía (USAL)
Gardella Hueso, Mariana :: Dra. en Filosofía (UBA)
Garrera-Tolbert, Nicolás :: Dr. en Filosofía (Universidad de Memphis)
Gianneschi, Horacio :: Lic. en Filosofía (UNSAM, UNIPE)
Inverso, Hernán :: Dr. en Filosofía (UBA)
López, Cristina :: Dra. en Filosofía (USAL)
Malaspina, Ermmano :: Dr. en Filología (Università di Torino)
Menniti, Martín :: Lic. en Filosofía (UNSAM)
Pico Estrada, Paula :: Dra. Filosofía (UBA)
Tursi, Antonio :: Dr. en Filosofía (UBA)
Vecchio, Ariel :: Lic. en Filosofía (UNSAM)

Consejo evaluador Estudios de Género:

Alvarez Broz, Mariana :: Lic. en Sociología (UNSAM)
Fernández Vázquez, Sandra S. :: Lic. en Ciencia Política y de la Administración (Universidad de Santiago de Compostela)
Lenta, María Malena :: Lic. en Psicología (UBA)
Marantes, Maximiliano :: Lic. en Sociología (UNSAM)
Perla, Laura Mariel :: Lic. en Psicología (UBA)
Pierri Carla :: Lic. en Psicología (UBA)

Revista Symploké
ISSN: 2468-9777
hola@revistasymploke.com
www.revistasymploke.com
Pacheco 2558
CP 1431
Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Argentina

Índice

Presentación

Mariana Gardella, Valeria Sonna 5 a 6

Sócrates

Gustavo Zito 7

Los apotegmas de Gorgo, la espartana

Mariana Gardella 8 a 16

El hedonismo pesimista de Hegesias

Valeria Sonna 17 a 28

Aristóteles y los cielos silentes

Carolina Durán 29 a 39

Jenofonte y su diminuto manual de filosofía política

Rodrigo Illarraga 40 a 50

Los *erotikòì lógoi* de Lisias y la moral griega

Milena Lozano Nembrot 51 a 67

El papel de los *páthe* y la *phantasía* en la *Retórica* aristotélica

Ariel Vecchio 68 a 76

El valor de lo humorístico en Platón y la *anámnēsis* como herramienta metafórica

Lucas Donegana 77 a 86

La expresión *autò kath' hautó* y la predicación analítica

Alejandro Gutiérrez 87 a 93

Nota crítica sobre la discusión del origen económico de la substancia filosófica

(*ousía*)

Carlos Andrés Martín 94 a 98

Diabolé, un recurso retórico dependiente de la persuasión, pero independiente de la verdad	
Yanina Aldana Sarrat	99 a 103
Salud alimentaria y nutricional en la adolescencia	
Varios	105 a 111
Reflexiones en torno a la escucha a víctimas de violencia en el ámbito familiar	
Corina Maruzza	112 a 119
Análisis e intervenciones clínicas pensadas desde la articulación entre psicoanálisis y estudios de género	
María Laura Lavarello	120 a 124
Entrevista	125 a 127

El papel de los *páthe* y la *phantasia* en la *Retórica* aristotélica

Apuntes sobre la relación sinomopotética*

Ariel Vecchio
UNSAM - UNAV - CONICET

Resumen

El presente escrito parte de la hipótesis de que la producción de imágenes representacionales, presentes en la comprensión profunda de la psicología aristotélica, opera como base fundamental en la *Retórica*: de qué modo el ser humano es capaz de apropiarse los fenómenos senso-representativos a través del uso estratégico del lenguaje. Para tal fin presenta, desde un enfoque filológico-hermenéutico, un panorama puntual de las indagaciones psicológicas aristotélicas esbozadas en ciertos pasajes de *De anima* y *De motu animalium*, particularmente los *páthe* y la *phantasia*. Tiene como objetivo dar cuenta de los mecanismos por los cuales un individuo puede ser afectado en su estado disposicional y representacional por medio de un discurso performativo (*Retórica*). En tal horizonte, entre las diversas facultades del alma (cfr. *De anima* 414b1 y ss.), se limita a exhibir un marco general de cómo se conectan ciertos ingredientes anímicos, por así decirlo, en los engranajes psíquicos y a partir de qué relaciones entre ellos se despiertan determinadas representaciones, juicios y posibles acciones. Se intenta pues presentar el vínculo existente entre la producción discursiva performativa, el suscitar determinado estado de ánimo por mediación de la *phantasia* y sus implicancias en el orden psíquico-práctico del ser humano.

Palabras clave: Aristóteles, *lógos*, *páthos*, *phantasia*, retórica y psicología.

Abstract

This paper is based on the hypothesis that the production of representational images, which is present in the deep understanding of Aristotelian psychology, operates as a fundamental basis in the *Rhetoric*. For this purpose, I will present, from a philological-hermeneutic approach, a precise panorama of the Aristotelian psychological investigations sketched in certain passages of *De anima* and *De motu animalium*, particularly *páthe* and *phantasia*. My aim is to give an account of the mechanisms by which an individual can be affected in their dispositional and representational state by means of a performative discourse (*Rhetoric*). Given the various faculties of the soul (cfr. *De anima* 414b1ss.), I will show how certain psychic ingredients are connected, so to speak, in the psychic gears and from what kind of relationships between them certain representations, judgments and possible actions are awakened. I will intend to describe the liaison between the performative discursive production, the raising of a certain state of mind through the mediation of *phantasia* and its implications in the psychi-

cal-practical order of the human being.

Keywords: Aristotle, *lógos*, *páthos*, *phantasía*, rhetoric and psychology.

I. Introducción: los componentes y alcance del *lógos* retórico

Aristóteles distingue tres componentes del discurso retórico:¹

El discurso está formado por tres elementos: del que habla (*légontos*), sobre aquello que habla (*perì hoû*) y a quién (*pròs hón*) habla; y su fin (*télos*) se dirige hacia esto último, quiero decir el oyente (*tòn akroatén*) (Aristóteles, *Ret.* 1358a35-37)².

El análisis de la situación retórica establece una tripartición de constituyentes: el orador, el auditor y la sustancia del discurso.³ Ahora bien, estos elementos se articulan con un fin específico: orientar al auditorio a un determinado juicio (1377b20), razón por la cual, “es necesidad no solo fijar la atención hacia el discurso, de modo que sea demostrativo y confiable, sino también cómo (*poión*) se dispone uno mismo y al juez” –*i. e.* en un sentido amplio que incluye a un eventual auditorio presente– (1377b23-25). De manera que el enunciador que se posiciona en la lengua desde la perspectiva retórica debe desarrollar una competencia lingüística que gobierne tanto el contenido informativo, actualmente denominado lo intratextual, como la orientación disposicional (el aparato paraverbal o extratextual). En este sentido, la retórica aristotélica es una técnica cuyo dominio no versa exclusivamente sobre el contenido del discurso,⁴ sino sobre la armonización de la unidad formal-material del discurso y su contexto de experiencia que permitirá cumplir un fin específico: examinar y sostener el discurso en vistas a la persuasión en el dominio, primariamente, de asuntos contingentes.⁵ Así, la retórica

aristotélica intenta proveer un marco referencial y elementos específicos para identificar (*ideîn*) lo persuasivo (*tò pithanón*) y lo que parece persuasivo (*tò phainómenon pithanón*), en sentido amplio del término, acompañando, según su lectura, una inclinación propia del ser humano (cfr. 1355a15-19). Su objetivo, entonces, no es persuadir en sentido general, sino hacer accesible lo que puede ser persuasivo en vistas a cada ocasión persuasiva (1355b10ss.), a causa de lo cual es necesario deliberar no sobre el fin (*perì tou téλους*) del discurso, sino sobre los medios relativos al fin (*perì tòn pròs tò téλος*) (1362a20), esto es, toda la gama de constituyentes de la acción persuasiva.

Siguiendo esta línea, de los tres componentes mencionados, en este breve escrito trabajaremos algunos puntos clave referentes al enunciatario. Para tal fin presentaremos un puntual panorama de la psicología aristotélica, específicamente los *páthe* y la *phantasía*, siguiendo un análisis hermenéutico de una muestra representativa de *Ret.*, *De an.* y *MA* con el fin de poner de relieve los mecanismos por los cuales un individuo puede ser afectado en su estado representacional y anímico por medio de un discurso performativo en sede retórica.⁶

II. Sobre la relación sinomopatética: escena performativa, enunciatario y orador

Aristóteles le dedica una extensión considerable en el Libro II de *Ret.* a la cuestión de los estados de ánimo.⁷ En tal contexto, afirma que:

Los estados de ánimo (*tà páthe*) son aquellas cosas mediante las cuales los hombres difieren, a causa de una transformación, en relación a sus juicios (*pròs tàs kríseis*), a las cuales acompaña dolor y placer (Aristóteles, *Ret.* 1378a19-

ca (*epistemikón*), vinculada a lo que no puede ser de otra manera, y razonadora (*logistikón*), vinculada a lo contingente. Cfr. *EN VI* 1139a5 y ss. Para su relación con los *páthe*, cfr. Fortenbaugh (2006: 33-37).

⁶ Para las partes del alma, cfr. *De an.* 432a25-432b10.

⁷ El término *páthos* se construye sobre el grado cero del aoristo *patheîn* (de *páskho*) y significa tanto “lo que le sucede a alguien o cosa” –esto es, “una experiencia”–, como una “emoción del alma”. Cfr. Chantraine (1968, *s.v. páskho*). Sobre la base de esto último, interpretamos el uso aristotélico como “estado de ánimo”, en sentido genérico, que incluye disposiciones anímicas, tal como el propio Estagirita muchas veces emplea, cfr. *De an.* 403a16-19, 403b17-19. Para un estudio del término dentro de tal contexto, cfr. Wisse (1989: 67 y ss.).

1 Para un desarrollo de la temática actual, remitimos a Vecchio (2016), especialmente a la segunda sección.

2 Todas las traducciones de las fuentes griegas son nuestras. Seguimos la edición griega de *Ret.* de Ross (1957). Cotejamos nuestra traducción con el texto francés con notas actualizadas de Bodéüs (2014) y la tradicional de Dufour (1960).

3 Fortenbaugh (2006: 282) y Wissen (1989: 6).

4 Cfr. *Anal. seg.* I 2, 71b10-12 y Pelletier (2004: 116-117).

5 La distinción de zonas ontológicas es el fundamento para la distinción intra-psíquica de la parte racional en científ

21).⁸

Así pues, la tonalidad afectiva determina la disposición previa a la actividad de juzgar, lo que se encamina hasta el juicio en cuanto resultado de la capacidad intelectual. En términos de Aristóteles, “no producimos los juicios de manera semejante o bien estando tristes o alegres, o bien amando u odiando” (1356a15-16). En una palabra, determina al modo de comprender, por lo cual todo orador que desarrolle el método retórico aristotélico tendrá que conocer lo referente a los *páthe*, fundamentalmente cómo acceder a ellos y suscitarlos para alcanzar, seleccionando los medios adecuados, su objetivo discursivo: el efecto de sentido performativo (cfr. 1378a 20-25).⁹ Esto se debe a que en el dominio ontológico contingente, cuyo valor veritativo no corresponde al de las verdaderas teoréticas,¹⁰ cobra suma importancia para persuadir el conocimiento del funcionamiento del psiquismo humano, en sentido amplio. Puesto que “lo persuasivo es persuasivo para alguien (*tini*)”¹¹ y dado que la retórica tiene por objeto formar un tipo de juicios (1377b20), Aristóteles se cuida de no diseminar su tratamiento en la cantidad ilimitada de cada ocasión de discurso; antes bien, podemos decir, apoya su análisis en cierta homogeneidad de la psicología humana.

En ella el primer elemento indispensable es la sensación (*aísthesis*)¹², pues:

Parece que todos los estados anímicos (*páthe*) del alma (el

8 Cfr. Boeri (2007: 253-282) y Trueba (2009).

9 Para el carácter cognitivo de los *páthe* en Aristóteles, cfr. Belfiore (2014), Nussbaum (1978, 2003) y Pasquale (2015). Aubenque (2011: 66) afirma que para Aristóteles es necesario no reducir el *lógos* a un simple instrumento de estimulación de las pasiones: no quiere decir que no hay lugar para la prueba patológica, sino que no puede haber exclusividad de ella. En la nota 2 sostiene que esta es la crítica aristotélica a los tratadistas contemporáneos a él que solo hacen uso de las pasiones, cfr. 1356a16-17.

10 En esta línea, afirma que es casi igual admitir que un matemático haga uso de discursos persuasivos como de mandarles demostraciones a un retórico (*Ret.* 1094b21-27).

11 En *De an.* 431b10 lleva cabo una analogía entre el intelecto en sede teorética y en sede práctica, y afirma que lo que no involucra acción alguna es lo verdadero y lo falso, categorías que son en sentido absoluto (*haplós*), en cambio lo bueno y lo malo, analogía práctica de aquellos, se involucran en la acción y son siempre en relación a alguien (*tini*). Cfr. *MA* 700b25 y ss.

12 Cfr. Bynum (2010), Caston (2005) y Boeri (2007: 209-252). Para un estudio fenomenológico de la *aísthesis*, cfr.

ímpetu, la calma, el miedo, la compasión, la confianza, y, además, el goce, el amar y odiar) se dan con el cuerpo (*metá sómatos*): con estos, pues, el cuerpo experimenta (*páskhei*) algo (Aristóteles, *De an.* 403a16-19).¹³

La capacidad sensitiva es el lugar desde el cual se producen la *phantasia*,¹⁴ los estados anímicos y, por ende, el deseo: “si tiene sensación (*aísthesis*), también tiene representación (*phantasian*) y deseo (*órexin*), puesto que si hay sensación, también hay tanto dolor (*lýpe*) como placer (*hedoné*)” (413b22-23).¹⁵ Existe pues una cone-

Rodrigo (1995).

13 En *De an.* 403b17-19 afirma: “Decíamos, en efecto, que los estados anímicos (*páthe*) del alma (*psykhês*) de este modo son inseparables (*akhórista*) de la materia física (*physikês hýles*) de los animales, en cuanto que son de tal clase como el ímpetu y el miedo, y no como la línea y la superficie”. En estos pasajes el término *páthos* está plenamente empleado en un sentido amplio, dado que Aristóteles incluye disposiciones anímicas, es decir, no está restringido, según las aclaraciones que figuran entre paréntesis, a una lisa y llana “afección” o “pasión” del alma. A su vez, en el primer pasaje citado el verbo *páskhei*, con el cual comparte raíz, es empleado como “experimentar” en sentido general. Seguimos la edición de *De an.* de Tricot (1965) y cotejamos con el texto castellano de Boeri (2010), el francés de Jannone-Barbotin (1966) y el inglés de Shields (2016).

14 En Bailly (2000: s.v. *phantázo*) encontramos, entre otras acepciones del verbo *phantázo*, la siguiente: “hacer ver en apariencias, dar la ilusión de”. En las acepciones del sustantivo *phantasia* se oscila entre la facultad de producir una representación o ilusión imaginada y la imagen inconsistente en cuanto resultado del proceso mental. Este último sentido se encuentra además en *phántasma*, que es la imagen sin consistencia o apariencia que adviene a partir de un objeto. En Chantraine (1968) s.v. el término figura bajo el verbo *phaino*, cuya raíz indoeuropea es **bh(e)ǵʰ*: 1) “iluminar”, “brillar” y 2) “explicar”, “hablar” (en griego *phemí*). Las formas con el radical *phant-*, posteriores en relación a aquellas con *pha-*, están todas vinculadas con el verbo *phantázomai*, “devenir visible, aparecer”, de donde *phántasma*, “aparición, imagen, fantasma, imagen mental”, y *phantasia*, “apariciencia, imagen (a menudo distinguida de *aísthesis* –como en el caso del Estagirita–), imaginación”. En términos del propio Estagirita es un asunto “oscuro” (*ádelon*) (*De an.* 414b15. Cfr. 432b1 y ss.). Sobre los sentidos del término *phantasia* en el pensamiento griego antiguo, cfr. Sheppard (2014). En contexto aristotélico, cfr. Caston (1998, 2005) y Frede (1996; 2010). Además, sobre su papel en la composición de los noemas, cfr. Fattal (1995) y Pépin (1985).

15 El placer o el dolor, vinculados con el ámbito ético, pueden oscurecer el razonamiento, excepto el demostrativo, cfr. *Ret.* 1354b3-11. Los estados anímicos pueden ser cultivados, cfr. *EN* 1179b24-31. Sobre el papel del dolor y placer en contexto ético, cfr. Bieda (2005, 2008). Otro tanto cabría decir sobre el papel de la *phantasia* en la noética aristotélica, cfr. *De an.* 432a6-14. A modo de ejemplo:

ción entre las capacidades sensitiva (*tò aisthētikón*), la *phantasia* y la capacidad desiderativa (*tò orektikón*) (cfr. 414B1-5).

El segundo elemento fundamental es la *phantasia*: surge por acción de las sensaciones (*hypò tēs aisthēseos*) que están en acto (*kat' enérgeian*) (429a1-2). Además, la *phantasia* es aquello en virtud de lo cual se produce en nosotros cierta imagen inconsistente o apariencia (*phántasmá ti*) (428a2). Aristóteles sostiene que las representaciones, en sede de la gnoseología platónica, llegan a ser en la mayoría falsas (*pleíous pseudeis*), a diferencia de las sensaciones que son siempre verdaderas (*aletheis aei*)¹⁶ (428a11-12). Frente a esta distinción, afirma que cuando un objeto se nos aparece (*phainetai*), en tanto apariencia, no es precisamente el momento en el cual se esté ejercitando con precisión (*akribôs*) la percepción sobre el sensible en acto, sino que, podemos decir, esta “aparición” se manifiesta de manera inconsistente (428a12-20). Además, cuando percibimos netamente no decimos que el objeto percibido “nos parece X”. Esta operación es propia de la *phantasia* entendida como una facultad crítica en función de la cual algo percibido nos “parece X” (cfr. Labarrière, 1993:234). Entonces, esta no solo se vincula con el plano sensitivo, sino también con el intelectual, razón por la cual Aristóteles distingue dos tipos de *phantasia*: [a] la sensitiva (*aisthētiké*), que es dominio de todos los animales, y [b] la racional (*logistiké*) (433b29) o deliberativa (*bouleutiké*) (434a7), que es exclusiva de los humanos (434a5-7).¹⁷

Lo importante aquí es que las representaciones no solo tienen lugar en el ámbito sensitivo, sino también en el práctico. En este sentido, incluso podríamos aventurarnos a decir que la *phantasia* no es coextensiva con percibir un objeto en sentido estricto, sino que da cuenta de un percibir bajo determinada modalidad: es lo que

[a] “por esto jamás el alma entiende sin representación” (431a16-17) [b] “en efecto, la capacidad intelectual entiende las formas en las representaciones” (431b2).

16 La percepción del remo quebrado bajo el agua es verdadera, en cambio no así el juicio de que esté efectivamente quebrado.

17 Labarrière (2005: 86) afirma que la tradición ha tomado a *lógos* por razón y ha relegado la *phantasia* a una mera imaginación como su contracara negativa. Su hipótesis es que *phantasia* se vincula con la racionalidad práctica, y ésto puede ser el punto que distingue entre animal y ser humano. Ella rinde cuentas de la diferencia esencial entre *phoné* y *lógos*, entonces puede ayudar a comprender lo que Aristóteles llama “animal político”.

aparece bajo una operación de transformación propia de una actividad interpretativa antes que una simple facultad representativa lineal (Labarrière, 2005: 92). De este modo, la deliberativa se vincula con la razón práctica al dotar al intelecto de los elementos necesarios para deliberar en vistas a una determinada acción (cfr. 413a-19 y 431b1-12). Entonces, la imagen mental, aunque obtenida desde la sensación, está ya interpretada, y es el elemento con el cual el alma pone en actividad su capacidad razonadora-deliberativa. Además, el alma lleva a cabo una acción racional por causa de alguna elección deliberada e intelección (406b25) después de la proyección de un deseo suscitado por aquella representación. Dicho de otro modo, toda acción es teleológica (432b16-20), y en el orden de la razón práctica “está acompañada de una representación (*metà phantasías*) y un deseo (*oréxeos*): nadie que no desee o evite algo se mueve, a no ser por la fuerza (*biai*)” (432b17-18).¹⁸ Entonces, sin deseo (*áneu oréxeos*) el intelecto no mueve nada (432a24), y a su vez la capacidad de desear (*orektikón*) no se da sin representación (*ouk áneu phantasías*) (433b27-32). Asimismo, toda vez que la representación moviere, no lo hace sin deseo (432a20-21). Podemos decir que el deseo siempre se basa en una captación valorativa del objeto –que, por ende, es deseado¹⁹–, entonces la función de la *phantasia* es aquí fundamental: presenta lo deseable (Labarrière, 2005: 99).

En el contexto más amplio de *MA*, sostiene que lo que produce alteraciones son la *phantasia*, las sensaciones y las intuiciones.²⁰ A su vez, afirma que las sensaciones, siendo cierto tipo de alteraciones, se presentan directamente (*euthýs*), mientras que la *phantasia* y la *noésis* tienen la potencia de las cosas, es decir, hay una mediación en relación al suceso. Ahora bien, esta distancia,

18 En *MA* 8 701b33-35 Aristóteles sostiene que el principio del movimiento es lo evitable o lo perseguible en el marco de las acciones posibles. En esta línea, afirma que lo doloroso es evitado, en cambio lo placentero es perseguido, lo cual se vincula con su pensamiento e imaginación.

19 Cfr. Pasquale (2015:10). En *MA* 701a35, se afirma que los animales se mueven por el deseo (*órexis*) en sentido genérico, y este se produce por la sensación, la *phantasia* o el *noús*. Para el rol crucial de la *phantasia* en los aspectos motivacionales de la acción, cfr. Moss (2012: 48-66), Lorenz (2006) y Pasquale (2015). Contra esta lectura, cfr. Corcilius-Gregoric (2013).

20 Sobre la relación entre estos términos, cfr. *EN* 1179b15 y *Metaf.* 1073b12. Seguimos la edición de *MA* de Nussbaum (1978).

si se quiere, con lo factual no es signo de ausencia de compromiso emocional con lo dado en la psiquis, puesto que para Aristóteles la idea concebida del calor, del frío, del placer o de lo terrible es en cierto sentido semejante precisamente a cada uno de los asuntos que la producen, por eso con sólo pensar en ellas podemos estremecernos o sentir miedo. Concluye así que todos los estados anímicos (*páthe*) son también alteraciones (cfr. 701b20 y ss.).

En esta dirección, la representación que funda al deseo puede coincidir con el bien o mantenerse en el ámbito del bien aparente (cfr. *MA* 701a5 y ss.):

Por esto siempre (*aei*) lo deseable (*tò orektón*) mueve (*kineî*), sin embargo esto es o bien lo bueno (*tò agathón*) o bien lo bueno aparente (*tò phainómenon agathón*), aunque no todo, sino lo bueno practicable (*tò praktòn agathón*). Lo bueno practicable es lo que puede ser también de otra manera (*tò endekhómenon kai állos ékhein*) (Aristóteles, *De an.* 433a27-30).

El bien de la vida humana, real o aparente, se encuentra en conexión con –o, incluso, se basa en– las motivaciones humanas y, por ende, con la concepción de virtud. Los estados anímicos juegan un papel central, pero estos a su vez están basados en una *phantasia* evaluativa, razón por la cual esta tiene un papel crucial en la motivación humana (Moss, 2012: 69 y ss.).

Dicho en términos aristotélicos, “en efecto, todo *noûs* es correcto (*orthós*), en cambio el deseo y la representación pueden ser tanto correctos (*orthé*) como incorrectos (*ouk orthé*)” (433a26-27). Un ejemplo esclarecedor es que “muchos siguen sus representaciones contra su conocimiento (*parà tèn epistémen*)” (433a10-11), incluso, “el deseo también mueve contra el razonamiento (*parà tòn logismón*)” (433a25).

Lo central de lo esbozado aquí sobre el concepto de *phantasia* es que es el modo bajo el cual aparecen las cosas en el mundo, y la capacidad mediante la cual se producen alteraciones en el estado anímico-cognitivo (como veremos, un ejemplo clave es el “miedo”). Tiene un lugar preponderante en los planos perceptivo y judicativo, esto es, en el modo de interpretar y, por ende, actuar el mundo.

Con todo, el orador munido del conocimiento del funcionamiento del psiquismo debe distinguir tres planos: 1) cómo se encuentran (*pôs*

diakéimenoí) aquellos proclives a determinado estado de ánimo, 2) con quiénes acostumbran experimentarlo (*tísin eióthasin*) y 3) sobre cuáles asuntos (*epì poíois*). Estos elementos fundamentales deben tenerse en cuenta conjuntamente, “pues si de ellos tenemos uno o dos, pero no absolutamente todos, sería imposible infundir (*em-poiéîn*)²¹ la ira. Del mismo modo también ocurre sobre los otros estados de ánimo” (*Ret.* 1378a24-26). Es necesario tener presente absolutamente todos los elementos que conforman la instancia mediante la cual se suscita un determinado estado anímico para, justamente, una vez, por así decirlo, introducidos (*em-*) en la psiquis del enunciatario lograr que sea posible (*dynatón*) producir (*-poiéîn*) la activación de determinada *phantasia* y su consecuente estado de ánimo.

Una *léxis* apropiada se basa, por un lado, en la conjunción y ejecución correctas entre el tenor del asunto y su análogo en el modo de tematizarlo discursivamente, y, por otro, en el modo de acceder a los estados anímicos del auditorio. Esto, entonces, permitiría que la *psykhé* se engaña con un falso razonamiento (*paralogízetai*), creyendo que el orador habla con la verdad (*alethós*) (1408a18-20). A continuación, Aristóteles describe el modo en el cual el ser humano se abre a tales experiencias de sentido:

Porque sobre estos asuntos son así (*scil.* los oyentes), de suerte que creen que los asuntos son de tal manera, incluso si el que habla no está del mismo modo en que habla, es decir, el oyente siempre (*aei*) comparte un estado anímico semejante (*synomopatheî*) al que habla anímicamente (*pathetikós*), aunque nada diga. Por esto muchos impresionan a los oyentes embarullándolos con golpes bajos (Aristóteles, *Ret.* 1408a21-25).²²

La tematización de lo que convierte en persuasivo un discurso se inscribe en el modo peculiar de apertura del auditorio frente a un orador que ejecuta una combinación precisa de dispositivos discursivos del orden emocional que neutralizan, por así decirlo, la capacidad reflexiva del

21 Sobre el empleo de este verbo es interesante ver que en el contexto de su crítica a la mimesis poética, Platón afirma que ella infunde (*em-poiéîn*) un régimen perverso en el alma, complaciendo (*kharizómenon*) a su parte no intelectual (*Rep.* X 605b-c).

22 Mantenemos la literalidad del verbo *kataplétousi* compuesto por la preposición *katá*, “hacia abajo” y el verbo *pléssō* “golpear”. Literalmente se dice “muchos dan golpes bajos...”.

auditorio, trasladándolo hacia un estado anímico propiciado por –y conveniente para– el propio orador. En este marco el verbo *synomopathéo*, uso escasamente documentado según los diccionarios especializados, y raramente mencionado por los especialistas²³, refleja de manera notable el evento que el filósofo concibe entre un rétor y su auditorio. Desde un acercamiento morfológico, está compuesto por dos prefijos: por un lado, *syn-* “juntamente”, “de acuerdo con”, y, por otro, *-omo-* que remite al término *hómoios-homoíos*, “semejante, igual, mismo”, más la raíz verbal $\sqrt{path-}$ que denota el amplio ámbito de la experimentación de un ser viviente o cosa. De manera que el oyente siempre se ve inclinado a simpatizar con la disposición anímica que el orador finge al ejecutar un *lógos pathetikós*.²⁴ Entre otras cosas, esto da cuenta de, por un lado, cómo se relega a un segundo plano el contenido proposicional del discurso y de que se erige como criterio performativo la modalidad que envuelve a la compleja escena discursiva retórica, y, por otro, de que el orador dispone, por medio de artilugios, del estado anímico del auditorio, que, según vimos, determina el juicio del espectador. Con todo, en el tratamiento aristotélico el modo oportuno (*eukairos*) de emplear (*khresthai*) estos dispositivos discursivos cobra gran importancia, y es considerado común a absolutamente todas las especies de discursos (1408b1-2). Las condiciones de expresión, entonces, devienen consustanciales al contenido proposicional del discurso, razón por la cual bajo ningún aspecto son algo así como un mero agregado sobre un supuesto contenido fundamental a la manera de un ornato estilístico²⁵, sino antes bien constituyen el marco

23 Sobre el pasaje Wisse (1989: 72) sostiene que el *páthos* del orador está motivado a los efectos de producir un cambio sobre el auditorio. Además, afirma que poner de relieve esta peculiar relación no es innovación de Aristóteles. Si bien es cierto, solo cita el pasaje, pero no pone especial atención sobre el término, tampoco indica que es una invención aristotélica.

24 Para un análisis más desarrollado, cfr. Vecchio (2016: 74-83).

25 La tradición retórica y poética inmediata a Aristóteles ha visto la importancia del dispositivo patético, quizá relegado en buena parte de la historia retórica, pero actualmente retomado -incluso con impulso filosófico renovado desde la filosofía fundamental-. Remitimos a las ediciones del *Corpus Rhetoricorum* realizada por Patillon (2001-2014), puntualmente a los diversos tratamientos de la etopeya, sea del orador, sea de un personaje, y su vínculo íntimo con los *páthe* del auditorio.

de acceso a lo que denominamos la “relación sinomopatética” y, por ende, la persuasión.

Ejemplifiquemos lo dicho hasta aquí con un *páthos* típico en el tratamiento de Aristóteles en *Ret.* –y fundamental en *Poét.*–²⁶: el miedo (*phóbos*), que es definido como:

Una cierta aflicción o perturbación a causa de la representación (*ek phantasías*) de que un mal destructivo o doloroso está próximo: no todos los males pues atemorizan, como por ejemplo si uno será injusto o torpe, sino cuantos sean capaces de grandes aflicciones o destrucciones, siempre y cuando estas no parecieren (*phainetai*) lejanas, sino mas bien próximas (Aristóteles, *Ret.* 1382a22-27).

Entonces, para que el miedo advenga en el auditorio, además de los elementos anteriormente mencionados, el evento representado debe poseer al menos dos características: por un lado, la proximidad de su posible actualización, pues el peligro está en la proximidad de lo temible (1382a 32); por otro, que en tales circunstancias exista algún atisbo de salvación:

Es menester que alguna esperanza (*tinà elpída*) de salvación subsista, por la cual luchen los que temen. Señal es que el miedo los hace aptos para deliberar (*bouleutikoús*), y en verdad nadie delibera (*bouleúetai*) sobre las asuntos sin esperanza (*tón anelpíston*) (Aristóteles, *Ret.* 1383a1-3).²⁷

Ahora bien, esta experiencia de sentido se produce por causa no de un evento fáctico, sino, con independencia de ello, por una representación (*ek phantasías*) de tal evento. Así pues, como adelantábamos en la presentación de los pasajes puntuales de *De an.* y *MA*, la *phantasia* cumple una función preponderante entre lo que se recibe sensorialmente y lo que se produce en la mente del enunciatario, a partir de lo cual este desarrolla determinadas deliberaciones al respecto, aunque tal evento “fantaseado” ocurra fácticamente o no (cfr. *De an.* 403A 23-27).²⁸ En otros

26 Para un trabajo sobre la relación entre catarsis, el temor y la compasión en sede estética, pero además conectado con el tópico retórico, véase el tradicional trabajo de Lucas (1968: 273-290).

27 Una vez más, lo que puede llegar a ser de otra manera es el ámbito de la deliberación, frente a la imposibilidad de deliberar sobre lo necesario: si aquello que atemoriza -esto es, un daño terrible que no dé lugar a la esperanza de salvación-, acontecerá necesariamente, entonces no hay lugar para la deliberación.

28 Belfiore (1985: 355) afirma: “*this emotional reaction*

términos, en la mente del orador deben actualizarse, por un lado, los conocimientos teóricos sobre toda la gama de condiciones bajo las cuales se produce el miedo, y, por otro, articularlos de manera correcta para que se recreen las condiciones adecuadas y necesarias en su discurso para que el auditorio se represente, en este caso, un evento próximo que suscite temor, con independencia, una vez más, de lo factual.²⁹

En esta línea, Aristóteles afirma en el marco del tratamiento de otro *páthos*, la compasión, que es necesario articular el *dictum* con el *modus*:

Es necesidad (*anáanke*) que los que la producen por medio de gestos, voces, vestidos y en general por la representación teatral (*hypokrisei*) sean los más dignos de compasión (pues hacen que el mal parezca próximo, poniéndolo ante los ojos o como inminente o como acaecido) (Aristóteles, *Ret.* 1386a33-35).

Recapitulando lo dicho, nada puede estar supeditado al azar, antes bien se debe confeccionar la exposición haciendo uso tanto de la materia sobre la cual este versará, el contenido informativo, como del plexo referencial (lo paraverbal) a partir del cual producir una *phantasia* y que ésta posibilite que advenga un determinado *páthos*, punto fundamental para aproximarse a la finalidad performativa.

III. A modo de conclusión

El *lógos* entendido a la manera aristotélica es en sentido amplio “*la condition de possibilité de l’expérience*” (Aubenque, 2009: 17-18), es decir, constituye el horizonte inmediato de nuestra experiencia plenamente humana de mundo. Razón por la cual su sentido primario cubre un ámbito proteico y pluridimensional. Ahora bien, desde un acceso externo, podemos decir que el análisis de las diversas actualizaciones del lenguaje emprendido por Aristóteles responde, de

does not result from o depend on grasping a relationship between likeness and original”. Unas páginas posteriores (1985: 358-359) sostiene que experimentamos algunas respuestas involuntarias frente a determinada perturbación, y si estas perturbaciones son temibles en la vida real, son también temibles en situación estética, dado que los *páthos* juegan un papel fundamental en las respuestas psicológicas.

29 En relación al vínculo semántico entre *phantasia* y *páthos*, Teisserenc (2010: 149) afirma: “*la phantasía est un événement (páthos) psychique*”; cfr. *De an.* 427b14-21.

manera manifiesta o no, a un tipo de función específica que se establece en relación a un determinado campo de aplicación, por así decirlo, ontológica. En el caso del análisis de la producción discursiva performativa permanece un sustrato del *lógos* como experiencia de mundo: se dirige, como hemos visto, al ser humano total. Entonces, al no pretender el tipo y grado de *akríbeia* de la función lógica-constatativa, retoma y pondera todos los elementos del contexto de experiencia de la instancia de enunciación en calidad de constituyentes necesarios de la unidad discursiva: lo sustancial, en este caso, es el efecto pragmático del lenguaje.

A partir de lo expuesto de *Ret.*, *MA* y *De an.*, intentamos poner de relieve que existe un fuerte vínculo entre la producción discursiva performativa, crear una *phantasia* y suscitar determinado estado de ánimo con implicancias en el orden práctico del ser humano. Siguiendo nuestra línea, la producción de imágenes representacionales, propias de la comprensión profunda de la psicología aristotélica, está en la base de *Ret.*: de qué modo un ser humano es capaz de procesar los fenómenos senso-representativos a través de un tipo de función del lenguaje.

De las múltiples e importantes consecuencias que podríamos extraer, nos interesa focalizar en la vigencia del análisis aristotélico de la retórica, puesto que está compuesto de un amplio y diverso espectro de componentes intra y paratextuales, que da cuenta de la supervivencia estructural de su análisis del discurso retórico, rebasando lo coyuntural. Podemos decir, entonces, que es una retórica hilemórfica: la competencia lingüística estratégica versa sobre la correcta articulación entre el contenido discursivo y la forma con la cual se pueda administrar, en sentido amplio, los mecanismos psicológicos y las notas culturales del auditorio,³⁰ puesto que lo preponderante no es la demostración científica, sino acceder al estado anímico-representacional del auditorio para provocar en el orden de la palabra un efecto de sentido performativo.

La retórica aristotélica, como hemos vis-

30 *Mutatis mutandis*, si trasladamos la estructura del compuesto de materia y forma desplegada en *Fis.* II hacia el ámbito de la producción de discursos performativos, podemos decir que el *lógos* persuasivo es entendido como un compuesto de materia (contenido) y, fundamentalmente, forma (estructura formal de enunciación) que tendrá que ser actualizada en función de la finalidad puntual de cada caso.

to, pone en funcionamiento los medios y mecanismos adecuados para persuadir: en el circuito del habla (enunciador-enunciado-enunciatario-contexto de enunciación) cobran suma importancia la *léxis* (elocución) y la *hypókrisis*, entendida como lo referente a la gestualidad, la vocalización en función del contenido discursivo, etc. Así pues, el punto hacia el cual se orienta la producción discursiva performativa, despreocupada de la adecuación plena de su contenido, es producir determinada *phantasia* y, mediante ella, despertar los *páthe* intencionados. En este circuito de habla estratégico, cobran suma importancia:

i) su zona ontológica, esto es, el ámbito de los *dynatá*, los *éndoxa*, lo *eikós*, lo *hos epì tò polý* y los *endekhómèna állos ékhein*. En este sentido, privilegia la *léxis*, producto de la técnica, y la *hypókrisis*, entendida como lo referente a la gestualidad, la vocalización en función del contenido discursivo, que corresponde a dotes naturales, antes que una *akríbeia* referencial en sentido lógico-constatativo, cuyo ámbito es la *anánke*.

ii) la etología y psicología del enunciatario, debido a que por medio de un *lógos pathetikós* induce una determinada *phantasia* y cierto *páthos*, con su consecuente posibilidad de modificar el juicio del auditorio en el campo de asuntos contingentes.

De manera que a condición de gobernar virtuosamente este conjunto categorialmente diverso puede darse la peculiar “relación sinopatética” entre un orador eficaz y su auditorio.

En suma, en el ámbito de la producción discursiva performativa es preciso no solo dominar los tipos de argumentos (inducción, silogismos, etc.) y, evidentemente, poseer cierto dominio del contenido discursivo, sino fundamentalmente tener una comprensión del modo de ser del ser humano, donde las costumbres, los hábitos y el funcionamiento del psiquismo humano cobran suma importancia: son la efectiva fuente del tipo de argumentación a utilizar en relación al contenido discursivo, el contexto de su enunciación y el tipo de auditorio.

*Trabajo realizado en el marco de la Beca puente (UNSAM). Corregido en la estancia de investigación en la Universidad de Navarra, España, bajo la tutela del Prof. Dr. A. Vigo (octubre-noviembre 2017).

Bibliografía

Fuente

- Bodéüs, R. (dir.) (2014). *Aristote. Oeuvres: Éthiques, Politique, Rhétorique, Poétique, Métaphysique*. Paris: Gallimard.
- Boeri, M. (2010). *Aristóteles. Acerca del Alma*. Introducción, notas y traducción. Buenos Aires: Colihue.
- Dufour, M. (1960). *Aristote. Rhétorique*. Traduction et notes. Paris: Belles Lettres.
- Jannone, A. et Barbotin, E. (1966). *Aristote. De l'âme*. Texte établi et traduit. Paris: Belles Lettres.
- Nussbaum, M. (1978). *Aristotle. De Motu Animalium*. With an English translation. Princeton: Princeton University Press.
- Ross, W. D. (1957). *Aristotelis. Ars Rhetorica*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit. Oxford-New York: Typographeo Clarendoniano.
- Shields, C. (2016). *Aristotle. De Anima*. Translated with an introduction and commentary. Oxford: Clarendon Press.
- Tricot, J. (1965). *Aristote. De l'âme*. Traduction et notes. Paris: Vrin.

Secundaria

- Aubenque, P. (2011). *Problèmes aristotéliens: philosophie pratique*. Paris: Vrin.
- Aubenque, P. (2009). “Aristote et le langage”. En: Aubenque, P., *Problèmes aristotéliens: philosophie théorique* (pp. 11-30). Paris: Vrin.
- Bieda, E. (2005). “El placer de ser feliz. Notas sobre los posibles antecedentes peripatéticos del hedonismo epicúreo”. *Nova Tellvs*, vol. 23, n. 1, pp. 99-148.
- Bieda, E. (2008). *Aristóteles y la tragedia: una concepción trágica de la felicidad*. Buenos Aires: Altamira.
- Belfiore, E. S. (1985). “Pleasure, Tragedy and Aristotelian Psychology”. *The Classical Quarterly*, vol. 35, n. 2, pp. 349-361.
- Belfiore, E. S. (2014). *Tragic Pleasures: Aristotle on Plot and Emotion*. Princeton: Princeton University Press.
- Boeri, M. (2007). *Apariencia y realidad en el pensamiento griego: investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría*

- de la acción en algunas teorías de la anti-güedad*. Buenos Aires: Colihue.
- Bynum, T. D. (2010). "Una nueva consideración de la teoría aristotélica de la percepción" (trad. M. E. Díaz). En AA.VV., *Lecturas sobre Platón y Aristóteles*, vol. VII, n. 2, pp. 5-22. Buenos Aires: Ficha de Cátedra, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Caston, V. (1998). Aristotle and the Problem of Intentionality. *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVIII, n° 2, pp. 249–298.
- Caston, V. (2005). "The Spirit and The Letter: Aristotle on Perception". En Salles, R. (ed.), *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought: Themes from the work of Richard Sorabji* (pp. 245-320). Oxford: Clarendon Press.
- Corcilius, K. y Gregoric, P. (2013). "Aristotle's Model of Animal Motion". *Phronesis*, vol. 58, pp. 52-97.
- Fattal, M. (1995). "La composition des concepts dans le *De Anima* (III, 6) d'Aristote : Commentaires grecs et arabe". *Revue des Études Grecques*, vol. 108, pp. 371-387.
- Frede, D. (1996). "Mixed feeling in Aristotle's *Rhetoric*". En Rorty, A. (ed), *Aristotle's Rhetoric* (pp. 258-85). Berkeley: University of California Press.
- Frede, D. (2010). "El papel cognitivo de la *phantasia* en Aristóteles" (trad. Meli). *Lecturas sobre Platón y Aristóteles*, vol.VII, n. 2, pp. 45-66. Buenos Aires: Ficha de Cátedra, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Lucas, D. W. (1968). "Appendix II. Pity, Fear, and *Katharsis*". En *Aristotle. Poetics* (pp. 273-90). Oxford: Clarendon Press.
- Lorenz, H. (2016). *The Brute Within. Appetitive Desire in Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.
- Nussbaum, M. C. (2003). *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Barcelona: Paidós.
- Pasquale, Á. A. (2015). "El rol de las emociones según el *De motu animalium*". En AA. VV., *X Jornadas de Investigación en Filosofía*. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.7630/ev.7630.pdf
- Pelletier, I. (2004). "La dialéctica aristotélica" (trad. M. E. Díaz). En AA. VV., *Lecturas sobre Platón y Aristóteles*, vol. II, pp. 115-133.
- Buenos Aires: Ficha de Cátedra, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Pépin, J. (1985). "ΣΥΜΒΟΛΑ, ΣΗΜΕΙΑ, ὈΜΟΙΩΜΑΤΑ: A propos de *De interpretatione* 1, 16 a 3-8 et *Politique* VIII 5, 1340 a6-39". En Wiesner, J. (ed.), *Aristoteles: Werk und Wirkung I: Aristoteles und seine Schule* (pp. 22-44). Berlin-New York: De Gruyter.
- Rodrigo, P. (1995). "Étude III". En *Aristote, l'eidétique et phénoménologie* (pp. 55-74). Paris: Éditions Jérôme Millon.
- Sheppard, A. (2014). *The Poetics of Phantasia Imagination in Ancient Aesthetics*. New York: Bloomsbury Academic.
- Trueba Atienza, C. (2009). "La teoría aristotélica de las emociones". *Signos Filosóficos*, vol. XI, n. 22, pp. 147-170.
- Vecchio, A. (2016). *El efecto mimético en Poética: ¿reproducción o creación?* (Tesis de Licenciatura) Universidad Nacional de San Martín. Escuela de Humanidades. Disponible en <http://ri.unsam.edu.ar> // <http://bit.ly/2eThaky>
- Vigo, A. (2016). *Action, Reason and Truth. Studies in Aristotle's Conception of Practical Rationality*. Leuven: Peeters.

Recursos Instrumentales

- Bailly, A. (2000). *Dictionnaire Grec-Français* (édition revue par Séchan L. et Chantraine P.). Paris: Hachette.
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck.
- Liddell, H.G. - Scott, R. - Jones, H. (1940). *A Greek-English Lexicon* (11a ed.). Oxford: Clarendon Press.