

# POR UNA CONSTITUCIÓN DE LA EXPERIENCIA HUMANA DEL LUGAR: HERMENÉUTICA, RETÓRICA Y PASIONES

Luz Gloria Cárdenas Mejía

Universidad de Antioquia-Colombia

[luzgloria4@hotmail.com](mailto:luzgloria4@hotmail.com)

## Abstract

Most philosophers, working on phenomenology and hermeneutics have wondered about the constitution of the human experience of space. But only recently, some of them recognize the difference between space and place, as is the case of Augustin Berque. This article aims to examine, from the path opened by Paul Ricoeur, the establishment of the human experience of place from the effects of rhetorical speeches and its arguments of the emotions on the listeners and the community in general.

*Keywords:* place, experience, passions, rhetorics.

## Resumen

Desde una perspectiva fenomenológica y hermenéutica, la mayoría de los filósofos se pregunta por la constitución de la experiencia humana del espacio. Pero, solo recientemente algunos de ellos reconocen la diferencia entre espacio y lugar, como es el caso de Augustin Berque.

En este artículo se trata de pensar, desde la ruta abierta por Paul Ricoeur, sobre la constitución de la experiencia humana del lugar, a partir de los efectos que se producen con los discursos retóricos y sus argumentos de las emociones sobre los oyentes y la comunidad en general.

*Palabras clave:* lugar, experiencia, pasiones, retórica.

---

Recibido: 30 - 07 - 2015. Aceptado: 02 - 09 - 2015.

Esta indagación surge del interés por pensar cómo, con la retórica y con su recurso a las pasiones o emociones, se hace posible la constitución de una experiencia humana del lugar. Se enmarca en una perspectiva hermenéutica, en una antropología filosófica que se ocupa por reflexionar sobre la manera en que se constituye la experiencia humana, por efecto de la configuración de los discursos.

En esta dirección se sigue la ruta trazada por Paul Ricoeur, quien al preguntar por la constitución de la experiencia humana del tiempo intuye que ésta se hace posible gracias al vínculo que se teje entre el tiempo y la narración. Para desarrollar esta intuición propone el modelo de la triple mimesis (*μίμησις*), con el que construye su proyecto de *Tiempo y narración* (1983, 1984, 1985).<sup>1</sup> Este modelo le permite mostrar cómo, mediante los efectos de entrecruzamiento producidos en un lector por los discursos literarios e históricos entre lo posible y lo que fue, se va constituyendo una determinada experiencia humana del tiempo; y de esta manera se refigura el sí mismo, con lo otro. Este modelo lo aplica, más adelante, para responder a la pregunta por la constitución de la experiencia humana del espacio. Ésta se constituye, según Ricoeur, cuando por efecto de la arquitectura y el urbanismo se produce entre los habitantes de casas y ciudades una experiencia humana del espacio (Ricoeur, 1998).<sup>2</sup>

Esta indicación de Paul Ricoeur sobre el papel que juegan los discursos y las obras en la constitución de las experiencias humanas del tiempo y del espacio y de la refiguración del sí mismo y de los habitantes

---

<sup>1</sup> Ricoeur pone en evidencia la sin salida a la que se enfrenta el pensamiento especulativo cuando intenta responder a la aporía sobre el tiempo formulada por Agustín en el libro XI de las *Confesiones*: “¿Qué es, por lo tanto, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé. Si quiero explicarlo a quien me pregunta, no lo sé” (§17) (se utiliza la versión al español de Agustín Corti (Hipona, 2011). Ricoeur afirma: “la temporalidad no se deja decir en el discurso directo de una fenomenología, sino que requiere la mediación de un discurso indirecto de la narración” (Ricoeur, 1996, p. 991). La opción de Ricoeur, cada vez que se enfrenta a tales obstáculos y aporías, es pasar de la fenomenología a la hermenéutica, pues con ella se puede construir el puente que permite el paso de lo simbólico a la filosofía.

<sup>2</sup> Ricoeur establece un paralelismo estrecho a partir de la siguiente analogía: la arquitectura es al espacio lo que el relato es al tiempo. Lo común es la operación de configuración: de una parte, construir es edificar en el espacio, de otra, narrar es hacer la intriga en el tiempo.

de las ciudades es la que permite, a su vez, preguntar en esta dirección sobre cómo se constituye la experiencia humana del lugar; y con ella la refiguración de la comunidad de los oyentes de los discursos retóricos. Esta pregunta solo es posible si se admite la diferencia, que no hace Ricoeur, entre una constitución de la experiencia humana del espacio y una del lugar. Si tal diferencia se da, el reto es establecer cómo esta experiencia se constituye mediante los discursos y, específicamente, al incorporar las pasiones al discurso retórico.

Para desarrollar esta propuesta se hace el siguiente recorrido: se toma la presentación que hace Ricoeur de los campos e intersecciones que se dan entre la retórica, la poética y la hermenéutica para indicar la perspectiva que se asume para la interpretación. Se regresa a las nociones de *chora* (*χώρα*) y *topos* (*τόπος*) de Platón y Aristóteles, que han sido traducidas la mayoría de las veces por *espacio* y *lugar*, con el propósito de señalar la pertinencia que tiene el uso del término 'lugar' en esta indagación. Se muestra cómo la noción de lugar adquiere una especial significación cuando se traslada del ámbito de la filosofía de la naturaleza, al de los animales; y de estos a la *polis* (*πόλις*).

A continuación, se mostrará el papel de la retórica en la conformación de la comunidad, la disposición de ciertos lugares para propiciar el encuentro entre los oradores y los oyentes; y el papel que cumplen las pruebas retóricas sobre las pasiones en la constitución de la *polis*. Una vez establecido lo anterior, desde una perspectiva hermenéutica, se pone en diálogo los resultados de esta indagación con algunas lecturas contemporáneas, con el fin de indicar de qué manera, con las pruebas retóricas sobre las emociones, se contribuye a la constitución de la experiencia humana del lugar; y con ello a la refiguración de la comunidad de los oyentes.

### **Perspectiva para la interpretación**

Ricoeur afirma en *Retórica-poética-hermenéutica* (1986) que existen tres disciplinas que pertenecen al campo del discurso, a unidades de articulación mayores que la frase, de las que es preciso elaborar sus tipologías; pero, más allá de ellas, desde una filosofía del lenguaje, discernir sus funciones para establecer cómo con ellas se conforma la triple relación entre: hombre-mundo, hombre-hombre, hombre-sí mismo. Ricoeur pone en evidencia cómo cada una de ellas ha pretendido usurpar el campo de las otras, asumiendo pretensiones

totalizantes. Por esto, emprende la tarea de delimitar sus campos pero también sus entrecruzamientos. Procede de la siguiente manera: primero, precisa los rasgos de la retórica; segundo, indica las diferencias que se dan entre la poética y la retórica, a partir de sus lugares de difusión y de sus fines; tercero, precisa cómo, con la distancia histórica, geográfica o cultural, que se produce entre los textos y sus potenciales lectores, aparecen las dificultades de comprensión que suscitan el surgimiento de la hermenéutica. Finalmente, establece las relaciones y los entrecruzamientos entre estas tres disciplinas, para reivindicar el derecho de cada una de ellas.

Estas precisiones de Ricoeur sobre la poética, la retórica y la hermenéutica son el marco de referencia para una diversidad de estudios que emprende a lo largo de su trayectoria intelectual, sobre la innovación semántica y sobre el papel que juegan los discursos y las obras en la constitución de las experiencias humanas del tiempo y el espacio. Al preguntar por la innovación semántica, Ricoeur acude a la *Poética* y a la *Retórica* de Aristóteles para ponerlas en diálogo con teorías posteriores y contemporáneas y, así, reescribir su propia interpretación desde la hermenéutica. Ricoeur encuentra en estas dos disciplinas del discurso una serie de precisiones sobre la metáfora, con las cuales da curso, en diálogo con la tradición, a su indagación sobre la innovación semántica (Ricoeur, 1975). El parentesco que encuentra entre la metáfora y el binomio *mimesis-mithos* (μίμησις-μύθος), expresado por Aristóteles en la *Poética*, le permite, más adelante, construir sus reflexiones sobre la experiencia humana del tiempo y del espacio y, es por esto, que deja de lado la retórica.

Al volver al marco de referencia de las tres disciplinas del discurso se observa que en la poética y en la retórica estén presentes, al igual que la metáfora, también las pasiones. En la *Poética* las pasiones del temor y de la compasión hacen parte de la definición de la tragedia, con ellas se produce la catarsis en el espectador. En la *Retórica*, Libro II, Aristóteles realiza un estudio sobre algunas de las pasiones, entre las cuales se encuentra el temor y la compasión. Su propósito es señalar una serie de *topos* (τόποι) o lugares, así los denomina Aristóteles, con los cuales el orador elabora sus pruebas retóricas sobre las pasiones y, así, dispone al oyente de una determinada manera para persuadirlo y formar su juicio. Aristóteles no solo se refiere a estos *topos* (τόποι) del discurso, sino que también precisa los lugares construidos dispuestos en la *polis* para la representación de la tragedia y para pronunciar los discursos

retóricos: el teatro, la asamblea, los estrados judiciales y las ceremonias públicas. En el teatro los espectadores contemplan y se commueven con la puesta en escena de la tragedia que les suscitan las pasiones de temor y de compasión. En la asamblea, los estrados judiciales y las ceremonias públicas se encuentran oradores y oyentes, quienes escuchan y son dispuestos mediante las pruebas retóricas sobre las pasiones para formar sus juicios. Los anteriores argumentos son los que se tendrán en cuenta para la reflexión sobre la constitución de la experiencia humana del lugar.

Llama la atención la utilización del término *topos* (τόπος) para referirse a los lugares construidos y a los lugares del discurso, es por esto que surge la pregunta sobre el significado que este término tiene para Aristóteles, y la razón por la cual es utilizado en estos dos ámbitos. No se encuentran en la *Retórica* precisiones al respecto, pero sí hay una teoría del lugar, *topos* (τόπος), en su *Física*. Allí, Aristóteles opta por el término *topos* (τόπος) y deja de lado el de *chora* (χώρα) que usa Platón en el *Timeo*. Cómo se ha señalado, *topos* (τόπος) se ha traducido por lugar y *chora* (χώρα) por espacio. Volver a las precisiones de estos dos filósofos permite establecer una distinción entre sus usos y, de esta forma, ver la pertinencia que tiene la pregunta sobre la constitución de la experiencia humana del lugar, que es diferente a la del espacio.

### *Chora* (χώρα) y *topos* (τόπος)

Platón, en el *Timeo*, pregunta por la génesis del mundo. Si bien utiliza los términos *chora* (χώρα) y *topos* (τόπος), su conceptualización es sobre la *chora* (χώρα), pues este es uno de los principios que, conjuntamente con el ser y el devenir, generan el mundo. Acude a metáforas y analogías para referirse a la *chora* (χώρα): es, dice, como un receptáculo, como una nodriza, como el oro (pues en ella se modela toda clase de figuras, soporta inscripciones). En lo que se imita es como una madre, lo que imita es como un padre; y con los dos se da lugar a algo intermedio: el hijo. Es como un sitio, como un lugar, como una sede. Es amorfa, para que sean posibles todas las improntas y se dé la policromía. Sucede en ella lo mismo que con la elaboración de los ungüentos perfumados artificialmente, debe comenzarse con la misma base, lo más inodora posible. Para moldear tiene que ser como una sustancia blanda, para

aplanarla y dejarla lo más lisa posible.<sup>3</sup> Platón concluye, luego de acudir a todas estas analogías y metáforas:

Hay que convenir que hay una primera especie, la forma inteligible (*εἰδός*) siempre idéntica, inengendrada e indestructible, que ni admite en sí nada proveniente de otra parte ni marcha ella misma hacia ninguna otra, es invisible y no puede percibirse por medio de los sentidos, aquello que le ha tocado en suerte a la intelección (*νόησις*) como objeto de examen. Hay una segunda especie que lleva el mismo nombre que la primera y es semejante a ella, perceptible por los sentidos (*αἰσθητόν*), engendrada, siempre en movimiento, nace en algún lugar y de allí de nuevo desaparece, captable por una opinión acompañada de percepción (*δόξῃ μετ' αἰσθήσεως*). Por otra parte hay un tercer género que es eterno, el del espacio (*χώρας*) que no admite destrucción que proporciona un sitio a todo lo que nace, él mismo captable por un razonamiento bastardo (*λογισμῷ τίνι νόθῳ*) sin la ayuda de la sensación, creíble con esfuerzo. Es ciertamente a él al que dirigimos nuestra mirada, como estando en un sueño, cuando afirmamos que necesariamente todo lo que existe está en un lugar y ocupa un espacio, y que lo que no está en la tierra ni en un lugar del cielo no es nada (*Ti.*, 52a-52b).<sup>4</sup>

Es interesante señalar cómo cada una de estas esferas es captada de manera diversa. La intelección capta la forma inteligible, los sentidos perciben el mundo y lo expresan mediante la opinión. Lo creíble capta la *chora* (*χώρα*), se expresa mediante un razonamiento bastardo, con metáforas y analogías. Esto último, indica las dificultades a las que se enfrenta Platón para dar cuenta de este tercer género y su necesidad de recurrir a un lenguaje indirecto, de carácter simbólico, al no poderlo captar ni por la intelección ni por los sentidos. Este tercer género es un

<sup>3</sup> Para José María Zamora, quien sigue a Brisson, las metáforas se pueden agrupar en tres grupos: las que giran en torno a “relaciones sexuales” y familiares, las que se refieren a “receptáculo”, “lugar” y un grupo de metáforas “artesanales”. (Zamora Calvo, 2010, p. 45).

<sup>4</sup> Se utiliza la versión al español de José María Zamora, 2010.

intermedio necesario entre lo inteligible y lo sensible para que pueda darse la génesis del mundo. En este tercer género el demiurgo sitúa y moldea con los elementos (fuego, tierra, agua, aire) las cosas del mundo sensible con el concurso de lo inteligible, cuyo modelo son los sólidos regulares.

En Aristóteles, a diferencia de Platón, se encuentra una teoría del lugar, el *topos* (τόπος), en el Libro IV de su *Física*. Aristóteles no responde a la pregunta por la génesis del mundo, como lo hace Platón, su propósito es delimitar el objeto de estudio de una filosofía de la naturaleza.

Por naturaleza son los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples, vgr., tierra, fuego, aire y agua. En efecto, afirmamos que éstas y las demás cosas de este tipo son por naturaleza. Todas estas cosas, evidentemente, se diferencian de las que no están constituidas por naturaleza, ya que cada una de ellas tienen en sí mismas el principio del movimiento y el reposo: unas en cuanto el lugar, otras en cuanto al aumento y la disminución, otras en cuanto a la alteración (*Ph.*, 192b10-6).<sup>5</sup>

Establecido el principio de movimiento y de reposo para los seres de la naturaleza, en el libro III se ocupará específicamente de elaborar una teoría sobre el movimiento y en el libro IV, del *topos* (τόπος) o lugar. Este es uno de los conceptos claves, que junto con el infinito, el vacío y el tiempo, se requiere para una correcta elaboración de una teoría sobre el movimiento (Cf. *Ph.*, 220b20).

Para elaborar una teoría sobre el lugar, Aristóteles plantea las siguientes preguntas: si existe o no, cómo es y qué es. Aborda su investigación en dos pasos<sup>6</sup>: en el primero, de carácter dialéctico, recoge las opiniones a favor de la existencia del lugar, las aporías a las que se enfrenta cuando se trata de dar cuenta de su existencia y sobre qué es, y enuncia los diversos sentidos en que se dice que una cosa está en otra. Con respecto a esto último distingue dos sentidos: uno con

<sup>5</sup> Se utiliza la versión al español de Marcelo Boeri, 1993.

<sup>6</sup> Alejandro Vigo, traductor al español de la *Física*, propone el siguiente esquema metodológico que subyace a los libros III-IV, articulado en tres momentos: momento aporético-doxográfico, momento constructivo y por último, retoma el punto de partida con el respaldo de la concepción elaborada en el momento constructivo (Vigo, 1995, p.21).

respecto a sí misma y el otro con respecto a otra. El lugar, dice, es por un lado común (aquello en lo que están todas las cosas) y por otro lado propio (aquello primero en lo que está). A propósito de esta distinción, Aristóteles objetará la conceptualización que Platón hace de la *chora* ( $\chiώρα$ ). Si el lugar es lo primero que contiene, sería un cierto límite y por esto podría ser la forma. Pero también podría ser la extensión de la magnitud, lo que está contenido por la forma y, añade Aristóteles, si se quita el límite queda una materia indefinida, la extensión;<sup>7</sup> la cual es identificada por Platón con la espacialidad. Al hacerlo, dice Aristóteles, no logra diferenciar la *chora* ( $\chiώρα$ ) del *topos* ( $\tauόπος$ ).

Por tal razón, precisamente, afirma Platón en el *Timeo* que la materia y la extensión espacial son lo mismo. De hecho lo participativo y la extensión espacial son una y la misma cosa, pues aunque emplea la expresión 'lo participativo' de distinto modo en esta obra y en las llamadas doctrinas no escritas, no es menos cierto que declaró idénticos el lugar y la extensión espacial (*Ph.*, 209b12-15).<sup>8</sup>

En el segundo paso, una vez ha establecido la existencia del lugar, se dedica a hacer una investigación de carácter teórico. Aristóteles vuelve sobre las opiniones enunciadas en la primera parte y establece lo que considera es admisible: el lugar contiene, no es nada del objeto, no es ni mayor ni menor que el objeto, es separable, queda atrás cuando el cuerpo se desplaza, tiene arriba y abajo, cada uno de los cuerpos simples se dirigen por naturaleza a su lugar propio. Desde lo admisible, va hacia la conceptualización de la noción de lugar para resolver las aporías encontradas y establecer las propiedades del lugar.

Una correcta conceptualización del lugar supone primero reconocer que éste solo aparece con un tipo de movimiento,<sup>9</sup> el que se da con

<sup>7</sup> Pierre Pellegrin señala la distinción que realiza Alejandro entre extensión material (indeterminada y sin límites) y magnitud ( contenida en un límite) (Aristóteles, 2002, IV, 2, nota 6).

<sup>8</sup> Se utiliza la versión al español de Alejandro Vigo, 1995, Libros III-IV.

<sup>9</sup> Los otros tipos de movimiento son: relativo a la cantidad y relativo a la cualidad. Luego, Aristóteles introduce un cuarto tipo de movimiento: la generación y la corrupción "En efecto se puede poner en cuestión que exista generación de la sustancia y de un determinado 'esto', pero no de la cualidad, de

respecto al lugar: "La forma más general y fundamental del movimiento, la que denominamos traslación, es movimiento según el lugar" (*Ph.*, 208 a 30). Segundo, distingue dos tipos de decir 'estar en'. Una respecto a lo que es continuo, como la parte en el todo, la parte se mueve con el todo y no está separada; la otra respecto a lo que está contiguo, esto se mueve en lo que lo contiene y está separada.<sup>10</sup>

Aristóteles pregunta qué es el lugar (*τί ἔστιν ὁ τόπος*). Para responder, recurre a cuatro conceptos, dos de ellos los trae de la *Metáfísica*<sup>11</sup> y son los conceptos que le permiten responder a la pregunta *¿qué es la substancia?*; los otros dos conceptos son matemáticos. Los primeros: forma (*ἡ μορφή*) y materia (*ἡ ύλη*) (conceptos metafísicos); los segundos: cierta extensión de lo que está entre los extremos (*διάστημά τι τὸ μεταξύ τῶν ἐσχάτων*), o los extremos si no hay extensión alguna fuera de la magnitud del cuerpo (*τὰ ἐσχάτα εἰ μὴ ἔστι μηδὲν διάστημα παρὰ τὸ τοῦ ἐγγιγνομένου σώματος μέγεθος*) (conceptos matemáticos). Con cada uno de estos conceptos analiza la noción de lugar y encuentra que no es forma, pues, si bien, ambas son límites, no lo son de lo mismo. La forma es el límite del cuerpo y el lugar lo es de lo que lo contiene. No es materia, pues la materia no está separada del cuerpo y el lugar sí lo está. No es la extensión, pues no es posible decir que 'algo' queda cuando se da el desplazamientos de los cuerpos, pues con cada desplazamiento un lugar quedaría, y así hasta el infinito. El último concepto, el extremo de la magnitud, le parece a Aristóteles adecuado: el lugar es el límite del cuerpo continente en virtud del cual está en contacto con el contenido para los cuerpos que se desplazan (*τὸ πέρας τοῦ περιέχοντος σώματος <καθ> ὁ συνάπτει τῷ περιέχομένῳ*. *λέγω δὲ τὸ περιέχόμενον σῶμα τὸ κινητὸν κατὰ φοράν*).

El lugar no es ninguna de estas tres cosas: ni la forma, ni la materia, ni una extensión siempre existente, distinta y al margen del objeto que se desplaza, entonces es necesario que el lugar sea la restante de las cuatro cosas

la cantidad y del lugar" (GC., 371b20). Se utiliza la versión al español de Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares, 1987.

<sup>10</sup> Esta clasificación supone la elaboración de una distinción entre lo continuo y lo contiguo. Aristóteles elabora una teoría del continuo en *Física V*, 3 y VI, 1.

<sup>11</sup> Cfr. *Metaph.*, 1029a1-7.

<antes mencionadas>, a saber, el límite del cuerpo continente por el cual <éste> entra en contacto con el <cuerpo> contenido. Y por cuerpo contenido entiendo aquí aquel que está sujeto a movimiento de traslación (*Ph.*, 212a5-16).

Pero aún falta resolver una nueva dificultad implícita en la diferencia establecida por Aristóteles entre el lugar propio y el común. De este último no se puede decir que limita con otra cosa. El límite último en que están todas las cosas es el cielo y fuera de éste no hay nada, dice Aristóteles. Para resolver esta dificultad acude a la diferencia que se da entre dos clases de desplazamiento: la del recipiente, que es transportable con lo que contiene; y la del barco, que se desplaza en un río, pues este no se mueve con el barco.

Por tanto, cuando dentro de algo que está en movimiento se mueve y cambia <de posición> aquello contenido en su interior –por ejemplo, dentro de un río un barco–, lo primero cumple más bien la función de recipiente, que la de lugar continente. Pues, ciertamente, el lugar requiere ser inmóvil. Por lo tanto, el río como un todo es más bien el lugar <en este caso>, ya que como totalidad el río es inmóvil (*Ph.*, 212a15).

Con esta nueva precisión, finalmente, llega a su segunda definición: el lugar es el primer límite inmóvil de lo que contiene (ώστε τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον, τοῦτο ἔστιν ὁ τόπος) (*Ph.*, 212a20). Para Aristóteles, el cosmos es un todo y por esto se puede decir que en cierto sentido se mueve y en otro no. Se mueve en círculo, pero en cuanto todo no se moverá. El cosmos no está en sitio alguno, aparte del todo y del cosmos no hay nada. Todas las cosas están en el cielo, pero el cielo no es otra cosa, es un límite que está inmóvil y contenido con el cuerpo que se mueve. Con la distinción entre lugar propio y lugar común, Aristóteles establece las dimensiones del lugar: arriba, abajo, derecha, izquierda, adelante y atrás. Con respecto al lugar propio, estas son relativas, pues depende del observador lo que está a su derecha o izquierda, esto puede variar según su posición. Pero con respecto al lugar común, no son relativas, pues estas direcciones están determinadas por los lugares propios a los que tienden los elementos: el fuego hacia arriba, la tierra hacia el centro, y el agua y el aire en un lugar intermedio. Así,

para todos, el cielo está arriba y la tierra está en el centro, abajo. Para Aristóteles, entonces, solo con una teoría del lugar se puede dar cuenta del desplazamiento de los cuerpos; al definirlo en términos de un límite inmóvil de lo que contiene, separado del cuerpo.

Como se indicó anteriormente, la noción de lugar aparece en otros estudios de Aristóteles. Se tomará la conceptualización elaborada por él para determinar la significación que esta adquiere con sus distintos usos.

### **Topos ( $\tauόπος$ ), el hábitat de los animales, la *polis* ( $\piόλις$ ), la retórica y las pasiones**

En *Investigación de los animales*, Aristóteles diferencia a los animales por sus caracteres y por sus maneras de relacionarse, y afirma que estos están determinados por los lugares en los que habitan “así los animales de regiones montañosas y escarpadas difieren de los de las regiones llanas y suaves, pues incluso en el aspecto son más fieros y más fuertes, como, por ejemplo, los cerdos del monte Atos”(HA., 607a9-12).<sup>12</sup> La noción de lugar de la *Física* es utilizada por Aristóteles para referirse al hábitat de los animales y para indicar la influencia que tiene cada lugar en la vida de cada uno de ellos, sus maneras de vivir, sus características y sus maneras de relacionarse. El lugar es el límite entre el animal y su hábitat.

Aristóteles destaca las abejas entre los animales pues, a diferencia de otros, ellas construyen sus colmenas, producen y almacenan el alimento con los recursos que encuentran en los lugares en los que habitan. Ellas construyen su propio hábitat, el lugar es el límite entre su colmena y el medio; pero es precisamente este límite el que posibilita diferenciarse del medio y entrar en relación con él.

En efecto, una vez que se les ha entregado bien limpia la colmena, construyen los panales trayendo el jugo de diferentes flores y las lágrimas que manan de los árboles: del sauce, del olmo y otros árboles que producen mucha goma. También con esa sustancia impregnan la base de la colmena para protegerse de los otros animales; los apicultores llaman a esta operación engomadura.

---

<sup>12</sup> Se utiliza la versión al español de Julio Pallí Bonet, 1992.

Además, las abejas obstruyen las entradas cuando son anchas.

Las abejas fabrican los panales, primero las celdillas en las que crían las propias abejas; después las de las abejas llamadas reinas<sup>13</sup> y luego las de los zánganos (*HA.*, 623b26-34).

Aristóteles compara las abejas con los hombres, pues ellos también construyen sus casas, producen y almacenan su alimento, además se organizan y establecen tareas para sus miembros con la finalidad de conservar la *polis* (*πόλις*); así como las abejas la colmena. Esta característica hace que Aristóteles se refiera a ellas cuando introduce su estudio sobre la política.

La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social (*πολιτικόν*) es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra (*λόγον*). La voz es signo del dolor y el placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él solo, el sentido del bien y del mal (*ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ*), de lo justo e injusto (*δικαίου καὶ ἀδίκου*), etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad (*οἰκίαν καὶ πόλιν*) (*Pol.*, I, 1253a14-18).<sup>14</sup>

La diferencia específica entre la abeja y el hombre está dada por la palabra y, además, por el tipo de hábitat que construye. El hombre construye casas y ciudades, éstas solo posibles con la ayuda de la palabra. Para la construcción de la *polis* (*πόλις*) se requieren nociones

<sup>13</sup> Aquí el traductor al español traduce *βασιλεῖς* por reina; pero es un rey. Esto se debe a que Aristóteles no tiene una idea clara sobre la reproducción de las abejas. (Cf. Albert, 1989).

<sup>14</sup> Se utiliza la versión al español de Julián Mariás y María Araújo, 1951.

comunes sobre el bien o el mal y sobre lo justo o lo injusto. Un medio es el discurso retórico, aunque Aristóteles no lo dice expresamente, al ser la finalidad de este tipo de discurso la evaluación de una acción concreta y determinada, a partir de lo que se considera conveniente, justo o digno de alabarse. Es evidente que las nociones comunes se van forjando y modificando con dichos juicios. Aristóteles, en su *Retórica*, se dedica a estudiar de qué manera y con qué recursos cuentan los oradores para persuadir y formar el juicio de los oyentes en la asamblea, los estrados judiciales y las ceremonias públicas. Este recurso es una técnica discursiva, semejante a la de construir casas y ciudades. Esta técnica, según Aristóteles, debe estar subordinada a la política, ciencia arquitectónica por excelencia, que prescribe “qué se debe hacer y qué se debe evitar”(EN., 1094b5).<sup>15</sup>

Aristóteles se refiere también a las condiciones para que se dé la constitución óptima de la *polis* ( $\pi\circ\lambda\circ\varsigma$ ), una de ellas son los ciudadanos, la otra es el territorio. La palabra usada por Aristóteles es *chora* ( $\chi\circ\rho\circ\alpha$ ), traducida al español por territorio. Éste es el término utilizado por Platón para referirse al tercer género; pero aquí Aristóteles lo retoma en su uso común<sup>16</sup> es lo que rodea la ciudad y ayuda a su preservación, y “su tamaño y extensión serán tales que permitan a los habitantes vivir con holgura, con liberalidad y moderación al mismo tiempo”(*Pol.*, 1326b30-32).

Aristóteles, como ya se indicó, utiliza el término *topos* ( $\tau\circ\pi\circ\circ\varsigma$ ) en la *Retórica*<sup>17</sup> para designar los lugares construidos (asamblea, estrados

<sup>15</sup> Se utiliza la versión al español de Julio Pallí Bonet, 1988.

<sup>16</sup> Augustin Berque cuando examina el término *chora* indica que los griegos con este término se referían al territorio que rodea la ciudad, del cual derivaban su sustento. (Berque, 2010, p. 18).

<sup>17</sup> Aristóteles también utiliza el término lugar en los *Tópicos*. Allí estudia el método dialéctico con el cual es posible la elucidación de un determinado problema. En el ámbito de este estudio considera los siguientes lugares: accidente, género, propio, definición. En Aristóteles, la diferencia entre dialéctica y retórica es evidente. Tienen propósitos diversos y los lugares del discurso a los que se acude en cada una son distintos. Solo en la retórica se considera fundamental el contacto entre oradores y oyentes. La retórica se orienta a la formación del juicio del oyente sobre una acción concreta y determinada, que hace que surjan las pasiones que pueden distorsionar el juicio y por esto deben tenerse en cuenta como argumentos en los discursos retóricos. Chaïm Perelman, en el siglo XX, recupera la retórica, que había sido dejada de lado por la filosofía.

judiciales, ceremonias públicas) y los del discurso. En este último caso, Aristóteles utiliza el término *topos* (τόπος) para referirse a cómo, con la operación de reunir y clasificar tipos de enunciados obtenidos de lo sedimentado en la experiencia compartida, estos son archivados en la memoria colectiva de los pueblos. La memoria es aquí como un contenedor o recipiente. Esta utilización del término hace pensar a su vez en la semejanza que tiene esta operación de almacenamiento con la que realizan las abejas cuando depositan la miel en las celdillas de la colmena. El hombre también dispone en la ciudad de edificaciones en las que guarda y almacena el alimento, pero también los documentos escritos.<sup>18</sup> Estas operaciones de almacenamiento son semejantes a las que realizan los retóricos cuando guardan, clasifican y tipifican distintos enunciados en lugares retóricos. Aristóteles, en su *Retórica*, clasifica y ordena los distintos lugares del discurso y construye una tópica.

Con lo cual, pues, podemos ya obtener, sobre poco más o menos, los lugares (τόποι) comunes correspondientes a cada una de las especies que son útiles y necesarias, puesto que antes hemos recopilado los enunciados (προτάσεις) que se refieren a cada una de ellas, de suerte que, sobre esta base, nos cabe inferir los entimemas propios de los lugares comunes sobre el bien o el mal, lo bello o lo vergonzoso y lo justo o lo injusto. Y, de igual modo, son también pertinentes los lugares comunes que así mismo hemos recopilado sobre los caracteres, las pasiones (παθήματα) y las maneras de ser. Pero ahora seguiremos otro método, este universal, sobre todos <los entimemas> sin excepción. En capítulo aparte hablaremos luego de los refutativos y los demostrativos y, también, de los que pareciendo entimemas no lo son, porque tampoco son silogismos (*Rh.*, 1396b28-1397a6).

La retoma para construir su teoría de la argumentación de los *Tópicos*, *Retórica* y *Refutaciones sofísticas* de Aristóteles. Al hacerlo, borra la diferencia entre retórica y dialéctica y no considera los argumentos sobre las pasiones (Perelman, 1989), los cuales son retomados en este artículo.

<sup>18</sup> En la Antigua Grecia existían edificaciones en las que se reunían los integrantes de la *boulé* (βουλή) para redactar las leyes. Éstas son utilizadas también como un archivo. (Perseus Digital Library).

Aristóteles señala que hay tres tipos de argumentos, los cuales permiten establecer el contacto entre oradores y oyentes, pues depende de lo que es admitido por cada comunidad, a partir de los siguientes topos: los del discurso (*λόγος*): si es conveniente (*συμφέρον*) o perjudicial (*βλαβερόν*), justo (*δίκαιον*) o injusto (*ἀδικον*), bello (*καλόν*) o vergonzoso (*αἰσχρόν*). Los del carácter (*ἦθος*): la sensatez (*φρόνησις*), la virtud (*ἀρετή*) y la benevolencia (*εὔνοια*). Y los de las pasiones, (*πάθος*) entre las cuales están: la ira (*ὀργή*), la calma (*προστήση*), la amistad (*φιλία*), el odio (*μισεῖν*), el temor (*φόβος*), la confianza (*θάρσος*), la vergüenza (*αἰσχύνη*), la desvergüenza (*ἀναισχυντία*), el favor (*χάρις*), la compasión (*ἔλεος*), la indignación (*νέμεσις*), la envidia (*φθόνος*), y la emulación (*ζῆλος*). Sobre estas pasiones, Aristóteles realiza un estudio en el Libro II de la *Retórica* (*Rh.*, 1377b16-1388b30),<sup>19</sup> en el que toma en cuenta las opiniones generalmente admitidas y los signos con los que la comunidad griega da cuenta y expresa sus pasiones. Este estudio le sirve para señalar los lugares de cada una de estas pasiones con las cuales los oradores construyen sus argumentos.

Con el fin de mostrar cómo se recurren a dichos lugares para construir los argumentos retóricos, se indicarán dos ejemplos traídos de uno de los oradores más célebres de la Antigüedad. El primero es un argumento utilizado para mostrar la benevolencia que el orador expresa frente a sus conciudadanos. Esta pasión no es estudiada específicamente por Aristóteles en el Libro II, sin embargo, al referirse a ella, dice que es una pasión que tiene que ver con el carácter del orador y que la estudiará a continuación.<sup>20</sup>

En primer lugar, varones atenienses, ruego a los dioses todos y a todas las diosas que cuanta buena voluntad (*εὔνοιαν*) vengo yo teniendo para con la ciudad y todos vosotros, la obtenga yo de vuestra parte en igual medida para este proceso; luego, que lo que mayor grado os beneficia, a vosotros y a vuestra piedad y reputación, eso os inspiren los dioses, a saber: que no hagáis a mi

<sup>19</sup> Se utiliza la versión al español de Quintín Racionero (Aristóteles, 1994).

<sup>20</sup> Enrico Berti muestra la diferencia que se da entre amistad y benevolencia, lo que no fue claramente explicitado por Aristóteles, pero que puede derivarse de el uso que hace de esta palabra en la *Retórica* y de su teoría de la amistad en las obras que dedica a la ética (Berti, 2003).

adversario vuestro consejero acerca de cómo debéis vosotros oírme (que eso sí que sería reprobable), sino a las leyes y al juramento, en cuya redacción, además de todas las otras justas prescripciones, contra el precepto que os obliga a prestar atención a ambas partes con imparcialidad. Ello significa no sólo carecer de todo juicio condenatorio previo y mostrar a los dos igual favor, sino también permitir que cada uno de los litigantes haga uso de la disposición y plan de defensa que haya probado y preferido (Dem. 18.1.2).<sup>21</sup>

Demóstenes acude al odio, una de las pasiones estudiadas por Aristóteles, para indicar la pasión que afecta a los lacedomios, y poner de presente el tipo de rivalidad que generaba entre los griegos.

Además, el Peloponeso entero se encontraba sumido en disensión y ni los que odiaban (*μισοῦντες*) a los lacedomios tenían fuerza suficiente como para eliminarlos, ni quienes anteriormente por mediación de ellos gobernaban eran dueños de las ciudades, sino que tanto entre éstos como entre todos los demás reinaba una insoluble rivalidad y confusión (Dem. 18. 18).

Estos ejemplos permiten ver el uso que hacen los oradores de los argumentos sobre las pasiones, construidos a partir de lugares, y el efecto que pretenden lograr para disponer a los oyentes. Con esto se pone en evidencia cómo con las pasiones se determinan sus juicios y la manera en que logran entrar en contacto con sus oyentes. Así, con las pasiones se contribuye a la deliberación, en el caso del discurso de Demóstenes sobre la conveniencia o inconveniencia de ir a la guerra o no. Los oradores, al disponer a sus oyentes con las pasiones, por medio de los discursos retóricos, contribuyen a la formación continua de las nociones comunes sobre lo justo, lo conveniente y lo digno de alabarse; sin las cuales no es posible la formación de la comunidad.

Se ha establecido que los oradores y oyentes requieren de determinados lugares para su encuentro y para poder tomar las mejores decisiones. Ahora, con Ricoeur, se mostrará cómo con el sentimiento nos ligamos y nos diferenciamos del medio cuando somos movidos

<sup>21</sup> Se utiliza la versión al español de López Eire, 2000.

y afectados. Luego, se pondrá de presente cómo Augustin Berque, al retomar las nociones de *chora* (*χώρα*) y *topos* (*τόπος*), recupera la diferencia entre espacio y lugar para construir su propia reflexión. Lo que permitirá volver a la pregunta sobre la constitución de la experiencia humana del lugar.

### Lecturas contemporáneas: pasiones, espacio y lugar

Ricoeur, en *Philosophie de la volonté 1 y 2*, (1950, 1960) hace un estudio fenomenológico de la voluntad; asunto que considera no fue abordado por Husserl. En el primer nivel de su análisis, se detiene en las emociones pues mediante ellas se mueve la voluntad. Establece diferencias entre distintos tipos de emociones, una de las cuales es la emoción-pasión. Encuentra que las pasiones son inaccesibles a la descripción fenomenológica. Las pasiones sólo pueden expresarse en un lenguaje indirecto, el de los símbolos; para poder acceder a su comprensión se requiere una exégesis y reglas de desciframiento, una hermenéutica. Con esta hermenéutica es posible dar el paso desde un lenguaje cifrado, en el que se expresan las pasiones, hasta la filosofía.

Para comenzar, es preciso elaborar una antropología filosófica que piense la desproporción que se da entre la razón y lo irracional de la pasión, entre lo voluntario e lo involuntario. Para delinear esta antropología filosófica, Ricoeur recurre a Kant con el propósito de establecer que, además de las condiciones de posibilidad del pensamiento y de la acción, se requieren las del sentimiento. Recupera de Pascal su idea del humano como puente tendido entre lo finito y lo infinito. Además, la intuición platónica del *thymos* (*θύμος*), sentimiento humano por excelencia que media entre la *ephytimia* (*ἐπιθυμία*) y el *eros* (*ἔρως*), con los que por una parte se es arrojado a la necesidad, pero también a las más grandes aspiraciones. Según la interpretación de Ricoeur, todos los errores y todas las pasiones humanas derivan de la confusión entre la necesidad y las aspiraciones. En este ámbito del sentimiento, el humano es afectado, padece, *ex-siste*; tiene sus primeras vivencias mediante las cuales se encuentra y se sabe, de cierta manera, en el mundo, con los otros, consigo mismo.

No se puede afirmar con certeza si este tipo de *emociones-pasiones* son equiparables a las pasiones estudiadas por Aristóteles en el Libro II de la *Retórica*, pues él no establece las distinciones ofrecidas por Ricoeur. Aristóteles sí observa cómo con el juicio sobre una acción concreta y

determinada se presentan las pasiones. Heidegger, a su vez, considera el estudio que realiza Aristóteles sobre las pasiones como una primera hermenéutica de la cotidianidad de uno con otro (§29).<sup>22</sup>

Al encontrarse en la *polis* ( $\piόλις$ ), los ciudadanos se afectan y son afectados, responden con sus pasiones. Al compartir sus formas de sentir se forma una determinada experiencia común que va a afectar sus juicios sobre las acciones concretas y determinadas, puestas a su consideración mediante los discursos retóricos. A esta experiencia acude Aristóteles para extraer los lugares sobre las pasiones. Estos los pone a disposición de los oradores para que elaboren sus argumentos y dispongan de la mejor manera posible a sus oyentes para que puedan formar sus juicios. Pero es Ricoeur quien pone en evidencia cómo, por medio de las pasiones, nos encontramos y nos sabemos en el mundo, con los otros y con nosotros mismos.

En la primera parte de este artículo se indica cómo Ricoeur responde a la pregunta sobre la constitución de la experiencia humana del espacio. En *Sí mismo como otro* Ricoeur critica a Heidegger por haber descuidado el tema del espacio, el cual es tratado por Husserl de una manera adecuada (Ricoeur, 1990, p. 379).<sup>23</sup> Anterior a esto, en 1935, el filosofo japonés Watsuji Tetsurô en *Fûdo* critica también a Heidegger y afirma: la

---

<sup>22</sup> Ver en *El ser y el tiempo* (Heidegger, 1951, p.156). De Heidegger se publican en el 2002 sus lecciones sobre este libro de Aristóteles (Heidegger (1919-1944). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen*).

<sup>23</sup> Ricoeur asegura que Heidegger no atiende las indicaciones de Husserl sobre el espacio. Este tema, según Despujol, es abordado por Husserl por primera vez en 1907 en *Cosa y espacio*. Allí llega a determinar que lo primero es la espacialidad de la cosa, en la medida en que la percepción es de una cosa y que hace sentido para un sujeto, de cosas que nos son dadas en una unidad de sentido a través del encadenamiento de sus apariciones. Husserl, en *La tierra no se mueve* de 1934, concibe la tierra como la referencia absoluta, el suelo originario, pues desde el punto de vista del sujeto perceptivo, todo movimiento y reposo se definen y se perciben a partir de su inmovilidad primordial. En *Cosa y espacio*, con la distinción entre lo propio y lo impropio, constata en lo vivido percibido algo más, esto es el horizonte tal como es concebido a partir de *Ideas*. La estructura de este horizonte es tematizada en obras posteriores, en especial, *Experiencia y juicio*, allí diferencia el horizonte interno del externo. En *Crisis*, el horizonte es una pieza central para desplegar el tema del mundo de la vida (*Lebenswelt*), punto de articulación de la conciencia y del mundo (Despujol, 2013).

existencia no solo está estructurada por el tiempo, sino también por el espacio (Tetsurô, 2011, p. 36). Augustin Berque, filósofo y geógrafo, en su reciente traducción de *Fûdo* al francés, precisa una serie de malentendidos que han impedido ver el carácter eminentemente ontológico que tienen las principales tesis de este filósofo japonés (Tetsurô, 2011, p. 13).<sup>24</sup> En 1987, Berque, al retomar a este filósofo japonés en *Écoumène*, apela al antiguo término griego *oikoumenê* (οἰκουμένη) para pensar sobre la constitución de la experiencia humana que se da, según sus palabras, a partir de la correlación tierra-humanidad y afirma: la tierra es humana y la humanidad, terrestre. Solo desde esta correlación, dice, puede pensarse el vínculo, indisoluble, entre geografía y ontología (Berque, 1987, p.16). Ricoeur se refiere también a este término de *oikoumenê* (οἰκουμένη) en *Memoria, historia y olvido*, pero solo para determinar las mutaciones que afectan a la espacialidad y recuerda la significación que tiene para los griegos. La usan, dice, para designar las tierras que ellos sabían habitadas y, por extensión, todo el mundo conocido en general (Ricoeur, 2000, p. 191).

Berque, Ricoeur, Heidegger y Husserl piensan la constitución de la experiencia humana del espacio, desde la tradición fenomenológica. De estos solo Berque recupera los términos *chora* (χώρα)<sup>25</sup> y *topos* (τόπος) de Platón y Aristóteles para pensarlos conjuntamente, pues, asegura que con cada uno de ellos se alude a una perspectiva diferente de la experiencia humana. "La *chora* (χώρα) puede ser un lugar generador, es decir, una abertura a partir de la cual se despliega alguna cosa, y que justamente ni la delimita, ni la define" (Berque, 1987, p. 32). La *chora* (χώρα) acoge y engendra (Berque, 1987, p. 35), mientras que con el término *topos* (τόπος) se define y determina la cosa.<sup>26</sup> Berque dice, al

<sup>24</sup> Berque también hace comentarios críticos sobre la traducción al español que apareció por primera vez en 1973 (Tetsurô W., 2006).

<sup>25</sup> Berque realiza un estudio detallado sobre este término de *chôra* (χώρα) en Platón precisando los diversos significados que este término tiene en los griegos, la interpretación de Derrida de *chôra* (χώρα), que hoy es famosa, desde el mito, para retomar el sentido que está tiene en Platón. Berque va a mostrar de qué manera la *chôra* (χώρα) pertenece al símbolo, el tercero excluido, ni identidad, ni devenir (Berque, 2010, 2012).

<sup>26</sup> En *Logique des lieux de l'écoumène* Berque precisa la necesaria correlación que tiene que darse entre *chôra* (χώρα) y *topos* (τόπος). La *chôra* (χώρα) es, en particular, la campiña que rodea la ciudad y de la que depende para su

precisar Aristóteles el significado de *topos* (*τόπος*) realiza dos grandes revoluciones, su separación de la cosa y su función de límite “del lugar se separa la cosa, que es móvil, mientras que aquél no lo es; además él la limita, como un vaso delimita su contenido” (Berque, 1987, p. 34). Berque reinterpreta estas nociones griegas acudiendo al concepto de *fûdosei* de Watsuji que traduce por *médiance*,<sup>27</sup> con el que se refiere al sentido o idiosincrasia de un determinado medio (Berque, 1987, p. 200). Para Berque la existencia humana es sentida, interpretada y vivida de una cierta manera, desde las dos perspectivas de *topos* (*τόπος*) y de *chora* (*χώρα*): “la estructura ontológica adquiere ella misma su sentido al establecerse una identidad dinámica a partir de sus dos mitades, la una interna y la otra externa, la una fisiológicamente individualizada (el *topos* (*τόπος*) que es nuestro cuerpo animal), la otra difusa en el medio (la *chora* (*χώρα*) que es nuestro cuerpo medial) (Berque, 1987, p. 207). El mundo adquiere su sentido con este doble movimiento, que Berque denomina *trasyección*. Este se compone de un sentido carnal de proyección, mediante la técnica, y de otro de introyección, mediante lo simbólico; con ambos se constituye el *écoumène* (Berque, 1987, p. 208).

### Nuestra apuesta

Para responder a la pregunta sobre la constitución de la experiencia humana del lugar y, con ello, a la refiguración de la comunidad de los oyentes, se retoman los planteamientos de Berque y de Ricoeur para ponerlos en diálogo con las precisiones de Aristóteles, desde una perspectiva hermenéutica. Si bien Ricoeur considera la retórica cuando precisa los efectos de los discursos y cuando se pregunta por la innovación semántica, esta no es tomada en cuenta en sus indagaciones sobre el tiempo y el espacio. Las emociones, a las que dedica algunas precisiones al comienzo de su vida intelectual y en algunas obras posteriores, no son un asunto central en sus investigaciones. Ricoeur

alimentación. Platón no define la *chôra* (*χώρα*), se contenta con referirse a ella por medio de imágenes. Aristóteles se refiere al *topos* (*τόπος*) de otra manera, mediante una definición y de forma metódica. El *topos* (*τόπος*) aristotélico tiene un límite definido, la *chora* (*χώρα*) platónica, no. El *topos* (*τόπος*) es separable de la cosa, la *chora* (*χώρα*) es indisoluble (Berque, 2010)

<sup>27</sup> Se prefiere dejar el término *médiance*, que utiliza Berque para traducir *fûdosei* al francés ya que el mismo puede traducirse al español por *medio*, pero este no parece conservar el sentido original que quiere darle Berque.

no distingue el lugar del espacio, tal como se había anotado, esto lo hace Berque, quien además precisa el papel que juega la técnica en la constitución del sentido del mundo. Sin embargo, no llega a determinar el efecto que tiene la retórica y las pasiones en la constitución de la experiencia humana del lugar.

Se parte de las siguientes precisiones: hay una experiencia individualizada del lugar, que es distinta a la del espacio. Mediante las emociones, el ser humano se encuentra, es afectado y se sabe, de cierta manera, en el mundo, con los otros y consigo mismo. Con los discursos retóricos, el oyente forma su juicio sobre lo que considera justo, conveniente o digno. Para el encuentro de oradores y oyentes son necesarios ciertos lugares en los cuales puedan desplegarse los discursos retóricos.

A la luz de los desarrollos de Berque, se puede asegurar que la retórica es una técnica. Con ella se produce un movimiento de proyección que a su vez desencadena uno de introyección. Si con las emociones el ser humano se encuentra, es afectado y se sabe, de cierta manera, en el mundo, con los otros y consigo mismo; es válido afirmar, entonces, que con los argumentos retóricos sobre las pasiones se produce dicho efecto en los oyentes. Estos argumentos tienen su fuente en la experiencia compartida por los integrantes de una determinada comunidad sobre las maneras de sentir sus pasiones. Está es guardada en la memoria, procede de la simbolización que ellos mismos hacen. Lo que queda sedimentado de esta simbolización en la memoria colectiva de los habitantes de una determinada comunidad es recogido por Aristóteles en forma de lugares retóricos sobre las pasiones y es ofrecidos a los oradores para que puedan establecer sus argumentos. Los oyentes, al juzgar dichos argumentos en relación con los criterios de lo conveniente, justo o digno, refiguran su experiencia sobre las pasiones, la cual es nuevamente guarda y así re-simbolizada. Así, se aplica lo planteado por Berque sobre el doble movimiento de trasyección (proyección e introyección), a los efectos que se producen en la experiencia humana del lugar con los discursos retóricos.

Los oyentes, cuando emiten sus juicios sobre lo conveniente, justo o digno de alabarse, contribuyen a la formación de las nociones comunes sin las que, dice Aristóteles, no es posible una comunidad política. Los ciudadanos de la *polis* (*πόλις*), que se encuentran y se reconocen mediante las pasiones que surgen con los juicios sobre acciones concretas y determinadas, van constituyendo su experiencia humana del lugar que

es propio y a la vez común, para cada uno y para todos. De esta manera, van constituyéndose una determinada forma de vivir en, y con otros, en comunidad. Con este proceso se delimitan los lugares en los que se da el encuentro de los miembros de una determinada comunidad y, por este medio, se contribuye a la formación de las nociones comunes, con las que se abren, desde la *chora* ( $\chiώρα$ ) la determinación y delimitación de los lugares para la constitución de una vida en común: el lugar-humano, el humano-lugar.

Hoy es evidente que los lugares de difusión de la retórica son múltiples y diversos; no sólo son los estrados judiciales, la asamblea o las ceremonias públicas, sino todos aquellos lugares en los que se propicia el encuentro mediante los discursos y se forman los juicios de los oyentes. Asistimos a la apertura de otras posibilidades para el encuentro que propician la formación de nuestros juicios, no sólo de los integrantes de comunidades específicas, sino de la humanidad en su conjunto. Con esto se abre el espacio, la *chora* ( $\chiώρα$ ) virtual, a la determinación y delimitación de los lugares con los que se van constituyendo nuevas y variadas experiencias del lugar, con las que se propicia el encuentro con otros, una vida en común; en las que las pasiones tienen ciertamente su lugar. Desconocer el papel que ellas tienen nos impide reconocernos y sentirnos parte de los lugares en los que habitamos en y con otros, sentimos y nos formamos en y con otros.

Mi interés en el futuro es reflexionar sobre cómo se constituye una determinada experiencia de lugar desde ciertas pasiones. La ira, por ejemplo, que en los antiguos griegos fue determinante, lo es también hoy; pero también lo son otras, como la ternura y la esperanza. Estas permanecen vivas en nuestra memoria latinoamericana, gracias a las hermosas pinturas de Guayasamín, que presentan ante nuestros ojos las pasiones que nos significan y determinan nuestra experiencia. Experiencia que puede ser semejante a la de otros; pero que en nuestro caso está marcada por ciertas particularidades. Señalarlas nos permitiría acceder a comprender de qué manera se constituye nuestra experiencia particular del lugar, y con ello abrir nuevas posibilidades para nuestra vida en común, desde nuestras maneras específicas de sentir y vivir con otros.

## Bibliografía

- Agustín de Hipona (2011). *Qué es el tiempo. Libro XI de las Confesiones*. A. Corti (Trad.) Madrid: Trotta.
- Albert, J.-P. (1989). La Ruche d'Aristote: science, philosophie, mythologie. *l'Homme*, 29 (110), pp. 94-116.
- Aristóteles. (1951). *Política*. J. M. Araújo (Trad.) Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- (1987). *Acerca de la generación y la corrupción*. E. La Croce, & A. Bernabé Pajares (Trads.) Madrid: Gredos.
- (1988). *Ética Nicomaquea*. J. P. Bonet (Trad.) Madrid: Gredos.
- (1992). *Investigación sobre los animales*. J. P. Bonet (Trad.) Madrid: Gredos.
- (1993). *Física*. M. Boeri (Trad.) Buenos Aires: Biblos.
- (1994). *Retórica*. Q. Racionero (Trad.) Madrid: Gredos.
- (1995). *Física Libros III-IV*. A. Vigo (Trad.) Madrid: Gredos.
- (2002). *Physique*. P. Pellegrin (Trad.) Paris: GF Flammarion.
- Athens, Old Bouleuterion (Building). En: *Perseus Digital Library*. Recuperado junio 7 de 2015 en: <http://www.perseus.tufts.edu/help/artifact?name=Athens,+Old+Bouleuterion&object=Building>
- Berque, A. (1987). *Écoumène*. Paris: Belin.
- (2010). Logique des lieux de l'écoumène. *Communications* (87), pp. 17-26.
- (2012). La Chôra chez Platón. En *Espace et Lieu dans la pensée occidentale de Platón à Nietzsche*. T. Paquiot, & C. Younès (Eds.) (pp. 13-27). Paris: La Découverte.
- Berti, E. (2003). Le emozioni dell'amicizia e la filosofia. Atti del XXXIV Congresso Nazionale della Società Filosofica italiana(Urbino, 26-29 Aprile 2001). En *La filosofia e la emozioni*. P. Veditti (Ed.) Firenze, Italia: Le Monier.
- Demóstenes. (2000). *Sobre la corona. En defensa de Ctesifonte*. A. López Eire (Trad.) Madrid: Gredos.
- Despujol, F. (Octubre de 2013). Espace, horizon et monde dans la phénoménologie de Husserl. En: *Espace prépas*, pp. 92-95.
- Heidegger, M. (1951). *El ser y el tiempo*. J. Gaos (Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.

- (2002). *Gesamtausgabe. II. Abteilug: Vorlesugen 1919-1944*. Frankfurt an Main: Vittorio Klostermann.
- Perelman, C. & Olbrechts, L. (1989). *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Madrid: Gredos.
- Platón. (2010). *Timeo*. J. M. Zamora Calvo (Trad.) Madrid: Abada Editores.
- Ricoeur, P. (1950). *Philosophie de la volonté. Le Volontaire et l'Involuntaire*. Paris: Aubier. (En español: (1986). *Lo voluntario e involuntario I. El proyecto y la motivación*. Buenos Aires: Docencia.; (1988). *Lo voluntario y lo involuntario II. Poder, necesidad y consentimiento*. Buenos Aires: Editorial Docencia.)
- (1960). *Philosophie de la volonté. Finitude et Culpabilité*. Paris: Aubier. (En español: (1969). *Finitud y culpabilidad*. C. de Perreti, J. Díaz y C. Meloni (Trads). Madrid: Taurus).
- (1975). *La métaphore vive*. Paris: Seuil. (En español: (1980) *La metáfora viva*. A. Neira (Trad.) Madrid: Ediciones Cristiandad).
- (1983,1984,1985). *Temps et Récit I,II,III*. Paris: Éditions du Seuil. (En español: (1995). *Tiempo y narración I: Configuración del tiempo en el relato histórico* México: Siglo Veintiuno Editores.; *Tiempo y narración II: Configuración del tiempo en el relato de ficción*. México: Siglo Veintiuno Editores.; (1996) *Tiempo y narración III: El tiempo narrado*. México: Siglo Veintiuno Editores.)
- (1986). Rhétorique, poétique, hermenéutique. En M. Meyer (Ed.) *De la métaphysique à la rhétorique. À la mémoire de Chaïm Perelman* (pp. 143-155). Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles. (En español: (1991). Retórica-Poética-Hermenéutica. En *Estudios de Filosofía*. Universidad de Antioquia. Instituto de Filosofía, N° 4: 87/97).
- (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil. (En español: (1996). *Sí mismo como otro*. A. Neira (Trad.) México: Siglo Veintiuno Editores).
- (noviembre-diciembre 1998). Architecture et narrativité. *Urbanisme*, pp. 44-51.
- (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. (pp.183-191). Paris: Éditions du Seuil. (En español: (2003). *La Memoria, la historia, el olvido*. A. Neira (Trad.) Madrid: Trotta.)
- Tetsurô, W. (2006). *Antropología del paisaje: clima, cultura y religiones*. J. Masiá Clavel, & A. Mataix (Trads.) Salamanca: Ediciones Sigueme.
- (2011). *Fûdo. Le milieu humaine*. A. Berque. (Trad.) Paris: CNRS Éditions.

- Vigo, A. (1995). Introducción. En Aristóteles: *Física*. A. Vigo (Trad.) (pp. 13-26). Buenos Aires: Biblos.
- Zamora Calvo, J. M. (2010). Introducción. En Platón: *Timeo*. J. M. Zamora Calvo (Trad.) (pp. 9-128). Madrid: Abadía Editores.