



Retórica del *êthos* (imagen de sí) en la oratoria de Práxedes Mateo-Sagasta*

José Antonio Caballero López**

Fue Aristóteles el primero en conceder al *êthos*¹, esto es, al carácter, talante o imagen que quien habla proyecta y crea de sí mismo, una gran importancia en la eficacia persuasiva de los discursos²:

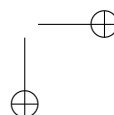
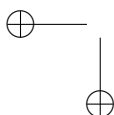
No se puede decir, como hacen algunos tratadistas, que, desde la perspectiva de la técnica, la honestidad (*epieikeía*) del que habla no aporte nada a la persuasión, sino que,

* Este trabajo se enmarca dentro del proyecto “Retórica e Historia. Los discursos parlamentarios de Práxedes Mateo-Sagasta (1876-1902)”, subvencionado por el MEC y el FEDER (Ref. HUM2005-00753). Dejamos constancia de nuestro agradecimientos a estas instituciones.

**Universidad de La Rioja.

¹Se apunta, no obstante, que Aristóteles no concibe *ex nihilo* esta incidencia del carácter en el proceso de persuasión (cf. W. Fortenbaugh, “Persuasion through Character and the Composition of Aristotle’s *Rhetoric*”, *Rheinisches Museum* 134 (1991), pp. 152-156). El propio autor de la *Retórica a Alejandro* (compuesta en torno al 340 a. C.; la *Retórica* de Aristóteles parece que obtuvo su forma definitiva hacia el 335 a. C.) afirma que una de las formas de asegurarse la benevolencia del auditorio es presentar un carácter bueno, justo y desprendido, a lo que el orador debe dedicar parte del proemio de su discurso (29, 1-28)

² La bibliografía sobre el significado del término *êthos* en los tratados de Aristóteles, en general, y en la *Retórica*, en particular, es amplia. Una aproximación reciente, con bibliografía, puede verse en F. Woerther, “Aux origines de la notion rhétorique d’*êthos*”, *REG* 118 (2005), pp. 79-116 (extracto de la tesis doctoral del autor titulada *Origine et genèse de la notion d’êthos dans la Rhétorique d’Aristote*, U. de Paris XII, 2003).





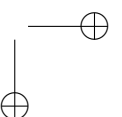
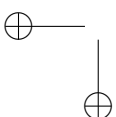
por así decirlo, casi es el carácter (*êthos*) el que constituye el más firme medio de persuasión (*pístitis*). (*Retórica*, I, 2, 1356a 5-13)

Es tal su importancia que, como sabemos, las réplicas del adversario se dirigen muchas veces a dañar dicho *êthos*, mostrando, por contra, la falta de sinceridad, de honradez, de coherencia, etc. con el objetivo de restar crédito al oponente (argumentación *ad hominem*)³. Y hasta el mismo Aristóteles llega a decir que la expresión del carácter, por su capacidad para persuadir, puede suplir en un discurso la ausencia de demostraciones⁴:

Si se dispone de demostraciones, el discurso ha de expresar el carácter y, a la vez, resultar demostrativo; pero

³ Aristóteles dedica parte del capítulo 15 del libro III de la *Retórica* a dar consejos sobre cómo despertar sentimientos contrarios contra el adversario con el propósito de perjudicar su credibilidad, “pues sería realmente absurdo que se juzgara al acusador indigno de confianza y que sus palabras merecieran confianza”. (1416a 27-29)

⁴ A pesar de su relevancia en la teorización aristotélica, el *êthos* quedó relegado por unos sistemas retóricos que daban preeminencia a la *elocutio*. Sólo en la segunda mitad del siglo XX, gracias a la recuperación de la antigua retórica y a las disciplinas relacionadas con el análisis del discurso, cobrará nuevo vigor como instrumento heurístico. “Los estudios sobre comunicación de masas,” –reconoce B. Gómez Calderón (*La evolución del columnismo de Francisco Umbral (1961-1997). Aspectos retórico-argumentativos*, Tesis Doctoral, U. de Málaga, 2001, pp. 197-8)- “al ocuparse de los factores que intervienen en el proceso de cambio de actitudes, vuelven a llamar la atención sobre la importancia de la imagen del emisor en el propio texto, concluyendo que ‘una fuente que se considera prestigiosa en el terreno acerca del que está hablando tendrá un efecto actitudinal mayor que otra de poco prestigio’ (Schramm, W., *Hombre, mensaje, medios*. Madrid, 1982, p. 250). Cuando el emisor goza de crédito entre su audiencia, ‘la influencia [de los mensajes] no se apoya tanto en la aceptación de un argumento como en el prestigio y reputación de la fuente de que procede’ (Gomis, L., *Teoría del Periodismo*. Barcelona, 1989, p. 153). Su efecto, a pesar de todo, es incierto: los estudios que sobre el particular han venido sucediéndose desde principios de los años cincuenta no han llegado a un acuerdo sobre el verdadero alcance de la imagen del emisor en el proceso persuasivo inherente a los mensajes *massmediáticos*: no hay duda de que influye, pero no parece que sea el factor determinante”.





si no se tienen entimemas, entonces hay que expresar el carácter. En cualquiera caso, conviene más al hombre honesto parecer bueno que riguroso en su discurso. (*Retórica* III 17 3, 1417a 39-b 2)

El estagirita, en efecto, considera el *êthos* como uno de los medios de persuasión o pruebas (*písteis*) de carácter “técnico” (*éntechnoi*), esto es, elaborados por el orador y obtenidos según las reglas y los métodos propios del arte retórico (por oposición a los medios de persuasión no técnicos como leyes, testimonios u otros documentos independientes del discurso). Para que haya persuasión por el carácter o talante de quien habla, dice Aristóteles, el discurso se ha de realizar de forma que haga al que habla digno de confianza (*axiópistos*) para el oyente:

Porque a las personas honestas las creemos más y con mayor rapidez, en general en todas las cosas, pero, desde luego, completamente en aquéllas en que no cabe la exactitud, sino que se prestan a duda. Es preciso, no obstante, que esto se logre por medio del discurso y no por una opinión preconcebida sobre el carácter de quien habla. (*Retórica* I 2, 1356a 5-10)

Hace hincapié aquí nuestro autor en el estatuto retórico y discursivo del *êthos*, en que el “carácter” no precede al discurso, sino que nace en el discurso y es efecto del discurso. Y aquí, como sabemos, se origina toda una discusión sobre el fundamento discursivo o extradiscursivo del *êthos*, una discusión que ha llegado hasta las más recientes reformulaciones de los conceptos retóricos del estagirita⁵. Porque, frente a

⁵ Como tantos otros conceptos y nociones de la retórica antigua, también el *êthos* aristotélico se ha reformulado y utilizado por las diferentes corrientes de la pragmática y del análisis del discurso, que recurren a él en su estudio del sujeto parlante. Un recorrido por los significados y funciones de esta noción en la antigüedad y en las modernas corrientes lingüísticas puede verse en Amossy, R. (dir.), *Images de soi dans le discours. La construction de l'ethos*, Lausanne-Paris, 1999.



lo que mantenía la tradición retórica anterior⁶, Aristóteles parece decir que la persuasión por el *êthos* ha de ser resultado del discurso y no del juicio previo que se tenga sobre el orador. Es lo que le hace susceptible de *téchne*, pues todo consiste en que el orador haga uso de los procedimientos retóricos oportunos, a partir de los cuales el auditorio quede convencido de que se halla ante un hombre digno de crédito en virtud.

Esto no quiere decir, sin embargo, que Aristóteles desdeñe la realidad y no preste atención en absoluto a la vida o al estatus social de quien habla. “La vida del orador”, escribe modernamente el aristotélico Ch. Perelman⁷, “en la medida en que es pública, constituye un amplio preámbulo para su discurso”. Y Aristóteles, en el libro III de su *Retórica*, al hablar del “estilo ético” (*léxis ethiké*)⁸, da a entender que el orador también ha de tener en cuenta el carácter referencial, real, de una persona y concede la cualificación de “ética” a aquel tipo de dicción que se ajusta a ese *êthos* real y no sólo al creado artificialmente por el discurso con finalidad persuasiva; pues los rasgos genéricos (*génos*) o las formas de ser más individuales (*héxis*) conllevan diferencias tanto de orden moral como expresivas: “La expresión apropiada, afirma,

⁶ Platón (*Gorgias* 513c), Isócrates (*Antídotosis* 276-80) y la *Retórica a Alejandro* (38) destacaron la influencia que ejercía la vida real del orador y su consideración social sobre la fuerza persuasiva de su discurso: si un orador es una persona de carácter irreprochable, sus opiniones serán admitidas con mayor facilidad, pues nada malo se puede esperar de él. En lo que a la tradición latina se refiere, Cicerón parece coincidir más con la postura “pragmática” del estagirita, frente a los planteamientos de Quintiliano, que entiende que la virtud moral es un requisito previo sin el cual el orador no puede hacer uso de la prueba *ethica* (véase E. Wisse, *Ethos and Pathos from Aristotle to Cicero*, Amsterdam, 1989).

⁷ Perelman, Ch. - Olbrechts-Tyteca, L., *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Madrid, 1989, p. 491.

⁸ Sobre la noción de “estilo ético”, puede verse F. Woerther, “La *léxis ethiké* (style éthique) dans le livre III de la *Rhétorique* d’Aristote. Les emplois d’*ethikós* dans le corpus aristotélicien”, *Rhetorica* 23 (2005), pp. 1-36, que considera que, en ese contexto del libro III, se descubre tras la noción de *êthos* la importancia no sólo de los recursos expresivos desplegados en el discurso, sino también de la vida real del orador y de su *hypókrisis* (*actio*) en el momento de su pronunciación en tanto que deja traslucir el carácter del orador.



“hace el asunto convincente, porque el alma del oyente deduce por parallogismo que el orador dice la verdad” (*Retórica* III 7, 1408a 19-21)⁹. El estagirita añade, asimismo, que el que habla también ha de mostrar el carácter con la *hypókrisis*, el componente teatral que el orador ha de agregar en el momento de pronunciar su discurso (III 12, 1413b 30-31)¹⁰.

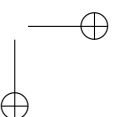
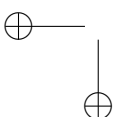
En la realidad, sobre todo en el ámbito de la política, parece ciertamente natural que el público tenga una idea previa del *êthos* del orador¹¹; una idea que se apoya, como afirma D. Maingueneau¹², en un

⁹ Aristóteles está pensando, seguramente, en la actividad de los logógrafos, que debían componer discursos que luego las personas interesadas debían pronunciar ante los tribunales populares: “un hombre rudo”, escribe, “no diría lo mismo ni con las mismas palabras que un hombre educado” (*Retórica*, III, 7, 1408a 28-32). El estilo, por lo tanto, debía adecuarse al *êthos* del orador, si quiere también por este medio aparecer ante su auditorio como un hombre creíble. De hecho, la retórica posterior consideró la “prosopopeya” o “etopeya”, esto es, la introducción de un personaje que pronuncia palabras apropiadas a su propia persona y a las circunstancias en que se encuentra, uno de los ejercicios de adiestramiento del orador (Cf. Teón, *Progymnasmata (Ejercicios de Retórica)* 115. Sobre este procedimiento retórico y su tradición puede verse Amato, E. (ed.), *ETHOPOIIA: la représentation de caractères entre fiction scolaire et réalité vivante à l'époque impériale et tardive*, Salerno, 2005).

¹⁰ Es la noción que del término *êthos* encontramos en Isócrates (*Filipo* 26-27).

¹¹ La sociología prima este aspecto referencial y afirma que la acción que ejerce un orador sobre su auditorio no es de orden lingüístico, sino social; su autoridad no depende de la imagen de sí mismo que produce en su discurso, sino de su posición social y de sus posibilidades de acceso a la palabra oficial, ortodoxa, legítima (Bourdieu, P., *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982, p. 107). El poder persuasivo de las palabras derivaría, en este caso, de la adecuación entre la función social del orador y su discurso: un discurso no puede tener autoridad si no es pronunciado por la persona legitimada para pronunciarlo en una situación legítima y ante un auditorio legítimo. Así pues, frente al *êthos* de la lingüística pragmática que, en la línea aristotélica, se construye en la interacción verbal y es puramente interna al discurso, el de la sociología se inscribe en un intercambio simbólico regulado por mecanismos sociales y posiciones institucionales extradiscursivas.

¹² D. Maingueneau, “Ethos, scénographie, incorporation”, en Amossy, R. (dir.), *Images de soi dans le discours. La construction de l'ethos*, Lausanne-Paris, 1999, pp. 75-100; p. 79.





conjunto difuso de representaciones sociales valorizadas o desvalorizadas, de estereotipos culturales compartidos por orador y auditorio, que ratificará o contradirá no sólo con los recursos argumentativos y expresivos de su discurso, sino también con la forma de pronunciarlo. *Êthos* discursivo y *êthos* extradiscursivo o prediscursivo serían más bien complementarios. La eficacia del discurso es, primero, tributaria de la autoridad de la que disfruta el orador, esto es, de la idea que de su persona se ha hecho su auditorio. Luego, al mismo tiempo que apoya sus argumentos sobre la *dóxa* que atribuye a su público, el orador modela su *êthos* sobre las representaciones colectivas que conllevan un valor positivo y que son susceptibles de producir sobre el auditorio la impresión apropiada a las circunstancias¹³. Si se admite este punto de vista, volviendo a Aristóteles, el *êthos* puede considerarse una fuente de enunciados persuasivos propios, de manera que se convierte en una clase particular de *pístis*, especialmente cuando se parte de una imagen adversa previa o de una acusación contra la persona: la estrategia discursiva tratará de mudar la opinión negativa del auditorio y el *êthos* se convierte en este caso en el eje a través del cual se articula la argumentación.

El orador ha de construir una imagen de sí conforme a su propósito

¹³ Véase R. Amossy, “L’ethos au carrefour des disciplines: rhétorique, pragmatique, sociologie des champs”, en Amossy, R. (dir.), *Images de soi dans le discours. La construction de l’ethos*, Lausanne-Paris, 1999, pp. 127-154, que es quien más esfuerzos ha dedicado modernamente para conciliar el *êthos* discursivo y el *êthos* extradiscursivo y prediscursivo. Cf. p. 148: “El análisis retórico que examina el *êthos* como una construcción discursiva en un marco interaccional, se articula a la vez sobre la pragmática y sobre la reflexión sociológica. La primera le permite trabajar en la materialidad del discurso y analizar la construcción del *êthos* en términos de enunciación y de género de discurso. La segunda le permite no solamente subrayar la dimensión social del *êthos* discursivo, sino también su relación con posiciones institucionales exteriores. Se establece un continuum, con la ruptura de niveles que se impongan, entre el locutor en el discurso, la imagen previa del locutor ligada a su nombre y la posición en la vida del sujeto empírico, del locutor como ser en el mundo. La construcción discursiva, el imaginario social y la autoridad institucional contribuyen a poner en funcionamiento el *êthos* y el intercambio verbal del que forma parte”.





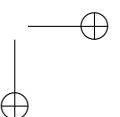
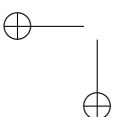
argumentativo; pero ha de tener en cuenta la idea que el auditorio pueda haberse formado ya de él. El *êthos* previo o prediscursivo condiciona la construcción del *êthos* discursivo y necesita una reelaboración de los *tópoi* desfavorables que puedan atentar contra la fuerza de la argumentación. Incumbe, así pues, al orador consolidar su credibilidad, borrar, en su caso, la dimensión negativa de su imagen y reconstruir su *êthos* a través del discurso.

Ahora bien, ¿de qué manera se expresa el *êthos* en un discurso?; porque el orador no suele decir explícitamente que él es honesto y bueno¹⁴; lo “muestra” con su manera de expresarse. Y, en el caso que nos ocupa, ¿cómo proyecta Sagasta con sus discursos una imagen que pueda beneficiarle en el proceso de persuasión de su auditorio? ¿Cómo borra los trazos negativos que le han sido atribuidos reforzando el aspecto positivo de su carácter?

Aristóteles decía que se da persuasión por el *êthos* cuando el orador se muestra como un hombre prudente (*phrónimos*), honesto (*epieikés*) y benevolente (*éunous*). Y, si suponemos con él que la primera cualidad depende del *lógos*, porque es una “virtud” intelectual que capacita para dar argumentos y consejos razonables y oportunos (definición de *phrónesis* en *Retórica* I 1366a 20 y *Ética a Nicómaco* 1140b 6); la segunda es la virtud por excelencia del *êthos*, en tanto que expresa disposiciones y hábitos positivos y equitativos (definición de *epieikeía* en *Retórica* I 13, 1174b 4-19), y la tercera corresponde al *páthos*, al tratarse de un afecto que muestra que el orador alberga buenas intenciones hacia el oyente (Aristóteles reenvía a los capítulos de la *Retórica* donde trata de los afectos; II 1)¹⁵, podemos considerar que los medios concretos por los que el orador puede proyectar una imagen positiva y adquirir

¹⁴ Y, a veces, decirlo de forma explícita resulta incluso hasta contraproducente, como apunta Perelman (*Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Madrid, 1989, p. 491).

¹⁵ Para esta relación de las “virtudes éticas” con cada uno de los tres tipos de *písteis*, véase Eggs, E., “Ethos aristotélicien, conviction et pragmatique moderne”, en Amossy, R. (dir.), *Images de soi dans le discours. La construction de l’ethos*, Lausanne-Paris, 1999, pp. 31-59; p. 36.



credibilidad serían los siguientes:

1. El uso de máximas o sentencias (*gnóme*), que, aunque se inscriben, en principio, entre los recursos del *lógos* por su calidad de entimema o parte de un entimema, Aristóteles mantiene que son el vehículo discursivo privilegiado del *êthos*, porque la máxima “hace que los discursos expresen el carácter del orador [...], pues si las máximas son honestas, harán aparecer al que las dice también como un hombre honesto” (*Retórica* II 21, 1395b 13-17). Las máximas mostrarían de manera indirecta los valores y las ideas propias del orador, que se verían así sustentadas por “la sabiduría comúnmente aceptada.”¹⁶

2. La apelación a valores y “lugares comunes”, en la terminología aristotélica (en ocasiones, premisas implícitas de los argumentos)¹⁷, que impliquen sintonía entre orador y auditorio acerca de qué debe tenerse por bueno; pues, si hay afinidad, el auditorio juzgará positivamente al orador y considerará que no pretende embaucarle.

3. La selección de palabras, en tanto que de las palabras que un orador utiliza para describir personas, objetos o situaciones se derivan también valores éticos¹⁸.

¹⁶ La máxima se define como una afirmación de carácter general que aconseja lo que se debe elegir o evitar, por el hecho de que ejerce sobre el auditorio la autoridad de la sabiduría comúnmente aceptada (*Retórica* II 21, 1394a 21-26).

¹⁷ Véase *Retórica* I 2 8, 1358a 11-12. Ch. Perelman (*Tratado de la argumentación*, Madrid, 1989, pp. 120-190) lo explica diciendo que “el desarrollo de la argumentación, así como su punto de partida, implica la aprobación del auditorio. Dicha conformidad versa ora sobre el contenido de premisas explícitas, ora sobre los enlaces particulares utilizados, ora sobre la forma de servirse de ellos: de un extremo a otro, el análisis de la argumentación atañe a lo que se supone admitido por los oyentes. El orador, utilizando las premisas que serán fundamento de su construcción, cuenta con la adhesión de los oyentes a las proposiciones de partida... Los acuerdos que pueden servir de premisa se agrupan en dos categorías: una relativa a los hechos, las verdades y las presunciones; otra relativa a lo preferible, que englobaría los valores, las jerarquías y los lugares de lo preferible”. Estos lugares constituyen la tópica para Aristóteles y ésta expresa un “modo de selección” de los argumentos pertinentes a un caso propuesto por medio de reglas lógicas que sirven de instrumentos de control.

¹⁸ Cf. E. Ryan, *Aristotle's Theory of Rhetorical Argumentation*, Montreal, Les Éditions Bellarmin, 1984, p. 175.



4. Las expresiones de modestia y de desconocimiento, que son formas tradicionales de inserción del orador en el discurso e incrementan la sensación de confianza y sinceridad ante el auditorio.

5. Los comentarios autorreferenciales, sean de carácter profesional o personal, con los que da cuenta de acciones cotidianas y circunstancias privadas, que suponen una forma de acercamiento al auditorio al mostrar la faceta más humana.

6. Las autovaloraciones de carácter positivo, algo que ya los antiguos, sin embargo, aconsejaban realizar con cuidado por el efecto contrario que podrían provocar en los oyentes.

7. Las referencias a su pasado personal, en especial a su participación en sucesos señalados, que refuerzan el vínculo del orador con los oyentes implicados en los mismos sucesos.

8. La expresión de pensamientos y emociones ante los hechos que se narran, que muestran lo que de verdad apreciamos o detestamos, cuya coincidencia con el auditorio dará origen a una mayor confianza de éste en aquél.

9. El juego de los pronombres personales que lo asocian con sujetos de reconocido prestigio o disocian de otros personajes o grupos.

10. La descripción directa de los rasgos éticos del orador, convirtiéndose él mismo en personaje dentro de su propio discurso.

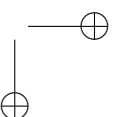
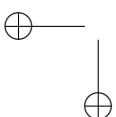
11. La transcripción de diálogos o debates, reales o ficticios, en los que participa el propio orador.

12. Las alabanzas y críticas que hace el orador de otras personas, que reflejan de forma implícita sus propios valores y preferencias.

13. El procedimiento de *laudari a laudato viro*, esto es, los elogios al propio orador puestos en boca de otros.

14. Y, por último, la declaración de las intenciones y motivos, que para Aristóteles constituye un aspecto relevante del *êthos* del orador, que debe declarar que no le mueve el interés particular, el beneficio personal, etc. (*Retórica* III 16 2, 1417a 16-20-28)

Estos son los puntos fundamentales que nos guiarán en el análisis



del *êthos* discursivo¹⁹. Intentaremos descubrir cuáles actúan en cada caso y como cooperan entre ellos para mostrar la visión del mundo, los valores éticos y las concepciones ideológicas del orador, de Sagasta en este caso, aunque siempre tendremos en cuenta los demás factores implicados en el discurso, que son los que, en conjunto, explican el fenómeno persuasivo.

Aquí presentamos el estudio de uno de los primeros y más significativos discursos de la larga carrera política de Sagasta: el que pronunció sobre la conveniencia de la tolerancia religiosa y en descargo de aquellos diputados progresistas que votaron en el Parlamento contra la total libertad de cultos. Examinaremos su discurso a fin de esclarecer la manera en que muestra el *êthos* y lo utiliza en las argumentaciones para defender su posición en el debate.

El intercambio argumentativo tuvo lugar en un contexto histórico concreto, el día 28 de febrero de 1855, ante los parlamentarios que formaban parte de las Cortes Constituyentes elegidas en 1854²⁰. Se discutía sobre la base segunda de la Constitución que versaba sobre la tan traída y llevada libertad religiosa. Muchos progresistas, en contra de lo

¹⁹ La formulación que hacemos de estos items es deudora de los estudios que el comunicólogo López Pan ha realizado de un género periodístico tan caracterizado por la presencia del *êthos* como la “columna personal” (Cf. López Pan, F., “El *ethos* retórico. Un rasgo común a todas las modalidades del género columna”, *Ínsula* 703-704 (2005), pp. 12-15) y del análisis concreto que B. Gómez Calderón ha llevado a cabo del columnismo de F. Umbral (*La evolución del columnismo de Francisco Umbral (1961-1997). Aspectos retórico-argumentativos*, Tesis Doctoral, U. de Málaga, 2001, pp. 199-206). Fernando López Pan, partiendo en última instancia de Aristóteles, postula la utilidad del *êthos* como herramienta de delimitación del género columnístico y lo define como “el conjunto de cualidades intratextuales del orador que le convierten en persona digna de confianza” (López Pan, F., *La columna periodística. Teoría y práctica*. Pamplona, 1996, p. 112; la primera parte de este estudio se dedica a “elaborar una noción de *êthos* sólida desde una perspectiva teórica -es decir, unívoca y bien fundada- y operativa”).

²⁰ Sobre el significado de este discurso en el marco de la ideología de Sagasta véase el estudio de Ollero Vallés, J. L., *El progresismo como proyecto político en el reinado de Isabel II: Práxedes Mateo-Sagasta, 1854-1868*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1999, pp. 134-140.



que se esperaba²¹, apoyan el mantenimiento explícito en la Constitución de la unidad religiosa del Estado y se dan por satisfechos con la mención a la tolerancia de cultos. El encargado de argumentar a favor de semejante muestra de contradicción programática fue el ministro de Gracia y Justicia, Joaquín Aquirre, y contra él sonaron en la tribuna las voces de los progresistas más radicales que reclamaban la total libertad de cultos.

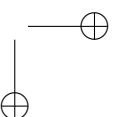
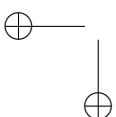
En este punto se produce la intervención de Sagasta. Su discurso comienza con un exordio que contiene lo que, según la Retórica clásica²², interesa considerar al principio con el objetivo de preparar y predisponer positivamente al auditorio hacia el orador y su argumentación; a saber: autoridad del que habla, motivos que le inducen a tomar la palabra y presentación del asunto. Es, por lo tanto, la primera oportunidad que tiene el orador de empezar a configurar su *êthos*. Ya el autor de la *Retórica a Alejandro* (compuesta en torno al 340 a. C.; la *Retórica* de Aristóteles parece que obtuvo su forma definitiva hacia el 335 a. C.) aconsejaba dedicar parte del proemio del discurso a captar la benevolencia del auditorio presentando un carácter positivo (29, 1-28).

Y, en efecto, Sagasta inicia su discurso con la *captatio benevolentiae* propia del *exordio*, con términos clave como *importante*, *grave*, *difícil* para el asunto y, en contraposición, la "debilidad" y "poca autoridad" de un orador que debe presentarse con humildad. Opera aquí el *tópos* de la afectación de modestia, considerado eficaz psicológicamente en la oratoria, "ya que –afirma Quintiliano²³– hay una inclinación natural de la simpatía hacia el que se encuentra en dificultades". Desde la perspectiva del *êthos*, incluye, como se espera, expresiones de modestia y de desconocimiento, que, como hemos dicho anterior-

²¹ Sobre el tratamiento de la cuestión religiosa en el Bienio véase Fernández García, A., "La cuestión religiosa en la Constitución del Bienio Progresista", en *Perspectivas de la España Contemporánea. Estudios en homenaje al profesor V. Palacio Atard*, Madrid, 1986, pp. 109-141.

²² Cf. Aristóteles, *Retórica* 1415a. *Retórica a Herenio* I, 4. Quintiliano, *Institución Oratoria* IV 1, 1.

²³ Quintiliano, *Institución Oratoria* IV 1, 8.





mente, son formas tradicionales de inserción del orador en el discurso e incrementan la sensación de confianza y sinceridad ante el auditorio. Sagasta, aludiendo a sus “débiles fuerzas” (porque, realmente, no se encontraba bien de salud en aquellos momentos, como dirá luego), introduce, asimismo, comentarios autorreferenciales de carácter personal, que suponen igualmente una forma de acercamiento al auditorio al mostrar la faceta más humana del orador.

Dice Sagasta:

Señores, la materia de este debate es la más *importante*, es la más *grave* de cuantas se han presentado y pueden presentarse a la consideración de las Cortes Constituyentes; y desconfiando yo de mis *débiles* fuerzas para entrar en materia tan *delicada*, seguramente hubiera abandonado esta *difícil* tarea a *labios más autorizados que los míos* [...] ²⁴.

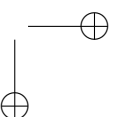
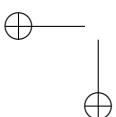
Finalmente, como también corresponde al exordio, hace explícitos los motivos que le llevan a hablar: el deber que se impone de defender el buen nombre de algunos diputados que han sido acusados de traicionar con su voto la causa liberal:

Me creo en el deber de contestar a los cargos que se han dirigido aquí, ya implícita, ya explícitamente, a algunos Diputados que, siendo altamente liberales, han votado contra la libertad de cultos ²⁵.

Tras una nueva referencia a su precario estado de salud, que —dice— le va a obligar a ser breve, Sagasta se dispone a desarrollar en la parte central del discurso dos líneas argumentales. Una primera pretende

²⁴ *Diario de las Sesiones de Cortes. Cortes Constituyentes de 1854-1856*, nº 93, sesión del 28 de febrero de 1855, p. 2501.

²⁵ *Diario de las Sesiones de Cortes. Cortes Constituyentes de 1854-1856*, nº 93, sesión del 28 de febrero de 1855, p. 2501.





mostrar que los diputados que han votado en contra de la total libertad de cultos y a favor de la tolerancia religiosa han sido *coherentes* con sus creencias y con su ideología. Y, en la segunda, que dicho voto ha estado motivado por el sentido que esos diputados tienen de lo *conveniente* para la sociedad española del momento.

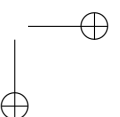
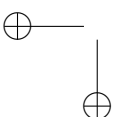
Veamos cómo se fundamenta cada una de esas líneas argumentales. La primera, obviamente, se ha de basar en el *êthos*: nuestro orador se ha de esforzar en recomponer la imagen de esos diputados “altamente liberales”, entre los que él mismo se encuentra.

Y Sagasta realiza su particular descripción ética, en primera persona y con una *léxis* de lo más emotiva, para presentarse como modelo de *coherencia* ideológica, mostrando que su talante liberal y patriótico queda fuera de toda duda; y como ejemplo de *honestidad* política, apelando a la obligación que tiene el diputado de responder a las expectativas de sus electores. Dice Sagasta:

Yo ni debo ni puedo ser sospechoso a nadie en esta cuestión, porque a nadie cedo en amor a la libertad, a nadie cedo en patriotismo, a nadie cedo en buenas disposiciones a sacrificar, no mi vida, que mi vida vale poco, mi honra, por conservar ahora la libertad, por recuperarla, después si por desgracia llegáramos a perderla. Pero el Diputado, señores, tiene sagrados derechos que cumplir, tiene altas misiones que cumplir, tiene altas misiones que desempeñar, tiene, por último, que satisfacer los deseos, las necesidades, las exigencias de sus comitentes²⁶.

Sagasta, que tenía entonces 29 años, había sido elegido diputado por primera vez y, como político honesto, *epieikés*, en el griego de Aristóteles, que es y quiere seguir siendo, debe actuar de acuerdo con los deseos y exigencias de sus electores, que lo único que le habían

²⁶ *Diario de las Sesiones de Cortes. Cortes Constituyentes de 1854-1856*, nº 93, sesión del 28 de febrero de 1855, p. 2502.



encargado explícitamente era que no permitiera más religión que la religión católica, apostólica y romana: “Y yo” –confiesa– “no cumpliría su encargo, yo no sería un fiel representante de esa provincia, no sería su legítimo mandatario, si no procurara defender y sostener estas ideas hasta donde mis débiles fuerzas alcancen”²⁷. Son los valores, los “acuerdos”, sobre los que se fundamenta y justifica la bondad de su actuación, y por analogía, la de aquellos políticos liberales a quienes Sagasta se ha propuesto defender. El argumento se complementa con la cita “de un célebre legislador de la antigüedad”, dice Sagasta, que reza: “No he dado las mejores leyes a mi país, pero sí las que estaban más conformes con su índole, con su carácter, con sus creencias, con sus sentimientos”²⁸. Para la expresión del *êthos* se aúnan en esta ocasión la descripción directa de las virtudes del orador, la apelación a valores y “lugares comunes” que motivan la sintonía entre orador y auditorio y, por último, el empleo de una máxima envuelta en un argumento de autoridad, que, como decía el estagirita, es el vehículo discursivo privilegiado del *êthos*.

Su segunda línea argumental, introducida con exquisito estilo oratorio en preguntas retóricas²⁹, gravita sobre el clásico principio de lo *conveniente*. Pregunta Sagasta:

¿Es *conveniente* establecer la libertad de cultos en nuestro país? ¿Puede la Nación admitir como una mejora reforma tan radical? ¿Sería prudente, sería político en las circunstancias actuales que nos rodean, el establecimiento de semejante medida?³⁰

²⁷ *Diario de las Sesiones de Cortes. Cortes Constituyentes de 1854-1856*, nº 93, sesión del 28 de febrero de 1855, p. 2502.

²⁸ *Diario de las Sesiones de Cortes. Cortes Constituyentes de 1854-1856*, nº 93, sesión del 28 de febrero de 1855, p. 2502.

²⁹ Cf. Pseudo-Longino, *Sobre lo sublime* XVIII: “mediante preguntas lo dicho gana en intensidad y se vuelve más activo, eficaz e impresionante”.

³⁰ *Diario de las Sesiones de Cortes. Cortes Constituyentes de 1854-1856*, nº 93, sesión del 28 de febrero de 1855, p. 2502

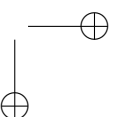
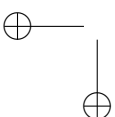


Ciertamente, una vez probada la honestidad y coherencia de quien habla, Sagasta y los diputados que han votado en contra de la libertad de cultos no han podido traicionar sus principios ideológicos, antes bien, los han sacrificado en aras de la *conveniencia* pública y esto no puede ser, por su parte, una acción más altruista, *éunous*, benevolente, que diría Aristóteles. Lo que conforma, a su vez, otra forma de expresar el *êthos*, pues hay aquí toda una declaración de intenciones y motivos, lo que para Aristóteles constituye un aspecto relevante del *êthos*: declara el orador que no le mueve el interés particular, el beneficio personal, etc. El argumento se refuerza, en fin, con los recursos del *páthos* sobre la base de provocar el sentimiento intimidatorio del miedo. Y para ello, nuestro orador emplea las palabras oportunas para expresar pensamientos y suscitar emociones ante los hechos que se narran.

Sagasta, en efecto, había repetido en las primeras líneas de su discurso hasta siete veces la palabra, emotivamente marcada, "temor", para dejar claro cuál no es el objeto de ese temor que invoca. Dice Sagasta:

No *temo* yo, Sres. Diputados, la realización de algunas de las ideas emitidas en el curso de este largo debate; no *temo* la intolerancia de cultos; no *temo* su libertad tan amplia como la desean algunos Sres. Diputados, tan absoluta como es posible que sea, porque otra cosa sería hacer una ofensa, sería dudar de la religión católica apostólica romana, que es la que yo profeso, que es la que profesamos todos los que nos sentamos en estos escaños, que es la que profesa toda la Nación española. Mal podría yo abrigar este *temor*. Sres. Diputados, teniendo tanta fe como yo tengo en mis creencias; yo no la *temo*, porque la comparación perfecciona el juicio, y el juicio nos hace escoger siempre lo mejor [...]. Bajo este punto de vista, pues, no *temo* la libertad de cultos; yo no la puedo *temer*³¹.

³¹ *Diario de las Sesiones de Cortes. Cortes Constituyentes de 1854-1856*, nº 93, sesión del 28 de febrero de 1855, p. 2501.





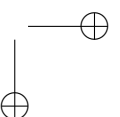
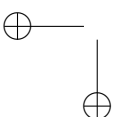
El temor que se inspira es, obviamente, a la involución, a la guerra civil, con lo que no se puede estar en mayor sintonía con el auditorio y, en especial, con aquellos correligionarios que ya sabían lo que costaba defender la libertad. Y, de nuevo, salen a relucir las cualidades éticas de Sagasta que, en este caso, se presenta como un político prudente, *phrónimos*, en palabras de Aristóteles, que en su *Retórica* (I 9, 1366b 20-22) había definido al hombre prudente como aquel que es capaz de hablar, aconsejar y obrar “oportunamente” (*en kairô*), sabiendo adaptarse a las circunstancias y a la psicología del auditorio. Dice, en efecto, Sagasta:

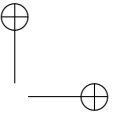
Necesario es, pues, señores, en materia tan delicada *marchar con pies de plomo, proceder con circunspección, caminar con prudencia* para no caer en un abismo. ¿No podría suceder, señores, que por querer avanzar demasiado sin tener en cuenta *las circunstancias que nos rodean*, viniésemos a parar en un retroceso? Reflexionen bien los Sres. Diputados que los enemigos de la libertad nos acechan por todas partes, que conspiran sin descanso, que tratan de explotar el descontento público, que tratarían de explotar esta medida como un arma terrible de que quizá se aprovecharían con éxito³².

La *honestidad*, la *benevolencia* y la *prudencia* como principios éticos y lo *conveniente* como principio práctico son, pues, los fundamentos de la argumentación de Sagasta en la justificación “racional” de su postura. Y, como apoyatura emotiva para la mayor eficacia persuasiva, la apelación al *temor* al enfrentamiento civil y al retroceso social.

Si todo lo anterior constituye una especie de *probatio*, que, como sabemos por la Retórica clásica, debe ser positiva y nutrir la credibilidad del orador, lo que sigue hasta completar esta parte central del discurso viene a ser una *refutatio*, que es negativa por apuntar a la insostenibilidad de la opinión contraria, que, en este caso, defendía la

³² *Diario de las Sesiones de Cortes. Cortes Constituyentes de 1854-1856*, nº 93, sesión del 28 de febrero de 1855, p. 2502





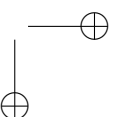
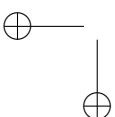
contradicción que había entre ser liberal y cristiano al mismo tiempo, entre los principios del liberalismo y del cristianismo.

Y así, contra los diputados que han afirmado que “el cristianismo es un obstáculo para la libertad”, Sagasta hace valer su condición personal de “liberal por carácter, liberal por convicción, liberal de corazón” y opone un argumento basado en el *lugar común del orden*, es decir, el que afirma la superioridad de lo anterior sobre lo posterior, de los principios sobre las aplicaciones concretas, de las leyes sobre los hechos, de las causas sobre los efectos, etc.; pues lo que es causa es razón de ser de los efectos y, por consiguiente, es superior. Así lo proclama Sagasta, en un juego admirable de exclamaciones e interrogaciones que, sin duda, irían acompañadas de variaciones de voz, gesto y postura; esto es, de buena *actio*³³ :

¡Que el cristianismo es el enemigo de la libertad! ¿Quién fue el primero que proclamó y practicó el principio en que se funda el partido liberal? ¿Quién fue el primero que proclamó y practicó las bases en que descansan las ideas democráticas? ¿Quién? El representante del cristianismo, Jesucristo. Libertad, igualdad y fraternidad; he aquí la doctrina de Jesucristo. Jesucristo fue el primer demócrata del mundo, y vosotros, demócratas, *todo lo que sois, todo lo que valéis*, lo debéis al cristianismo³⁴.

³³ Constituye este párrafo un exquisito ejemplo del estilo elocutivo y también de la *actio* de Sagasta, de esa fuerza oratoria que tanto admiraban en el político riojano sus contemporáneos: la *hipófora* del comienzo, los cambios de tono, de ritmo, que traslucen las abundantes figuras retóricas de la repetición (*anáforas*, *anadiplosis*, *clímax*, *sinonimias*, etc.), el entremezclamiento de fórmulas de *apóstrofe* con preguntas y respuestas, la irrupción en el discurso de exclamaciones, de interrogaciones pasionales, de *epémboles*... son recursos retóricos todos ellos que no sólo conceden valencia estética, literaria, sino que además están al servicio de la pronunciación misma del discurso, que de este modo gana en intensidad oratoria y en poder de persuasión.

³⁴ *Diario de las Sesiones de Cortes. Cortes Constituyentes de 1854-1856*, nº 93, sesión del 28 de febrero de 1855, p. 2502.





Contra quienes han dicho que la intolerancia religiosa conduce al "indiferentismo" religioso y aducen como argumento probatorio los pocos edificios que se construyen hoy para el culto, frente a los grandes y suntuosos del pasado, Sagasta despliega un habilísimo argumento por analogía basado en el carácter "religioso" (con definición interesada, retórica, del término) de las obras civiles que ahora se edifican.

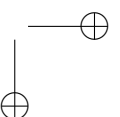
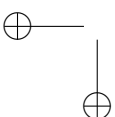
Este punto de la refutación se inicia con una fórmula del tipo "y ahora recuerdo que" de probada eficacia oratoria porque – afirma Quintiliano – “generalmente son más placenteras las cosas que producen la impresión de que han sido improvisadas y de que no han sido preparadas en casa, sino que han nacido a medida que avanzaba el discurso; por eso son bien recibidas expresiones como 'he estado a punto de pasar por alto', 'se me había ocurrido' y 'justamente esto me recuerda'”³⁵. La conclusión del argumento aducido por Sagasta es la siguiente:

Comparad, pues, lo que hacemos ahora con lo que hacían los pueblos antiguos, y decidme en seguida si cumplimos con las obras de misericordia, tan recomendadas por nuestra santa religión, mejor y más fielmente que lo hacían nuestros antepasados dedicándose única y exclusivamente a la construcción de ermitas, capillas, iglesias, conventos, catedrales y basílicas³⁶.

Y, por último, para la confutación directa del cargo dirigido a los “Diputados que, altamente liberales, hemos votado contra la libertad de cultos”, Sagasta alega que ha estado motivada en el hecho de que se haga depender la libertad política de la religiosa, porque una cuestión política se convierte en una cuestión religiosa. El orador desarrolla aquí, a partir de la autoridad de la máxima "Mi reino no es de este mundo", un magnífico argumento basado en el ejemplo histórico con

³⁵ Quintiliano, *Institución Oratoria* IV 5, 4.

³⁶ *Diario de las Sesiones de Cortes. Cortes Constituyentes de 1854-1856*, nº 93, sesión del 28 de febrero de 1855, p. 2503.





la apoyatura emotiva de la apelación al miedo. El argumento finaliza con la siguiente admonición *a contrario*, repleta de *ironía*, exquisita muestra –en mi opinión– del saber retórico de Sagasta, quien, de nuevo, utiliza un “yo” que se proyecta hacia un auditorio que ineludiblemente ha de identificarse con lo manifestado:

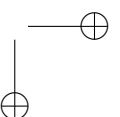
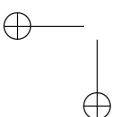
¿Queréis, pues, que volvamos a aquellos calamitosos tiempos? Pues haced depender la libertad política de la libertad religiosa, envolved a la Iglesia con el Estado, confundid la religión con la política; haced de la cuestión religiosa una cuestión política, y no lo dudéis, ese tiempo llegará; pero porque yo no quiero esos tiempos, porque yo los temo, no quiero hacer depender la libertad política de la libertad religiosa, no quiero confundir la religión con la política, no quiero hacer de la cuestión religiosa una cuestión política³⁷.

Y se remata con una amplificación sobre las consecuencias de la "gran revolución del siglo XVI contra la Iglesia". Sagasta proyecta también aquí un *êthos* específico al criticar el individualismo que subyacía en las ideas de los grandes reformadores y pensadores de la Ilustración. Estas son las últimas palabras, llenas de antonomasias, de la amplificación:

No; el hombre no ha nacido sólo para sí mismo: ha nacido para sus semejantes, ha nacido para mantener y fortificar esa inmensa cadena social que los Luteros, que los hugonotes, que los Voltaires, que los Diderots, que los D'Alamberts, que los protestantes políticos, que los enciclopedistas, en fin, trataron de destruir fraccionándola y subdividiéndola en sus diversos e infinitos eslabones³⁸.

³⁷ *Diario de las Sesiones de Cortes. Cortes Constituyentes de 1854-1856*, nº 93, sesión del 28 de febrero de 1855, p. 2503-4.

³⁸ *Diario de las Sesiones de Cortes. Cortes Constituyentes de 1854-1856*, nº 93, sesión del 28 de febrero de 1855, p. 2504.





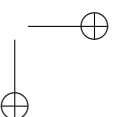
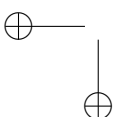
El discurso concluye de una manera brusca con un ruego seco, tan sólo suavizado por el adverbio "encarecidamente". Es, a nuestro juicio, lo menos conseguido del discurso; pues, contra lo recomendado por la teoría retórica, ni hay recapitulación (que permite recordar esquemáticamente los argumentos expuestos), ni hay movimiento de afectos final (última oportunidad del orador para influir emotivamente en el auditorio mediante la *indignatio* o la *commiseratio*)³⁹.

Sagasta, y ya concluimos, en esa operación retórica previa a la elaboración del discurso que algunos tratadistas llamaron *intellectio*, ha debido de reflexionar sobre el contexto comunicativo de su discurso (la autoridad de su oponente, la importancia del tema tratado, las circunstancias históricas) y pensado en las personas a que se dirigía (su opinión o actitud ante el tema que se discute, sus creencias, sus expectativas), y ha elegido el tipo de recursos retóricos más acordes a la ocasión y al auditorio.

En este caso, no cabe duda de que las palabras y los argumentos ligados al *êthos*, al carácter del orador, eran los más adecuados para modificar la opinión que algunos habían propalado contra la honestidad y la integridad política de Sagasta y del grupo de liberales a quienes defendía.

Y así, las expresiones de modestia, los comentarios sobre sus circunstancias privadas, las referencias a su pasado personal, que refuerzan el vínculo del orador con los oyentes implicados en los mismos sucesos, el uso de máximas, que muestran de manera indirecta los valores y las ideas propias del orador, la apelación a valores y "lugares comunes", que implican afinidad entre orador y auditorio acerca de qué debe tenerse por bueno; la selección de palabras emotivamente cargadas, en tanto que a través de ellas se muestra lo que se aprecia o detesta, y, cómo no, la descripción directa de los rasgos éticos de Sagasta mismo y del grupo de correligionarios que defiende en su discurso son expresiones del *êthos*.

³⁹ Cf. el pormenorizado tratamiento de la cuestión ofrecido por Cicerón en *La invención retórica* I 53, 100 ss.





El *êthos*, la “imagen de sí”, constituye, por lo tanto, en este discurso una fuente de enunciados persuasivos propios, una clase particular de *pístis*, que diría Aristóteles. Sagasta parte de una acusación contra él y su grupo basada en la falta de coherencia y de honestidad. Su estrategia discursiva trata de mudar la opinión negativa del auditorio y el *êthos* se convierte en este caso en el eje a través del cual se articula la argumentación. No cabe duda del éxito logrado por nuestro orador: en el corto plazo, no sólo resultó aprobada la base de la Constitución en el sentido que él sostenía, sino que también, teniendo en cuenta que algunos efectos pueden no ser perceptibles inmediatamente, Sagasta empezó aquí a labrarse y proyectar una imagen, un *êthos*, que le llevaría no sólo a ser considerado por sus contemporáneos como un orador brillante y efectivo⁴⁰, sino también, en el terreno político, a ser líder del partido progresista y, en diversos momentos, ministro y jefe del Gobierno de aquella convulsa España de la segunda mitad del siglo XIX⁴¹.

⁴⁰ Francisco Cañamaque, contemporáneo de Sagasta y privilegiado observador de la oratoria parlamentaria del momento, que publicó en 1879 una semblanza de los oradores de 1869, lo califica con estas palabras: “Se me dirá que carece de las formas de Castelar, de la corrección de Martos, de la abundancia de Cánovas. Pero tiene fuego, electricidad, mucha electricidad en su palabra y en su persona. Tiene, sobre todo, algo que cautiva, que retiene, que agrada, que regocija interiormente como pocos oradores, quizá como ninguno. Enérgico y apasionado, joven su espíritu aunque canosa su barba, da a todo lo que dice tal expresión, tal arte, tal intención política, que uno no puede menos de exclamar: ¡Bien, muy bien por D. Práxedes!, y nadie quisiera encontrarse en el pellejo de sus adversarios” (*Los oradores de 1869*, Madrid, 1879, pp. 264-5).

⁴¹ Sobre la personalidad política de Sagasta contamos ahora con los estudios de Milán García, J. R., *Sagasta o el arte de hacer política*, Madrid, 2001 y de J. L. Ollero Vallés, *Sagasta de conspirador a goberante*, Madrid, 2006.

