

## LOS USOS DEL ETHOS.

### ABORDAJES DISCURSIVOS, SOCIOLÓGICOS Y POLÍTICOS

### THE USES OF ETHOS. DISCURSIVE, SOCIOLOGICAL AND POLITICAL APPROACHES

Ana Soledad Montero  
Universidad de Buenos Aires/  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
(Argentina)  
[solmontero@hotmail.com](mailto:solmontero@hotmail.com)

#### Resumen

Categoría proveniente de la retórica y la filosofía griegas, en la *Retórica* de Aristóteles el *ethos* remite, por un lado, a los rasgos proyectados por el orador en su discurso; y por otro lado, a sus cualidades morales, a sus valores y virtudes (Eggs, 1999). Puede decirse que en muchas de sus formulaciones y aplicaciones analíticas, el análisis del discurso tiende a subrayar el primero de los aspectos, aquel que atiende al *ethos* en tanto conjunto de atributos proyectados en el discurso, i.e., en tanto imagen discursiva y “puesta en escena del yo”. Sin embargo, la noción de *ethos* no se agota en su aspecto enunciativo o argumentativo. Esa categoría comporta también, ya desde la tradición aristotélica pero, sobre todo, en sus acepciones sociológicas y teórico-políticas, una dimensión fuertemente actitudinal, valorativa o motivacional. De acuerdo a esta problemática de fondo, en este trabajo me interrogo sobre la dimensión valorativa, ética e ideológica del *ethos*. Para ello, vinculo los abordajes lingüístico-discursivos con algunas acepciones sociológicas que retoman y reelaboran esa noción. Recupero especialmente los aportes de Irving Goffman, Pierre Bourdieu y Max Weber acerca del *ethos* como conjunto de actitudes, creencias y disposiciones generadoras de prácticas, y propongo reflexionar acerca de las implicancias teóricas de los distintos “usos” del *ethos*, tanto en el campo del análisis del discurso político como en el de la sociología política.

**Palabras clave:** Ethos – Análisis del discurso – Sociología – Discurso político.

#### Abstract

Coming from Greek rhetoric and philosophy, in Aristotle's Rhetoric *ethos* refers, on the one hand, to the features that the speaker projects in his speech, and on the other hand, to his moral qualities, his values and virtues (Eggs, 1999). It can be said that in many formulations and analytical applications, discourse analysis tends to emphasize the first aspect, the *ethos* as a set of attributes projected in discourse, as discursive image. However, the notion of *ethos* is not limited by enunciation or argumentation. This category also entails –from the Aristotelian tradition but also in its sociological and theoretical-political meanings– attitudes, values and motivations. According to this background, in this work I wonder about the *ethos*' evaluative, ethical and ideological dimension. To do this, I link the linguistic-discursive approaches with some sociological meanings that revisit and rework that notion. I take into account the contributions of

Irving Goffman, Pierre Bourdieu and Max Weber about the ethos as a set of attitudes, beliefs and dispositions that generate practices, and propose to reflect on the theoretical implications of the various "uses" of ethos, both in the field of political discourse analysis and in political sociology.

**Keywords:** Ethos – Discourse analysis – Sociology – Political discourse.

*Tomado entre lo real de la lengua y lo real de la historia, el análisis de discurso no puede ceder ni ante lo uno ni ante lo otro sin caer de inmediato en la peor de las complacencias narcisistas.*

Michel Pêcheux

## INTRODUCCIÓN

En los últimos años las ciencias del lenguaje, y las ciencias humanas en general, han asistido a un importante resurgimiento de los estudios argumentativos, y en particular de la noción de *ethos*. En efecto, no es exagerado decir que actualmente el Análisis del discurso experimenta lo que podría llamarse un “boom” del ethos: es así como numerosas investigaciones se ocupan de describir los tipos de ethos que se construyen y proyectan en el discurso político, literario, académico y periodístico, entre otros géneros.

Categoría proveniente de la retórica y la filosofía griegas, en la *Retórica* de Aristóteles el ethos remite, por un lado, a los rasgos proyectados por el orador en su discurso; y por otro lado, a sus cualidades morales, a sus valores y virtudes (Eggs, 1999). En muchas de sus formulaciones y aplicaciones analíticas, el análisis del discurso tiende a subrayar el primero de los aspectos, aquel que atiende al ethos en tanto conjunto de atributos proyectados en el discurso, i.e., en tanto imagen discursiva y “puesta en escena del yo”. Este modo de reapropiarse de la categoría de *ethos* acarrea algunas consecuencias teóricas, epistemológicas y también ideológicas, que se plasman voluntaria o involuntariamente en los análisis empíricos: entre ellas, la más notoria es la tendencia a pensar el discurso argumentativo desde una perspectiva estratégico-instrumental, como mero set de herramientas o técnicas para la construcción de una imagen “eficaz” en términos persuasivos, lo que en ocasiones oblitera la reflexión sobre la relación del sujeto con las condiciones de producción de su decir. Como es evidente, este modo de aprehender el ethos (y por lo tanto la subjetividad del locutor/ enunciador en cuanto responsable de la enunciación), pero también el lenguaje, presenta algunos

límites –especialmente en el dominio del discurso político, donde esta figura tiene una particular densidad teórica- para pensar el estatuto del sujeto en tanto entidad política, histórica e ideológica.

En efecto, la noción de *ethos* no se agota en su aspecto enunciativo o argumentativo. Esa categoría comporta también, ya desde la tradición aristotélica pero, sobre todo, en sus acepciones sociológicas y teórico-políticas, una dimensión fuertemente actitudinal, valorativa o motivacional, que remite ya sea a las cualidades morales del orador, ya sea a las disposiciones, valores, creencias, modos de ser y/o inclinaciones que generan conductas, prácticas y acciones.

De acuerdo a esta problemática de fondo, en este trabajo me interrogo sobre aquellos aspectos que exceden al *ethos* en tanto presentación o imagen de sí, y me adentro en la dimensión valorativa, ética e ideológica del *ethos*, o, en todo caso, en los posibles vínculos entre el *ethos* y el dominio de las creencias, los valores y las ideologías. Para ello, propongo vincular los abordajes lingüístico-discursivos con algunas acepciones sociológicas que retoman y reelaboran esa noción originariamente proveniente del terreno de la retórica y la filosofía. Recupero especialmente los aportes de Irving Goffman, Pierre Bourdieu y Max Weber acerca del *ethos* como conjunto de actitudes, creencias y disposiciones prácticas.

En primer lugar, repaso sucintamente los abordajes retóricos, lingüísticos y discursivos sobre el *ethos*. En segundo lugar, me ocupo de los modos en que la sociología y la teoría política han empleado esa categoría. Finalmente, propongo reflexionar acerca de las implicancias teóricas de los distintos “usos” del *ethos*, tanto en el campo del análisis del discurso político como en el de la sociología política.

### **EL ETHOS ENTRE PERSUASIÓN, ENUNCIACIÓN Y ARGUMENTACIÓN**

Tres son los tipos de pruebas técnicas para la persuasión que Aristóteles distingue en la Retórica: el *logos*, el *pathos* y el *ethos*. Si el primero se asocia a los argumentos procurados por el discurso (especialmente el entimema y el ejemplo), el *pathos* y el *ethos* son, en cambio, pruebas que atañen a la disposición emotiva del auditorio y al comportamiento o carácter del orador, respectivamente. Aristóteles señala que el *ethos* “posee un poder de convicción que es, por así decirlo, casi el más eficaz” (Retórica, I, 2, 1356a) y destaca el engendramiento discursivo de esa prueba técnica: “Eso también debe ser efecto del discurso y no de que se tengan ideas preconcebidas sobre la calidad humana del que habla” (Retórica, I, 2, 1356a).

Vale recordar que etimológicamente la noción de *ethos* tiene al menos dos sentidos: por un lado, *ēthos* (con eta, o *e* larga), inicialmente "guardida", "morada", "habitación", pero también "carácter", "costumbre", "temperamento" o "modo de ser", de donde se deriva la "moralidad" de los modos de comportamiento humano. Por otro lado, *ēthos* (con épsilon, o *e* breve) remite a las costumbres, los hábitos, el uso, el acostumbramiento, la repetición y la "domesticación", y se inscribe en una lógica colectiva y no meramente individual (Martínez, 2007: 42 y 78; Salazar, 2009: 147).<sup>1</sup>

Si en la Retórica aristotélica el ethos (*ēthos*) es tratado en términos de carácter, modo de ser o comportamiento moral (así lo indican, por otra parte, las traducciones), en la *Ética a Nicómaco* esta acepción del ethos en tanto excelencia ética se aproximará al hábito o la costumbre (es decir, al *ēthos*) (Martínez, 2007: 42). De allí que la ética – disciplina que, por otra parte, para Aristóteles está subordinada a la política– sea concebida como una segunda naturaleza que sólo puede cultivarse mediante el hábito o la costumbre: "ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, ya que ninguna cosa natural se modifica por costumbre" (II, 1, 1103a). En este sentido, puede decirse que aquí el ethos se concibe como efecto de una elaboración humana, social y colectiva.

El estatuto discursivo o extra-discursivo del ethos y su relación con la excelencia moral del orador son dos de las problemáticas más trabajadas en la bibliografía sobre ese concepto. Al respecto, Eggs señala que en la retórica aristotélica el ethos tiene un doble sentido: por un lado, uno moral o ético, en tanto remite a las virtudes y al conjunto de atributos morales del orador; por otro lado, un sentido "neutro" u "objetivo" que alude a su carácter o disposición, que deben ser acordes con su discurso. Si el aspecto moral del ethos aristotélico concierne a la *epiēikeia* –la virtud, la bondad o la honestidad– del orador, en su sentido neutro se vincula en cambio con la *hexis*, esto es, con los hábitos, las costumbres, los modos de ser y las posturas del orador, que se hacen manifiestos en sus temas, su estilo oratorio y los argumentos que elige. Aunque estas dos dimensiones del ethos –en tanto moralidad y en tanto estrategia discursiva– parezcan contradictorias, Eggs subraya la importancia de considerar tanto las virtudes reconocidas del orador como su representación en el discurso y afirma que ambas "constituyen las dos caras necesarias de toda actividad argumentativa" (1999: 32).

En la retórica latina la noción de *ethos* se traduce por *auctoritas*, autoridad que se

---

<sup>1</sup> Agradezco al Prof. Walter Quiroga Salcedo (Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco) por su ayuda en la definición y distinción de los términos griegos.

deriva de la moralidad, la reputación y la virtud del orador. Concebido como una propiedad extra o pre-discursiva, el *ethos* remite aquí al estilo de vida y a las cualidades personales de quien habla, cualidades morales que, combinadas con cierto pragmatismo y eclecticismo, permiten operar deslizamientos desde la retórica hacia el campo de la sofística (Cassin, 2007). En oposición, las retóricas medievales tienden a abandonar esa impronta moral, y conciben el arte de la retórica como un conjunto de ornamentos o “figuras de estilo” que regulan el “buen decir” (Amossy, 2006; Meyer, 2004).

Más recientemente la obra de Perelman recupera la fuerza persuasiva del *ethos* desde una perspectiva técnica:

Este tratado se ocupará únicamente de los *medios discursivos* que sirven para obtener la adhesión del auditorio, por lo que sólo se examinará la técnica que emplea el lenguaje para persuadir y para convencer. (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1989: 39)

En este marco, el *ethos* queda atado al problema de la eficacia del discurso argumentativo en tanto conjunto de técnicas discursivas destinadas a “provocar o aumentar la adhesión de las personas a las tesis presentadas para su asentimiento” (1989: 34). De allí que el *ethos* se defina en una relación especular con el auditorio: “el orador, en efecto, está obligado, *si desea ser eficaz*, a adaptarse al auditorio” (1989: 39).<sup>2</sup> Orientada eminentemente al logro de una persuasión eficaz, en esta teoría la figura del orador aparece notablemente escindida de las disposiciones éticas, tendencia que se hace extensiva a muchas de las reelaboraciones recientes sobre la noción de *ethos* en la lingüística y el Análisis del Discurso.

En el campo de las ciencias del lenguaje fue Ducrot (1984) el primero en incorporar la categoría de *ethos* para pensar el estatus del sujeto de la enunciación en el marco de su Teoría Polifónica de la Enunciación. Según la esta teoría polifónica, en la situación enunciativa se ponen en escena –como en una representación teatral– distintos personajes: locutor, enunciadore, locutor como ser-en-el-mundo. En cuanto al *ethos*, este está atado a la instancia discursiva del locutor (L), fuente y responsable de la enunciación, y no refiere a las afirmaciones que este realiza sobre sí mismo sino a “la apariencia que le confieren la cadencia, la calidez o severidad de la entonación, la elección de las palabras, de los argumentos” (Ducrot, 1984: 201). De este modo, el locutor se “muestra”, en su compromiso enunciativo, como “investido” (*affublé*) con determinados atributos que hacen “aceptable o rechazable su enunciación” (Ducrot, 1984: 201). De este enfoque, netamente lingüístico y ciertamente despreocupado por la

---

<sup>2</sup> Las itálicas son mías.

inscripción social del locutor, retendremos sin embargo dos aspectos que intentaremos profundizar: la relación entre el sujeto y la estructura (en este caso, la estructura lingüística) y la dimensión teatral de la enunciación.

Pero es la Teoría de la Argumentación en el Discurso la que en las últimas dos décadas ha revitalizado y reactualizado la noción de *ethos*, otorgándole pleno derecho de ciudadanía en los estudios discursivos, mediante su articulación con múltiples enfoques teóricos, que van desde la lingüística de la enunciación hasta la sociología de los campos, pasando por la microsociología, la Nueva Retórica y la pragmática. Desde este marco, Amossy afirma que “todo uso de la palabra implica la construcción de una imagen de sí” (1999: 9), una representación de la persona que habla. Así pues, el ethos se define como la imagen que el orador construye y proyecta de sí mismo en su discurso, imagen que contribuye a asegurar su autoridad, su eficacia y su credibilidad. En otras palabras, se trata del conjunto de rasgos o características que el orador muestra de sí mismo a fin de atraer la atención de su auditorio y de persuadirlo de forma eficaz. Esa proyección discursiva del sujeto en su discurso, sus modos de hablar y las propiedades que –en virtud de estos rasgos- se le atribuyen tienen, muy particularmente en el discurso político, fuerza persuasiva. Para Amossy el ethos es, *a la vez*, una construcción discursiva y un efecto de la posición social, política e institucional del locutor: así, la eficacia del discurso compete tanto a su estatus social, a su autoridad y a su posicionamiento político-ideológico, como a la escena de la enunciación. Sin embargo, aunque su “posición” social e ideológica imprime determinaciones sobre su decir, el ethos carece de raigambre moral: en tanto modo de movilización de la *doxa* y del auditorio, es un efecto de la enunciación y por ello no está atado a los atributos “reales” del orador.

También Maingueneau (1999; 2002) sostiene que el ethos “está ligado a la enunciación y no a un saber extradiscursivo sobre la enunciación” (1999: 76) y –siguiendo a Ducrot– afirma que “se despliega en el registro de lo ‘mostrado’ y, eventualmente, en el de lo ‘dicho’. Su eficacia reside en que éste envuelve la enunciación sin estar explícito en el enunciado” (1999: 77). De allí que para el autor, el ethos pueda estar asociado tanto al contenido del discurso, a la elección de argumentos y a los modos de decir como al “tono” o a la “voz” adoptados por el locutor, y a otros signos como gestos, vestimenta, miradas, entre otros que hacen a su “corporalidad”. En ese mismo sentido, Barthes indica que en la retórica la categoría de *ethos* remite a

los rasgos de carácter que el orador debe mostrar a su auditorio [...] para dar una buena

impresión: son sus *aires*. [...] Es por eso que –desde la perspectiva de esta psicología teatral– conviene hablar de *tonos* más que de caracteres: *tono* en el sentido musical y ético y la palabra tenía en la música griega. (Barthes, 1985: 146)

Vale señalar que Maingueneau reconoce la existencia de un “ethos prediscursivo” (o “previo”), particularmente relevante en el dominio político, puesto que allí los posicionamientos ideológicos, las apariciones y aprehensiones mediáticas del locutor o los propios géneros discursivos pueden generar expectativas en relación al ethos (1999: 78). El ethos funciona, entonces, como el origen enunciativo, el “garante” o la “instancia subjetiva encarnada” en un cuerpo, una voz y un tono que permite dar cuenta de la identidad de los posicionamientos subjetivos. Dado que el enunciador solo habla en el marco de un cierto contexto enunciativo interactivo, que supone restricciones institucionales, culturales, políticas y también lingüísticas, la construcción y proyección del ethos se vincula especialmente con la “escena de enunciación” en que el discurso se despliega y que este presupone (1999: 82-83).

En suma, hasta aquí puede verse que el Análisis del Discurso parece acentuar la construcción *discursiva* del ethos en tanto imagen proyectada, en detrimento de sus inscripciones sociales e ideológicas, y especialmente de su dimensión moral o ética. Conviene, no obstante, recordar que todos los autores citados (a excepción de la teoría ducrotiana) reconocen la necesidad de vincular los estudios sobre el ethos con aspectos sociológicos, políticos e ideológicos (la noción de *ethos prediscursivo* en Maingueneau, o la incorporación de la sociología de los campos en la propuesta de Amossy dan cuenta de esto). En esa medida, estos enfoques son puntos de partida para seguir explorando posibles ampliaciones de la noción de *ethos*.

#### **EL ETHOS EN LA SOCIOLOGÍA Y LA TEORÍA POLÍTICA: DISPOSICIONES PRÁCTICAS Y ORIENTACIONES MORALES**

En *La présentation de soi. Ethos et identité verbale*, Amossy (2010) incorpora los aportes de Maingueneau y de la sociología de Goffman y Bourdieu para pensar una “noción ampliada” de *ethos* desde un enfoque sociodiscursivo, dinámico e interactivo que abarque tanto los aspectos discursivos como los “atributos reales” del orador en situación. Este recurso a las teorías sociológicas implica una apertura hacia problemáticas relativas a las determinaciones sociales e ideológicas del sujeto del discurso. La noción de *ethos* se complejiza y se vuelve, de ese modo, más abarcadora.

En esa línea de razonamiento, en este apartado proponemos desplegar, mediante un breve recorrido por algunas acepciones sociológicas sobre el ethos, dos posibles líneas de reflexión: por un lado, la relación entre la dimensión teatral del discurso y la(s) determinaciones estructurales (o, en otras palabras, la tensión entre objetivismo y subjetivismo en el Análisis del discurso); en segundo lugar, la posibilidad de reponer algún tipo de lectura moral o ética para (re)pensar el ethos, especialmente en el dominio político. Para ello, en primer lugar retomamos e interrogamos los enfoques de Goffman y Bourdieu, ya trabajados por el Análisis del Discurso, y por último introducimos las reflexiones weberianas sobre el ethos.

La perspectiva microsociológica e interaccionista de Goffman sobre la “imagen de sí” será, no casualmente, el punto de anclaje de Amossy para pensar el ethos en términos sociodiscursivos. Decimos que esa convergencia teórica no es en absoluto casual puesto que Goffman adopta la perspectiva de la actuación o la representación teatral para abordar los modos en que el individuo se presenta ante los otros e intenta influir sobre ellos en diversas situaciones sociales, en un campo de indagación que presenta más de un punto de contacto con los abordajes retóricos, pragmáticos y enunciativos en los que la noción de *ethos* se inscribe. El punto de partida es que en la interacción social los individuos proyectan ciertas imágenes de sí mismos, buscando impresionar y “controlar la conducta” de los otros, ya sea mediante expresiones de índole discursiva (intencionales, según Goffman), ya sea a través de medios “teatrales o contextuales”, y por ello involuntarios y generalmente no intencionales. A partir de estas proyecciones se construye una “definición de la situación” que, habitualmente, tiende a la cooperación.

En este punto, Goffman señala un “hecho decisivo: cualquier definición proyectada de la situación tiene también un carácter moral particular” (1971: 25), que consiste, principalmente, en un cierto acuerdo sobre la “veracidad” y la autenticidad de dichas proyecciones. Subsidiariamente, esa definición de la situación coloca a los sujetos en un campo deontológico que obliga a los otros a actuar y a valorar la situación de un modo específico.<sup>3</sup> Producto y efecto de la “actuación” del individuo en la situación, esta

---

<sup>3</sup> Esta impronta de “moralidad” constitutiva de las interacciones sociales, así como la metáfora teatral y lúdica y la noción de “intención” subyacente, tiene claras reminiscencias con algunos enfoques pragmáticos que conciben el lenguaje como un juego gobernado por reglas, cuya violación tiene consecuencias de orden moral en tanto atenta contra la credibilidad del hablante (cf. por caso, la noción de “acto de habla hueco” en Austin). Aunque desde una perspectiva superadora de la pragmática anglosajona, también Ducrot sostiene, por ejemplo, que los actos de habla son actos destinados que instauran una transformación jurídica que crea derechos y deberes (cf. García Negroni, Libenson y



moralidad tiene, sin embargo, una raigambre social y cultural en tanto ancla en las costumbres (o la *doxa*).

Pero es en la última obra de Goffman, *Frame Analysis* (1974/1996) donde este enfoque se completa mediante la introducción de la noción de *marco* (primario y secundario): se trata fundamentalmente de los esquemas interpretativos, los principios de organización y las matrices a partir de los cuales el mundo es percibido, interpretado e incorporado por los sujetos. Asimilable a la idea lingüística de “código”, el marco es el dispositivo que da forma y ordena la experiencia. Esta concepción, articulada con la perspectiva dramaturgica, conjura las lecturas meramente “intencionalistas” del enfoque goffmaniano, en la medida en que sitúa la actuación de los individuos en marcos de sentido que restringen y estructuran su interacción social.

No es otra la preocupación que subyace a la sociología de Bourdieu. En efecto, la categoría de *habitus*, en cuyo origen se encuentran los conceptos de *moeurs* y *ethos* previamente empleados por Durkheim y Weber,<sup>4</sup> es una apuesta por escapar al dualismo subjetivismo/ objetivismo y por incorporar al análisis de los procesos sociales tanto las determinaciones estructurales como las motivaciones subjetivas de la acción:

Todos aquellos que han empleado antes que yo este antiguo concepto [*habitus*] u otros similares, como los de *ethos* o *hexis*, se inspiraban [...] en una intención teórica próxima a la mía, es decir, en el deseo de escapar tanto de la filosofía del sujeto, pero sin sacrificar al agente, como de la filosofía de la estructura, pero sin renunciar a tener en cuenta los efectos que ella ejerce sobre el agente y a través de él. (Bourdieu, 1995: 83)

El *habitus* se define como un sistema abierto, histórica y socialmente constituido que da cuenta de las “disposiciones”, las actitudes, las maneras de ser, las propensiones o las inclinaciones adquiridas e incorporadas, que organizan la práctica y la acción de los sujetos. El término “disposición” (distinto de la “posición” y de la “toma de posición”) es el que mejor se ajusta a este concepto que designa “una manera de ser, un estado habitual (en particular del cuerpo) y, en particular, una predisposición, una tendencia, una propensión, o una inclinación” (Bourdieu, [1972] 2000: 393, citado en Dukuen, 2010: 18).

Producto de la historia –y por ello no meramente reproductivo-, el *habitus* reúne al mismo tiempo un *eidós* (sistema de esquemas lógicos o estructuras cognitivas), un *ethos*

---

Montero, 2012). Sobre los puntos de contacto y las diferencias entre la teoría interaccionista, la retórica y la pragmática cf. Kerbrat Orecchioni (2002).

<sup>4</sup> Bourdieu emplea originalmente la noción de *ethos* en su obra temprana *Trabajo y trabajadores en Argelia* (1963), y luego la retoma para la elaboración del concepto de *habitus*, concepto que ya había sido acuñado en 1936 por Marcel Mauss en *Antropología y sociología*.

(conjunto de esquemas axiológicos y valorativos), una *hexis* (registro de posturas y gestos) y una *aisthesis* (gusto, disposición estética). Bourdieu aclara, no obstante, que el ethos no es una ética, en la medida en que no está articulado como un sistema objetivo y coherente de principios explícitos:

He empleado la palabra *ethos*, después de muchas otras, por oposición a ética, para designar un conjunto objetivamente sistemático de disposiciones con dimensión ética, de principios prácticos (la ética es un sistema intencionalmente coherente de principios explícitos). (Bourdieu, 2002: 133)

En ese sentido, el *habitus* es un sistema de esquemas clasificatorios que se funda en un mismo “*organon* ético”, una misma “matriz de lugares comunes” (Giménez, 1999: 8). Dado que el *habitus* engloba al *ethos*, este último fue crecientemente abandonado en pos de una acepción de *habitus* como disposición que incluye el *ethos* y la *hexis*, como entramado de “principios prácticos de clasificación” que son “indisociablemente lógicos y axiológicos, teóricos y prácticos” y que “se orientan a valores” (2002: 133):

[En el *habitus*] todos los principios de elección están incorporados, se han convertido en posturas, disposiciones del cuerpo: los valores son gestos, formas de pararse, de caminar, de hablar. *La fuerza del ethos está en que es una moral hecha hexis, gesto, postura*”. (Bourdieu, 2002: 134)

A la vez estructurado y estructurante, el *habitus* posee una dimensión de creatividad, innovación y ruptura: “el *habitus* es algo poderosamente generador” y transformador,

es un producto de los condicionamientos que tiende a reproducir la lógica objetiva de dichos condicionamientos, pero sometiéndola a una transformación; es una especie de máquina transformadora que hace que “reproduzcamos” las condiciones sociales de nuestra propia producción, pero de manera relativamente imprevisible. (Bourdieu, 2002: 134)

Esquema de clasificación, de visión y de división, el *habitus* permite explicar las elecciones y las estrategias de los sujetos en el espacio social (1994: 20), es decir, la relación entre sus posiciones objetivas, sus disposiciones y sus tomas de posición. En tanto “disposición estratégica”, la noción de *habitus* permite entonces romper con el punto de vista estructuralista sobre la “estructura sin agente”, y así conferir al sujeto autonomía y capacidad de agencia, juego e innovación.

Hay que decir, no obstante, que esa agencia se produce en un campo siempre gobernado por reglas. Es por ello que, en *Qué significa hablar* (1985), Bourdieu inscribe la eficacia de los discursos (en términos de capacidad de convicción) en el marco de las reglas que organizan los espacios sociales (con sus capitales, sus criterios de distinción, apreciación y legitimidad, sus relaciones de poder y dominación), y

afirma que todo uso de la palabra implica la conjunción del *habitus* y de las estructuras del mercado lingüístico, que se imponen como un sistema de sanciones y censuras específicas. Así, Bourdieu insiste en que todo análisis lingüístico-discursivo debe tomar en consideración las condiciones económicas y sociales de los intercambios lingüísticos, y por lo tanto las relaciones de competencia y de fuerza objetivas que allí se juegan.

La Teoría de la Argumentación en el Discurso se nutre, efectivamente, tanto de la perspectiva de Bourdieu como de la de Goffman, aunque sólo aborda aspectos puntuales de cada una de ellas: en efecto, si de la primera destaca los aspectos extralingüísticos que condicionan el ethos de aquel que asume la palabra, dejando de lado los modos en que el *habitus* –un “*ethos* hecho *hexis*”– asimila y disloca las reglas del espacio social; de la teoría de Goffman enfatiza el enfoque interaccional pero no alude a la noción de *marco*, que imprime restricciones a la *performance* individual. De todas formas, una y otra permiten, combinadas, anclar el ethos en el marco de la interacción y de los espacios sociales (en tanto escenas pero también en tanto campos de poder) en que el sujeto se desenvuelve, con sus limitaciones y sus capacidades de innovación. El ethos puede encuadrarse así en una teoría sobre la subjetividad que desborda y supera tanto los determinismos estructuralistas como la idea de sujeto pleno, intencional y *metteur en scène*. Como dice Amossy,

el locutor es *a la vez* un sujeto constituido por la palabra del otro que lo atraviesa a su pesar (no puede decir ni decirse fuera de la doxa de su tiempo [...]); y sujeto intencional que moviliza las voces y los puntos de vista para actuar sobre su alocutario (es la polifonía). Lejos de ser contradictorias, esas dos concepciones representan dos facetas complementarias del sujeto hablante y dan cuenta de vínculo con lo social a la vez en sus determinaciones, su individuación y su querer-decir, que es también un querer-hacer. (Amossy, 2005: 69)

No obstante, queda todavía una línea de reflexión sin explorar, que puede echar luz sobre nuevas facetas y modos de aprehender la categoría de *ethos*. Se trata de la acepción weberiana de ethos en su relación con la orientación ético-práctica de la acción.

Aunque, como ya señalamos, los usos sociológicos de esta noción (usos que trazan interrogantes diferentes, aunque no incompatibles, con los del análisis del discurso) pueden rastrearse ya en Durkheim<sup>5</sup>, es en la obra de Weber donde esa adquiere un

---

<sup>5</sup> En Durkheim la noción de *moeurs* (otra de las derivaciones latinas –y habitualmente la traducción francesa– de *ethos*) juega, junto con la de *hábito*, un papel fundamental para pensar los modos subjetivos de adquisición, incorporación y reproducción del orden social, y la cuestión de la solidaridad social. *Moeurs* deriva del latín *moris*, que alude a “las maneras de comportarse, los modos de actuar determinados por el uso, por las costumbres, que configuran así el carácter. [...] las costumbres

sentido sociológicamente operativo para pensar las motivaciones y el sentido que los sujetos otorgan a sus acciones. En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber ([1903] 1995) se interroga sobre el vínculo (las “afinidades electivas”) existente entre la adopción de un determinado ethos religioso y el surgimiento del ethos burgués moderno, y se propone así

determinar la influencia de ciertos ideales religiosos en la formación de una ‘mentalidad económica’, de un *ethos* económico, fijándonos en el caso concreto de las conexiones de la ética económica moderna con la ética racional del protestantismo ascético. (Weber, 1995: 33)

Un primer aspecto a destacar es la dimensión actitudinal, experiencial, creencial y al mismo tiempo práctica del ethos weberiano. A lo largo de esta obra el ethos se define como un género o “estilo de vida”, como un “ideal de vida” y de “conducta”, como un conjunto de creencias, valores, aspiraciones, en suma, como un “espíritu” que incide sobre las “prácticas”.<sup>6</sup> Así, en el siguiente pasaje puede verse que, en oposición al ethos burgués moderno, la vida de los empresarios domésticos

era una economía ‘tradicionalista’ si se considera *el espíritu* que animaba a los empresarios [...]; este tradicionalismo *dominaba la práctica* del negocio y puede decirse que constituía la base del *ethos* de este tipo de empresario. (Weber, 1995: 74)

De este modo, si el ethos es un modo de aprehender el “espíritu” o la “mentalidad” de una determinada cultura o grupo de individuos, este opera fundamentalmente en el dominio de las prácticas y de las acciones humanas.

Un segundo aspecto relevante es el hecho de que el ethos en tanto espíritu, mentalidad o estilo de vida se vincula con un cierto “ideal de conducta ética” (Weber, 1995: 204), con la “conducta moral del hombre medio” (Weber, 1995: 139) y con determinadas “cualidades morales personales” (Weber, 1995: 76) que suponen deberes, premios y castigos. Así, por caso, Weber señala que “el nuevo espíritu [capitalista] *encarna cualidades éticas específicas*, de distinta naturaleza que las que se adaptaban al

---

socialmente consagradas” (Martínez, 2007: 120). Debe destacarse la raigambre moral del término *moeurs*, que en los trabajos sobre sociología de la educación, pero también en *El suicidio*, es central para contrapesar la anomia social: en efecto, Durkheim insiste en la necesidad de reconstruir una moral de las doctrinas y las costumbres a fin de recomponer el lazo social.

<sup>6</sup> En *The Max Weber Dictionary*, Swedberg y Agevall (2005) señalan que *ethos* suele ser una de las palabras empleadas para traducir los términos alemanes *Gesinnung* (“mentalidad” o “disposición”) o *Geist* (“espíritu”).

tradicionalismo de los tiempos pasados”<sup>7</sup> (Weber, 1995: 75) y muestra cómo en la doctrina de B. Franklin, por caso,

*no se enseña una simple técnica vital, sino una ética peculiar, cuya infracción constituye no solo una estupidez, sino un olvido del deber [...]. No solo se enseña la ‘prudencia en los negocios’, [...] es un verdadero ethos de lo que se expresa, y justamente en esta cualidad es como nos interesa. (Weber, 1995: 56)*<sup>8</sup>

Sin embargo, esa impronta ética del ethos no remite a una doctrina ni a un dogma férreo, sino al comportamiento, al modo de conducción de la vida, en suma, al “alcance práctico de las doctrinas en la vida” (Weber, 1995: 149). Así lo explicita Weber en un ensayo tardío, en referencia al ethos religioso:

En el sentido *sociológico* de la palabra el “ethos” específico de una religión no es su *doctrina* ética sino el comportamiento ético al que ha puesto *primas* el modo y condicionamiento de sus bienes de salvación<sup>9</sup>. Ese comportamiento era en el puritanismo un modo metódico-racional de la conducción de la vida, el cual (bajo determinadas circunstancias) abrió el camino al “espíritu” del capitalismo moderno, [...] [a] su *ethos* específico, es decir, el *ethos* de la *burguesía* moderna. (Weber, 1998a: 289)<sup>10</sup>

Weber enfatiza “este aspecto completamente decisivo” de *La ética...* que sus críticos cometieron el “error fundamental” de obviar (Weber, 1998a: 288, n. 64): el ethos no es una doctrina<sup>11</sup> sino un modo de comportamiento, una forma de conducta valorada y premiada que imprime, ciertamente, deberes y obligaciones pero que fundamentalmente se plasma en actitudes prácticas. El ethos weberiano es, entonces, una especie de

ética particular, en el sentido de un conjunto de reglas más o menos implícitas, socialmente construidas, consideradas razonables por el grupo social, y por eso vividas efectivamente antes de cualquier formulación. (Martínez, 2007: 42)

y, en ese sentido, se diferencia de la ética o de la doctrina moral en tanto sistemas conceptuales y generales de normas, reglas y preceptos.

De allí que el ethos weberiano deba distinguirse también de la noción de “cosmovisión” (o “visión del mundo”) (Kalberg, 2005): mientras esta última constituye un campo teórico-filosófico de amplio alcance, que atañe a la totalidad de la vida del

<sup>7</sup> Las itálicas son mías.

<sup>8</sup> Las itálicas son mías.

<sup>9</sup> La expresión “poner primas” refiere a “la forma de conducta ética premiada” en términos de la forma y las condiciones de los bienes de salvación.

<sup>10</sup> Subrayado en el original.

<sup>11</sup> En efecto, Weber demuestra que aunque la religión israelita antigua, la fenicia, la babilonia y la egipcia comparten un marco doctrinario común, sus éticas difieren.

hombre, el ethos tiene en cambio una impronta más práctica que remite a aquellos “marcos de referencia para la acción basados en un corpus de promesas y obligaciones, que permiten otorgar sentido a la acción”. Vinculado con la “racionalidad sustantiva”, el ethos se sustenta en creencias y valores, y no en una racionalidad teórica ni formal (Giorgi, 2009: 5).<sup>12</sup>

Pero, además, el ethos no se restringe al dominio de las ideas, los valores y las creencias sino que incluye factores “sentimentales” (Weber, 1995: 167, 169) así como preferencias, aspiraciones, creencias, entre otros aspectos subjetivos. Es precisamente esa impronta subjetiva y simbólica la que autoriza a pensar el ethos como “un marco de referencia para la acción”, una “estructura de significado” (Giorgi, 2009: 4) que permite dotar de sentido a la vida.

En suma, puede decirse que en Weber el ethos se presenta como una “actitud práctica” (Martínez, 2007: 49), como un conjunto de motivaciones, ordenamientos, valores, creencias y reglas más o menos implícitas, principios de razonabilidad no necesariamente formulados, históricamente construidos y socialmente compartidos que articulan las prácticas, orientan la acción de los individuos y les proveen marcos de sentido.

Como se sabe, esta acepción de *ethos* dará lugar, en la teoría política de Weber, a una clasificación entre dos tipos de ética política: el ethos de la convicción y el ethos de la responsabilidad, que responden a dos tipos de motivación y a dos lógicas de acción política divergentes. En su ensayo “La política como vocación”, Weber ([1919] 1998b) retoma su análisis sobre los tipos de dominación (tradicional, carismática y legal) y analiza el devenir de los actores políticos en los Estados parlamentarios modernos, donde la figura del político se “profesionaliza”. Define así algunos tipos ideales de actor político: el caudillo, el *boss*, el parlamentario, el jefe de partido, el funcionario especializado. En términos estrictamente técnicos, cada uno de ellos tiene distintas responsabilidades, capacidades y alcances; en términos éticos, todos ellos, en tanto hombres políticos, se enfrentan a la cuestión de dilucidar

cuáles son las cualidades que le permitirán estar a la altura de ese poder [...] y de la responsabilidad que sobre él arroja. Con esto entramos ya en el terreno de la ética, pues es a esta a la que corresponde determinar qué clase de hombre hay que ser para tener derecho a poner la mano en la rueda de la Historia. (Weber, 1998b: 154)

---

<sup>12</sup> Esto ancla en la concepción aristotélica, según la cual “la excelencia ética (*areté ethiké*) se opone a la excelencia intelectual (*dianoé ethiké*); dicho de otro modo, resulta claro que las cosas del *ethos*, incluso si tienen un sentido, una coherencia racional, no pertenecen al orden de la *théorein* (contemplación, mirada desinteresada orientada al puro conocimiento) sino al del obrar” (Martínez, 2007: 41).

Es entonces en el campo de las cualidades personales, de los ideales, los valores y las creencias, donde Weber se ubica para abordar los dos tipos de ética en las que el actor político puede situarse para orientar su acción:

toda acción éticamente orientada puede ajustarse a dos máximas fundamentalmente distintas e irremediamente opuestas: puede orientarse conforme a la ‘ética de la convicción’ o conforme a la ‘ética de la responsabilidad’. (Weber, 1998b: 164)

Sintéticamente, puede decirse que si el segundo modo de vincularse con el mundo de la política (la “ética de la responsabilidad”) supone considerar las consecuencias previsibles de la propia acción, el *ethos* de la convicción funciona en cambio motivado por la pasión, el impulso y el compromiso subjetivo, pero no tiene en cuenta las consecuencias de su accionar, y en esa medida es un *ethos* romántico, heroico y en cierto modo irracional.<sup>13</sup> Sin embargo, dado el avance de la burocratización y rutinización del mundo político moderno, Weber señala que la vocación política se define en el encuentro entre estos dos modelos, que en última instancia no son totalmente opuestos sino “elementos complementarios que han de concurrir para formar al hombre auténtico, al hombre que *puede* tener ‘vocación política’” (Weber, 1998b: 177). Así, un verdadero político debe poseer al mismo tiempo un alto grado de madurez, responsabilidad y mesura, pero también elevados ideales, convicciones y valores que “enciendan la llama” de su pasión política, ligen al político a una causa o una “idea” y funcionen como el motor y el sentido de su accionar.

Un punto a destacar en este texto dedicado a dilucidar la relación entre ética y política es que el término *ethos* sólo aparece mencionado en su vínculo con la cuestión de la “causa” política:

---

<sup>13</sup> Novaro (2000; 2004) retoma los aportes de Weber y denomina *político romántico* a aquel que, “agitado por una pasión incontrolada” (2000: 188), prioriza la ética de las convicciones por sobre la de la responsabilidad, y ejerce una práctica política “deontológica” consistente en “la exaltación de los propios valores y juicios morales frente a toda otra consideración, incluida la de las consecuencias de los propios actos, que se atribuyen por lo tanto no a la responsabilidad del actor” (2000: 204). El autor denuncia así el fundacionalismo y voluntarismo insitos en la idea del político romántico, que se concibe a sí mismo como una “fuerza moral redentora” capaz de empezar siempre “de nuevo”. Guiado por convicciones subjetivas y particulares, el político romántico suele invocar “mitos políticos”, ideas-fuerza capaces de movilizar creencias y voluntades colectivas que suponen una visión particular, relativista, inmanentista e irracionalista del mundo, concebido como gobernado por fuerzas morales (bien/mal, vida/muerte). En oposición, un político “representativo”, que abraza una ética de la responsabilidad, se caracteriza por su doble filiación: por un lado, a sus convicciones, misiones y causas éticas –ideas compartidas que trascienden su propia figura- y, por el otro, a su responsabilidad. Para Novaro, esta convicción no puede ser “privada” sino que debe ser representativa del “deber moral público”; en cuanto a la responsabilidad, ésta no puede reducirse a las intenciones subjetivas, sino a los resultados, y debe ser juzgada deliberativamente, y por ende estar abierta a la indeterminación y la contingencia (2000: 188).

nos encontramos ya ante el último de los problemas de los que hemos de ocuparnos hoy, el del *ethos* de la política como ‘causa’. ¿Cuál es el papel que, independientemente de sus fines, ha de llenar la política en la economía ética de nuestra manera de vivir?”. (Weber, 1998b: 158)

De lo que se puede concluir que el ethos se diferencia de las nociones de *estilo de liderazgo*, de *modo de dominación* o de *forma de gobierno*, porque está siempre atado a un tipo de experiencia particular y práctica de la *ética*. Desde este punto de vista, y en la medida en que el ethos no se reduce a un modo de presentar la imagen del actor político o de legitimar su liderazgo, no cabría, en rigor, hablar de “ethos de jefe” o “de estadista”.<sup>14</sup> Se puede ser jefe, o estadista, adoptando un ethos de responsabilidad o de convicción: el ethos responde, en todo caso, a un conjunto de principios que anclan en valores y creencias y orientan la acción.

Las conceptualizaciones weberianas sobre el ethos como conjunto de principios que orientan la acción de los sujetos políticos vuelven a colocar la cuestión de la autoridad en tanto fundamento del lazo político y de la empresa oratoria: al respecto, conviene recordar que en la retórica latina el *ethos* es la *auctoritas*, una autoridad que se sustenta en la moral del orador.<sup>15</sup> Para Hannah Arendt la autoridad –una noción que tiende a desaparecer, junto con la religión y la tradición- debe distinguirse de la violencia y también de la persuasión:

autoridad y persuasión son incompatibles, porque la segunda presupone la igualdad y opera a través de un proceso de argumentación. Cuando se utilizan los argumentos, la autoridad permanece en situación latente. Ante el orden igualitario de la persuasión se alza el orden autoritario, que siempre es jerárquico. (Arendt, 1998: 102)

Complementaria de la libertad política, la autoridad instaura vínculos de obediencia y brinda al mundo político permanencia y estabilidad, conectando a la comunidad política con la instancia de la fundación.<sup>16</sup> En este punto, Arendt evoca la noción romana de *auctoritas*, derivada del verbo *augere* (“aumentar”), que enlaza la figura de quien tiene autoridad con el pasado, con la tradición y con la fundación de la comunidad política, aumentando y reactualizando permanentemente ese momento sagrado. En la política romana, el que tiene autoridad es un *auctor*, y no un *artifex* (1998: 133): no es un mero “hacedor” ni un constructor, sino un verdadero autor, un fundador y un “aumentador”.

---

<sup>14</sup> Cf. por caso Charaudeau (2005).

<sup>15</sup> Esta relación entre *auctoritas*, moral y *ethos* en la retórica latina compromete consideraciones sobre la filosofía moral romana, y en ese sentido excede los límites de este trabajo.

<sup>16</sup> Hay que señalar que, para Arendt, el vínculo autoritario se diferencia de la tiranía y del totalitarismo: en el primer caso, la fuente de la autoridad es externa y trascendente, y en ese sentido pone límites al poder (1998: 108-109).



A la luz de las perspectivas que hemos abordado, podemos decir que el *ethos* en tanto categoría política remite, indudablemente, a los atributos discursivos de quien asume la palabra pública. Pero no es sólo eso: el *ethos* debe abordarse, también, como un conjunto de disposiciones, actitudes y valores. Modos de ser, hacer y decir que dan cuenta de una ética práctica y que están en la base de la autoridad de quien pretende fundar y refundar un orden político, y no meramente escenificarlo.

### REFLEXIONES FINALES

Como es sabido, para el Análisis del Discurso la determinación del estatus del sujeto de la enunciación es un punto problemático. Mientras algunas corrientes, de corte estructuralista, presuponen una noción de sujeto restringida por las estructuras del interdiscurso, la ideología, el inconciente o la lengua misma, otras, de inspiración más pragmática, conciben un sujeto de habla que tiene intenciones, adopta estrategias y es aparentemente dueño de su decir –acepción indisociable de un abordaje instrumental del lenguaje, que encuentra en el marketing político y en las técnicas de persuasión su máximo exponente.

A medio camino entre esas dos tendencias, la categoría de *ethos* actualmente acuñada y reelaborada por el Análisis del Discurso –especialmente de la mano de la Teoría de la Argumentación en el Discurso– pretende dar cuenta *al mismo tiempo* de las determinaciones y de las elecciones discursivas que el sujeto realiza en su enunciación. Sin embargo, el uso y abuso de la noción de *ethos*, cuando es considerado meramente como una imagen proyectada o como un conjunto de atributos con los que el orador se inviste para dar credibilidad y legitimidad a su decir, corre el riesgo de opacar el aspecto políticamente innovador de esa noción originaria de la retórica clásica.

En ese sentido, creemos que el Análisis del discurso puede nutrirse de los planteos sociológicos y teórico-políticos sobre la categoría de *ethos* que hemos revisado. Podemos decir que, a la luz de los enfoques de Goffman y Bourdieu, la figura del locutor político, y desde allí su *ethos*, pueden ser abordados desde una doble dimensión: por un lado, como una figura determinada por una serie de elementos estructurantes, es decir, como una instancia afectada por un lugar social, político e ideológico; por otro lado, como un *actor político*, es decir, como un agente capaz de innovar y dislocar esas estructuras mediante una serie de elecciones enunciativas y argumentativas, que son también políticas. En ese sentido, Eggs sostiene que el *ethos*

tiene, ciertamente, un sentido moral o ideal, pero hay que señalar que esa moralidad no

nace de una actitud interior o de un sistema de valores abstractos; por el contrario, se produce procediendo mediante elecciones competentes, deliberadas y apropiadas. Esa moralidad, *en suma, el ethos en tanto prueba retórica*, es por lo tanto *procedimental*. (1999: 41)

La figura del locutor político se recorta así como un *efecto* de discurso que resulta de la combinación de esos dos posicionamientos.

En cuanto al aporte del modelo weberiano, es evidente que no se trata de evaluar y juzgar la virtud de los locutores políticos, y mucho menos de introducir en el análisis una valoración moral. Se trata, en cambio, de pensar el anclaje del ethos –en tanto figura discursiva– en el dominio de las creencias, los valores y las ideologías, y en su relación con la práctica y la acción política. Desde ese punto de vista, más que como un set de atributos proyectados en el discurso (atributos que por lo tanto podrían modificarse o simplemente construirse al modo de un disfraz o una máscara) el ethos debe pensarse como un conjunto de disposiciones que se sustentan en creencias y valores, y que dan forma a la autoridad política. Ese suelo ideológico en el que el ethos se funda, lejos de ser aleatorio o efímero, tiene una fuerza estructurante que, en cierto modo, moldea la subjetividad de aquel que asume la palabra política. Tanto la acepción weberiana de ethos –como conjunto de disposiciones “éticas” y valorativas que pueden regir las prácticas y acciones de los líderes políticos–, como la noción de *habitus* acuñada por Bourdieu y tributaria de la primera, son categorías que, efectivamente, invitan a repensar el problema de la acción política, del anclaje ideológico de los discursos políticos y de la constitución discursiva de sujetos políticos, problemas que el análisis del discurso no debe obviar en vistas a afirmar su carácter de disciplina crítica y políticamente productiva.

## BIBLIOGRAFÍA

- AMOSSY, Ruth (dir.) (1999); *Images de soi dans le discours. La construction de l'ethos*. París: Delachaux et Niestlé.
- AMOSSY, Ruth (2000); *L'argumentation dans le discours*. París: Nathan.
- AMOSSY, Ruth (2010); *La présentation de soi. Ethos et identité verbale*. Paris: PUF
- ARENDDT, Hannah (1998); “¿Qué es la autoridad?”. En *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península.
- ARISTÓTELES (1998); *Retórica*. Madrid: Alianza.

- ARISTÓTELES (1970); *Ética a Nicómaco*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- BARTHES, Roland [1970] (1985); *L'aventure sémiologique*. París: du Seuil.
- BERMÚDEZ, Nicolás (2007); "La noción de *ethos*: historia y operatividad analítica". En *Revista Electrónica de Estudios Filológicos XIV*, disponible en [www.um.es/tonosdigital/znum14/secciones/estudios-1-ethos.htm#\\_edn7](http://www.um.es/tonosdigital/znum14/secciones/estudios-1-ethos.htm#_edn7)
- BOURDIEU, Pierre [1982] (1985); *Qué significa hablar. La economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.
- BOURDIEU, Pierre (1995); *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- BOURDIEU, Pierre [1984] (2002); "Le marché linguistique". En *Questions de Sociologie*. París: Minuit.
- DUCROT, Oswald (1984); *Le dire et le dit*. París: Minuit.
- DUKUEN, Juan (2010); "La génesis de la noción de *habitus* en Bourdieu y el problema de una ontología dualista en antropología del cuerpo y las emociones". Disponible en [www.antropologiadelasubjetividad.com/trabajos\\_investigacion\\_juandukuen.htm](http://www.antropologiadelasubjetividad.com/trabajos_investigacion_juandukuen.htm)
- EGGS, Ekkehard (1999); "Ethos aristotélien, conviction et pragmatique moderne". En Amossy Ruth (dir.) *Images de soi dans le discours. La construction de l'ethos*. París: Delachaux et Niestlé, pp. 31-59.
- GARCÍA NEGRONI, María Marta, LIBENSON, Manuel y Ana Soledad MONTERO (2012); "Reflexiones en torno a la noción de *intención* en semántica y pragmática. Una propuesta comparativa". Ponencia presentada en las *I Jornadas Internacionales de Historia de la Lingüística*, Buenos Aires, agosto de 2012.
- GIMÉNEZ, Gilberto (1999); "La sociología de Pierre Bourdieu". En *Perspectivas teóricas contemporáneas de las ciencias sociales*. México: UNAM/ FCPyS.
- GIORGI, G. (2009); "Confesión y estratificación social en los ensayos sobre Sociología de la Religión de Max Weber". En *Revista Nómadas 21 (1)*, Madrid.
- GOFFMAN, Erving [1959] (1971); *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GOFFMAN, Erving [1974] (1996); *Frame Analysis. Los marcos de la experiencia*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- KALBERG, Stephen (2005); "Los tipos de racionalidad de Max Weber: piedras angulares para el análisis del proceso de racionalización de la historia". En Aronson, Perla y Eduardo Weisz (comps.) *Sociedad y religión. Un siglo de controversias en torno a la noción weberiana de racionalización*. Buenos Aires: Prometeo.
- KERBRAT ORECCHIONI, Catherine (2002); "Rhétorique et interaction". En Koren, Roselyne y Ruth Amossy (Eds.) *Après Perelman. Quelles politiques pour les nouvelles rhétoriques? L'argumentation dans les sciences du langage*. París: L'Harmattan.

- MAINGUENEAU, Dominique (1999); "Ethos, scénographie, incorporation". En Amossy, Ruth (dir.) *Images de soi dans le discours. La construction de l'éthos*. París: Delachaux et Niestlé.
- MAINGUENEAU, Dominique (2002); "Problèmes d'éthos". En *Pratiques*, 113- 114.
- MARTÍNEZ, Ana Teresa (2007); *Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica*. Buenos Aires: Manantial.
- PERELMAN, Chaïm y OLBRECHTS-TYTECA, Lucie (1989); *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Madrid: Gredos.
- SALAZAR, Philippe-Joseph (2009); *L'hyperpolitique, une passion française*. Paris: Klincksieck.
- SWEDBERG, Richard y AGEVALL, Ola (2005); "Ethos". En *The Max Weber Dictionary*. Standford: Standford University Press.
- WEBER, Max [1903] (1995); *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Itsmo.
- WEBER, Max [1919/1920] (1998a); "Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo". En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Itsmo.
- WEBER, Max [1919] (1998b); *El político y el científico*. Madrid: Alianza.

RECIBIDO: 10/07/2012 | ACEPTADO: 10/09/2012