

LENGUAJE Y RETÓRICA EN LA HERMENÉUTICA DE HANS-GEORG GADAMER*

Language and Rhetoric in the Hermeneutics of Hans-Georg Gadamer

Leandro Catoggio

Universidad Nacional de Mar del Plata

RESUMEN

El presente trabajo tiene como fin describir la relación entre retórica y hermenéutica en la obra de Hans-Georg Gadamer. Un primer paso consiste en reconocer los elementos de la retórica en el contexto de *Verdad y Método*. A partir de allí se intentará mostrar lo que Gadamer entiende por la recuperación hermenéutica de la retórica antigua sobre la base de tres tópicos. El primero radica en mostrar que la retórica, al igual que la hermenéutica, alcanza un estatus ontológico. En segundo lugar, que la retórica es parte fundamental en la formación de los conceptos mediante el elemento de la analogía. Y en tercer lugar, la íntima relación que mantiene la hermenéutica con la retórica a un nivel de argumentación racional sobre la base de la noción de verosimilitud (*eikós*).

Palabras clave: hermenéutica, retórica, verosimilitud, persuasión, Aristóteles.

ABSTRACT

The present work has as aim to describe to the relation between rhetoric and hermeneutic in the work of Hans-Georg Gadamer. A first step consists of really recognizing the elements of the rhetoric in the context and Method. From it will be tried there to show what Gadamer understands by the hermeneutic recovery of the old rhetoric on the base of three topics. First it is in showing that the rhetoric like the hermeneutic reaches status ontological. Secondly, that the rhetoric is fundamental part in the formation of the concepts by means of the element of the analogy. And thirdly, the intimate relation that maintains the hermeneutic with the rhetoric at a level of rational argumentation on the base of the probability notion (*eikós*).

Keywords: hermeneutic, rhetoric, probability, persuasion, Aristotle.

* **Recibido** Septiembre de 2008; **aprobado** Octubre de 2008.

1. Introducción

La relación entre hermenéutica y retórica en la obra de Hans-Georg Gadamer tiene una importancia fundamental a la hora de comprender el desarrollo de su pensamiento. En cuanto a la obra en sí misma podemos reconocer varios puntos neurálgicos donde la retórica aparece. En su texto principal, *Verdad y Método*, la retórica puede reconocerse, al menos de forma explícita, en dos pasajes decisivos. Su primera aparición es al comienzo del libro, específicamente en su dilucidación del *sensus communis*, el ideal humanista del “sentido comunitario”: el cultivo altivo de la *prudentia* y la *eloquentia*. Allí, apoyándose en Vico, desarrolla dicho concepto, el *sensus communis*, en cuanto a su pertenencia a la tradición antigua de la retórica con la mencionada *eloquentia*. El otro pasaje decisivo del texto en que la retórica juega su papel es hacia el final, más precisamente, en el importante aparatado sobre el aspecto universal de la hermenéutica. Re-conduciendo la hermenéutica desde sus aspectos metodológicos hacia una hermenéutica ontológica, Gadamer se opone al concepto de ‘verdad’ como certeza, propio de la modernidad. Frente a este sentido enmarcado en la tradición cartesiana conduce su pensamiento en la dirección humanista y determina la noción de “verdad” desde la antigüedad retórica como *eikós*: lo verosímil, lo probable. Estos dos pasajes nos brindan no sólo lo significativo del papel de la retórica en la hermenéutica gadameriana a un nivel heurístico, sino también a un nivel argumentativo en cuanto la misma se transforma en parte sustancial y determinante de la propuesta filosófica del autor.

Asimismo, Gadamer encuentra que tanto la retórica como la hermenéutica se complementan tanto desde un punto de vista de la *praxis* humana, como desde el histórico. En una entrevista dada durante sus últimos años, le responde a Jean Grondin, en referencia a sus estudios sobre la relación entre la palabra y el concepto, lo siguiente: “Uno de esos trabajos se dedicará al tema de lo que es la ética, de lo que significa el que se hable teóricamente de algo que es práctico. ¿Podremos revitalizar de nuevo el antiguo sentido amplio de lo que es la retórica?”¹. Esta rehabilitación buscada del antiguo sentido de la retórica tiene, por otro lado, su justificación en su oposición o alternativa al saber unilateral de la ciencia moderna expresado en su concepto de verdad como certeza. Por ello, otra pregunta directriz del pensamiento gadameriano es: “¿cómo se presenta en nuestra civilización, marcada por la ciencia y en consecuencia por la ciencia empírica moderna,

¹ Gadamer, H.-G. *Antología*. Salamanca, Sígueme, 2001, p. 382.

el legado de la antigua retórica y, por tanto, la posibilidad de una fundamentación y justificación del saber sobre el hombre transmitido por ella?”².

La rehabilitación del antiguo sentido de la retórica frente al marcado sentido estrecho contemporáneo, como coerción de la misma, es una de las tareas de la hermenéutica gadameriana. La retórica, al igual que la hermenéutica, es constitutiva de la filosofía práctica a ojos gadamerianos. Hablar y comprender son virtudes naturales humanas. El intento de recuperación de la retórica antigua, es decir, la retórica en un sentido amplio, es por parte de Gadamer el esfuerzo por alcanzar la máxima extensión teórica de la practicidad humana. Esto conlleva una rehabilitación de nociones aristotélicas y platónicas en una dirección humanista que subyace al concepto de verdad como *adaequatio* entre el juicio y la cosa. Esto es, recuperar la filosofía práctica aristotélica y encontrar en ella un apoyo para ampliar el concepto de verdad restringido por la interpretación heredada de la modernidad. Se trata de reconocer que existen otras formas de discurso que contienen verdad y que no son al modo de la *adaequatio intellectus ad rem* expresada por la historia de la filosofía en una interpretación ceñida del pensamiento aristotélico.

Debido a esto último, Gadamer emprende la tarea de mostrar cómo la comprensión (*Verstehen*) en su radicalidad ontológica subyace a todo emprendimiento humano. La hermenéutica gadameriana, de esta manera, sigue la redefinición ontológica heideggeriana de aquella como el comunicar *de* la facticidad; esto es, el hablar de la facticidad desde ella misma y no como una “teoría” o “método” de la interpretación³. Esto conlleva la especificación de que el concepto de verdad no puede ser restringido sólo al ámbito epistemológico de las ciencias, cuestión heredada de la discusión “explicación versus comprensión” que sostuvo entre otros Dilthey, sino que debe ser resignificado desde el campo ontológico de la hermenéutica. Esto es, resignificarla desde la apertura (*Erschlossenheit*) del individuo en el mundo en su carácter de ente comprensor. Esto adquiere en Gadamer una propedéutica que plasma en el desarrollo de la noción de ‘experiencia hermenéutica’ en *Verdad y Método*. En la Introducción a dicho libro menciona no sólo que el fenómeno de la comprensión atraviesa todas las referencias humanas al mundo, sino también que tanto el concepto de verdad como el de conocimiento deben responder al conjunto de nuestra experiencia hermenéutica⁴. Pero, a diferencia de Heidegger, la propuesta gadameriana inten-

175

LENQUAJE Y RETÓRICA EN LA HERMENÉUTICA...

² Gadamer, H.-G. *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme, 1992, p. 310.

³ Cfr. Heidegger, M. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Frankfurt am Main, Klostermann, p. 15.

⁴ Cfr. Gadamer, H.-G. *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 26-27.

ta rescatar de la tradición el ideal humanista de la filosofía práctica basado en la terminología aristotélica. De allí, justamente, obtiene valor la referencia a la retórica. Al principio habíamos mencionado el carácter íntimo entre la *eloquentia* y la *prudentia* como conceptos constitutivos del *sensus communis*. Para Gadamer la retórica no sólo es *techne*, en cuanto a la capacidad que tenemos de “hablar correctamente” (*eloquentia*), sino la disposición natural que poseemos para ejercer esa función. En el análisis de la hermenéutica de Schleiermacher, en *Verdad y Método*, menciona que todo hablar y todo texto se encuentran siempre referidos en última instancia a la comprensión, a la hermenéutica⁵. De esta forma, hermenéutica y retórica se corresponden en la *praxis* humana. La discursividad humana está atravesada tanto por la hermenéutica como por la retórica. De allí que reconocamos lo siguientes puntos a tratar en el presente trabajo:

- 1) La retórica subyace a la formación de los conceptos del discurso humano. Incluso el discurso científico demostrativo, susceptible de verdad y falsedad, se encuentra constituido sobre recursos retóricos.
- 2) La retórica, al igual que la hermenéutica, alcanzan en Gadamer un estatus ontológico.
- 3) La retórica, por ende, en el pensamiento gadameriano, se instaura en dos niveles que muestran no sólo su legitimación filosófica sino también su carácter racional. El primero es el mencionado nivel ontológico, el cual se corresponde con la rehabilitación de la retórica en un sentido amplio. El segundo es el nivel argumentativo que descansa en la noción de verdad (*eikós*) y convicción o persuasión (*pístis*) que tienen como consecuencia ampliar el concepto moderno de verdad como certeza, propio de la ciencia moderna.

En lo siguiente intentaremos reconstruir el planteo gadameriano, sobre la base de los puntos destacados, con la intención de mostrar que la retórica es constitutiva de la filosofía práctica. De esta manera, se logran dos objetivos primordiales con la propuesta gadameriana. Por un lado, ampliar el sentido estrecho actual de la retórica como coerción argumentativa y, por otro, resituar los argumentos persuasivos de la retórica como teoría de la argumentación.

2. *Lógos apophantikós*

En un trabajo que precede a *Verdad y Método en el tiempo y argumentos*, “¿Qué es la verdad?” de 1957, Gadamer desarrolla una propuesta crí-

⁵ *Ibid.*, p. 177.

ca del concepto de verdad entendido desde las ciencias naturales⁶. Ante la pregunta de Pilatos sobre qué es la verdad el filósofo alemán crítica la hipotética respuesta que tiene la ciencia de un concepto de verdad en el sentido correspondentista y que requiere para ella siempre una demostración. Ello, en última instancia, no sería problema si no pretendieran para sí la unilateralidad del concepto y la última palabra en torno a la cuestión. A esta noción restringida del concepto se adhiere la preponderancia del ‘método’ como lo que permite que la verdad pueda ser hallada. Sólo aquello que nos es dado dentro de los límites del método puede considerarse como verdadero. Gadamer expresa: “El ‘objeto’, el ‘tema’ se define por el ‘método’, bajo cuyas condiciones la realidad deviene un objeto”⁷. Justamente mediante el método, la ciencia demarca las fronteras de la misma con otras disciplinas que no se ajustan a aquél. Pero esta demarcación no concluye sólo que otras disciplinas no son ciencia sino también que éstas últimas no pueden exhibir una noción de verdad para sí. La demarcación de un saber disciplinar va acompañada de una restricción del concepto de verdad que hace que ante la pregunta pronunciada por Pilatos sólo la ciencia pueda contestar. La demarcación misma es producto de la ciencia según el método. Sólo posee rasgo verdadero aquel discurso que se ajusta a los límites impuestos por el método; esto es, el *methodos*, el camino andado en busca de algo predeterminado. Las condiciones de verdad son las condiciones de certeza que se han impuesto desde las reglas del método cartesiano. Lo objetivado por las ciencias resume, en última instancia, el carácter de método impuesto según una reflexión de lo cuantificable.

El conocimiento de la verdad guarda de esta manera una relación entre el juicio y la cosa, lo objetivable por la ciencia. El discurso que manifiesta la verdad de un ente está basado en una interpretación moderna del *logos* como razón dispuesta de dar, mediante el enunciado o la proposición, ‘razones’ de lo descrito en el juicio. La lectura moderna apunta, mediante la noción de juicio, a la *apophansis* griega que muestra lo que el ente es en el discurso racional. Con ello se logra una lectura aristotélica correspondentista en la cual se puede distinguir una relación isomórfica entre el ente y la palabra. Justamente, en *Sobre la interpretación* (17^a 5), Aristóteles dice que no todo enunciado es *apophantikós* sino sólo aquellos de los cuales podemos predicar verdad o falsedad⁸. Discursos como la plegaria no son enunciados susceptibles de ser verdaderos o falsos, por ejemplo. Los discursos de los cuales podemos predicar verdad o falsedad son aquellos dis-

⁶ Gadamer, H.-G. *Verdad y Método II*, Op. Cit., p. 51-62.

⁷ Gadamer, H.-G. *Elogio de la teoría*, Barcelona, Península, 1993, p. 137.

⁸ Cfr. Aristóteles. *Tratados de Lógica (Órganon) II*. Madrid, Gredos, 1995, p.41.

cursos que presentan enunciados que muestran al ente tal cual es dado en la experiencia. El nombre, *onoma*, por sí sólo no es ni verdadero ni falso aunque posea significado en sí mismo. Al igual que Platón la idea, el concepto en sí mismo, no es susceptible de ser verdadero o falso sino su expresión en un enunciado. En el *Sofista* (259), Platón menciona a propósito: “La aniquilación más completa de todo tipo de discurso (*lógos*) consiste en separar a cada cosa de las demás, pues el discurso se originó, para nosotros, por la combinación (*symploké*) mutua de las formas (*génos*)”⁹. Aristóteles comprenderá este pasaje platónico de la manera siguiente: sólo podemos indicar si un discurso es verdadero o falso cuando existen expresiones compuestas, una composición de nombres y verbos. Como menciona Rabossi: “Aristóteles hace explícita la idea de que la materia prima de los estudios lógicos son las oraciones declarativas, esto es, las oraciones susceptibles de ser consideradas verdaderas o falsas”¹⁰.

Tanto Aristóteles como Platón, en el *Sofista*, comparten la noción de discurso según sus tres características, esto es, como discurso articulado, significativo y como portador de verdad. En referencia a esto último, el papel de la verdad en los enunciados (*lógos apophantikós*), podemos indicar que Aristóteles no la explicita en sus tratados lógicos pero sí lo hace en *Metafísica* (1011b26) cuando menciona que “es falso decir de lo que es que no es o de lo que no es que es, y verdadero decir de lo que es que es y de lo que no es que no es”¹¹. El *lógos apophantikós* es el enunciado que describe en su discursividad la verdad del ente tal cual se muestra. Así en *Análíticos segundos*, (71b 20), Aristóteles menciona que el conocimiento se da en las ciencias demostrativas y éstas versan sobre cosas verdaderas¹². Podemos observar que la filosofía moderna, en su apropiación de la interpretación aristotélica del conocimiento y de su correspondiente noción de la verdad, se comunica con la vertiente analítica medieval del *Organon* aristotélico que presenta la adecuación del discurso al examen ontológico del ente como *adaequatio intellectus ad rem*. Esta tendencia a pensar el concepto de verdad asociada a un modo de discursividad va acompañada, a su vez, del carácter metodológico observado también en Aristóteles en referencia al *sylogismos* y a la inducción (*epagogé*). La reflexión occidental del concepto de verdad ha recurrido al *Organon* aristotélico no sólo para definir aquello que puede considerarse como conocimiento verdadero o no, sino también al modo cómo ha de pensarse dicho acceso a la verdad.

⁹ Platón, *Diálogos V*. Madrid, Gredos, p. 458.

¹⁰ Rabossi, Eduardo. “Lenguaje, Pensamiento y Realidad. *Peri Hermeneias* 16^a” en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. VIII, N° 2, julio de 1982, p. 173.

¹¹ Aristóteles, *Metafísica*. Bs. As., Sudamericana, 2004, p. 270.

¹² Cfr. Aristóteles. *Tratados de Lógica (Organon) II*. Madrid, Gredos, 1995, p. 316.

La misma hermenéutica, en cuanto a su prehistoria, podemos encontrarla en Aristóteles como *expresión del pensamiento*¹³. Donde se entiende el término ‘expresión’ a partir del modo en que la verdad puede darse en la manifestación del ente en el discurso. Esto ha llevado a ubicar la hermenéutica, dentro del recorrido de la tradición filosófica, como parte de la disciplina de la Lógica. Asimismo lo reconoce Gadamer cuando alude a Dannhauer, que en el siglo XVII coloca la palabra ‘hermenéutica’ internamente al *Organon* aristotélico como parte de la lógica. Junto a la analítica ambas disciplinas sirven para reconocer el valor de verdad del enunciado¹⁴. Así también lo entiende Jean Greisch cuando menciona que debemos a Dannhauer “la intuición de que el *Peri hermeneías* de Aristóteles necesita ser prolongado en una teoría general de la interpretación que mantenga un vínculo orgánico con la lógica”¹⁵. Dannhauer tenía por objetivo encontrar en la hermenéutica una ciencia universal capaz de suministrar a las ciencias particulares una herramienta de interpretación general de sus documentos. Este teólogo de Estrasburgo comentaba el texto aristotélico *Sobre la interpretación* según el término *hermeneia* entendido como *vox articulata per se ipsam significans*, la enunciación es la expresión vocalizada de un sentido pensado¹⁶. Donde el término ‘expresión’ remite a la noción de ‘símbolo’ en Aristóteles, como veremos a continuación.

En el escrito *Refutaciones sofísticas* nos encontramos con un pasaje en el que Aristóteles identifica los nombres (*onoma*) como símbolos de los entes: “Puesto que es imposible que los que dialogan presenten las cosas mismas, sino que utilizan los nombres en lugar de las cosas, como símbolos, consideramos que lo que tiene lugar en el plano de los nombres también tiene lugar en el plano de las cosas”¹⁷. El estagirita, distinguiendo el discurso hablado del discurso escrito, menciona al comienzo de *Sobre la interpretación*, (16^a 3), que “lo que hay en el sonido son símbolos de las afecciones que hay en el alma, y la escritura es símbolo de lo que hay en el sonido”¹⁸. Así como el enunciado es la expresión, símbolo del concepto mentado la escritura es símbolo del enunciado expresado. La escritura, de esta forma, se convierte en un símbolo de segundo orden que pareciera encontrarse muy lejos ya del orden ontológico. La relación del lenguaje con el

¹³ Cfr. Aristóteles. *Refutaciones sofísticas* 166b 10 y Aristóteles. *Acerca del Alma* 420b 20.

¹⁴ Cfr. Gadamer, H.-G. *Verdad y Método II*, Op. Cit., pp. 277-278.

¹⁵ Greisch, Jean. *El cogito herido*. Bs. As., 2001, UNSAM-Baudino, p. 95.

¹⁶ Cfr. Grondin, Jean. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona, Herder, 1999, p. 83.

¹⁷ Aristóteles. *Tratados de Lógica (Organon) I*, Op. Cit., p. 310.

¹⁸ Aristóteles. *Tratados de Lógica (Organon) II*, Op. Cit., pp. 35-36.

orden ontológico siempre va a estar mediado por el pensamiento, el concepto. El lenguaje representa en su discursividad, como símbolo de los entes, el concepto adquirido mediante la inducción, *epagogé*. Sobre ésta última Aristóteles utiliza una metáfora para describir el proceso en que se traza el concepto. En *Analíticos segundos*, (100^a 10-15), muestra que el universal se forma como un ejército en fuga donde al detenerse un soldado y luego otro, y así sucesivamente, el batallón adquiere el orden perdido¹⁹.

Para Gadamer esta teoría aristotélica sobre la formación del concepto tiene relevancia en cuanto muestra que “la formación natural de los conceptos en el lenguaje está ya siempre en acción” y que “lo que en la experiencia se detecta como común entre lo que le sale a uno al encuentro y lo que se erige en generalidad, tiene el carácter de un mero rendimiento precedente que está desde luego en el comienzo de la ciencia pero que no es todavía ciencia”²⁰. La formación de los conceptos en la acción discursiva de los individuos se infiere de principios que van más allá de la ciencia. La metáfora en Aristóteles nos indica no sólo un proceso a primera vista oscuro de la formación de los conceptos, sino también el carácter no discursivo de los mismos. La legitimación científica de la conceptualidad con que se enuncia el discurso científico demostrativo se halla por fuera de sus límites.

Detrás de los nombres enlazados mediante un verbo en las oraciones declarativas subyace un acuerdo; una convención por la cual los nombres propios designa determinados objetos. Para Aristóteles los universales son, por un lado, multívocos en cuanto tienen infinitas referencias; pero, por otro lado, son unívocos en cuanto los mismos nos permiten comunicarnos en un diálogo. Los universales poseen un sentido en común, un significado comunitario, que permite la comunicación de los dialogantes más allá de las múltiples referencias que tienen. En ellos podemos distinguir dos ámbitos definidos y diferenciados como son la semántica y la pragmática de los términos. Aristóteles parece distinguir entre la referencia ontológica de los universales y el papel que ocupan estos en los diálogos argumentativos. El llamado ‘principio de contradicción’ se establece en referencia al nivel pragmático de los universales. Esto puede muy bien enlazarse con el significado de la noción de ‘símbolo’ que Aristóteles utiliza en el escrito *Sobre la interpretación*, lo cual hemos citado más arriba, a propósito del rol que juega el lenguaje en referencia al concepto expresado. En dicho texto se menciona que el nombre es por convención un sonido significativo sin indicar tiempo (16^a 19-20). Esta noción de símbolo en su significado griego original, remite a un acuerdo sobre el uso de los términos. La legitimación de los significados de

¹⁹ Cfr. Aristóteles. *Tratados de Lógica (Órganon) II. Op. Cit.*, p. 438.

²⁰ Gadamer, H.-G. *Verdad y Método. Op. Cit.*, p. 518.

los términos viene dada por su *uso*. Bajo esta óptica Femenías aclara que: “Los límites de la convención están dados por el uso. En última instancia, el uso legitima el significado de los términos, a la manera –quizá– en que lo estipulen todos, la mayoría o los más sabios. De este modo Aristóteles evita la crítica platónica a Hermógenes respecto de la posibilidad de un lenguaje privado a la par que apela a un criterio intersubjetivo de validación”²¹.

En un sentido similar Gadamer reflexiona sobre la formación de los conceptos en Aristóteles. Para el discípulo de Heidegger, la terminología propia del texto *Sobre la interpretación* debe entenderse en correspondencia a la convención originaria por la cual significan pero en relación a lo que la comunidad cree que es lo más correcto para sí. En el contexto de *Verdad y Método* tenemos el siguiente pasaje: “La convención por la que los sonidos del lenguaje o los signos de la escritura llegan a significar algo no es un acuerdo sobre un medio de entenderse –esto presupondría de todos modos la existencia del lenguaje– sino que es el haber llegado a estar de acuerdo en lo que tiene de fundamento la comunidad entre los hombres y en su consenso sobre lo que es bueno y correcto”²². Esto, a su vez, Gadamer lo observa en referencia al texto de la *Política* de Aristóteles según lo indica en la nota del pasaje citado. El argumento gadameriano aporta a la formación de los conceptos según el criterio intersubjetivo la originaria mención aristotélica de la definición del hombre como un animal cívico. Esta citada definición de hombre, en el segundo capítulo del Libro I de la *Política*, es explicada por Aristóteles sobre la diferencia radical entre el hombre y el animal según la posesión de la ‘palabra’ (*lógos*), única diferencia que posee aquel con respecto al animal. La ‘palabra’ tiene su existencia en virtud de expresar lo más propio del hombre: el sentido de lo bueno y lo malo como de lo justo e injusto. Es por esto que Gadamer relaciona la formación de los conceptos en el lenguaje con el aspecto ético-político de la comunidad hablante. La formación de los conceptos está vinculada a la experiencia vital del hombre y aquello que él considera como lo bueno y lo correcto; lo que los griegos llamaron *nomoi*. Estos *nomoi* se encuentran indisolublemente unidos a la articulación lingüística del mundo. A propósito de esta cuestión Juan Luis Vives, humanista valenciano del siglo XVI, dice en *De ratione dicendi: verba sunt populi publica, nullius artis, aut private juris*: “las palabras son bienes públicos del pueblo y no de algún arte o propiedad privada”²³.

Esto mismo es lo que se entiende como la inseparabilidad del mundo vital y la articulación lingüística de éste. La articulación verbal del mundo, como

²¹ Femenías, María Luisa. *¿Aristóteles, filósofo del lenguaje?* Bs. As., Catálogos, 2001, p. 45.

²² Gadamer, H.-G. *Verdad y Método. Op. Cit.*, p. 517.

²³ Vives, Juan Luis. *El arte retórica. De ratione dicendi*. Barcelona, Anthropos, 1998, p. 15.

hemos tratado de ver en Aristóteles, se halla por fuera del discurso científico demostrativo que observa el estagirita en el *Organon*. Esta vinculación entre lenguaje y mundo apela a un modo de ser en el mundo del hombre que se halla más cerca del discurso retórico que del discurso demostrativo. La formación de conceptos descubre sus bases en relaciones de semejanzas, analogías, por las cuales se articula el mundo. Gadamer menciona esto como el ‘metaforismo vivo’ que subyace a la formación de conceptos²⁴. El ‘metaforismo vivo’ del lenguaje en su conformación alude a la *hómoia*, lo común o semejante en las cosas. Las generalizaciones, que Aristóteles expresó mediante una metáfora como vimos más arriba, se realizan sobre la correspondencia en común de los entes. La *hómoia* es la transposición de un lugar a otro de ciertas características que nos permiten una clasificación identitaria. La definición del concepto se obtiene mediante una especie común de aquello considerado en común de los entes. Y la definición, como dice en *Metafísica* (998b 5), es para Aristóteles el conocimiento de las cosas²⁵. El conocimiento que es dado a partir de los universales se presenta como una articulación lingüística de la experiencia mediada por una *analogia entis*. Esta presencia de la analogía como recurso retórico, utilizado en la formación conceptual, determina la conceptualización de los entes más allá de los elementos últimos dados, la diferencia específica, en las especies y géneros. La analogía es el recurso por excelencia para construir conocimiento más allá de las demostraciones. En la *Metafísica*, (1048^a 35), Aristóteles al respecto menciona que “no es necesario definir todo, sino en captar las estructuras análogas: en la misma relación que el que construye está el que tiene la capacidad de construir, lo está el despierto con el dormido. Así como una cosa está en otra cosa o en relación con otra, una tercera cosa está en otra y en relación con otra”²⁶.

De esta manera, mediante las estructuras análogas la articulación lingüística del mundo tiene su formación conceptual. La analogía actúa en la formación conceptual; es decir, conforma la terminología previamente a toda diferencia entre géneros y especies. Gadamer argumenta: “la transposición de un ámbito a otro no sólo posee una función lógica sino que se corresponde con el metaforismo fundamental del lenguaje mismo. La conocida figura estilística de la metáfora no es más que la *aplicación retórica* de este principio general de formación, que es al mismo tiempo lógico y lingüístico”²⁷. Con ello obtenemos una de las conclusiones a la que intentamos

²⁴ Gadamer, H.-G. *Verdad y Método. Op. Cit.* pp. 516-518.

²⁵ Aristóteles. *Metafísica. Op. Cit.*, p. 180.

²⁶ *Ibid.*, p.410.

²⁷ Gadamer, H.-G. *Verdad y Método. Op. Cit.*, p. 516. El subrayado es nuestro.

abordar; esto es, todo discurso, incluso el discurso demostrativo, descansa sobre elementos retóricos en su formación. De esta manera, como menciona Ernesto Grassi, “la retórica no es ni puede ser el arte, la técnica de una persuasión exterior, sino el discurso que está en la base del pensamiento racional”²⁸.

A continuación intentaremos argumentar que estos elementos retóricos sobre los cuales descansa el pensamiento racional no significan que sean irracionales sino, por el contrario, que pertenecen a la propia racionalidad humana. Cuestión que lleva a Gadamer a reconocer en la retórica antigua una discursividad emparentada con la hermenéutica tanto en un nivel pragmático como semántico en tanto filosofía práctica. Por ello Grondin menciona sobre la conceptualización y universalidad de la retórica que “la retórica no aparece ya como un *modus* deficiente de conocimiento, sino como la forma de realización del pensar mismo y de nuestro lingüístico ser-en-el-mundo”²⁹.

3. *Lógos semantikós*

Como habíamos mencionado en la parte introductoria a este trabajo, lo que intenta Gadamer es la recuperación del antiguo sentido amplio de la retórica. Reconocer en ella no sólo una *techne* del habla, sino también su carácter ontológico y subyacente a todo discurso expresivo, tanto hablado como escrito; por eso “la ubicuidad de la retórica es ilimitada. Gracias a ella la ciencia se convierte en un factor social de la vida”³⁰. Semejante a la “destrucción” (*Abbau*) heideggeriana, Gadamer mediante Aristóteles recupera en el problema de la formación conceptual en el habla, elementos retóricos que configuran el lenguaje. La propuesta gadameriana nos reconduce tanto a la ampliación de la restringida concepción moderna de retórica como a descubrir que la articulación lingüística de nuestra experiencia en el mundo no se limita al discurso científico. La noción de verdad no puede verse acotada sólo al campo de los enunciados declarativos (*lógos apophantikós*) sino que, por el contrario, se abre a un campo semántico-pragmático (*lógos semantikós*). De esta manera, la retórica brinda una mirada más abarcante a la hermenéutica y, por sobre todas las cosas, también se encuentra ligada a una concepción de verdad de origen intersubjetivo. Gadamer observa esto último en relación con Platón en su planteamiento de la retórica en el *Fedro*. Establece una genealogía de la retórica desde Platón,

183

²⁸ Grassi, Ernesto. *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*. Barcelona, Anthropos, 1999, p. 75.

²⁹ Grondin, Jean. *Introducción a Gadamer*. Barcelona, Herder, 2003, p. 213.

³⁰ Gadamer, H.-G. *Verdad y Método II. Op. Cit.*, p. 229.

que le permite argumentar que la misma no se relaciona únicamente con reglas técnicas que la conviertan en nada más que un arte persuasivo, sino también con el conocimiento de la verdad.

Gadamer indica que existen dos aspectos por lo cuales la retórica manifiesta su esencia en el diálogo platónico³¹. El primer aspecto se refiere al pasaje (259e) del *Fedro* en donde Sócrates menciona que el orador debe conocer la verdad del tema que va a exponer; y el segundo aspecto, (261b), alude que así como conoce la verdad de las cuestiones tratadas debe conocer el alma de su oyente³². Estas dos características de la retórica exponen dos tipos de conocimientos: el conocimiento de la verdad y el del alma del oyente. Ambos condicionan la tradición retórica en las dos vertientes, aunque sólo el conocimiento del alma del oyente es la predominante en el legado platónico. Esto es señalado como uno de los aportes a la hermenéutica; la retórica en tanto ‘teoría de la argumentación’ contribuye a una visión holística del hombre³³. Las afecciones producidas mediante el discurso en el oyente apuntan no sólo al aspecto intelectual del hombre sino también al sentimental y a su voluntad. De esta manera, Gadamer recupera la tradición platónica de la esencia de la retórica pero tomando, a su vez, el desarrollo aristotélico de la misma. En *Verdad y Método* podemos decir que se mezclan las dos vertientes griegas de la tradición de la retórica antigua. La definición de la verdad como evidencia, probabilidad (*eikós*), y la noción de la retórica como elemento racional inherente a la naturaleza humana que son propias del estudio aristotélico. En tanto que el sentido de ‘evidencia’ asociado a la metáfora de la luz como *illuminatio* se remonta al fenómeno de la belleza en Platón. En referencia a esto Gadamer menciona que “lo que llevó a cabo Aristóteles fue sobre todo la teoría de la retórica, realizando un programa que había diseñado Platón”³⁴.

La teoría aristotélica de la retórica es una teoría de la acción, una teoría de la *praxis* que está íntimamente relacionada con la ética y la política. La misma no es una ciencia dedicada a la contemplación, sino que es un arte que tiene una aplicación práctica. En (1356^a 25-28) de la *Retórica*, Aristóteles menciona que la retórica se vincula explícitamente con la filosofía práctica, tanto con la política como con la ética y la dialéctica. Por ello menciona que “la mayoría de los hombres hace esto, sea al azar, sea por una costum-

³¹ *Ibid.*, p. 277.

³² Platón. *Apología de Sócrates. Banquete. Fedro*. Madrid, Gredos, 1993, pp. 289-292.

³³ Cfr. Covarrubias Correas, A. “Hermenéutica y retórica: Gadamer y los caminos de la persuasión”. En: Acero, Nicolás, Tapias, Sáez, Zúñiga (eds.) *El Legado de Gadamer*. Granada, Universidad de Granada, 2004, p. 453.

³⁴ Gadamer, H.-G. *Verdad y Método II. Op. Cit.*, p. 227.

bre nacida de su modo de ser” (1354^a 8³⁵). Su “modo de ser estable” (*héxis*) alude a que la retórica es natural al hombre porque la misma es esencialmente lingüística. La lingüisticidad de la retórica se asienta sobre la facultad más específica del hombre: la palabra. La retórica es *dynamis* del hombre, una capacidad natural asociada a la *praxis* del hombre. De allí que aquella sea considerada como un conocimiento *práxico* de carácter lingüístico asociado a la vida político-social de los individuos. El tipo de conocimiento aportado por la retórica no es un conocimiento demostrativo, sino un conocimiento *común a todos* que no pertenece a ninguna ciencia en especial. Así lo podemos observar en *Ética a Nicómaco* (1094b 25) y en la definición de *Retórica*, (1354 a 1-5) cuando Aristóteles dice: “La retórica es una antístrofa de la dialéctica, ya que ambas tratan cuestiones que permiten tener conocimientos en cierto modo comunes a todos y que no pertenecen a ninguna ciencia determinada”³⁶. En primer término podemos señalar que la retórica involucra siempre algún tipo de conocimiento; qué tipo de conocimiento resulta de ella es ante todo en una diferenciación específica con el conocimiento en el sentido demostrativo mencionado anteriormente. La retórica, además de ser subyacente a la articulación lingüística del mundo, presenta un tipo de conocimiento que no refiere a tipos de enunciados asertivos.

185

El modo de demostración en el ámbito de la retórica es el *entimema* o silogismo retórico. Aristóteles lo dice de la siguiente manera: “el método propio del arte es el que se refiere a las pruebas por persuasión y que la persuasión es una especie de demostración (puesto que nos persuadimos sobre todo cuando pensamos que algo está demostrado); como, por otra parte, la demostración retórica es el entimema” (1355^a 5-8)³⁷. Para Aristóteles la demostración por persuasión (*pístis*) es entendida en el contexto formal del silogismo retórico, una especie particular de silogismo referido a un tipo de conocimiento contingente. El estatuto ontológico del contenido discursivo de la retórica es lo contingente, lo meramente posible. El silogismo retórico tiene la particularidad de partir de hechos probables, de probabilidades; por eso, las premisas que componen el silogismo comprenden dicha propiedad. En (1357^a 30) indica Aristóteles que lo probable (*eikós*) refiere a una opinión generalmente admitida de lo que sucede una mayoría de veces. Sobre ello, en *Analíticos primeros* (70^a 3-4) dice que “lo probable (*eikós*) es una proposición plausible; pues lo que se sabe que ocurre o no la mayoría de las veces, o que es o no es, eso es lo verosímil”³⁸. La retórica

³⁵ Aristóteles. *Retórica*. Madrid, Gredos, 2000, p.28.

³⁶ *Ibid.*, p. 27.

³⁷ *Ibid.*, p. 33.

³⁸ Aristóteles. *Tratados de Lógica (Organon) II. Op. Cit.*, p. 294.

versa sobre la acción y ésta no es más que, ontológicamente hablando, aquello que puede ser de una manera o de otra. La racionalidad retórica es razón aplicada en lo singular del contexto contingente y la contingencia emocional del oyente.

Así, las dos vertientes enunciadas por Platón, la del conocimiento de la verdad y la del conocimiento del alma, en Aristóteles son vistas en relación a la *praxis* y, por ende, al mundo contingente. En (1357^a 23-26) el estagirita menciona, en relación a la contingencia que implica la *praxis*, lo siguiente: “la mayor parte de los asuntos sobre los que se requieren juicios y especulaciones podrían también ser de otra manera, ya que, por una parte, damos consejo y especulamos sobre lo que implica acción y las acciones son todas de este género, de modo que ninguna de ellas procede, por así decirlo, de algo necesario”³⁹. En ello observamos que la retórica en su aplicación versa sobre lo contingente y que la misma se encuentra ligada, como hemos dicho anteriormente, a la *praxis* humana, a la ética y a la política. Esta disciplina, al unísono con la ética, delibera sobre hechos (*pragma*) que pueden tener más de una solución, aquellas cosas que pueden resolverse de modos distintos. Los silogismos retóricos nunca aportan una solución definitiva a los problemas presentados sino que, por el contrario, las soluciones a los problemas prácticos poseen una lógica propia que los distingue del campo discursivo científico.

La retórica con su característica de tratar sobre lo que puede ser de una manera u otra se emparenta directamente con la racionalidad práctica, la *phrónesis*. La retórica se encarga de presentar argumentos razonables en los razonamientos que se corresponden a la *praxis*. Tanto la *phrónesis* como la retórica construyen su conocimiento sobre la base de la experiencia del ‘estar en el mundo’. La noción de experiencia resulta respecto a la construcción de conocimiento a la noción de finitud que comporta. La experiencia es una especie de adición de lo particular a través del tiempo pero que no recae en una multiplicación incierta de particularidades. Así lo entiende Aubenque cuando dice que “la experiencia no es una repetición indefinida de lo particular; pero entra ya en el elemento de la permanencia; es ese saber vivido más que aprendido, profundo porque no deducido, que reconocemos a aquellos de quienes decimos ‘tienen experiencia’”⁴⁰. No es conocimiento de principios eternos de los cuales deducimos modos de aplicación. Debido a ello es que Aristóteles relaciona la experiencia con la deliberación recta. El *phronimós* no es un hombre de *logos* meramente; esto es, llega a ser prudente por un saber vivido que incluye tanto el *logos* como

³⁹ Aristóteles. *Retórica. Op. Cit.*, pp. 50-51.

⁴⁰ Aubenque. Pierre. *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona, Crítica, 1999, pp. 71-72.

el *pathos*. Esto lo observamos en el último Libro de la *Ética a Nicómaco* donde menciona que el *logos* no tiene fuerza suficiente en todos los casos y que hace falta el cultivo de los hábitos para los jóvenes; y en el segundo Libro de la *Retórica*, donde el estudio sobre la argumentación eficaz va acompañada de un estudio del *pathos* y del *ethos* en el discurso, (1377b 20-25) dice lo siguiente: “la retórica tiene por objeto atender, a los efectos del discurso, no sólo a que sea demostrativo y digno de crédito, sino también a cómo ha de presentarse uno mismo y a cómo inclinará a su favor al que juzga”⁴¹.

En este mundo, que puede ser de una u otra manera, el individuo se ve ante una variedad de posibilidades que implican una toma de decisión en cada instante de la acción que determina su modo de ser. Esto lo podemos observar en un pasaje de la *Retórica* (1358b 15) donde la deliberación se ocupa del consejo y la disuasión de aquello que sucederá. La deliberación, de esta manera, es circumscripita a una toma de decisión que involucra el futuro en la acción y que tiene como resultado lo conveniente al fin deseado. Este estudio de Aristóteles sobre la ‘deliberación’ (*boulesis*) en el marco de la *Retórica* nos indica, en primer término, el carácter práctico de la misma y el hecho de que se halla restringida en su objeto a la contingencia de este mundo. Otro aspecto que es necesario remarcar es que la deliberación se enmarca dentro de un tipo de discurso que por su dirección hacia el futuro es nombrado *deliberativo*. El discurso deliberativo es aquel que se relaciona con las discusiones de carácter público del *ágora*. Aristóteles entiende que el discurso deliberativo, propio de la retórica, es una deliberación acerca de los asuntos públicos de la ciudad; esto es, un tipo de discurso retórico intersubjetivo inserto en el ámbito de la política. Esto remite, en consecuencia, al nivel pragmático del *logos* que es estudiada en la *Retórica* según su estructura tripartita de orador, discurso emitido y oyente que adquiere su voz en el juicio. Así, en *Ética a Nicómaco* (1143^a 20-25) indicará que el juicio (*gnome*), en cuanto alguien que posee buen juicio (*eugnomón*) y juicio comprensivo (*syggnomé*), se relaciona con la deliberación. La *synesis*, comprensión, es considerada por Gadamer como una modificación de la racionalidad práctica que tiene que ver con el enjuiciamiento intuitivo de las consideraciones prácticas de otro⁴².

El juicio comprensivo, rescatado por Gadamer de la ética aristotélica, comporta un tipo de juicio particular de consideración práctica como *quaestio finita* que involucra el carácter plausible del hecho. Se entiende en el juicio sobre sí en la elección (*proairesis*) según lo conveniente que se limita

⁴¹ Aristóteles. *Retórica. Op. Cit.*, pp. 173-174.

⁴² Gadamer, H.-G. *Verdad y Método. Op. Cit.*, pp. 394-396.

a lo incierto del porvenir. Y, según este juicio, se delibera sobre procesos públicos referentes a la *polis* en que la pragmática del *logos* se relaciona “propiamente con nosotros y cuyo principio de producción está en nuestras manos”, *Retórica* (1358^a 35⁴³). “El estagirita nos enseña que la retórica es un tipo de discurso cuya significatividad rebasa el ámbito de lo meramente sintáctico-semántico, lo cual corresponde al *lógos apophantikós*, y se desplaza a lo que él mismo llamaba *lógos semantikós*, el cual corresponde más bien a lo que ahora denominamos ‘hermenéutica’ o ‘pragmática’”⁴⁴.

La propuesta gadameriana de la rehabilitación de la retórica nos lleva a considerar a esta última como parte constitutiva de la aplicación hermenéutica. La racionalidad práctica y la retórica comparten el ámbito de la filosofía práctica al nivel del proceso de deliberación sobre cuestiones contingentes. Los géneros oratorios de la retórica, el deliberativo, el judicial y el epidíctico, contienen fines relativos al campo de la ética y la política, como son lo conveniente y lo perjudicial o lo justo y lo injusto. Para Gadamer la persuasión no es ajena al ser del lenguaje, que es la conversación. Sobre este aspecto él menciona: “el ámbito que la hermenéutica comparte con la retórica: el ámbito de los argumentos persuasivos (y no lógicamente concluyentes)”⁴⁵.

La persuasión en el diálogo, según Aristóteles, puede ser de tres maneras distintas: el talante del orador, la disposición de los oyentes y, por último, el discurso mismo. Estos argumentos persuasivos, que debido a su carácter de ser meramente probables son lógicamente no concluyentes, apuntan en último término a lo que Aristóteles llama *tópos koinós*, los lugares comunes de argumentación. Estos lugares comunes de argumentación son de vital importancia no sólo para la retórica sino también para la hermenéutica ya que ambas comparten la reflexión sobre estas nociones básicas que permiten construir un razonamiento. Lo meramente probable, lo *eikós*, alcanza su grado de evidencia, lo evidente, cuando en la conversación los lugares comunes de argumentación son tan fuertes y plausibles que logran el cometido de persuadir al oyente. La fuerza del argumento reside en reconocer en los lugares comunes, o *sedes argumentorum* como transcribieron los latinos, una inferencia de tipo universal basada en la analogía de los casos. Los *tópos koinós* son reglas generales de relación entre el caso particular tratado y un universal que tiene una característica particular: no es una inducción completa; o sea, no es una inducción que vaya de la parte al todo y vicever-

⁴³ Aristóteles. *Retórica. Op. Cit.*, p. 65.

⁴⁴ Beuchot, M. *La retórica como pragmática y hermenéutica*. Barcelona, Anthropos, 1998, p. 13.

⁴⁵ Gadamer, H.-G. *Verdad y Método II. Op. Cit.*, p. 263.

sa sino que asciende y desciende de parte en parte. Esto es lo que Aristóteles llamó *ejemplo*, como modo de argumentar utilizando los *tópos koinós*. Estos últimos, manifiestan tanto el *pathos* como el *logos* y el *ethos* de los interlocutores en la conversación.

Para Mauricio Beuchot: “Los tópicos son puntos de apoyo para argumentar, nociones comunes o comúnmente aceptadas, de las que se puede extraer un paso consecuencial que se establece como regla de inferencia: establece que se puede pasar inferencialmente de una cosa a otra. Mas, como tienen que ser compartidos por la comunidad epistémica, se trata de un acontecimiento semiótico o comunicativo en que los usuarios tienen mucha injerencia, en el que no se puede prescindir de los hablantes: es una situación pragmática, y no sólo sintáctico-semántica”⁴⁶.

Los *tópos koinós* son inferencias válidas por dos aspectos: por la probabilidad debida a la analogía de los casos y porque los mismos son plausibles debido a que son aceptados por la mayoría de individuos pertenecientes a la comunidad. Plausibilidad y probabilidad son las dos características de los lugares comunes de argumentación y, al igual que la formación conceptual, el principio de inferencia utilizado aquí es la analogía; “pues acontece que de causas análogas se producen resultados semejantes”, dice Aristóteles en la *Retórica* (1360^a 5)⁴⁷. Esto se vincula explícitamente con lo analizado anteriormente en referencia a la articulación lingüística del mundo donde las estructuras análogas suplen la deficiencia del discurso demostrativo que no puede demostrar todo. La validez del uso de los *tópos koinós* en la argumentación no radica en el *lógos apophantikós* sino en la estructura del *lógos semantikós*. Su ‘verdad’ descansa en la aceptación de la mayoría de personas en una comunidad. Esto supone un acuerdo tácito sobre la posibilidad de resolución de conflictos mediante ciertos lugares comunes de argumentación admitidos por tal mayoría. Existe un consenso subyacente sobre la validez de cierto tipo de argumentos que posibilitan la resolución de problemas tanto éticos como políticos. Los *tópos koinós* obtienen su validez desde un acuerdo preexistente que posibilita su uso. Sin estas nociones compartidas por la comunidad dialogal sería imposible alcanzar un acuerdo.

Al igual de lo que habíamos mencionado anteriormente, con Femenías, respecto al ‘significado’ podemos decir que los *tópos koinós* encuentran su límite en el uso que se hace de ellos y que su validez está basada en un criterio de intersubjetividad. En cuanto a esto Gadamer dice: “De ese modo el aspecto retórico y hermenéutico de la linguisticidad humana se compenetran perfectamente. No habría oradores ni retórica si no existieran el acuer-

⁴⁶ Beuchot, M. *La retórica como pragmática y hermenéutica*. Op. Cit., pp. 18-19.

⁴⁷ Aristóteles. *Retórica*. Op. Cit., p. 67.

do y el consenso como soportes de las relaciones humanas; no habría una tarea hermenéutica si no estuviera roto un diálogo y no hubiera que buscar el consenso”⁴⁸.

4. Conclusión

A modo de resumen podemos decir que el papel de la retórica como complemento de la hermenéutica se puede observar en los siguientes tópicos. El primero y más importante, a nuestro entender, es que la retórica subyace a toda articulación lingüística. La formación conceptual del discurso racional presenta a la analogía como el factor determinante tanto del discurso de la epistemología como de la filosofía práctica. Esto muestra que al comprender ontológico de la experiencia hermenéutica le acompaña una facultad retórica que se desprende del orador en la tesis gadameriana de que pensamos con palabras⁴⁹. El mundo con la totalidad de sus entes tiene su existencia en la palabra. La lingüisticidad en la que nos movemos hace de cada ente una expresión del lenguaje. La noción acuñada por el romanticismo de ‘expresión’ Gadamer la devuelve a su sentido original derivado de la retórica que se vincula con ‘hallar la expresión adecuada’ con el fin de provocar una impresión en el oyente⁵⁰. Esta noción retórica de la ‘expresión’ es retomada por Gadamer con el fin de reflejar el carácter antisubjetivista de la misma. El hecho de ‘buscar la expresión’ implica la función intersubjetiva del lenguaje. En ella se plasma el propósito de comunicar algo al otro, de causar un determinado efecto. Aquí se puede observar el trasfondo de dialogicidad de la misma y la función persuasiva que incluye. Como indica Charles Taylor con respecto a la noción de “expresión” en la modernidad: la apreciación expresiva del lenguaje en la modernidad, y no la designativa, revela el ser en el mundo del hombre; es manifestación no sólo de sí mismo, sino también del mundo⁵¹.

De esta forma, la ‘expresión’ viene a considerarse como la realización de la reflexión en la *praxis* del individuo. La expresión es actividad. Para Taylor “la visión expresiva no sólo transformó y extendió la concepción de los usos del lenguaje. También transformó la concepción del sujeto de éste. Si el lenguaje debe verse en esencia como una actividad –lo que se crea y recrea constantemente en el discurso– resulta pertinente señalar que el ámbito principal del discurso es la conversación”⁵². Al igual que Gadamer, aunque

⁴⁸ Gadamer, H.-G. *Verdad y Método II. Op. Cit.*, p. 230.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 195.

⁵⁰ Gadamer, H.-G. *Verdad y Método. Op. Cit.*, pp. 595-596.

⁵¹ Cfr. Taylor, Ch. *La libertad de los modernos*. Madrid, Amorrortu, 2005, pp. 33-77.

⁵² *Ibid.*, p. 58.

poniendo el acento en Herder y Wilhem von Humbolt, Taylor concluye que el sentido de ‘expresión’ incluye una aplicación intersubjetiva, dialógica, que está ligada a la actividad vital del hombre. Taylor encuentra, por lo tanto, que la expresión es expresión no de un sujeto representador sino de una comunidad dialógica. Tanto este último como Gadamer defienden una noción de lenguaje como expresión donde la cosa se manifiesta, se abre, en la palabra expresada. Ella muestra y abre un haz de significaciones que se corresponden con la comunidad hablante. Esto evidencia que la retórica juega un papel constructivo fundamental para la hermenéutica en la aplicación de la misma. El lastre conceptual de la noción retórica de ‘expresión’ en la modernidad se puede observar en la aplicación práctica del lenguaje, que es la conversación. Esto mismo es lo que lleva a Gadamer a considerar a la retórica como universal. La linguisticidad de la expresión es la universalidad de la retórica en la *praxis* cotidiana del individuo.

A su vez, la retórica como lógica de la decisión e instrumento de deliberación en los asuntos públicos se corresponde tanto con los ámbitos ético y político. El proceso de la deliberación sobre las *quaestio finita* involucra tanto la dinámica propia de *phrónesis* como la de los argumentos retóricos basados en los lugares comunes de argumentación. La retórica es ontológica y práctica en su aplicación y como tal involucra una visión holística de los interlocutores en el diálogo. Tanto retórica como hermenéutica comparten los argumentos persuasivos en la validez de la argumentación. La retórica interviene en toda la *praxis* social del individuo: “lo comprendido desarrolla siempre una cierta capacidad de convencer que contribuye a la formación de nuevas convicciones”⁵³. Las convicciones son resultantes de nociones comunes admitidas por la mayoría de la comunidad hablante: son los *tópos koinós*. La argumentación persuasiva remite siempre a estos últimos validando la toma de decisión según un criterio intersubjetivo. Estos lugares comunes de argumentación adquieren no sólo validación por su plausibilidad, sino también por su verosimilitud. Esto acarrea una cuestión fundamental a la hora de argumentar; la relación de los argumentantes con la verdad de los tópicos enunciados. Siguiendo a Platón, Gadamer restituye el parentesco de la verosimilitud retórica con la verdad. El orador para reconocer algo como verosímil necesita conocer la verdad. El punto es que, al tratar sobre hechos (*pragma*) contingentes, que pueden ser de una manera u otra, los enunciados no pueden evidenciar una verdad necesaria y universal.

La característica fundamental de los enunciados referentes al ámbito práctico es la de manifestar una verdad meramente probable (*eikós*), una verdad que en definitiva sólo alcanza el grado de verosimilitud. La retórica,

⁵³ Gadamer, H.-G. *Verdad y Método. Op. Cit.*, p. 660.

como lógica de decisión en el campo práctico de la filosofía, valida su aplicación a partir de un consenso subyacente. Esto neutraliza la interpretación ofrecida por Wischke que argumenta que a Gadamer “no le preocupa cómo se puede comunicar algo de forma que otros consideren plausible lo escuchado”⁵⁴. Es verdad que en la obra gadameriana no encontramos un desarrollo de la plausibilidad de los argumentos persuasivos utilizados por la retórica y la hermenéutica en su aplicación; pero estos se desprenden naturalmente del presupuesto de la universalidad de la retórica. La validez de los argumentos se debe, justamente, a que ellos son plausibles por el hecho de que son aceptados por la mayoría de la comunidad hablante. La deficiencia del planteamiento de Wischke radica en la reducción que hace de la rehabilitación hermenéutica de la retórica por parte de Gadamer al relacionarla únicamente con Platón sin tener en cuenta el corpus teórico aristotélico. Asimismo, Enrico Berti cuando dice que “la retórica tiene la desventaja, respecto de la dialéctica, de referirse a un tipo de discursos que, a pesar de estar orientados a un auditorio, es decir, estando siempre contextualizados y siendo siempre públicos, son monológicos pues ante ellos el auditorio permanece mudo”⁵⁵, no reconoce el papel de la plausibilidad que se encuentra en el trasfondo de las argumentaciones persuasivas. Es más, la argumentación persuasiva no puede realizarse sin una dialogicidad implícita y sin un conocimiento del alma del oyente en el diálogo.

Al respecto, Covarrubias Correas argumenta que “Gadamer modifica sustancialmente la idea de retórica aristotélica, conduciéndola hacia una ‘retórica dialógica’, que sí puede cimentar y fortalecer el *sensus communis* defendido por Vico frente a la ciencia moderna, y al que Gadamer saca tan buen provecho para fundar la importancia de la comprensión”⁵⁶. La modificación señalada por este autor de la retórica aristotélica no es necesariamente errónea ya que Gadamer ‘corrige’ a Aristóteles a través de la dialogicidad platónica, en cuanto esta última determina moralmente a la retórica. Correas no sólo señala el carácter monológico de la retórica, sino también que la misma no mantiene ningún vínculo con la racionalidad práctica, la *phrónesis*. Sobre esto último hemos observado en nuestro apartado anterior el papel que juega la deliberación en la retórica sobre cuestiones referidas a decisiones que involucran, por un lado, una elección y, por otro, una

⁵⁴ Wischke, M. “Lenguaje y Verdad. Sobre la relación entre Retórica y Filosofía en Hans-Georg Gadamer” en *Endoxa: Series filosóficas*, n° 20, 2005, p. 361.

⁵⁵ Berti, E. “¿Cómo argumentan los hermeneutas?” en Vattimo, G. (ed.) *Hermenéutica y racionalidad*. Bogotá, Norma, 1994, pp. 47-48.

⁵⁶ Covarrubias Correas A. “Hermenéutica y retórica: Gadamer y los caminos de la persuasión”, *Op. Cit.*, p. 457.

consecuente acción. Los elementos propios de la *phrónesis* no sólo aparecen en el ámbito de la retórica, sino que también la definen como “lógica de la decisión”. Es más, la retórica presenta un análisis de las causas de la acción que se corresponde con la ética para argumentar las causas de los actos justos e injustos. En cuanto a la modificación sustancial de la retórica aristotélica por parte de Gadamer, podemos indicar que la aplicación oratoria de la misma se presenta sobre un consenso supuesto que permite el uso de los argumentos persuasivos. La aplicación de dichos argumentos nunca podría realizarse, si los mismos no presuponen un acuerdo, mediante la repetición de las situaciones, de que esos argumentos son resolutive. Justamente, la hermenéutica se complementa con la retórica en la resolución, sobre la tesis de que no somos más que diálogo, de una posible ruptura del acuerdo subyacente a los argumentos utilizables en la conversación.

En referencia a esto podemos indicar que la hermenéutica complementa a la retórica en cuanto a la apertura de las creencias sedimentadas en los hablantes a la hora de argumentar. Las convicciones establecidas por una comunidad establecen inferencias particulares que pueden llegar a determinar creencias cerradas ante otras comunidades de argumentación. Esto es una posibilidad efectiva que incluyen los *tópos koinós* en su uso. La noción de diálogo gadameriana llevada al plano intercultural plantea la problemática de la validez de las nociones comunes usadas en la argumentación persuasiva. Al respecto Günter Figal argumenta que no hay tradición sin innovación y lo transmitido alcanza su validez “con una fuerza de persuasión dirigida a la cosa misma”⁵⁷. Un juego en conjunto de fuerza lingüística y tradición forman la cultura. La tradición y la fuerza lingüística expresada en la persuasión se corresponden en la aplicación hermenéutica-retórica de la comprensión en el diálogo. Admitiendo, de esta forma, un juego de fuerzas persuasivas que no son más que contrapuntos de formas de vida en que se manifiestan experiencias primitivas y convicciones sedimentadas. La pluralidad es un juego del ejercicio de la razón humana: expresa un juego de opiniones contrapuestas acompañada de un juego de formas de vida. En referencia a esto, y para concluir, podemos citar el siguiente pasaje de Gadamer: “El juego de las fuerzas se complementa con el juego de las creencias, argumentaciones y experiencias. El esquema del diálogo resulta fecundo utilizándolo correctamente: en el intercambio de las fuerzas y en la confrontación de las opiniones se construye una comunidad que trasciende al individuo y al grupo al que éste pertenece”⁵⁸.

⁵⁷ Figal, G. “Fenomenología de la cultura. *Verdad y Método* después de cuarenta años” en AA. VV. “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”. Homenaje a Hans-Georg Gadamer. Madrid, Síntesis, 2003, p. 115.

⁵⁸ Gadamer, H.-G. *Verdad y Método II. Op. Cit.*, p. 265.