

ACTUALIDAD DE LA RETÓRICA EN LA FILOSOFÍA HERMENÉUTICA*

M^a Carmen López Sáenz
UNED (Madrid)

Resumen: En este trabajo analizamos la recuperación gadameriana de la retórica, entendiéndola no tanto como arte de hablar bien, sino como capacidad natural del sensus communis o sentido que proporciona cohesión a la comunidad que participa del logos. En este sentido es en el que Gadamer constatará la universalidad de la retórica, junto con la de la hermenéutica como componentes de la lingüisticidad que define nuestra forma de vida. Ésta requiere una sabiduría práctica regida por la phronesis en la que juega un papel determinante la retórica dialógica gadameriana, la cual se suma a la crítica habermasiana de la razón formalizada, ajena a los valores, que ha colonizado la razón comunicativa del mundo de la vida. No obstante, Habermas rechazará la retórica considerándola un poder coactivo que sólo proporciona una pseudo-comunicación. Finalmente, apuntaremos algunas conclusiones abiertas a la investigación de las influencias entre la nueva retórica, hermenéutica y la comunicación en el siglo XXI.

UNIVERSALIDAD DE LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA Y RETÓRICA

La hermenéutica guarda una relación esencial con la retórica, entendidas ambas como capacidades comprensiva y lingüística, respectivamente, de todo ser dotado de *logos*. La retórica nos enseña a realizar actos de habla persuasivos; está relacionada, por tanto, con la lingüística, que se ocupa de los actos generales de habla y con la literatura, que estudia la literariedad de dichos actos. El discurso retórico está, además, bien elaborado, hasta el punto de que ha sido considerado un arte. Análogamente, se ha hablado del arte de la hermenéutica.

* Este trabajo ha sido realizado gracias a la participación de la autora en el proyecto de investigación, "La filosofía ante los retos de un mundo plural. Historia, mundo de la vida e interculturalidad". Ministerio de Educación y Ciencia. 2004-2007. HUM2004-03533/FISO.

Si nos remontamos a los orígenes de la retórica, como arte de producir discursos, comprobamos que los recursos teóricos del arte de la interpretación de los mismos están tomados en gran medida de aquélla; es más, la mayoría de los conceptos de la hermenéutica clásica proceden de la tradición retórica. Esto es comprensible porque siempre que componemos y rehacemos un discurso estamos ya interpretándolo y anticipando la comprensión de sus receptores. Asimismo, la retórica fundamenta la reflexión teórica sobre la comprensión, que es el rasgo ontológico central de la hermenéutica filosófica de Heidegger y Gadamer.

Retórica y hermenéutica tienen también algunos de sus fines en común. Así, los argumentos persuasivos de los que aquélla se ocupa no sólo se emplean en la oratoria, sino siempre que se persigue la comprensión y el entendimiento. En la vida cotidiana, estas finalidades no son meramente epistémicas, sino que están revestidas de valores y éstos no son demostrables de una manera lógica, aunque sí se pueden aportar razones de los mismos. Estas aportaciones son siempre discursivas y susceptibles de comunicarse.

Por ello la universalidad hermenéutica defendida persistentemente por H-G. Gadamer (1900-2002) se hace extensible a la retórica, en tanto que también ella depende de la universalidad de la lingüisticidad (*Sprachlichkeit*), entendida como la forma que toma para los humanos la estructura de su mundo que siempre es social. Debido a la profunda inserción de la lingüisticidad en la socialidad, retórica y hermenéutica resultan imprescindibles para las ciencias humanas. Estas ciencias se ocupan de las creaciones de ese ser cuyo rasgo definitorio es la libertad y su terreno natal la elección deliberada; por ello, Gadamer quiere reafirmar el uso que las mismas hacen de la argumentación retórica. Además, tanto la retórica como la hermenéutica son necesarias para las ciencias sociales e incluso para las ciencias naturales que, cada vez, las exigen más heurísticamente, en su labor de planteamiento de hipótesis, en su fase de invención, en su dimensión divulgativa y legitimadora de sus descubrimientos y de las aplicaciones de los mismos.

La didáctica de todas las ciencias emplea, consciente o inconscientemente, la retórica, para persuadir y convencer a los que pretende enseñar. La convencionalidad de los paradigmas científicos depende, en buena medida, de la comunidad de formas de vida y del diálogo en el que éstas se forjan. Finalmente, retórica y hermenéutica tienen mucho que decir acerca de la narratividad del discurso científico.

Frente a la abstracción del discurso de los expertos y a la lógica de la teoría de la ciencia, Gadamer elogia la defensa llevada a cabo por Perelman y sus seguidores de la argumentación corriente en los ámbitos del derecho y la política. Ambos están de acuerdo en que la retórica es históricamente ante-

¹ Véase al respecto PERELMAN, Ch., OLBRECHT-TYTECA, L., *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 1970 (edición castellana, Madrid, Gredos, 1994).

rior al positivismo de la ciencia y en que la teoría de la argumentación retórica es complementaria de la demostración; por consiguiente, no es ajena a la razón. Ahora bien, en aquellos dominios en los que se emplea la retórica, no se intenta tanto aportar razones formales ni hechos, como establecer lo preferible y lo razonable; por ello, la razón de la retórica no tiene la forma de la deducción formal ni la de inducción, sino la de la argumentación que desea ganar la adhesión del receptor². He aquí otro de los motivos de la conexión de la retórica con la hermenéutica filosófica. Ambas no sólo reconocen la intencionalidad de los discursos en la producción de los mismos, sino que también se interesan por su recepción e interpretación. La orientación de la retórica hacia el auditorio se suma a la intención persuasiva y a la inclinación gadameriana hacia la estética de la recepción³, con la salvedad de que ésta no es, como la retórica aristotélica, pasiva, sino activa y creativa a causa de su carácter dialógico. En este sentido, Gadamer subrayará las dimensiones ilocucionaria y perlocucionaria, no sólo de la retórica, sino de toda obra artística y simbólica.

Así pues, la retórica no sólo tiene aplicación en el contexto científico, sino en otros muchos que no se basan exclusivamente en la razón teórica, sino fundamentalmente en la experiencia de la razón práctica. Ésta no arroja conclusiones exactas, pero sí posibilita decisiones verosímiles (*eikos*) extraídas de la contrastación de buenos argumentos. De ahí la afirmación gadameriana: “la ubicuidad de la retórica es ilimitada. Gracias a ella la ciencia se convierte en un factor social de la vida”⁴. Gadamer se adhiere, así, a la concepción de la retórica, ya subrayada por Aristóteles, como hermenéutica de la convivencia, pero, además, destaca las potencialidades sociales de la argumentación retórica junto a las demostraciones científicas. De no ser por los elementos retóricos que sustentan las explicaciones de los desarrollos de la ciencia en la actualidad, los que no somos especialistas en genética, por citar un ejemplo, apenas sabríamos nada de los logros y de las amenazas de la misma.

En realidad, empleamos constantemente argumentos retóricos en nuestras relaciones hasta el punto de que éstos resultan imprescindibles para comprender, dar consejos o resolver ambigüedades y desacuerdos. La fluidez de esta argumentación no demostrativa es propia de una sociedad de individuos libres cuya convivencia se rige por una razón que no es abstracta, sino histórica, lingüística y hermenéutica. Además, la racionalidad de la argumentación retórica tiene como objetivo persuadir de lo que puede ser, de lo probable y, por ello, la retórica es “un factor definitorio de la sociedad mucho más poderoso que la certeza de la ciencia”⁵, la cual se limita a constituir una

² Cfr. PERELMAN, Ch., *L'empire rhétorique*, Paris, Vrin, 1977, pp. 9-10.

³ Cfr. LÓPEZ SÁENZ, M^a C., *El arte como racionalidad liberadora. Consideraciones desde Marcuse, Merleau-Ponty y Gadamer*, Madrid, UNED, 2000, pp. 115-128.

⁴ GADAMER, H-G., *Hermeneutik II. Gesammelte Werke 2*, Tübingen, Mohr, 1999, p. 237 (Trad. cast. de Olasagasti, M., *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1992, p. 229).

⁵ *Ibid.*, p. 499 (394).

vía metodológica que, cuando se absolutiza, pierde de vista la búsqueda hermenéutica de la verdad. En cambio, la retórica goza de universalidad, porque se halla en todas partes donde se producen interacciones humanas; es un hecho social, ya que en nuestra coexistencia siempre intentamos influir en los demás y lograr su adhesión a proyectos colectivos.

Esta ubicuidad de la retórica atestigua, asimismo, su necesidad para toda conciencia que quiera ser práctica. Deriva de la universalidad de la lingüística, cuya función en la vida social está ligada al ser humano mismo y “representa uno de los fundamentos culturales mediante los cuales la humanidad se encamina más rectamente hacia el progreso”⁶. De cómo entendamos éste dependerá el empleo que hagamos de la retórica. La hermenéutica filosófica lo vislumbra como aumento extensivo e intensivo de la comprensión y de la autocomprensión.

Este afán comprensivo, en consonancia con la extensión de la escritura en la Modernidad, determinó que la retórica fuera sustituida por la hermenéutica de los textos. Contra esta tendencia, Gadamer rehabilita la primera adoptando el modelo humanista, especialmente el de Melanchthon y Vico, estrechamente relacionados con la recuperación gadameriana de la *phrónesis* aristotélica como saber práctico acerca de lo particular y con la superación hermenéutica de la estrecha consideración de la retórica como arte de fabricar discursos.

Aunque la hermenéutica antigua se centraba en la interpretación de textos, Gadamer insiste en la prioridad de la palabra hablada y compartida. Ésta es pensada como portadora de la universalidad del concepto, mientras que éste no puede prescindir de aquélla, al menos en el marco gadameriano de una concepción no instrumental del lenguaje en el que éste se forja de la mano del pensamiento⁷. La palabra no es un simple medio neutro para designar, sino que reclama la misma responsabilidad que el resto de las manifestaciones humanas.

Retórica y hermenéutica comparten, además de todos estos rasgos inherentes a la universalidad de la lingüística que somos, el alcance universal de sus programas, puesto que no se restringen a ámbitos concretos, no son saberes especializados (*technai*), sino saberes prácticos. Veamos qué es lo que éstos significan y las consecuencias que derivan de ellos para la defensa de una retórica filosófica.

⁶ SAPIR, E., *Language*, New York, Harcourt, 1921, p. 7.

⁷ He desarrollado esta concepción gadameriana del lenguaje, que aquí únicamente apunto, en “La universalidad del lenguaje en la filosofía hermenéutica”, en *Endoxa. Series Filosóficas* 12 (2000) 229-256.

LA “BUENA” RETÓRICA FILOSÓFICA: NI ARTE, NI TÉCHNE

Aristóteles fue el primero que escribió una historia de la retórica y desarrolló una teoría de la misma de la que sólo conservamos fragmentos. Continuaba así el programa de su maestro Platón, que se enfrentó a los retóricos de su época, ocupados únicamente de las apariencias. En efecto, Platón, en *Gorgias*, criticó la mala retórica, la sofística, por considerarla una simple técnica del halago, opuesta al verdadero saber. En cambio, justificó la buena retórica filosófica en *Fedro*. Ésta ya no se reducía al arte de hablar, sino que formaba parte de la vida humana y de su realidad dialógica.

Siguiendo a Sócrates, Platón distinguía la sofística de la dialéctica, arguyendo que ésta era la verdadera filosofía, puesto que su finalidad consistía en conocer las cosas tal y como eran, no las representaciones sensibles o lingüísticas de las mismas. En su opinión, sólo la retórica del dialéctico era recta, porque tenía como objeto arrojar luz sobre las cuestiones que convocaban a los receptores. Esto sólo podía ser logrado por el filósofo conocedor de la verdad. Como es sabido, el conocimiento de ésta se hallaba relacionado, en el marco del intelectualismo moral, con el discernimiento del Bien y con la exigencia de influir en las almas para transmitirlo. La buena retórica o retórica ampliada conduciría finalmente, según Platón, al saber dialéctico o filosófico que es una *téchne* suprema cuyo fin es el conocimiento del Bien. En otras palabras, la retórica recta no sólo será el arte del bien decir lo que se considera verdadero, sino el de decir el Bien. Platón mostraba así la inseparabilidad de la retórica adecuada y la dialéctica entendida como arte de conducir una conversación hacia el entendimiento mutuo.

Aristóteles fue más realista que Platón al comprender que del conocimiento del Bien no se sigue sin más el deseo de llevarlo a la práctica y, como diríamos hoy, la verificación de un valor consiste en su realización. Gadamer hizo suya la crítica aristotélica de la idea platónica del Bien por considerar que el bien humano no es un ideal, sino que lo encontramos en la praxis, es decir, en esas decisiones de actuación que tomamos en cada situación concreta.

Asimismo, Aristóteles fue más clarificador que su maestro al distinguir la ciencia (*episteme*) de la *téchne* y de la *phrónesis* o racionalidad práctica que está más allá de la razón estratégica. A diferencia de la universalidad abstracta de la primera, la *phrónesis* y la *téchne* son conocimientos-para-sí, es decir, su meta es la aplicación a una tarea humana particular y no el dominio de un campo del saber determinado. No son conocimientos absolutos y exclusivamente teóricos, pero tampoco provienen únicamente de la experiencia; presuponemos un saber práctico que se ajusta a la concreción del obrar humano. *Phrónesis* y *téchne* disponen de unos materiales (el de la *phrónesis* es la situación ética) y deben elegir los medios apropiados para la ejecución de sus fines. Pese a estas afinidades, la *phrónesis* es un saber que también difiere de la

téchne: se refiere a la acción humana virtuosa cuyo fin es la vida recta, mientras que la *téchne* se orienta a la producción de objetos particulares.

Estas características de la *phrónesis* convierten a la retórica rehabilitada por Gadamer en una poderosa auxiliar teórico-práctica que, sin embargo, no es una *téchne*, sino una *dýnamis*⁸, o sea, una capacidad natural del ser humano que le permite elegir los argumentos más persuasivos y reflexionar sobre ellos de manera crítica, configurando así un saber práctico que nunca puede darse por concluido, puesto que forma parte del destino general del hombre como ser razonable y de su libertad de elegir cómo actuar. Entendida como *dýnamis* y vinculada con la *phrónesis*, la retórica recta en la que piensa Gadamer ya no sólo aspirará a decir el bien en cada situación, sino que se convertirá en un discurso en acción, en un decir que es un hacer.

El carácter dinámico de la *phrónesis* la acerca al saber creativo de la *poiesis*, e incluso a la *autopoiesis*. Así entendía Aristóteles el resultado de la *poiesis*, la *poiética*, como una producción discursiva de algo verosímil y, por tanto, generalizable. Por eso la consideraba más filosófica incluso que la historia. Gadamer, por su parte, diría que las obras de nuestra vida práctica, incluidas la poética y las otras obras artísticas, tienen en común el empleo del lenguaje del diálogo y la presentación de una verdad que resulta de la conjugación de lo subjetivo y lo objetivo, una verdad interpretativa e histórica que, como la del lenguaje, no consiste en la adecuación de la cosa con el intelecto, sino en una invitación a participar en lo común⁹. La experiencia de verdad, así entendida, se ejemplifica en la experiencia del arte y la secular adscripción de la retórica a ésta confirma que la verdad hermenéutica es esencialmente retórica. Sin embargo, no toda retórica comunica esta experiencia verdadera.

Aunque la retórica como *ars bene dicendi* está emparentada con la estética o *ars pulchre cogitandi* y, desde la antigüedad, retórica y poética se corresponden, la estética moderna del genio fue la que provocó, según Gadamer, la ruptura de la relación entre ambas¹⁰. Antes del predominio de dicha estética, retórica y poética eran consideradas artes del lenguaje y no productos de las vivencias subjetivas. Se asociaban, no obstante, al ornato del discurso y no al

⁸ Cfr. GADAMER, H-G., *Hermeneutik II*, p. 274 (263).

⁹ Para comprender la relación esencial que Gadamer establece entre estética y hermenéutica, GADAMER, H-G., "Ästhetik und Hermeneutik", *Gesammelte Werke* 8, Tübingen, Paul Siebeck, 1993, pp. 1-8 (Trad. Cast. De Gómez Ramos, A., en GADAMER, H-G., *Estética y hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 55-62). La relación entre arte y verdad en Gadamer, así como su vinculación con la racionalidad práctica, en LÓPEZ SÁENZ, M^a C., *El arte como racionalidad liberadora*, especialmente pp. 79-135. Una prolongación de estas investigaciones aplicadas al arte contemporáneo, en LÓPEZ SÁENZ, M^a C., "La estética de H-G. Gadamer frente al arte actual", en OÑATE, T., GARCÍA, C., QUINTANA, M.A. (eds.), *Hans Georg Gadamer: Ontología estética y hermenéutica*, Madrid, Dyckinson, 2005, pp. 509-527. Véase, asimismo, LÓPEZ SÁENZ, M^a C., "¿Qué es lo que hace que el post-arte sea arte? Estética e interpretación", en *Estudios Filosóficos* 56 (2007) 493-519.

¹⁰ Cfr. GADAMER, H-G., *Hermeneutik II*, p. 431 (369).

lenguaje natural, que es el que le interesa especialmente a Gadamer. Siguiendo a Heidegger, éste piensa que ni siquiera el lenguaje de la poesía consiste en la mera ornamentación de las palabras, sino que es la lengua materna del género humano y, por tanto, puede enseñarnos más sobre el lenguaje que las ciencias que lo objetivan y lo reducen a un simple medio de comunicación. El filósofo de Heidelberg considera que el mejor testimonio de la aspiración a conocer la verdad no es la ciencia, sino la experiencia del arte¹¹, esa que alimenta nuestra autocomprensión sin necesidad del rodeo cientificista.

Frente a esta recuperación de la relación de la retórica y la poética, Ricoeur subrayará la diferencia entre ambas, en base a que la persuasión retórica está ausente de la poética. Considera que la poética sólo logra en su auditorio cierta *catarsis*. Desde nuestro punto de vista, esto no es del todo cierto, al menos por lo que respecta a la poesía comprometida y, en general, a la poesía que no sólo expresa, sino que también pretende comunicar algo y persuadir de ello. Por otra parte, Ricoeur opina que la argumentación retórica, a diferencia de la poesía, apenas realiza una función creadora, pues el orador comparte unas ideas con el auditorio y acomoda su discurso a las mismas hasta llegar a conclusiones que se siguen de aquéllas reafirmando así la intencionalidad del sujeto persuasor y persuadido. La intención de la poética, en cambio, sería despertar la imaginación. Desde nuestra perspectiva, al igual que la poesía, la retórica es capaz de hacernos pensar en otras posibilidades no realizadas y, por tanto, de abrirnos mundos alternativos; por su parte, la poética se sirve de la retórica para ello y, así, moviliza los sentimientos, persuade y se orienta a lo verosímil, al igual que la retórica; incluso se podría decir que argumenta cuando da que pensar¹².

La búsqueda de verosimilitud une a la hermenéutica, a la poética y a la retórica, tanto en Gadamer como en Ricoeur. Esto significa que las tres siguen la lógica de la probabilidad cualitativa de los *endoxa*, que sus enunciados son validables, aunque no verificables y que, si bien esta lógica de la validación no es la de la verdad, “con ella se transita entre los límites del dogmatismo y del escepticismo”¹³.

Gadamer se manifiesta más radicalmente sobre este asunto, recordándonos que el contenido de verdad de nuestros enunciados sobre el mundo no procede de la aplicación del método científico. En consonancia con ello, se apartará de la mala retórica, empeñada en envolver discursivamente la

¹¹ Cfr. *Ibid.*, p. 432 (369).

¹² Estamos, por tanto, plenamente de acuerdo con la opinión de Á. Gabilondo de que la retórica y la hermenéutica, gadamerianamente entendidas como formas concretas de vida, “responden a una determinada poética de la existencia como recreación”, tras la puesta en cuestión y la crítica de sí, en GABILONDO, Á., “Las prácticas retóricas y hermenéuticas de sí”, en MAILLARD, Ch., SANTIAGO, L. de., *Estética y hermenéutica. Contrastes*, Suplemento 4 (1999) 213-229, p. 216.

¹³ RICOEUR, P., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 202.

carencia de contenido verdadero de lo que se dice. Como Platón, valora positivamente la retórica que guarda una relación esencial con la búsqueda y transmisión de contenidos rectos. Ambos filósofos nos previenen de los peligros de un uso sofístico de la retórica al margen de la búsqueda de lo que es tenido por verdadero, porque así constreñida, la retórica se convierte en simple técnica al servicio de la psicagogía¹⁴, es decir, de la fuerza de los discursos para conducir almas. La ambigüedad de la retórica consiste, pues, en que puede aspirar a la autenticidad y hacerse filosófica o reducirse a un instrumento del poder y pervertirse. Sólo la retórica guiada por la *phrónesis* podrá considerarse “buena”, porque regulará la aplicación de lo general a lo singular con pretensiones de probar lo verosímil de las elecciones deliberadas y de responsabilizarse de las acciones encaminadas a realizarlas.

Esta ambigüedad, así como la determinación de la opción gadameriana, conducen a criticar el prejuicio de que toda retórica parta de juicios falsos y sólo pretenda imponerse sobre los demás a expensas del contenido comunicado. Éste es tanto más persuasivo cuanto más verdadero.

Siguiendo a Platón, Gadamer restablece una retórica que corresponde a la que ejerce Sócrates contra la sofística; ésta afirma que no hay verdades, que todo es retórica y que ésta es una simple técnica cuyo cometido es hacer más fuerte el *logos* más débil, vencer y convencer al otro impositivamente. Por el contrario, la máxima hermenéutica que guía la buena retórica es la de comprender al otro mejor que lo que él mismo se ha comprendido; puesto que no hay criterios para ello, necesariamente hay que persuadir argumentativamente de que se ha ampliado dicha comprensión. Hermenéutica y retórica tienen, por tanto, la misma finalidad: persuadir argumentando, aunque no de manera deductiva.

Es cierto que la buena retórica persigue la aprobación de los oyentes, pero no es impositiva, no excluye que la audiencia elabore su propio juicio comprendiendo reflexiva y críticamente lo que ha sido expuesto y, por tanto, no descarta comunicar algo verdadero que, por serlo, persuade más. Así entendida, esta retórica rehabilitada está muy relacionada, como veremos, con el diálogo en el que piensa Gadamer.

De la común finalidad de la retórica, la poética y la hermenéutica hacia lo tenido por verdadero no cabe concluir, sin embargo, como hace G. Vattimo, que “lo verdadero no posee una naturaleza metafísica o lógica, sino retórica”¹⁵. Gadamer es más cauto y considera que sólo la buena retórica busca la verdad y educa en ella. Ninguna búsqueda asegura, sin embargo, la realización de aquello que se persigue, ya que ésta requiere, además, un compromiso ético.

¹⁴ M. Beuchot afirma que la retórica como psicagogia es una forma de demagogia. Cfr. BEUCHOT, M., *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Barcelona, Anthropos, 1998, p. 123.

¹⁵ VATTIMO, G., “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, en VATTIMO, G., ROVATTI, P. A. (eds.), *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1983, p. 38.

El propio Aristóteles concebía la retórica como un tipo de argumentación, distinto de la lógica, cercano, en cambio, a la ética por tener como objeto lo verosímil, es decir, aquello sobre lo que es preciso deliberar. No cabe duda de que la retórica, en tanto saber práctico de la verdad y del bien, contribuye a la ética hermenéutica al menos en dos sentidos: coadyuvando a desarrollar actitudes a partir de la buena voluntad de comprensión y promoviendo valores y contenidos participables sobre los que se delibera. Después, estos valores se eligen como orientadores de las acciones individuales y colectivas.

ARGUMENTACIÓN PERSUASIVA Y RACIONALIDAD PRÁCTICA. CONTRIBUCIONES DE LA RETÓRICA A UNA ÉTICA HERMENÉUTICA

Platón y, tras él Aristóteles, comprendieron que la esencia de la retórica no radicaba en una serie de reglas técnicas, sino en la "búsqueda de la verdad y del conocimiento del 'alma'"¹⁶. Gracias a esa investigación, la retórica se revela capaz de influir sobre los afectos y las pasiones, convenciendo sin recurrir a demostraciones formales que nada nos dicen de los contenidos. En base a esta revelación, Aristóteles distinguía la lógica o ciencia de la demostración de la retórica o ciencia de lo probable, de lo argumentable. Si la lógica se ocupaba de lo necesario y universal y la sofística de lo contingente y relativo, la retórica debía mediar entre ambas y recordar que, aunque su objeto no fuera la Verdad, tampoco estaba abocada a la mera falacia.

Todas nuestras prácticas, sean o no discursivas, se encaminan a la verdad desde la libertad humana y, por ello, no están sujetas a un determinismo absoluto. Una de esas prácticas cotidianas es la retórica; ésta versa sobre lo verosímil, que afecta a "aquellas cosas que a menudo pueden ser de otra manera"¹⁷. No se dirige, por tanto, a lo falso, sino a lo que puede ser verdadero, a lo evidente para el sentido común, aún en contra de las pretensiones de demostración y certeza científicas. Ahora bien, la retórica no está aislada por completo de éstas, ya que la verosimilitud de lo expuesto intentando persuadir a los otros también depende de ciertos recursos lógicos, como la no contradicción, la argumentación no tautológica, etc.

Ya Aristóteles veía en la retórica un complemento de la dialéctica e incluso de la lógica, porque nos convencía de que todo lo que pensábamos era susceptible de ser probado, aunque sólo se pueda demostrar su probabilidad. Como no todo es demostrable matemáticamente, tiene sentido defender con argumentos aquello de lo que estamos persuadidos y que, por tener consecuencias en la vida social, puede ser convincente también para otros. La meta de la comprensión interpretativa es ese autoconvencimiento razonable.

La retórica no sólo argumenta sobre la verosimilitud de unas conclusiones que se siguen de proposiciones que el público comparte, sino que, además, lo

¹⁶ GADAMER, H.-G., *Hermeneutik II*, p. 277 (287).

¹⁷ ARISTÓTELES, *Retórica*, Madrid, Gredos, 1999, p. 183, I, 1357a 15.

hace con la intención de persuadir y apelando a los afectos. Persigue cierta vinculación afectivo-emocional y apela a ella explícitamente, porque no la considera contraria a la razón, sino que incluso puede ayudar a aumentar la razonabilidad de los argumentos empleados.

Siguiendo a Aristóteles, las diferencias entre retórica y dialéctica sólo eran de grado; lo que las separaba fundamentalmente era que la argumentación retórica se dirigía a un auditorio concreto para persuadirlo, porque buscaba resultados prácticos, mientras que los argumentos lógico-filosóficos se dirigían a un público potencialmente universal con el ánimo de lograr un entendimiento. Al tratar de lo contingente, la persuasión retórica depende de su habilidad argumentativa y ésta puede orientarse al engaño igual que a la verdad. Dirigirse a fines injustos es el riesgo que corre todo discurso y toda acción. Afrontar este peligro es, sin embargo, necesario para la autonomía que permite escoger y justificar las elecciones.

Hermenéutica y retórica forman parte de la filosofía práctica que determina las finalidades humanas. Para que los oyentes tiendan a ellas, la retórica argumenta persuasivamente. Pone en movimiento los afectos, pero esto no significa que abandone la racionalidad, sino que la enriquece. De este modo, la retórica le enseña a la hermenéutica filosófica a tener en cuenta no sólo el intelecto humano, sino también la voluntad y las emociones. Ciertamente, si se olvida por completo de la lógica argumentativa y sólo atiende a la parte emotiva, acabará convirtiéndose en simple demagogia.

Gadamer considera que, para evitarlo, la habilidad discursiva ha de ser portadora de un contenido recto y comprometido con la virtud hermenéutica fundamental que es la *phrónesis*, la racionalidad responsable en las situaciones prácticas.

La retórica es una acción comunicativa centrada en la dimensión pragmática de la semiótica, pero sin excluir las demás. Ya hemos insistido en que su nivel pragmático se corresponde con la función social de la retórica. Estamos subrayando también el contenido del discurso retórico y su referencialidad, porque entendemos que es importante reconocerle una dimensión semántica que la aproxime a la hermenéutica filosófica y a su búsqueda de la verdad. El interés comunicativo de la retórica filosófica se orienta al entendimiento sobre lo que nos afecta a los seres humanos y, por tanto, no es ajena a la verdad hermenéutica ni al esfuerzo que ésta implica de hacer que algo en lo que el hablante cree sea intersubjetivamente compartido. Naturalmente ese intento nunca puede darse por concluido. Queda claro, por tanto, que Gadamer subordina la instrumentalidad de la retórica a la persecución de la verdad hermenéutica¹⁸. Ésta no es la verdad matemática, sino lo tenido por verdadero que nos orienta. Se inscribe en la filosofía práctica aristotélica

¹⁸ Me he ocupado con detalle de la caracterización de esta verdad hermenéutica, perseguida por Gadamer, en mi artículo, "Reflexiones sobre la verdad de la filosofía hermenéutica de H. G. Gadamer", en *Cuadernos de filosofía Latinoamericana* 88-89 (2003) 37-56.

rehabilitada por Gadamer, en ese saber cómo actuar guiado por la *phrónesis*¹⁹, adquirido en la experiencia y susceptible de aplicarse a casos particulares. Retórica y hermenéutica forman parte de ese saber que se dirime en las obras humanas sin desentenderse de la razón.

La necesidad de la retórica para la sabiduría práctica ha conducido a algunos autores como M. Wischke a defender una tesis excesivamente fuerte, a nuestro entender, en la que se asegura que “la retórica rehabilitada constituye el fundamento de la concepción de Gadamer de la filosofía práctica”²⁰. Wischke subraya excesivamente la influencia kantiana de Gadamer, concretamente, hace suya la observación kantiana de que la persuasión retórica es una forma de tener por verdadera una convicción²¹ y de procurar comunicarla a los otros. Desde nuestra perspectiva, Gadamer habría integrado, más bien, la retórica en la sabiduría práctica que rige nuestro modo lingüístico de ser. Este saber práctico que nos orienta en nuestro actuar emplea la retórica y el diálogo para interpretar y hacerse entender, pero no se reduce a ellos.

Gadamer dice que la hermenéutica tiene un componente retórico, pues ha de convencer de su interpretación aplicativa. Por tanto, la hermenéutica es una *praxis*, al igual que la retórica, tendente al bien de la *polis*. Sin embargo, el convencimiento que persigue tiene lugar en el diálogo y en el acuerdo sobre la cosa (*die Sache*), que acontece como coherencia de la comprensión de la misma. Ciertamente, la hermenéutica concede relevancia al sentido, a la significación comprendida por el oyente, mientras que la pragmática se centra en la intención significativa del hablante, pero en el diálogo hermenéutico estos papeles son recíprocos y los significados se expanden mientras se ponen en juego, se intercambian haciendo uso de la retórica y persuadiendo.

Naturalmente, persuadir no es lo mismo que coaccionar imponiendo, porque el orador parte de ideas admitidas por él mismo y por los que comparten algo con él. Transmite verdades en las que participa una comunidad inscrita en una tradición abierta a otras. La tradición que las abarca a todas es el lenguaje, entendido fenomenológicamente, como presentación del mundo de la vida (*Lebenswelt*) que articulamos. Ese mundo no es el mundo objetivo de la ciencia que se acota y determina metódicamente, sino el verdadero *logos*. Él está en la base de la tradición retórica; es una especie de lenguaje de nuestro sentir común. Dado que el lenguaje, como forma de vida, media todos nuestros actos en ese mundo vital, su *logos* se funda en la pertenencia a un *ethos* o a una tradición compartida.

¹⁹ He desarrollado esta interpretación gadameriana en mi contribución, “La aplicación gadameriana de la *phrónesis* a la *praxis*”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* VI (2001) 79-98.

²⁰ WISCHKE, M., “Lenguaje y verdad. Sobre la relación entre retórica y filosofía en H.-G. Gadamer”, en OÑATE, T., QUINTANA, M.A., GARCÍA, C. (eds.), *Hans-Georg Gadamer: el ‘Lógos’ de la era hermenéutica. Éndoxa. Series Filosóficas*, 20, Madrid, UNED, 2005, pp. 357-378, p. 359.

²¹ Cfr. *Ibid.*, p. 361.

La retórica vive de muchas y diversas tradiciones y Gadamer nos enseña a esclarecerlas. No sólo rehabilita el prejuicio, sino incluso la autoridad de la tradición, entendida como transmisión (*Überlieferung*), no como imposición, que había sido condenada por la razón ilustrada. Dicha condena no tiene sentido cuando se acepta que pertenecemos a la historia, que estamos situados en tradiciones y que éstas no nos vienen dadas pasivamente, sino que son transmitidas por el pasado y nos impelen a apropiarnos de él. Así entendida, la tradición evita que el sujeto se reduzca a un mero *cogito* interior carente de raíces. No excluye de ningún modo la actuación del sujeto, sino que la contextualiza. Como es sabido, la situación y el contexto son fundamentales en la argumentación, porque ésta cuenta con una significación lingüística unida a otra referencial y a la fuerza ilocucionaria. Las tres dan fe de que un enunciado cobra sentido en el contexto de la vida cotidiana.

Las verdades que el orador comparte con una tradición son las que confieren legitimidad a su discurso. Dicha legitimidad no se basa en el dominio formal del mismo, tampoco en el poder, sino en esa participación que le confiere cierta "autoridad"²², no en el sentido del control de las verdades, sino en el de la participación en precomprensiones, horizontes comunes que sirven de guía.

La persuasión que despierta adhesiones y afectos desciende cuando nos trasladamos del discurso hablado al escrito. Éste es, en cambio, el tema central de la hermenéutica del texto²³. La escritura permite un distanciamiento del autor y de los componentes psicológicos de la interpretación, entre ellos, de los afectos y de la empatía con el escritor. Gracias a esa distancia de las dotes persuasivas del orador, que nunca es absoluta, es posible la reflexión crítica. Para preservarla sin renunciar a la convicción, la hermenéutica tomó los recursos teóricos de la retórica aplicándolos también al texto, a su producción y a la recepción del mismo. El texto escrito, a diferencia del discurso hablado, no cuenta, sin embargo, con importantes recursos que sirven para comprender a un orador: el acento correcto, el tono, los gestos, etc. Las mismas palabras pronunciadas con una afección y gesto diferente pueden tener distintos significados. Para salvar esta laguna, la hermenéutica filosófica se ayuda también de una buena retórica o de una retórica interpretada y rehabilitada para comunicar y hacer comprender contenidos, especialmente cuando se las tiene que ver con textos escritos que exigen interpretación y elocuencia para salir del círculo reproductivo de la interpretación, es decir, para lograr comprender de otra manera (*Andersverstehen*).

²² He profundizado en el sentido de la *Autorität* de Gadamer diferenciándola del poder y enlazándola con la comprensión crítica de las tradiciones en mi trabajo "Reconocimiento y crítica de la tradición en H.-G., Gadamer", en ACERO, J. J., NICOLÁS, J. A., TAPIAS, J. A. P., SÁENZ, L., ZÚÑIGA, J. F. (eds.), *El legado de Gadamer*, Granada, Universidad de Granada, 2004, pp. 349-361.

²³ Como he mostrado en otro lugar, la hermenéutica gadameriana no es propiamente una hermenéutica del texto, sino de la verdad que acontece en él. Para ello, la escritura ha de recuperar su forma originaria dialogal (Véase, LÓPEZ SÁENZ, M^a C., "La filosofía hermenéutica del texto y su verdad. H.-G. Gadamer y P. Ricoeur", en PENAS, A., GONZÁLEZ, R. (coords) *Estudios sobre el texto. Nuevos enfoques y propuestas*, Frankfurt a. M., Peter Lang, 2009, pp. 17-41).

Aunque a primera vista pueda parecer que filosofía y retórica tienen metas distintas, porque la primera es reflexiva y crítica, mientras que la segunda se orienta a la persuasión, incluso la argumentación filosófica tiene componentes no cognitivos que dependen de factores pragmáticos (psicológicos, sociológicos) y de cómo el filósofo emplee los argumentos. Cuando hace uso de una buena retórica, la hermenéutica filosófica también puede ser reflexiva y hasta puede hacer más eficaz su criticismo.

Es preciso insistir, además, en que, a pesar de que la retórica suele concebirse como un modo de saber, un saber cómo, Gadamer se aleja de esta instrumentalización y aborda la teoría de la retórica, siguiendo así a Aristóteles. A ella es a la que le atribuye universalidad, porque la considera algo más que una simple teoría de las formas del discurso y de los recursos persuasivos. Piensa que parte de una capacidad natural (la capacidad lingüística) para desarrollar una destreza práctica, como ocurre con la comprensión hermenéutica. No se trata de una simple habilidad estratégica o instrumental, porque no se alcanza al margen de nuestra manera de ser, del estilo de nuestra existencia. Tampoco consiste en acumular conocimientos, sino en saberlos aplicar a las situaciones concretas que nos plantea la vida.

Si tenemos en cuenta que la filosofía se convierte en ética cuando pretende mover a la acción, esta retórica resulta esencial para la misma, porque la comprensión y el acuerdo siempre se producen en determinada situación y no en abstracto. Una vez que ha tenido lugar la deliberación sobre la adecuación de los medios a los fines en el ámbito de los valores y de lo preferible, la elección de las acciones concretas no puede ser objeto de demostración, sino de pruebas que persuadan a escogerlas y, sobre todo, a querer realizarlas.

La retórica no es, pues, una técnica para la filosofía hermenéutica y tampoco es un recurso neutro la persuasión que proviene de ella. La máxima que guía a la que se declara filosófica es no tomar al ser humano como un simple medio, sino como un fin en sí. Por eso, no tiene como meta persuadir puntualmente de algo y a alguien, sino crear hábitos y, “el hábito éticamente más nocivo que pueden crear –las técnicas persuasivas– en los persuadidos es el obrar compulsivo, sin la suficiente reflexión y autodeterminación”²⁴. La persuasión retórica no debe impeler a obrar por obrar; tampoco influir en la decisión puntual del persuadido, que siempre es ética porque afecta a la convivencia; también debe determinar su modo de tomar decisiones. Esto es importante, no sólo para un uso monológico –el del gobernante– de la retórica griega, sino para calibrar los usos dialógicos, o presuntamente tales, de la política actual, que debería centrar sus esfuerzos en poner las bases de la formación de hábitos de ciudadanía responsables.

En tiempos de Platón y Aristóteles, la retórica era un medio de que se servía la política; otro distinto era la violencia. Una forma de evitarla que ya

²⁴ GONZÁLEZ BEDOYA, J., *Tratado histórico de retórica filosófica*, Madrid, Nájera, 1990, vol. II, p. 193.

valorara Platón por su ayuda a la hermenéutica de las leyes, era la alternativa persuasiva de la retórica. Ésta resulta también esencial para la política del presente, que intenta formar voluntades capaces de moverse por intereses de conjunto, creencias y valores que, a pesar de no ser empíricamente contrastables, son verosímiles y sustentan nuestra voluntad y el deber ser. Toda política interesada en formar opinión y crear consenso emplea la retórica, porque “exige de la razón que reconduzca los intereses a la formación de la voluntad, y todas las declaraciones de la voluntad social y política dependen de la construcción de comunes convicciones basadas en la retórica”²⁵. Éstas no son presupuestos irracionales; determinan toda argumentación racional, tengamos conciencia de ello o no y, si no se absolutizan, son argumentables. Conocer las limitaciones del discurso de la racionalidad práctica implica la posibilidad de convencer de nuestras razones, así como la de aprender de las razones de los otros, porque el ejercicio de la razón es inseparable de la pluralidad que interviene en la praxis comunicativa, la cual trasciende al individuo y al grupo al que pertenece.

De esa trascendencia se sigue que el buen orador, según Gadamer, defiende aquello de lo que está convencido y, por tanto, no tiene duda de su rectitud ética. Incluso el ser inmoral que hace uso de la retórica se esfuerza por entender, porque vive en mundo constituido lingüísticamente; su defecto es que no tematiza su voluntad de querer comprenderse y comprender y tampoco reconoce la de su interlocutor.

Como dijimos, el convencimiento que produce el orador en el otro no se debe únicamente a sus dotes elocuentes, sino a la participación del auditorio en sus convicciones, las cuales no excluyen ni las afecciones comunes ni la solidez del discurso defendido. Ambas descansan en la aceptación del estado de cosas tenido por verdadero, es decir, en la necesidad de que también los otros juzguen las opiniones (*endoxa*) como dignas de crédito. Además, aunque el orador no atienda las interpelaciones potenciales a su discurso y crea limitarse a transmitir informaciones aceptadas, éstas implican ya algún grado de argumentación. No olvidemos que, además de una información semántica, la retórica transmite información pragmática²⁶, porque se adapta a las situaciones y a las intenciones de los hablantes y de los oyentes. Hace uso de una razón que convence y arrastra con argumentos y conmoviendo. Para ello, pone en juego un conjunto de actos locucionarios o referenciales, perlocucionarios, pero también intencionales o ilocucionarios que exigen la colaboración activa de los oyentes. Dicha colaboración tiene lugar gracias a la participación en las significaciones transmitidas, concretamente, en virtud de los intereses, orientaciones, el ejemplo del orador e incluso la empatía afectiva.

²⁵ GADAMER, H-G., *Hermeneutik II*, p. 275 (traducción ligeramente modificada, 265).

²⁶ Como ha subrayado Klinkenberg, el resurgir de la retórica en el siglo XX está muy relacionado con su vinculación a la hermenéutica y su interés por la recepción. Cfr. KLINKENBERG, J.M., “Rhétorique”, en DELCROIX, M., HALLYN, F. (eds.), *Introduction aux études littéraires. Méthodes du texte*, Paris, Duculot, 1987, pp. 29-47, p. 36.

Para alcanzar esa participación en lo común, siempre ha sido sumamente importante el reconocimiento de la honestidad del hablante. Nos persuaden más los seres virtuosos que los que no lo son. Aquéllos son una de las pruebas de la retórica, la mejor “demostración” experiencial de sus palabras. Su *ethos* (carácter moral) es una ayuda para conformar el nuestro. Si saben escuchar, hacerse preguntas que nos incumben, respetar, intentar que el auditorio reflexione sobre lo que dicen y no limitarse a repetir consignas sin sentido, están presuponiendo que los demás son razonables, capaces de deliberar. Estos retóricos son verdaderos educadores por sus palabras encarnadas en sí mismos; su ejemplo persuade de lo que dicen porque es coherente con lo que son.

Esto demuestra nuevamente que retórica y hermenéutica son formas concretas de vida que no tienen por qué desvincularse de la vida recta²⁷, entendida de una manera concreta, pero también como crítica de las limitaciones de cada situación y como formación de hábitos de comportamiento ético. También para los griegos la retórica era, ante todo, *paideia*. Incluso los sofistas convirtieron la retórica en la educación de la conciencia, aunque el contenido de ésta girara para ellos en torno al logro del éxito político. Lo cierto es que toda educación influye en la formación moral, actitudinal, etc., de los individuos, porque la educación nunca es exclusivamente teórica, sino formativa de la razón, de la sensibilidad y hasta del carácter.

Si entendemos la educación como formación (*Bildung*)²⁸, no como simple transmisión de conocimientos, la retórica resulta sumamente necesaria para aconsejar y persuadir de la verdad y del bien en su aplicación a los casos particulares. Todos tienen el derecho de hacerlo, pero algunos (familia, escuela, amigos, etc.) tienen también la obligación, porque uno de sus fines es formar hábitos de actuar, inclinaciones hacia valores, actitudes para elegir, etc. Lo hacen argumentando y persuadiendo, porque, como estamos viendo, los dos modos no se dan por separado.

Estas finalidades contribuyen a la formación del *ethos*; éste no es meramente individual, sino que viene dado por el propio lenguaje entendido como forma de vida e incluye, por tanto, una dimensión ética y, por ello, también una dimensión retórica. Ahora bien, el lenguaje propiamente ético, al exigir una mayor hermenéutica que el lenguaje cotidiano, todavía incorpora más decididamente una dimensión retórica. Así lo ha reconocido V. Camps, quien, interpretando la ética de Spinoza, llega a la conclusión de que “si la ética es una disciplina normativa, práctica, y no puro metalenguaje teórico, debe desarrollar un tipo de argumentación que persuada y mueva a la acción”²⁹.

²⁷ Cfr. GADAMER, H-G., *Hermeneutik II*, p. 264 (274).

²⁸ Sobre la necesidad de recuperar este concepto, mi artículo, “La importancia de la *Bildung* para la cultura”, en LLINARES, J.B., SÁNCHEZ, N. (eds.), *Actas del IV Congreso internacional de Antropología filosófica*, Valencia, Universidad de Valencia, 2001, pp. 743-749.

²⁹ CAMPS, V., *Ética, retórica, política*, Madrid, Alianza, 1990, p. 39.

Gadamer, por su parte, aplicando la ética aristotélica, reunifica la racionalidad recordándonos que la formación práctica es la *theoria*, tal y como los griegos la entendieron: no como antítesis de la *praxis*, sino como una forma (la más elevada) de ésta. Así entendida, enseña a enmarcar lo particular en lo general favoreciendo cierto distanciamiento de sí, imprescindible para formar juicios, aceptar la validez de lo otro y encontrar puntos de vista generales sin dejarse llevar por el propio interés.

De la misma manera que Gadamer, Ricoeur ha rescatado el componente de virtud que puede tener la retórica. Ha insistido en que la retórica es la disciplina más antigua del uso discursivo del lenguaje³⁰. Asimismo, ha desarrollado la vinculación gadameriana de la misma con la razón práctica, tan necesitada de deliberación. Ha situado el discurso retórico a medio camino entre el demostrativo y la violencia que oculta el discurso exclusivamente seductor. Del primero, el que aquí nos ocupa, ha destacado los *loci communes* y la intención persuasiva. Al estar aquéllos inscritos ya en las premisas de la argumentación retórica, ésta no comporta, en su opinión, innovación semántica. Nosotros consideramos que esto es discutible, en la medida en que los discursos retóricos también emplean metáforas y crean nuevos tropos con los que desautomatizan el significado con el que habitualmente asociamos las palabras y evocamos el mundo. Por ello, creemos que retórica, hermenéutica y poética logran un excedente de sentido y de emoción y, de este modo, enriquecen el significado gracias a su productividad. Ciertamente, las dos primeras lo hacen sacando todas las consecuencias de los conceptos, no simplemente sugiriéndolas. Hay poética en la retórica desde el momento en que ésta inventa argumentos y hay retórica en la poética puesto que es posible hacer que a una trama le corresponda un argumento.

Ricoeur sólo ha considerado la retórica como una parte de la filosofía, sin la dimensión de universalidad de la que ésta goza³¹, porque ha reconocido, junto a ella, el necesario papel de las ciencias explicativas en diálogo con las comprensivas. Ha evitado así el peligro que acecha a la hermenéutica gadameriana exenta de criterios y demasiado confiada en la retórica –aunque se trate de una “buena” retórica– para reflexionar sobre la comprensión. No hay que olvidar, sin embargo, que la universalidad que Gadamer atribuye a la retórica, además de su vinculación con la ética y con la verdad de la razón común, se basa en su inseparabilidad de la dialéctica, platónicamente entendida como arte del diálogo.

³⁰ Cfr. RICOEUR, P., “Retórica, poética y hermenéutica”, en ARANZUEQUE, G. (ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Madrid, Cuaderno Gris, 1997, pp. 79-80.

³¹ Cfr. RICOEUR, P., op. cit., p. 80.

PERSUADIR Y SER PERSUADIDO A TRAVÉS DE ARGUMENTOS Y DIALOGANDO

La identificación gadameriana entre retórica y hermenéutica, que excluye la consideración de la primera como un instrumento formal, tiene mucho que ver con la indagación de Perelman y sus seguidores en una *nouvelle rhétorique*. En contra de la sofística, la nueva retórica no es la del artificio, sino la orientada filosóficamente, es decir, la que tiene en mente un auditorio universal y consiste en la justificación intersubjetiva de las decisiones y en el razonamiento práctico.

Hasta lo tenido por verdadero debe ser comunicado a los demás de modo persuasivo si se les quiere convencer también de ello. Cuando así se piensa, no sólo se intenta mover la voluntad del oyente mediante palabras hueras, sino apoyar los valores y contenidos teóricos en los que se fundan elecciones, intenciones, acciones, etc. Para ello, argumentamos introduciéndonos en el ámbito de la dialéctica, en el arte de dar y recibir razones.

A diferencia de la persuasión de la retórica sofística cuyo objeto es el éxito personal a costa del dominio, el discurso filosófico intenta convencer buscando el libre consentimiento a sus argumentos probatorios de la verdad del tema tratado con los que el filósofo se compromete; además, éste siempre está dispuesto a ganar nuevas perspectivas sobre aquello de lo que habla y a corregir sus afirmaciones dialogando, a aceptar los argumentos ajenos, implicarse en ellos y hacerlos suyos. De ahí la relevancia que, para la hermenéutica filosófica, adquiere la retórica cuando se ejerce en el diálogo y no en el monólogo de quien detenta el poder discursivo.

Si el monólogo retórico es una comunicación persuasiva unilateral que implica el ejercicio del poder de un sujeto sobre un objeto, el diálogo es comunicación persuasiva también, pero intersubjetiva. En él se ponen en juego razones que no son fruto de una imposición autoritaria.

Dialogando persuadimos y somos persuadidos, no seducidos, puesto que de la conversación surge el convencimiento mutuo en base a argumentos. Ella permite disipar el pretendido engaño de las argumentaciones monológicas que sólo persiguen la ceguera del otro ante pretensiones ajenas. Asimismo, incorpora la escucha como recurso retórico y exigencia de la racionalidad práctica consciente de sus límites y de su esencia intersubjetiva. La atención a las razones del otro se convierte en un rasgo más de la función social de la retórica. En efecto, la convivencia social es lingüística y exige vencer a otros, pero también dejarse convencer con sus razonamientos cuando éstos lo merecen. Además, el diálogo permite disipar la ambigüedad de la retórica y de los discursos sacados de contexto e impersonalizados.

El mismo Sócrates se percató de que el diálogo era un principio de verdad, debido a que el mundo alcanzaba valor en la recepción de los otros y a través del acuerdo con ellos. En nuestros días esto sigue siendo válido y ninguna conclusión argumentativa se impone hasta que una persona penetra en los

pensamientos de otra. La razón común y universal no nos saca de la contingencia de nuestros puntos de vista particulares hasta que dialogamos. El proceso del diálogo sirve, además, como modelo del encuentro intercultural en el que la identidad sólo se perfila como un proceso que se desarrolla en el seno de las diferencias. Requiere una voluntad de apertura a lo otro, de desappropriación de lo familiar y apropiación de lo extraño que es la que posibilita una acción conjunta entre el yo y el tú. Con esto queremos decir que el diálogo no pertenece únicamente al orden del conocimiento, sino que puede modificar las disposiciones epistémicas, e incluso las que no lo son (habituales, destrezas, actitudes, etc.), porque es un modo de adhesión razonable y un constituyente de la comunidad. En la confrontación de opiniones se va construyendo una comunidad que incorpora a cada individuo y a cada colectivo dialogante y, al mismo tiempo, lo trasciende.

Así pues, el diálogo sobre el que reflexiona Gadamer no consiste en un mero intercambio de palabras, sino en una práctica encaminada a formar comunidad y a formarnos como identidades diacríticas³². Es una interrelación activa y responsable-responsiva que permite comprender la multiculturalidad como interculturalidad que se va configurando como interrogación crítica. Ahora bien, el diálogo intercultural no consiste sólo en dejarse cuestionar por las otras culturas, sino también en tener que responderles y formarse dando razones de ellas desde las nuestras, así como aprendiendo a no tener razón, a desposeerse del *logos* que se creía propio y aceptar como tal el que era ajeno.

Dialógicamente entendida, la razón sigue siendo un fin universal al que tendemos cuando nos comunicamos. "Universal" sólo significa, para nosotros, cierta sedimentación que resulta de la comprensión de las particularidades y las eleva a una esfera más general, sin necesidad de desarrollar una ciencia superior, sino un saber de su no saber. Este saber que arranca del reconocimiento de las propias limitaciones y fructifica en la apertura a otras experiencias es lo que determina la capacidad para la interculturalidad. Desgraciadamente es algo que se echa en falta en nuestros días en los que prima el absolutismo de la propia opinión sin contrastarla con otras. Esta inconsciencia de los límites se suma a la razón abstracta y al lenguaje instrumentalizado; todos ellos son un reflejo de la situación monológica impuesta por nuestra civilización científica de expertos y por el anonimato de las tecnologías de la información. Ellas nos han acostumbrado a olvidarnos de que hablar es también responder a alguien y que pensar es dialogar con uno mismo.

³² Puede verse mi propio desarrollo de este concepto, en "De la expresividad al habla. Un modelo diacrítico de interculturalidad", en LÓPEZ SÁENZ, M^a C., PENAS, B., *Paradojas de la interculturalidad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 30-59, sobre todo, pp. 51 y ss. Esta identidad diacrítica que toma como modelo el habla tiene mucha relación que lo que he denominado "identidad lateral"; véase sobre ello, mi artículo "Identidad lateral. Un concepto de la fenomenología", en *Berceo* 153 (2007) 97-129.

Toda conversación, incluso la del pensar, sigue esta dialéctica pregunta-respuesta y, por estar nuestro *logos* lingüísticamente constituido y no reducirse a la capacidad de cálculo, la dimensión retórica es inevitable en ella.

Naturalmente, el diálogo no se da entre espíritus puros, sino entre seres de carne y hueso cuyas intenciones pueden hacerlo peligrar y manipularlo. Por sí solo no garantiza el acuerdo sobre algo: podemos encontrarnos con tesis verdaderas que no se supieron defender con habilidad y, por ello, no se entendieron; a la inversa, es posible mantener tesis falsas que son aceptadas y tienen éxito.

Por otra parte, la sociedad no es una mera comunidad de diálogo y éste no siempre es libre. No podemos negar, sin embargo, que la retórica ejercida en el diálogo es más legítima y menos coactiva que la monológica y, por supuesto, que la violencia o la fuerza. Esta evidencia habla por sí sola de la importancia de la retórica para el consenso pacífico

RETÓRICA DIALÓGICA Y CONSENSO SOCIAL

Incluso la retórica clásica, concebida como arte de producir discursos y ejercerlos monológicamente, se basaba en el objetivo de lograr la aceptación de lo expuesto mediante el acuerdo y entendía éste como una adhesión del auditorio comprometida y duradera. El orador anticipaba con la intencionalidad de su discurso ese necesario entendimiento.

Hemos visto que la retórica dialógica de Gadamer es un elemento integrante de la vida social y no una simple técnica social. La retoricidad fundamental de la lengua asegura que la retórica está presente en todas las formas de participación social, incluidas las que se orientan a crear consensos. Ya hemos hecho referencia al componente necesariamente retórico de la racionalidad práctica que interviene en cuestiones prácticas que no pueden decidirse con argumentos concluyentes, pero que pueden ser consensuadas en base al sentido común. Hemos insistido, asimismo, en la apuesta gadameriana por una retórica dialógica. Además, ésta es una capacidad natural, una sabiduría práctica discursiva que arraiga en el sentido común. En sus orígenes, por medio de los tópicos, la retórica hacía uso de ese sentido e incluso contribuía a formarlo. Pero, ¿qué entiende Gadamer por “sentido común”?

No se trata únicamente de algo que nos venga dado de una vez para siempre, ni de una capacidad repartida entre todos los seres humanos, sino de ese “sentido que funda la comunidad. Eso que da orientación a la voluntad humana –piensa Vico– no es la generalidad abstracta de la razón, sino la generalidad concreta...”³³. Interpretando a Vico, Gadamer vincula el sentido común con la experiencia (*Erfahrung*) de aplicar las normas generales a cada

³³ GADAMER, H-G., *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke* 1, Tübingen, Mohr, 1960/ 1990, p. 26.

situación, esa experiencia que va formando el juicio y que, en la época tecnológica, ha perdido su legitimación. Esta experiencia se va fraguando en la *praxis* y, por ello, goza de una universalidad concreta. Cuando hablamos del bien común nos referimos al bien así comprendido que se adquiere en la comunidad de vida y no a un conjunto de imperativos.

Como toda experiencia, el sentido común es individual, pero en la medida en que aspira a superar su limitación, goza de cierta generalidad y participa del *logos*. Si el sentido común no coincide con la racionalidad (*Rationalität*), al menos no está alejado de la razonabilidad (*Vernunftigkeit*) que rige nuestra vida, incluida su dimensión política, fundamentada en la búsqueda dialógica de consensos. Para proseguir esa exploración, Gadamer reivindica “un auténtico *sensus communis* que anime la *praxis* de nuestra humanidad política”³⁴.

Gadamer pone en relación el sentido común con la retórica retro trayéndonos a Vico. Este filósofo ya defendió en el siglo XVIII la tradición retórica frente al conocimiento demostrativo, además de alejarse de la concepción instrumental de la retórica al vincularla con la rectitud. Partiendo de estas premisas, Gadamer todavía va más lejos; observa en el uso natural de la retórica por el sentido común uno de los elementos de un consenso social que, lejos de ser un remedio convencional para evitar el enfrentamiento entre los seres humanos, resulta de la tendencia de éstos a poner en común su forma de vida y a comunicarse para lograr el entendimiento.

Vattimo se ha preguntado si es suficiente para una filosofía crítica “admitir que el camino hacia la verdad sea sencillamente el que lleva –en el sentido cognitivo y ético del término– los discursos ‘particulares’ hacia el *sensus communis*”³⁵. En su duda subyace el riesgo de relativismo y de apología de lo dado que corre la hermenéutica. Pero, realmente, esto no es lo que propone Gadamer, porque no piensa el *sensus communis* como un *telos*, sino como fondo de la tradición, como horizonte desde el que se destacan las singularidades y las decisiones concretas.

Así pues, el sentido común no es la finalidad última de cada discurso. Hace uso de la retórica que, asociada a la *Bildung* (formación), fomenta una educación orientada a lo verosímil, a eso que sólo puede generalizarse de una manera concreta. Desde Vico, la formación de este sentido resulta de importancia decisiva para la vida. De ahí que este humanista concediera a la retórica una importante función educativa, porque no sólo es significativo que unos pocos detenten la verdad, sino que, como enseñó Platón, éstos tienen la misión de conducir al resto hacia ella.

Desde la perspectiva de Gadamer, el individuo que ha formado su sentido común es capaz de abstraerse de sí mismo para dirigirse a lo universal y,

³⁴ GADAMER, H-G., “Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik”, en *Gesammelte Werke* 4, Tübingen, Mohr, 1987, p. 171.

³⁵ VATTIMO, G., *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 125.

desde él, determinar con rigor su particularidad. Así es como se llega a una conciencia formada (*gebildet*) que ha aprendido a pensar desde el punto de vista del otro y a buscar el acuerdo. Esta conciencia sabe que la formación siempre está en proceso, porque supone estar abierto a nuevas experiencias, a lo otro, escuchar y dialogar.

La capacidad para la interculturalidad, la vida social y política, así como la argumentación ética exigen diálogo y sentido común. Ambos emplean el discurso retórico. La praxis humana que ponemos en juego en esta vida no se reduce al discurso, ni siquiera al que queda sedimentado en textos y obras, pero aspira a ir forjando convicciones que quedan a disposición de la crítica de las generaciones venideras. Esas verosimilitudes no existen en el interior, sino que se van haciendo comunicativamente, intercambiando razones retóricas.

El alcance ético de las mismas permite que la ubicuidad de la retórica no sea un dominio vacío en el espacio comunicativo actual. Puede incluso sustituir al sesgado concepto de “globalización” y sumarse a la aspiración a la universalidad filosófica y a la de la lingüística, entendidas ambas como búsqueda incesante del *logos*, de aquello en lo que todos participamos.

La filosofía hermenéutica no teme hablar de la universalidad del lenguaje, entendido éste no como un instrumento, sino como recolección del sentido que somos. Desde su perspectiva, el lenguaje no es sólo lo dicho verbalmente, sino también su gestación dialógica, lo que lo acompaña (gestos, acciones, contextos), lo no dicho (poder, distorsión comunicativa), el querer decir (voluntad de entendimiento y crítica). El lenguaje es el fundamento ontológico del diálogo que somos y, por ello, toda ética tiene algo de retórica. De nuestra lingüística deriva esta voluntad de consenso que actúa como condición de posibilidad de toda conversación y también de nuestra vida en común y que se expresa retóricamente. Ahora bien, sólo la retórica éticamente recta merece ser rehabilitada hermenéuticamente.

Hemos visto que Gadamer subordina la retórica a la comprensión mutua caracterizada siempre como diálogo o intercambio entre preguntas y respuestas. El filósofo de Heidelberg está convencido de que toda retórica es ética, porque requiere escucha de las razones del otro para aplicarlas a la buena vida en común, aunque esto suponga renunciar a las nuestras y aprender a no tener razón.

La eticidad de la retórica hermenéutica le impide pretender imponerse con su discurso sin importar lo que se diga en él. Esto se debe a que tal retórica no se guía por la razón instrumental formal, sino por una razón que se sabe limitada, pero quiere trascenderse comunicativamente; esa razón hermenéutica se nutre de convicciones sobre lo verdadero que sólo pueden contrastarse exponiéndolas a los otros y en diálogo con ellos.

Este afán gadameriano de poner en común y subrayar lo que nos une puede dar lugar a esa objeción, que se le ha hecho reiteradamente a Gadamer, de obviar las distorsiones comunicativas en razón de su excesiva confianza

en la fuerza del entendimiento mutuo. Se diría que ignora que todo consenso es manipulable. Pero no es así; el filósofo es consciente de que incluso la crítica de los acuerdos que han sido manipulados procede de un diálogo lúcido y del relato de hechos, porque éstos no hablan por sí mismos, sino que es preciso interrogarlos y compararlos con otros actos comunicativos.

DISTORSIÓN DE LA RETÓRICA POR EL PODER

Frente a la hermenéutica gadameriana de la comprensión, Habermas desarrolla una teoría de la ideología crítica de la distorsión sistemática de la comunicación por el ejercicio oculto de la fuerza, incluida la violencia que envuelve a la retórica como arte de la comunicación cuyo objeto es formar y transformar las actitudes prácticas. No se ocupa tanto de recuperar el sentido filosófico de la retórica, como del análisis sociológico y del desarrollo de una lógica pragmática de la argumentación orientada al análisis de las pretensiones de validez de los discursos.

Como hemos visto, Gadamer ha llevado a la retórica más allá del discurso hasta el diálogo que tiene como objeto el consenso. Además, ha rescatado la importancia que la retórica y la oratoria conceden a los afectos, los cuales se hallan en el marco de la razón hermenéutica³⁶. Ha basado la tarea de ésta en una ontología del diálogo que somos. Habermas, por su parte invoca el ideal regulativo de una comunidad de comunicación ilimitada y libre de dominio que nos sirve de guía en la persecución de ese diálogo contrafáctico, alejado de la violencia y de la manipulación retórica. Ésta es, para Habermas, un mecanismo persuasivo dominado por efectos perlocutivos de la razón estratégica y no de la racionalidad comunicativa. La retórica, así entendida, es uno de los modos en los que la dominación implantada en el mundo del trabajo y en la sociedad se extiende a la esfera de la acción comunicativa que no está, por tanto, al margen del poder. Según Habermas, el lenguaje es uno de los aspectos de la realidad, pero existen otros factores constitutivos de la misma. Queda en entredicho así la pretendida universalidad gadameriana del lenguaje.

Siguiendo a Heidegger, Gadamer sostiene que lenguaje y mundo son limítrofes, que el mundo no es un objeto independiente del lenguaje, sino que se presenta en él. Por tanto, la universalidad del lenguaje se manifiesta también en los fenómenos coercitivos, ya que éstos se sirven del lenguaje para mostrarse y el individuo o grupo que los sufre necesita reflexionar discursivamente sobre los mismos para hacerles frente. La argumentación no se desarrolla en el vacío, sino en el contacto de los espíritus, en las instituciones y la primera de las institucionalizaciones simbólicas es el lenguaje.

Como hemos visto, la universalidad gadameriana del lenguaje y de la hermenéutica implica la de la retórica en todas las manifestaciones comunicati-

³⁶ Cfr. GADAMER, H.-G., *Hermeneutik II*, p. 273 (263).

vas, pero esto no significa que los discursos seductores no tengan límites, sino que la argumentación persuasiva genera acuerdos porque, gracias al lenguaje llegamos a consensos sobre la cosa-tema (*die Sache*) que nos preocupa. Si no existieran consensos en la base de las relaciones humanas, no podríamos ni siquiera hablar un lenguaje común traducible a otros, no habría necesidad de la retórica ni de la hermenéutica, constitutivas ambas de la racionalidad práctica.

Habermas piensa que las pretensiones de universalidad de la filosofía práctica tienen que potenciar la vertiente reflexiva y no la retórico-estratégica de la capacidad comunicativa. La primera no hace uso de la persuasión para crear consensos, porque no está dominada por la razón instrumental que guía a la retórica adoptando una actitud dogmática. Frente a ella, la actitud reflexiva ha de concentrarse en esclarecer las normas y, para ello, no sirve la retórica. Por tanto, la universalidad de la razón crítica se impone sobre la pretendida universalidad de la hermenéutica. De ahí que, aunque Habermas reconoce que retórica y hermenéutica pertenecen a la competencia comunicativa de cualquier hablante, considera que la convicción que logra la retórica no es reflexiva y, por ello, no contribuye al consenso racionalmente motivado. Frente al uso de ésta, propone el reconocimiento de las pretensiones de verdad de los seres que dialogan y apela a una comunidad ideal de diálogo que poco tiene que ver con la formación de la voluntad.

A Gadamer le parece “tremendamente irreal la afirmación de Habermas según la cual la retórica posee un carácter coactivo que es preciso relegar a favor del libre diálogo racional”³⁷. Considera que Habermas subestima el acuerdo que se logra con la elocuencia y sobre el que reposa toda práctica social –incluida la revolucionaria–. No rechaza la lógica comunicativa habermasiana, pero la considera ideal frente a la real extensión de la retórica. Siente un profundo escepticismo ante la sobreestimación que los ilustrados como Habermas hacen de la razón y de sus poderes emancipadores universales en comparación con las motivaciones emocionales; análogamente, considera errónea la confianza habermasiana en una comunidad de comunicación libre de cualquier dominio, incluso de seducción.

Habermas parece pensar exclusivamente la retórica como sofística y como técnica publicitaria de ingeniería social que impone automáticamente los mensajes dictados por intereses políticos prefijados. Aun reconociendo que estas técnicas puedan actuar como poderes distorsionadores del verdadero diálogo, no monopolizan la opinión pública. Ésta puede hacer uso de la retórica para la interpretación de la verdad dialógica, porque no toda la retórica es nefasta, y, por ello, “no se puede relegar la retórica como si no necesitáramos ni dependiéramos de ella”³⁸.

³⁷ Ibid., p. 273 (263).

³⁸ Ibid., p.274 (264).

La retórica gadameriana no tiene nada que ver con una técnica social, pero sí con la formación (*Bildung*) del juicio y, por tanto, de la opinión pública. En nuestros días, la retórica sigue siendo importante en la política, desde el momento en que todo gobierno descansa en esa opinión general. En lugar de sondearla y manipularla, la democracia también podría hacer uso de la retórica para sacar de la indiferencia y de la apatía a los ciudadanos, que son mucho más que meros votantes. De hecho, la democracia necesita más la argumentación persuasiva que otros regímenes en los que basta la coerción, porque una democracia es un sistema de legitimidades argumentativas, no tradicionalistas o impositivas.

Aunque Habermas no está en contra de este uso de la retórica, cree necesario algún tipo de análisis crítico de la sociedad y de los mecanismos legitimadores de las democracias concretas, porque no es suficiente confiar en la comprensión para explicar las causas de las distorsiones comunicativas o para desarrollar la necesidad de la emancipación. Apropiarse del sentido, buscar la verdad, no pueden reducirse a la experiencia retórica, porque la verdad de la comprensión de la realidad humana depende también de los intereses y del lugar desde donde se ejerce dicha comprensión.

Gadamer ha tomado conciencia de la facticidad hermenéutica debida a nuestro ser situado, pero no se ha detenido en el estudio de los integrantes y determinantes de cada situación. Los análisis sociales de Habermas pueden ser útiles para llenar esa laguna, pero tampoco son suficientes. Por lo que respecta a la reinterpretación gadameriana de la retórica de Aristóteles como teoría (crítica) de la retórica, es capaz de producir también un conocimiento emancipador y enfrentarse al encantamiento de la conciencia por el poder del discurso; lo hace justamente al obligar a distinguir entre la cosa, la verdad y lo verosímil que la retórica enseña a generar³⁹. La retórica no nos lleva a la cosa misma, sino a la manifestación de ésta para el orador, al fenómeno en sus múltiples posibilidades de aparición ante la conciencia intencionalmente dirigida a esas cosas-temas que nos afectan y que no son susceptibles de positivizarse y cuantificarse.

La retórica ayuda a la hermenéutica filosófica a descubrir las verdaderas relaciones interpretativamente; si se pone en juego en el seno del diálogo, sustituye a la fuerza material e incluso al monólogo del sistema que "forma" individuos adaptados.

Habermas replicaría que las distorsiones del lenguaje son irreconocibles por los miembros de dicha comunidad y no pueden superarse apelando tan sólo al diálogo. Se necesita, para ello, un aparato teórico cuyos conceptos centrales no pueden ser derivados ni de la experiencia dialógica en el marco del lenguaje ordinario, ni de la exégesis textual. Según este autor, la hermenéutica sólo puede desarrollar una competencia natural y necesitamos una meta-hermenéutica para formular la teoría de las desviaciones de la competencia comunicativa.

³⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 241 (233).

Ricoeur recoge, con su característico afán armonizador, esta crítica de Habermas a Gadamer. Considera que la hermenéutica tiende a ignorar la relación fundamental entre lenguaje, trabajo y poder, como si el lenguaje fuera para ella “un origen sin origen”⁴⁰.

Aunque reconoce los puntos de intersección entre retórica, poética y hermenéutica, Ricoeur no llega a afirmar, como Gadamer, la raíz hermenéutica de ambas, ya que “cada una habla por sí misma. La retórica consiste en el arte de argumentar para persuadir al auditorio de que una opinión es preferible a otra. La poética radica en el arte de construir intrigas para ampliar el imaginario individual y colectivo. La hermenéutica es el arte de interpretar los textos en un contexto distinto del de su autor y auditorio inicial para descubrir nuevas dimensiones de la realidad. Argumentar, configurar, redescubrir, tales son las tres operaciones mayores que su respectiva intención totalizante hace exclusivas la una de la otra, pero que la finitud de su emplazamiento original condena a la complementariedad”⁴¹.

En cualquier caso, la intención totalizante o el alcance universal de la razón argumentativa ejercida por la hermenéutica y la “buena” retórica gadameriana radica en su saberse finitas y, por ello, aplicables a las variadas situaciones concretas. En tanto tales, retórica y hermenéutica son componentes de una “anticipación de la vida justa”⁴², esencial para toda razón práctica, pero que se concreta en las situaciones particulares y no en un consenso ideal y abstracto como el que pretende Habermas. Frente al consenso contrafáctico propuesto platónicamente por éste, Gadamer postula acuerdos tomados para cada situación particular, en consonancia con su crítica del Bien platónico.

Las contingencias de la vida práctica impelen a la retórica y a la hermenéutica a tomar conciencia de sus límites y aboca a la complementariedad entre ambas que se practica en todos los contextos vitales-sociales. Deberían, además, manifestarse en las deliberaciones de todas las decisiones políticas que, para poder denominarse “democráticas”, tendrían que ser consensuadas argumentativamente y justificarse socialmente dialogando y convenciendo con razones: “quien tenga razón ha de convencer, valga la redundancia, a través del ejercicio público de la razón. No basta con que él o ella estén seguros de que la tienen”⁴³. Esto es un logro del razonamiento filosófico, pero no sería posible sin el lenguaje, incluido el componente retórico del mismo. De ahí que Gadamer establezca la relación entre hermenéutica y retórica por su común orientación a crear consensos y a restaurarlos cuando se han deteriorado hasta desaparecer: “de este modo el aspecto retórico y hermenéutico de

⁴⁰ RICOEUR, P., “Rhétorique-Poétique-Hermenéutique”, en MEYER, M. (ed.), *De la métaphysique à la rhétorique*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 1986, p. 154.

⁴¹ *Ibid.*, p. 155.

⁴² Cfr. GADAMER, H.-G., *Hermeneutik II*, p. 274 (264).

⁴³ DÍAZ, J. M., “Querer ser más que humanos. La desmesura del sentido y el fundamentalismo”, en LÓPEZ SÁENZ, M^a C., PENAS, B., *Paradojas de la interculturalidad*, p. 107.

la lingüística humana se compenetran perfectamente. No habría oradores ni retórica si no existiera el acuerdo y el consenso como soportes de las relaciones humanas; no habría una tarea hermenéutica si no estuviera roto el consenso de los que 'son un diálogo' y no hubiera que buscar el consenso"⁴⁴.

La vinculación de la retórica a la hermenéutica le resulta a Gadamer muy útil para deshacer las críticas que, como la habermasiana, le acusan de proclamar la universalidad de la comprensión ignorando los desacuerdos fácticos. Gadamer no niega la existencia de éstos, sino que aborda el entendimiento como un *ethos* del que venimos, en el que nos formamos y que aspiramos a perfeccionar regenerando las fisuras que reflexiva y dialógicamente encontramos en él.

Cuanto menos se funda un gobierno en el consenso, más totalitario se revela y más profundamente se experimenta como arbitrario por los gobernados. Sólo sobre un consenso participativo, puede haber solidaridad. Con esta base, la tolerancia deviene una tarea moral común que no se proclama, sino que se construye y se enseña formándose uno con el otro en el diálogo. Así no se limita a ser una falsa tolerancia permisiva que nivela todos los valores, virtudes y vicios, dejándolos coexistir en la cultura tecnológica dominante.

La dialéctica entre conflicto y cohesión es lo que define a la sociedad y toda intención política no totalitaria se dirige a mediar en ella argumentativa y retóricamente para lograr consensos. El componente retórico argumentativo de los mismos no excluye, sin embargo, la capacidad de la retórica hermenéutica de pensar y decir el disenso. La retórica dialógica opera con especial eficacia cuando se producen conflictos argumentativos, en lugar de acallarlos. Algunos autores han subrayado incluso el hecho de que la retórica persuasiva no sólo tiene como meta el control social para evitar el desacuerdo, sino que también es capaz de esclarecer problemas sociales y dinamizar la sociedad críticamente⁴⁵.

Estamos convencidos de que es posible y, hasta recomendable, una fusión de los horizontes que orientan el consenso y garantizan la cohesión social con los horizontes que emplazan a ejercer la crítica constructiva argumentada de los acuerdos concretos que se han alcanzado, así como de la productividad hermenéutica de la retórica en esta fusión que revitaliza la comunicación en nuestra época.

⁴⁴ GADAMER, H.-G., *Hermeneutik II*, p. 238 (230).

⁴⁵ Cfr. SIMONS, H. W., "Persuasion in social Conflicts: a Critique of Prevailing Conceptions and a Framework for Future Research", en *Speech Monographs* XXXIX, n. 4 (1972) 247.

RETÓRICA, HERMENÉUTICA Y COMUNICACIÓN EN EL SIGLO XXI

En el marco unidimensional al que ha abocado el pensamiento global, conviene tomarse cierto interés por las palabras y sus referencias para evitar la inflación del lenguaje y la automatización de los discursos. A esto que podríamos llamar “hermenéutica de la sospecha” habría que unir la hermenéutica de la apropiación de los significados que todavía digan algo y orienten nuestro querer decir.

El desarrollo de las competencias del lenguaje sigue siendo fundamental para la vida política y la convivencia social en nuestro universo multicultural. La retórica de Platón, de Aristóteles y de Gadamer, no desvincula la comunicación de la dialéctica, es decir, se preocupa por la comunicación de verdades a las que merece la pena adherirse en nuestras acciones para que sean rectas. Algunas tendencias actuales de la teoría de la comunicación y de la retórica crítica siguen transmitiendo esta convicción. De ella se sigue la importancia de persuadir del contenido del discurso⁴⁶. En el seno de esta orientación filosófica se ha desarrollado también la retórica de la comunicación ética, presidida por la veracidad de lo dicho y de las relaciones entre comunicador y público⁴⁷.

La fusión hermenéutica de los horizontes no conduce a la confusión de los mismos y, además, es productiva para la comprensión. Se aplica también a la retórica, en tanto aprovechamiento de la retórica clásica para las necesidades comunicativas actuales, teniendo en cuenta que éstas han de ser verdaderas necesidades compartidas. Para ello, resulta necesaria la argumentación persuasiva.

La persuasión no sólo depende de lo que se hace y de cómo se hace, sino también de cómo reacciona el que es persuadido. El que la emplea, y todos lo hacemos consciente o inconscientemente cuando nos comunicamos, es responsable de las influencias que causa en los otros. Por eso, es necesario reflexionar sobre los principios que la comunicación persuasiva tiende a sostener o a arrumbar y por las actitudes que desarrolla.

Si, como hemos visto, en una sociedad democrática es necesaria la persuasión argumentativa, ésta ha de esclarecerse filosóficamente y hasta éticamente y no simplemente ser aceptada como un hecho que se impone *per se*. Sólo así estaremos en condiciones de dirimir el carácter, positivo o negativo, del innegable papel social desempeñado por la retórica.

⁴⁶ Véase, por ejemplo, KOPPERSCHMIDT, J., *Allgemeine Rhetorik. Einführung in die Theorie der Persuasiven Kommunikation*, Stuttgart, Kohlhammer, 1973; MARTIN, H.H., COLBURN, W.C., *Communication and Consensus: An Introduction to Rhetorical Discourse*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1972.

⁴⁷ Cfr. HABERMAS, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981, vol. I, pp. 427-452.

Los seres humanos somos seres retóricos y hermenéuticos que, debido a nuestra constitución social, intentamos persuadir y somos persuadidos a actuar. Se diría que la persuasión es un prejuicio en su sentido más literal, es decir, el paso previo a todo juicio; no es, por consiguiente, un modo de argumentación irracional, sino un componente de la racionalidad práctica de inestimable ayuda para mover a actuar. El grado de racionalidad de un discurso persuasivo se mide por su contribución a decisiones reflexivas, libres y constructivas. Esto se explica porque el persuasor no pretende coaccionar, sino, más bien, aconsejar; es consciente de la limitación de sus argumentos, de la posibilidad de error y apela, por ello, a otras instancias tan razonablemente humanas como los sentimientos, las emociones, las afecciones. Toda influencia emocional producida por el discurso coacciona, pero esa coacción no convierte a la retórica en una mera técnica de manipulación social. En la antigüedad no era así; por el contrario, la retórica constituía un momento esencial de la vida social y de la comunicación práctica.

En nuestro siglo XXI hemos tomado conciencia de la importancia de todas estas facetas para una vida racional que no es ni la existencia solitaria de la inteligencia abstracta ni la mera vida biológica, sino la vida pacífica del *logos* que tenemos en común y que ejercemos dando y recibiendo razones.

Hemos querido mostrar en este trabajo que la retórica filosófica contribuye a la coexistencia pacífica y a la toma de decisiones consensuadas que constituyen la esencia de la racionalidad práctica. Ésta se dice en el lenguaje y se forma en el diálogo. Hemos insistido en el componente retórico del mismo. Apuntamos ahora la posible contribución de la buena retórica a la recuperación de toda la fuerza, ya no únicamente social y racional, sino también expresiva del *logos* que se está perdiendo en el universo de la comunicación tecnificada que nos envuelve. El cambio de hábitos comunicativos –la mayor parte de ellos impuestos– es otro motivo para profundizar en las diversas maneras de llamar la atención hacia nuestros discursos y acomodarlos al auditorio, codificando así una nueva retórica que conserve la buena voluntad de verdad. Esta retórica será útil como modelo de comunicación con contenidos dignos de ser transmitidos y a los que adherirse después de argumentar sobre ellos. Asimismo, contribuirá a sacar a la retórica vacía de su descrédito y de su asociación con la mera palabrería. Entonces comprobaremos, una vez más, la efectualidad de la historia.

Parece cierto que toda comunicación es retórica y exige una hermenéutica. Sólo será ética si fomenta el diálogo, si acepta la respuesta y la interpelación del otro y se hace responsable de la misma. Si aspiramos a una comunicación más humana, será necesario poner en práctica una ética intersubjetiva sin pretensiones de dominio, una ética dialógica.

Ciertamente, todo acto comunicativo conlleva algún grado de manipulación intercambiable, aunque no sea más que la que presupone la relación emisor-receptor o receptor-emisor. Esta manipulación es el correlato de una libertad positiva para la autodeterminación, a diferencia de la libertad nega-

tiva que sería mera ausencia de vinculaciones. Esta última es la que prevalece en nuestras sociedades atomizadas y uno de los factores que pueden cohesionarlas es la comunicación persuasiva que tiene pretensiones, es decir, que no es mera verbosidad. Dicha comunicación se enraíza en el mundo de la vida vivida desde valores que deseamos compartir.

La ubicuidad gadameriana de la argumentación persuasiva se introduce incluso en la reflexión distanciada y se expresa siempre que ésta intenta ser crítica. Por otro lado, la libertad de expresión, de lenguaje es también libertad de persuadir y dejarse persuadir, pero el lenguaje comprometido y responsable de lo que dice y de cómo lo dice debe apoyar libertades positivas. Por eso aquí, hemos defendido una perspectiva hermenéutica y dialógica de la comunicación que se hace eco de la verdadera naturaleza de ésta, entendiéndola como la otra cara de la razón ampliada a las emociones, a los afectos e incluso a las pasiones⁴⁸, que se va haciendo a través del diálogo, siendo éste uno de los índices de eticidad y respeto. Nos hemos sumado también a la intención filosófica de la nueva retórica, así como a la persuasión ética, considerando la necesidad de ésta en razón de que la ética que debemos promover y en la que debemos formarnos y formar no es una ciencia exacta. Debido a ello, toda retórica es ambigua. Aquí hemos apostado por una buena retórica marcada fundamentalmente por la intención de verdad y la aplicación de ésta a lo verosímil, así como por su estrecha relación con el *ethos* en el que, lo queramos o no, discurre nuestra vida.

⁴⁸ Esta perspectiva se hace eco también de la declaración merleau-pontiana: “la tarea es ensanchar nuestra razón para hacerla capaz de acoger lo que en nosotros y en los otros precede y excede a la razón” (MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 154).