



Fronteras de la Historia

ISSN: 2027-4688

ISSN: 2346-1780

Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Blanco Ilari, Juan Ignacio  
COMPRENSIÓN, COMUNIDAD Y AUDITORIO. ALGUNOS  
CRUCES ENTRE RETÓRICA Y HERMENÉUTICA<sup>1</sup>  
Fronteras de la Historia, vol. 5, núm. 2, 2017, pp. 347-375  
Instituto Colombiano de Antropología e Historia

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.2421>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=498955549005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEH  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc  
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso  
abierto



# COMPRENSIÓN, COMUNIDAD Y AUDITORIO. ALGUNOS CRUCES ENTRE RETÓRICA Y HERMENÉUTICA

Understanding, community and audience. Some points  
between rhetorics and hermeneutics

Artículo de reflexión derivado de investigación<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.2421>

Recibido: 19 de septiembre de 2016 / Aceptado: 7 de diciembre de 2016 / Publicado: 23 de junio de 2017

*Juan Ignacio Blanco Ilari\**

## Resumen

Este trabajo desarrolla uno de los puntos de contacto entre la hermenéutica y la retórica. Ese punto en común ha sido revitalizado durante los últimos años y ha obtenido un consenso casi unánime. Nos referimos a la relación que tanto la retórica, como la hermenéutica, establecen entre comprensión y comunidad de pertenencia. El concepto de *auditorio* (axial para la retórica) y el concepto de *círculo de la comprensión* (eje de la hermenéutica contemporánea) subrayan la misma idea: para poder comprender un argumento, para poder entrar en un comercio comunicativo con alguien, se debe pertenecer a la misma comunidad de hablantes competentes. El trabajo desarrolla esta idea en tres pasos: en primer lugar se describe el adversario frente al cual ambas corrientes desarrollan sus nociones. Luego se muestra la relevancia que para la retórica tiene la noción de auditorio, y finalmente se articula el concepto de círculo hermenéutico desde el giro ontológico.

## Palabras clave

Comprensión; Comunidad; Auditorio; Retórica; Hermenéutica.

<sup>1</sup> Proyecto de investigación “Lenguaje y lazo social: subjetivación, sujeción y crítica en algunas corrientes del pensamiento contemporáneo”, PIP – CONICET. 2014- – 2016.

\* Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina. Docente de la Universidad Nacional de General Sarmiento y de la Universidad Católica Argentina Buenos Aires, Argentina. Investigador Adjunto de la Comisión Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina. Orcid 0000-0003-0576-0925. Correo electrónico: [juan\\_blanco2001ar@hotmail.com](mailto:juan_blanco2001ar@hotmail.com)

## Abstract

This paper develops one of the points in which hermeneutics and rhetoric come into contact. This common point has been revitalized in the last years and has been unanimous. We refer to the relation that both rhetoric and hermeneutics establish between understanding and the community it belongs to. The concept of audience (axial for rhetoric) and the concept of the hermeneutic circle (axis of contemporary hermeneutic) highlight the same idea: in order to understand an argument and be able to establish a communicative interaction, one must be part of the same community of competent speakers. This paper presents this process in three phases: the first one describes the adversary under both perspectives develop their notions; then, there is the relevance of the concept of audience in hermeneutics, and finally, the articulation of the concept of the hermeneutic circle from an ontological perspective. The conclusions try to emphasize some questions and open some problems.

## Keywords

Understanding; Community; Audience; Rhetoric; Hermeneutics.

## Introducción

La retórica y la hermenéutica tienen una historia en común. Aunque la primera es algo más longeva que la segunda, fue esta la que le permitió, en el atardecer de la modernidad, comenzar a limpiar su buen nombre y honor. Sabemos que la retórica no ha gozado de una aceptación uniforme. Muy por el contrario, desde los ataques de Platón, estuvo acechada por el desprestigio y la denuncia: la retórica se asoció, injustamente, con el arte de seducir las almas por medio de la palabra (charlatanería, grandilocuencia, prestidigitación en el uso del lenguaje con fines espurios, entre otras cosas).

La retórica había surgido en el seno de una sociedad que hacía del lenguaje el centro de su vida cultural. Los grandes poetas, fundadores de la *polis*, dejaban en claro que el *logos* (entendido como discurso) es lo que conforma y sostiene la identidad de una comunidad. Grecia, muy celosa de su tradición, encargaba a los oradores la delicada tarea de transmitir las grandes epopeyas fundadoras y los ungía con el poder de solucionar conflictos por medio de la palabra. La retórica, como afirma Jaeger (1996, p. 860), estaba en el corazón de la *paideia* griega.

La identidad con la hermenéutica era casi invisible (como los son todas las identidades que nos resultan muy familiares). Interpretar los signos era una tarea habitual en la antigüedad clásica. Heráclito había logrado condensar la necesidad de interpretar en la forma de una sentencia: “el Señor, cuyo oráculo está en Delfos, no dice ni oculta, indica por medio de signos” (como se citó en Eggers y Juliá, 1981, p. 370). Un poco después, Aristóteles (Trad. 1988) entrevió con mayor claridad que toda palabra supone una interpretación y que, por lo tanto, hablar es ya ejercer una hermenéutica liminar.

En aquellos primeros años, el arte de hablar bien y el arte de interpretar las historias narradas se fundían en una sola disciplina. Luego, como todos sabemos, comenzó un largo y penoso proceso de diferenciación que terminó por fragmentar lo que, en su momento, era una sola cosa.

En el siglo XX los lazos de sangre vuelven a verse con claridad. El auge de la hermenéutica (con todas sus variables) es indiscutible, a un punto tal que algunos pensadores la posicionan como la nueva *koiné* filosófica (Vattimo, 199, p. 551). Por otro lado, la retórica también ha tenido un nuevo impulso, motivado por los estudios de Chaim Perelman (1963, 1997) en el campo de lógica informal, y por Ernesto Grassi (1999) en el campo de la retórica fundamental.

Para constatar la amalgama entre hermenéutica y retórica basta con leer el entusiasta punto cinco del capítulo dos de los *Principia Rhetorica* de Meyer (2013). Allí se reagrupan, bajo el mismo signo, autores como Wittgenstein, Gadamer, Foucault, Habermas, Eco, Perelman, Toulmin, Jauss, Iser, Richards, entre otros. Aunque el entusiasmo de Meyer parece algo desmesurado, es difícil no reconocer en estos autores un marcado *aire de familia* (pp. 56-61).

La intersección retórica-hermenéutica se ha revitalizado luego del giro lingüístico promulgado, durante los últimos años, por casi todas las *humaniora*. Era esperable que, una vez consagrado el lenguaje como eje de análisis, la retórica y la hermenéutica recobraran centralidad.

En este trabajo queremos repasar uno de los puntos de sutura que une ambas disciplinas. Se centrará en el modo en que retórica y hermenéutica articulan la relación *lenguaje – sentido – comunidad*. La idea cardinal es que para comprender un determinado enunciado, o texto, es necesario pertenecer a una comunidad de *hablantes competentes*. Es decir, la comprensión presupone un acuerdo previo que prefigura y anticipa las posibilidades mismas del diálogo. La idea retórica de *auditorio* y la tesis hermenéutica del *círculo de la comprensión* conforman el punto central del cruce.

El tono general del trabajo será, entonces, el de la analogía. Es decir, se seleccionan algunas semejanzas que median entre un concepto retórico (auditorio) y un concepto hermenéutico (círculo). Como se recordará sobre el final, la semejanza solo se justifica si olvidamos, al menos por un momento, las diferencias que también existen entre estos conceptos. La analogía solo quiere clarificar ambas nociones por medio de una instrucción recíproca. El concepto

de círculo nos sirve de insumo para abrir nuevas dimensiones del concepto de auditorio (y señalarle algunos límites), al tiempo que este opera como amplificador y corrector de aquel. En el vaivén ambos salen renovados.

Para desarrollar la analogía procederemos de la siguiente manera: primero (punto *b* del trabajo), se tratará de identificar el adversario común, a partir del cual las nociones de auditorio y círculo se desarrollan. Es decir, se sobrevuelan algunas de las características centrales de la posición a la que pretenden responder (y superar) la retórica y la hermenéutica. Este punto es necesario toda vez que los conceptos de auditorio y círculo hermenéutico crecen al abrigo del debate con lo que podemos llamar, a grandes trazos, la tradición objetivista.

Una vez recreado el *adversario* frente al cual se definen las nociones axiales de nuestro trabajo, viene el segundo movimiento expositivo del artículo (puntos *c* y *d* del trabajo). Se trata de la parte más extensa y nuclear. Allí veremos cómo se conforman los campos semánticos de la noción de auditorio y de la noción de círculo, al tiempo que mostraremos los vasos comunicantes que ligán estas nociones.

Las conclusiones serán algo extensas (en comparación con la distribución geográfica de los otros puntos). Recapitularemos ideas centrales del trabajo (asumiendo el riesgo de la repetición) y aprovecharemos para señalar diferencias entre los términos analogados. Será el momento de consignar qué tipo de corrección/ampliación recíproca se da entre la retórica y la hermenéutica. La diferenciación enriquecerá la analogía. La conclusión se cerrará indicando algunos de los problemas que abren los conceptos de auditorio y círculo hermenéutico. Aunque tenga una pretensión solo aproximativa, creemos importante cerrar el trabajo abriendo algunas de las preguntas que se desprender del análisis realizado.

## El desprecio de la *doxa* y la trampa del objetivismo

Desde sus comienzos históricos, la filosofía fue aclarándose su propia identidad a la luz de aquellas alteridades frente a las cuales levantaba sus pretensiones epistémicas. Sus maestros fundadores eran cada vez más autoconscientes que su incipiente disciplina generaba una distancia (incómoda) en relación con los usos y costumbres cognitivos y discursivos de la comunidad política<sup>2</sup>. Esta distanciaci3n del plexo de significado cotidiano hace que el lenguaje del filósofo no encuentre ningún contexto de enunciación, más allá del perímetro acotado (en tiempo y espacio) a los que participan de su argot. El contexto de enunciación no trasciende las fronteras de la academia, de los lugares en los que se practica la filosofía. Se requiere un largo y trabajoso adiestramiento en las artes de la filosofía para que, enunciados tan aparentemente desquiciados (v.g. “todo es uno”, “el tiempo no existe”, o “Aquiles no podría ganarle a la tortuga”) ingresen en el campo de la significaci3n.

Si el filósofo quiere trasladar o aplicar las verdades propias de su ámbito a aquellos lugares que exceden su competencia originaria, entonces el choque entre discurso filosófico y, llamémosle, discurso del sentido común, se hace verdaderamente insoportable. Arendt (2008) insinúa que fue ese subrepticio movimiento de transvasamiento lo que puso a Sócrates ante el tribunal<sup>3</sup>.

Lo que se fue haciendo cada vez más notorio fue la insatisfacci3n que sintió la filosofía con la separaci3n entre órdenes del saber; la pluralidad nunca fue de su agrado. La pretensi3n filosófica era verdaderamente ambiciosa: alzarse con las credenciales del *verdadero* saber, condenando a las otras formas discursivas (en particular a la *doxa*) a una suerte de ilusi3n, engaño pertinaz y doloroso. Cuando la filosofía reclama para sí el verdadero saber, expulsando al sentido común, a las creencias cotidianas, a las experiencias vitales, al reino de

<sup>2</sup> Recordemos que la línea que va de Parménides a Plat3n se define por el intento de alejarse del “camino trillado de los hombres” para encaramarse a las alturas de la episteme. La episteme es ahora la verdadera realidad y, todas aquellas cosas que conforman el reino de los asuntos humanos (la ética, la política, pero también la poesía y la historia) son degradadas a mera apariencia. Como señala Arendt (2002): “para descubrir si algo es auténticamente, el filósofo debe abandonar el mundo de las apariencias donde se siente natural y originariamente en casa, como hizo Parménides cuando fue transportado hacia arriba, más allá de las puertas de la noche y el día, hasta el camino divino que se extendía, ‘bien alejado por cierto de la ruta trillada por los hombres’” (p. 47).

<sup>3</sup> “El conflicto entre filosofía y política, entre el filósofo y la polis, estalló no porque Sócrates hubiese deseado desempeñar un papel político, sino porque quiso convertir la filosofía en algo relevante para la polis” (Arendt, 2008, p. 60).

una apariencia que tiene que ser exorcizada en nombre de la verdadera realidad (captada, por supuesto, por y desde la filosofía), allí la diferenciación entre órdenes discursivos deja su estado irenérico y pasa al agonal.

Algunos de los representantes más salientes de la filosofía entienden que su tarea consiste en señalar las características esenciales que toda pretensión de saber debe cumplimentar para dejar de ser pretensión y transformarse en saber efectivo. Así, por ejemplo, en Platón (Trad. 1988) vemos que una creencia solo adquiere el estatuto de saber cuando su objeto se presenta como universal, inmutable y necesario. Solo lo que no cambia y lo que no puede ser sino como es, es pasible de ser aprehendido; el resto de las cosas (temporales y contingentes) no se dejan captar así, por lo tanto, no son objeto del *verdadero saber*. De esta manera queda establecida la escisión axial del campo cognitivo: la *doxa* por el lado inferior, adherida a lo contingente; la *episteme* por el lado superior, capta lo necesario.

Por supuesto, hay muchas y muy buenas razones para consagrar a lo universal, inmutable y necesario como centro de la *episteme* y, consecuentemente, expulsar a lo particular, cambiante y contingente al averno de la mera opinión. Pero, al hacerlo, queda eliminada del cuadro cognitivo toda una región que, para los que no forman parte del círculo de filósofos, es esencial e irrenunciable: la región de los *asuntos humanos*<sup>4</sup>.

Así las cosas, es fácil advertir el desdén que siente la filosofía por el tipo de discurso que se practica en la esfera de la *doxa* y, en particular, de los modos culturales en la que aquella se sedimenta y reproduce. La retórica (mezcla de poesía y argumentación político/forense) representaba la custodia del sentido común, aquella sabiduría propia de los que moran en el ámbito de los *asuntos humanos*. Esta última se constituye en una de las alteridades contra la cual la filosofía lanza su diatriba.

<sup>4</sup> Llegados a este punto se nos impone una aclaración. Cuando hablamos de *filosofía* aludimos a una parte de la filosofía. La sinécdoque tiene un sentido metodológico: la parte de la filosofía que tomamos como *la filosofía* es la que consagró a la *episteme* como núcleo de su tarea. Esa porción de la filosofía ha sabido constituirse en paradigmática, y ha logrado imponer su perspectiva de un modo casi hegemónico. Por supuesto, no toda la filosofía responde a las características de la filosofía objetivista; muchos destacados pensadores (filósofos también) abogaron por un pluralismo cognitivo horizontal en contra de monismo jerarquizante. Aristóteles puede ser un buen ejemplo de esta contracorriente al objetivismo.



Philosophy and science are extremely critical of rhetoric which is rejected on the grounds that nothing claimed by orators, poets, preachers or authorities exceeds the order of the probable, but merely constitutes opinion (*doxa*), tradition, prejudice, ideology or at least lack of certainty and inability to withstand doubt and questioning. In philosophy and science, on the contrary, all claims must in one way or another be critically justified and grounded (Ijsseling, 1976, p. 15)<sup>5</sup>.

Esta querella queda claramente condensada en el *Gorgias*. Allí, Platón (trad. en 1987) condensa la disputa entre los defensores de la *episteme* y los abogados de la *doxa*. Advierte que esta última es enarbolada por la retórica, rápidamente identificada con la sofística. La retórica, afirma Platón, solo pretende seducir las almas con meras ilusiones<sup>6</sup>. La comparación con el arte culinario quiere reforzar la no identidad entre lo agradable y lo verdadero (Platón, trad. en 1987, pp. 48-51). A partir de allí, la retórica se ha visto asociada al engaño y la distracción. Se la toma como un arte de prestidigitación, cuyo medio es el lenguaje. La problemática de la dominación discursiva, la peliaguda cuestión del sometimiento por medio de la palabra, se hace central en la disputa “filosofía (magíster de la *episteme*) – retórica (reflejo de la *doxa*)”<sup>7</sup>.

Platón (trad. en 1987) se propone ordenar la relación de prelación palabra – verdad. Solo quien conoce la verdad puede luego transmitirla. El medio de transmisión no es lo más importante; aunque pueda tener un valor meramente estético o pedagógico, no puede suplantar el conocimiento del bien. El paradigma platónico entiende que la realidad está hecha de una sola manera, que tiene esencias universales e inmutables (que se erigen como el objeto del

<sup>5</sup> “La filosofía y la ciencia son extremadamente críticas de la retórica, a la que rechazan sobre los fundamentos de que nada de lo que es afirmado por los oradores, poetas, predicadores o autoridades va más allá del orden de lo probable, por el contrario, constituyen mera opinión, tradición, prejuicios, ideología, o al menos falta de certeza e incapacidad de soportar la duda y el cuestionamiento. En la filosofía y la ciencia, por el contrario, todas las afirmaciones deben, de un modo u otro, ser críticamente justificadas y fundamentadas [traducción del autor del artículo]”.

<sup>6</sup> Esta evaluación platónica de la retórica se contraponen a la que hace en *Fedro* (Platón, trad. 1988), algo más positiva, aunque puesta al servicio de la comunicación de la verdad que capta el filósofo.

<sup>7</sup> Yunis (2005), destacado investigador de la retórica clásica, recuerda que Platón tiene muy presente a la retórica en casi toda su obra (desde el *Fedro* hasta *Las Leyes*, pasando por la *Apología*, *Menexeno*, *El Banquete*, *El Político*, entre otros diálogos). Su relación con la retórica es similar a la que mantiene con la poesía: “he scorned them both because they interfere with philosophy; yet even though he sought to suppress or control them, he could never ignore them. They were too deeply ingrained in Greek life” (p. 102). “El las despreciaba porque interferían con la filosofía; y aún cuando pensaba que debía reprimirlas o dominarlas, nunca podría haberlas ignorado. Ellas [la poesía y la retórica] estaban muy profundamente insertas en la vida Griega [traducción del autor del presente artículo]” (Yunis, 2005, p. 102).

conocimiento), y que el hombre posee una facultad (*nous*) especial para captar esas esencias. Así, Platón sienta las bases de lo que algunos llaman, con terminología moderna, *objetivismo*.

Lakoff y Johnson (2004) condensan al objetivismo en 10 tesis. (a) El mundo está constituido por objetos con propiedades inherentes e inmutables (y por lo tanto, independientes de cualquier ser que lo experimente). (b) Conocer un objeto es conocer aquellas propiedades. (c) Las categorías y conceptos que forman la tela de nuestro saber se corresponden con aquellas propiedades inherentes (y relaciones entre propiedades inherentes). (d) Aunque podemos conocer la realidad “tal como es en sí-misma”, también podemos caer en errores (de percepción o juicio), ilusiones, prejuicios personales y/o culturales; necesitamos una disciplina de la razón que evite estas caídas, es decir, necesitamos la ciencia. (e) Las palabras tienen significados fijos, el lenguaje expresa los conceptos y las categorías por medio de lo que pensamos. (f) Para hablar objetivamente es necesario usar un lenguaje que esté clara y precisamente definido, lo más sencillo posible, directo, ajustado a la realidad; solo así se evita el malentendido. (g) Entonces, hay que evitar el lenguaje figurativo (todo aquello que la retórica pone en el centro de interés –metáforas, metonimias, sinécdoques, catacresis, entre otras–). (h) La objetividad es algo bueno, es un valor epistémico y moral. (i) Ser objetivo es ser racional (ser subjetivo es ser irracional, dejarse llevar por las emociones). (j) Ser subjetivo es algo peligroso, nos aleja de la realidad, nos aísla e impide que lleguemos a acuerdos racionalmente fundamentados (Lakoff y Johnson 2004, p. 230).

Por supuesto, cada una de estas tesis necesita una explicitación paciente. Pero, más allá de la utilidad del esquema, creo que es importante subrayar que una de las reglas metodológicas básicas del objetivismo nos impele a dejar de lado nuestra disposición subjetiva, nuestra pertenencia histórica, nuestro estar arraigado en tradiciones, para poder proveernos del conocimiento verdadero. Todo un esfuerzo de des-subjetivación es requerido para poder llegar al saber fundamentado. Una vez instalado el método, era solo cuestión de tiempo para que se produjera una escisión dentro del mismo sujeto: “sujeto de la experiencia era el sentido común, presente en cada individuo (...), mientras que sujeto de la ciencia es el *nous* o intelecto agente, que está separado de la

experiencia, ‘impasible’ y ‘divino’” (Agamben, 2007, p. 15). En términos kantianos: para conocer hay que abandonar el sujeto empírico y elevarse al sujeto trascendental, pues el primero está demasiado atado a sus inclinaciones y pasiones, mientras que el segundo opera solo con esquemas racionales<sup>8</sup>.

Retórica y hermenéutica comparten la misma preocupación por el ascenso y consagración de un tipo de pensamiento que ha ido disecando la riqueza de las diferentes experiencias en las que acontece la verdad.

El punto de partida de ambas disciplinas consistió en señalar una especie de *trampa invisible* que se escondía detrás del discurso filosófico/objetivista. Lo que retórica y hermenéutica denuncian es que, una vez que someto el objeto de experiencia a la lente del objetivismo, el resultado no es la ganancia de una perspectiva más *acertada, ajustada, real*; sino lisa y llanamente, el cambio de objeto. Es decir, cuando abandono el reino de los asuntos humanos para observarlo desde la altura del saber descomprometido, desapasionado, desvinculado (es decir, objetivista), lo que obtengo como objeto de percepción no es aquello con lo que me relaciono en el mundo de la vida (*doxa*). En este caso, al cambiar de *perspectiva*, cambio de *objeto de experiencia*. Por lo tanto, el discurso filosófico objetivista crea un mundo sobre el cual reina, pero de ningún modo aclara el *nuestro*.

Convoquemos a un ejemplo para que nos ayude. Supongamos que para nuestra experiencia ordinaria, para nuestro sentido común, un objeto posee determinadas características (por ejemplo, la solidez es una parte esencial de “esta mesa”), si obtengo una perspectiva en la que ya esa nota esencial no aparece, entonces desaparece la mesa<sup>9</sup>. No es procedente afirmar que, aún

<sup>8</sup> El dualismo *pathos – logos* ha recorrido la historia de la disputa “retórica/hermenéutica – filosofía”. Grassi (1999) sostiene que este dualismo “tiene consecuencias muy importantes para la pedagogía y los asuntos prácticos. Ante todo, el hecho de que el proceso racional sea deductivo, y esté al alcance de cualquiera que siga las reglas lógicas, independientemente de la disposición subjetiva individual, hace que el discurso racional (o científico) se caracterice por su *anonimidad*. Es decir, todos los sujetos son reemplazables en el proceso de razonamiento. Además, como las conclusiones del proceso racional no se pueden limitar a un tiempo o lugar determinado y están deducidas con un rigor universal y necesario, su *ahistoricidad* es evidente” (p. 2).

<sup>9</sup> Por ejemplo, la física ha demostrado que la mesa es en su mayor parte espacio vacío, la distancia de las partículas es muy grande en relación al radio del electrón o con el núcleo de los átomos que la componen. Desde esta perspectiva, la mesa es gaseosa.

cuando sea gaseosa se trata de la misma mesa, no si para nosotros forma parte de su ser el ser sólida. Lo mismo pasa con la *justicia*, la *verdad*, entre otras nociones.

La estrategia argumentativa que utilizaron la retórica y la hermenéutica fue poner el cuadro expositivo del objetivismo cabeza para abajo, y dirigirle el mismo reproche que aquel había ensayado contra la *doxa*. Lo que la diáda retórica/hermenéutica puso de manifiesto es que el error del objetivismo no estaba tanto en el dualismo categorial apariencia (ilusión) – realidad. El paso en falso estaba en la aplicación de esa grilla; en lo que el objetivismo había puesto como referente de cada uno de los polos. Lo que es una verdadera ilusión es la pretensión de universalidad y necesidad que quiere imponer el ideal epistémico del objetivismo.

La táctica que utilizaron fue relativamente simple: partir de los modos concretos en los que las personas desarrollan argumentos (y en general, actos comunicativos) en los diferentes contextos vitales. Así, veremos que nuestros modos discursivos varían en función del contexto en el que se llevan a cabo. Lo que emerge de una descripción fenomenológica básica es la necesidad de adaptar los rasgos, tonos y términos del discurso a las características esenciales del auditorio al que se dirige. De lo que se desprende que no existen argumentos absolutos (en el sentido de válidos para cualquier contexto posible)<sup>10</sup>.

Para la hermenéutica y la retórica, el discurso objetivista solo es posible gracias a un olvido básico que distorsiona toda la cadena inferencial. Lo que no advierten los partidarios de la *episteme* es la relación de intersignificación que hay entre *lo que las cosas son* y *el horizonte de significación desde el que aparecen*. Horizonte de significación, pertenencia, auditorio y círculo hermenéutico constituirán un ramillete de conceptos con los que la retórica y la hermenéutica confrontarán con la fuerte tradición objetivista.

<sup>10</sup> La argumentación no se produce jamás en el vacío. Toda argumentación, o toda exposición/expresión tiene una direccionalidad concreta, se dirige a alguien. Por ello, el auditorio es parte central del argumento. Dirigirse a alguien implica un contacto previo entre los espíritus. Las sociedades ritualizan estos contactos previos que conforman esferas de sentido (y pueden, por lo tanto, constituirse en auditorios). “Toda sociedad que reconoce la importancia de tales contactos, trata de organizarlos, y puede hacerlos obligatorios” (Perelman, 1997, p. 30). La misa, la escuela, las sesiones del congreso, las cortes judiciales, son algunos de los lugares institucionalizados (ritualizados) con los que nos garantizamos nuestros contactos. Dichos rituales institucionalizados fijan, de un modo más o menos preciso, las materias que serán objeto de comunicación.

## Auditorio, argumento y sentido en el contexto de la retórica

En efecto, el concepto retórico de auditorio retoma el centro de la escena mediante el rechazo del paradigma objetivista de conocimiento. En este sentido, la retórica recuerda que la función de todo argumento es persuadir a un destinatario concreto, y que, en esa tarea, la efectividad de nuestros argumentos se medirá en función de los cambios epistémicos y comportamentales de nuestro destinatario. Más preocupada por las situaciones fácticas en las que se produce el intercambio argumentativo que su adversario, la retórica advierte que todo argumento, todo discurso, tiene una direccionalidad esencial.

[T]he development of all argumentation is a function of the audience to which it is addressed and to which the speaker is obliged to adapt himself. By speaker I mean the person putting forward the argumentation, whether orally or in writing. By audience I mean all those whom the argumentation is aimed at, whether hearers or readers (Perelman, 1963 p. 154).

Pero la atención al auditorio no se hace necesaria solo por cuestiones de eficacia. La suerte de un argumento/exposición se juega de entrada en un correcto dimensionamiento del auditorio, e implica una comunión de base entre el orador y aquellos a los que se dirige. Antes de poder tasar una cadena argumental, antes de poder evaluar la solvencia y pertinencia de una exposición, es necesario que sea previa y correctamente comprendida. Para que una premisa sea siquiera comprendida debe establecerse en el mismo lenguaje que hablan los integrantes del auditorio. Por lenguaje a un *corpus* de términos y relaciones entre términos que definen un dominio discursivo<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Perelman (1963) lo define en estos términos: “The effective exercise of argumentation assumes a means of communication, a common language, without which there can be no contact of minds. This language is the product of a social tradition which will have different rhythms in the case of a natural language and in that of a technical language common to the members of a discipline or profession, different in the case of a people’s language and in that of a language kept as the private preserve of the initiate. Given a language understood by his audience, the speaker can develop his argumentation only by linking it to theses granted by his auditors, failing which he is likely to be guilty of begging the question” (p. 156). “El ejercicio efectivo de la argumentación supone un medio de comunicación, un lenguaje común, sin el cual no puede haber ningún contacto de las mentes. Este lenguaje es el producto de una tradición social, que tiene diferentes ritmos en el caso de la lengua natural y en el caso de los lenguajes técnicos comunes a los miembros de una disciplina o profesión, diferente en el caso de la lengua de un pueblo y en la de un lenguaje mantenido como el coto privado del iniciado. Dado un lenguaje comprensible para su público, el orador puede desarrollar su argumentación únicamente mediante su vinculación a las tesis otorgadas por sus auditores, en su defecto que es probable que sea culpable de una petición de principio [traducción del autor del presente artículo]” (Perelman, 1963, p. 156).

Se trata de una verdad de fácil constatación: si me voy a dirigir a un grupo de teólogos cristianos, es necesario que parta de algunos presupuestos básicos que conforman su *núcleo disciplinar*<sup>12</sup>. Debo asumir como dada, una red nocional que forma la identidad misma de esa comunidad. Hablar el mismo lenguaje hace al orador parte del auditorio y lo coloca en un lugar de cortesía en relación con sus oyentes/lectores que colabora mucho con el comercio comunicativo.

Algunos autores, familiarizados con la epistemología contemporánea, llaman *marco conceptual* a esta red. Dicho marco, además de una terminología propia, contiene algunas creencias que podemos llamar básicas, es decir, creencias que se presuponen verdaderas, cuya verdad no necesita ser demostrada y que conforman el necesario punto de partida de toda argumentación/exposición. No son creencias que podamos demostrar, sino creencias a partir de las que se da cualquier demostración. Esas creencias forman un perímetro dentro del cual podrán ofrecerse argumentos sensatos. Nótese que la sensatez es un prerequisite de la verdad.

La retórica suele llamar *sentido común* a este conjunto de creencias básicas. Perelman y Olbrechts-Tyteca (2000), por tomar un ilustre ejemplo, dicen que “lo que habitualmente se llama sentido común consiste en una serie de creencias admitidas en el seno de una sociedad determinada, cuyos miembros suponen que cualquier ser razonable las comparte” (p. 168)<sup>13</sup>. Estas creencias, que hacen sensata una pretensión argumental, son de tipo axiológicas, políticas, ontológicas, estéticas y epistémicas<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Lo que queremos decir es que para que un discurso sea comprendido, debe ofrecerse en términos que sean familiares para el receptor. Esto no significa que, en algunas ocasiones, podamos intentar conmovir esa familiaridad ensayando un argumento/discurso que podríamos llamar “radical” (porque pone en discusión lo que la comunidad considera indiscutible). Todas las tesis que funcionan como básicas (sean técnicas, del sentido común, acordadas para el desarrollo del debate) tienen en común “that one cannot, without risk of appearing ridiculous, set them aside unless reasons are furnished to justify such behaviour”. (Perelman, 1963, p. 157). “Que uno no puede, sin riesgo de parecer ridículo, dejarlas de lado a menos que esté equipado de buenas razones para justificar tal comportamiento [traducción del autor del presente artículo]” (Perelman, 1963, p. 157).

<sup>13</sup> Es clara la relación de intersignificación que hay entre la noción de *auditorio* y la de *sentido común*. Según Schaeffer (2004), en retórica, “the *sensus communis* took on the meaning of *communis opinio*, the whole set of unstated assumptions, prejudices, and values that an orator can take for granted when addressing an audience” (p. 278). “El *sensus communis* asumió el significado de *communis opinio*, todo el conjunto de supuestos no declarados, prejuicios y valores que un orador puede dar por sentado al dirigirse a un público [traducción del autor del presente artículo]” (Schaeffer, 2004, p. 278).

<sup>14</sup> También podríamos hablar, en sentido traslaticio, de un *sentido común* propio de una determinada esfera discursiva y/o praxis cognitiva. En este sentido, podríamos decir que el conjunto de términos (junto con sus reglas de uso) que forman la matriz central de la física cuántica, por tomar solo un ejemplo, constituye el sentido común de esa disciplina; porque ese conjunto ejerce la función de ser *creencia básica, condición de posibilidad de toda demostración*.

Sin embargo, la noción retórica de auditorio es más amplia que la de sentido común. Pues no solo se define por compartir un ramillete de creencias básicas, además comparten reglas de inferencia y estilo comunicacional. Por otro lado, todo auditorio tiene una historicidad que opera normativamente (y que podríamos llamar *tradición*). Al auditorio vamos ingresando a medida que vamos siendo adiestrados en sus usos y costumbres. Nos insertamos en la red de conocimientos que forman el basamento de un determinado ámbito de experiencia (o una determinada disciplina). Una vez introyectada, esa red hará su trabajo a nuestras espaldas (por debajo del nivel de la reflexividad). Por eso, algunos llaman, algo provocativamente, *prejuicios* a esta capa de creencias básicas que forman la condición a partir de la cual se comprende<sup>15</sup>.

Lo que la noción retórica de auditorio quiere subrayar es que,

más que de su carácter propio, las opiniones de un hombre dependen de su medio social, de su entorno, de la gente con la que trata y entre la que vive. Como decía M. Milloud: *Voulez-vous que l'homme inculte change d'opinions. Trasplantez-le*. Cada medio podría caracterizarse por sus opiniones dominantes, por sus convicciones no discutidas, por las premisas que admite sin vacilar; estas convicciones forman parte de su cultura, y a todo orador que quiera persuadir a un auditorio particular no le queda otro remedio que adaptarse a él (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2000, p. 56).

Desde luego, la noción de auditorio es elástica. Su flexibilidad denota, al mismo tiempo, gran capacidad abarcativa y vaguedad en su aplicación. Si el auditorio es aquel conjunto de personas al que se dirige un discurso, entonces, su alcance extensional es variable. Puede ser unimembre, puede ser el mismo orador (Platón definía al pensamiento como el “diálogo del alma consigo misma”), puede ser un grupo de especialistas (los físicos) o un subgrupo dentro de los especialistas (los físicos atómicos). El auditorio puede también caracteri-

<sup>15</sup> Eso es lo que nos da a entender Gadamer (1998) cuando afirma que “dada la historicidad de nuestra experiencia, los prejuicios en el sentido literal de la palabra, constituyen la orientación previa de toda nuestra capacidad de experiencia. Son anticipos de nuestra apertura al mundo, condiciones para que podamos percibir algo, para que eso que nos sale al encuentro nos diga algo” (p. 218).

zarse por su rango etéreo, geográfico y temporal (los adolescentes de Buenos Aires de principios del siglo XXI), puede ser un grupo más amplio (los ciudadanos de la nación Argentina), entre otras cosas<sup>16</sup>.

La amplitud y ambigüedad de los contornos que forman el auditorio es correlativa al grado de homogeneidad que tiene. Hay auditorios que exhiben un alto grado de cohesión, y otros cuyas fronteras son más permeables. Lo importante es que el grupo, transformado en auditorio al dirigírsele la palabra, esté reunido alrededor de una serie de creencias epistémicas y axiológicas, modos inferenciales y estilos de expresión que lo definen como tal.

El nudo de la posición retórica consiste en mostrar la dependencia lógica que media entre la comprensión, el auditorio y la validez de un argumento o la pertinencia y elocuencia de una exposición. Así, la retórica establece una interconexión categorial que hace depender cada uno de los términos de la tría de los otros. Esta idea supone que para poder comprender un argumento, es necesario pertenecer a una comunidad de hablantes. Es decir, la verdad/verosimilitud de un enunciado no puede establecerse con independencia del auditorio al que se dirige y del cual brota. Esta idea choca con el ideal objetivista de la *episteme*. No se trata de que, primero tengo una verdad/saber que quiero transmitir a un determinado auditorio; y luego busco adaptar la verdad al auditorio, inquiriendo las herramientas de estilo que me lo permitan. La verdad/saber que poseo (o creo poseer) solo se me ha dado desde el seno de un determinado auditorio y no es ni adquirible ni evaluable con independencia de ese auditorio.

<sup>16</sup> La tentación objetivista es muy grande, a punto tal que la elasticidad de la noción de auditorio parece acercársele. El mismo Perelman (2000) habla, por ejemplo, de un auditorio universal compuesto por la “humanidad en general”, por “todo hombre razonable” (p. 71). Sin embargo, consideramos que esta idea es parasitaria de una mirada objetivista/externalista incompatible con la caracterización del concepto de auditorio. Al respecto, Beuchot (1998) sostiene que hablar de un “auditorio universal” es problemático, dado que se trataría de “un conjunto de oyentes ideales, y un oyente ideal no existe. Puede admitirse sólo como parámetro (efectivamente inexistente) que hay que estar regulando y adaptando a cada instante. No es algo que ofrezca seguridad y estabilidad, sino que (...) tendrá que dejarse al control de esa instancia tan intuitiva y tan poco racionalizable como es la prudencia. El auditorio ideal se tendrá que manejar a base de prudencia y “buen tino” lo cual hace ya que no sea tan ideal. Esa idea kantiana de oyentes racionales, filósofos casi como dioses, que tanto gusta a Perelman, va cambiando según las escuelas y las actitudes filosóficas de los destinatarios. Pierde la fijeza que pareciera prometer en un principio, y se vuelve asunto de acomodos muy movedizo” (pp. 106-107).



Una buena forma de ingresar en el problema del auditorio, y mostrar el costado hermenéutico de esta idea retórica, es preguntándonos: ¿qué se requiere para entender un argumento cuántico?, ¿cuál es el prerrequisito para seguir y evaluar una exposición jurídica?, ¿cuáles son las condiciones (trascendentales) de posibilidad para comprender un rito religioso? La hermenéutica, en línea con la retórica, ha mostrado que para poder captar el sentido de una determinada expresión (cuántica, jurídica, religiosa y demás) es necesario participar de la *experiencia de la verdad* que se revela en cada ámbito. Es decir, es necesario ser jurista para tasar un argumento jurídico; hay que ser una persona religiosa para poder captar lo que sucede en un rito religioso, y hay que formarse en el complejo mundo de la física cuántica para advertir el sentido de la expresión *explosión de onda*. La hermenéutica hará de la relación entre comprensión y participación el centro de su reflexión en torno al sentido.

### El círculo hermenéutico y las condiciones de la comprensión

Uno de los corolarios que podemos extraer, de lo que hemos dicho hasta aquí, es que el inicio y desarrollo de un proceso comunicativo se lleva a cabo al abrigo de una pertenencia a una comunidad. Por ello, el ideal desvinculado del conocimiento objetivista no es un simple error, sino un sinsentido.

Uno de los que primero advirtió que la *comprensión* tiene la estructura de un círculo fue Aristóteles. En el contexto de la adquisición de las virtudes observó que “nos hacemos justos practicando la justicia”, así como aprendemos a tocar la cítara tocando la cítara. El carácter circular salta a la vista: solo haciendo las acciones del tipo de cuya disposición a realizarlas quiero adquirir, podré ir formándome la disposición correspondiente. Desde luego, en el sujeto se da una diferencia importante entre el primer estadio de la adquisición y el último. Aunque el lenguaje disposicional no permite identificar una acción como la que produjo la adquisición del hábito correspondiente, sí nos permite diferenciar entre un modo mecánico y puramente mimético de realizar la acción, y el modo en que realiza el mismo tipo de acción un sujeto que ha introyec-

tado un saber práctico. Aristóteles era consciente de que toda la praxis moral necesita, para poder comprenderse y manejarse con pericia, que el sujeto hay sido presocializado, es decir, necesita ser parte ya de una comunidad política<sup>17</sup>.

En la filosofía práctica de Aristóteles se advierte la diferencia entre pertenencia y distancia en relación a la capacidad de comprender. Al subrayar esa diferencia se instituye una comunidad y se funda una exterioridad que podemos definir como lo *otro* del sentido (el sinsentido). Es esperable que yo quede afuera de una comunicación llevada a cabo entre psicólogos lacanianos. No estoy en condiciones de comprender lo que dicen porque no participo de esa comunidad. La hermenéutica clásica expresa esto por medio del sintagma *círculo hermenéutico*. Se trata de un tópico clásico, que ha sido sobresaturado analíticamente y que necesita ser rescatado de la caída en la repetición retomando las intuiciones básicas que le dieron impulso.

Heidegger ocupa, sin dudas, un lugar de preeminencia en la resignificación del círculo hermenéutico gracias a su giro ontológico. Ya en sus primeros trabajos se puede advertir la dinámica de esta restauración a través de la elaboración del concepto de “mundo” (*Welt*), y su correlativo, el de “significatividad” (*Bedeutsamkeit*) (que luego se sintetizaran en el existenciarismo “ser-en-el-mundo” -*in der Welt sein*-). Recordemos que la díada mundo-significatividad se articula como contrapunto a la tradición contemplativa/objetivista del conocer. Lo que Heidegger (2005, pp. 102-103) intenta señalar es que las cosas se nos dan, inmediata y regularmente, desde determinado horizonte de significado, y que si dicho horizonte es abolido, el objeto de experiencia desaparece con aquel. A su vez, la relación de significatividad incorpora una estructura holista de inter-referencialidades que llamamos *mundo*. El plexo de inter-referencialidades no puede seccionarse en uno de sus puntos sin perder *ipso facto* el sentido del mundo como estructura total (unitaria)<sup>18</sup>. El mundo es el ámbito

<sup>17</sup> La obra *Ética a Nicómaco* es clara: “para ser capaz de ser un competente discípulo de las cosas buenas y justas, y en suma, de la política, es menester que haya sido bien conducido por sus costumbres” (Aristóteles, trad. en 1985, p. 133).

<sup>18</sup> Este era uno de los ejes de la crítica que, por aquellos años, dirigía Heidegger (2005) al modelo objetivista. Este modelo de conocimiento, dice el filósofo, comete un error en la primera movida, al separar un *objeto* de su entorno significante, colocarlo en el centro de un escrutinio disecante y pretender describirlo en su estructura esencial (en sí, más allá de lo que pueda significar para un sujeto).

dentro del cual los seres se me dan de un modo determinado. Esa *región de sentido* presupone una comunidad de habitantes que podemos ya relacionar con la noción retórica de auditorio.

La partícula *en*, en la expresión *ser-en-el-mundo*, pretende dar cuenta de la peculiar relación semántico-ontológica que media entre el *Dasein* y su medio vital. Consciente de la fuerza vinculante del paradigma objetivista, Heidegger (1997) sale rápidamente a interceptar una posible malinterpretación de la partícula *y*, en esa corrección, metaforiza la relación:

El estar-en no se refiere a un espacial estar-el-uno-dentro-del-otro de dos entes que están-ahí, como tampoco el “en” originariamente significa en modo alguno una relación espacial de este género; “in” [en alemán] procede de *innan-*, residir, *habitar*, quedarse en; “an” significa: estoy acostumbrado, familiarizado con, suelo [hacer] algo; tiene la significación de *colo*, en el sentido de *habito* y *diligo* (p. 79).

La metáfora del *habitar* es muy nutritiva para mostrar el carácter circular de la comprensión. Habitar en un lugar supone una estancia prolongada, lo que comúnmente llamamos *residir*. El hecho de estar en un lugar implica establecer una relación con los seres (objetos, acontecimientos y hombres) de proximidad y cercanía que condensamos con el término *convivir*. Se trata de una familiaridad que hace que cuando estoy ahí, con ellos, me sienta *en casa*. Este vínculo, que se forma por el *habitar-en*, es único, me da a los seres de una forma irreductible a cualquier otro tipo de relación. Tomemos el ejemplo de alguien que durante muchos años desarrolla una determinada actividad, al haber ganado experiencia decimos que esta persona *está en tema*. Se trata de un *entender sobre algo* (*sich auf etwas verstehen*), en el sentido de tener un poder, de ser capaz de aplicar la comprensión a la situación existencial concreta (como cuando decimos que un juez *entiende en la causa*, decimos que tiene un poder sobre ella, no solo de comprensión, sino también de resolución, porque de él depende el veredicto). Lo que Heidegger (1997) quiere subrayar es que solo desde esta pertenencia y familiaridad pueden los seres hacer su aparición como lo hacen, como *esto* o *aquello*.

Entonces, el habitar supone un estar junto a las cosas y los seres, un contacto experiencial que será el responsable de mi progresivo ingreso en el mundo. Ese conocimiento no es un conocimiento teórico, agotable en reglas metodológicas. Es un conocimiento que no requiere de la reflexividad para ser efectivo, por el contrario, se trata de un conocimiento *operativo*<sup>19</sup>. Entonces, la familiaridad, la operatividad adquirida por mi *haber-estado-previamente-con-las-cosas*, funciona como condición de posibilidad del comprender. “La existencia se comprende entonces según una determinada experiencia, un determinado punto de vista, y una determinada conceptualidad. Esta es otra forma de decir que no hay tabula rasa de la comprensión” (Grondin, 2008, pp. 58-59). Al igual que sucede con la relación *auditorio-comprensión-validez*, el círculo hermenéutico muestra la necesidad de participar de una determinada relación semántica con el mundo para poder comprender. Desde la externalidad objetivante me es imposible acceder al sentido.

Uno de los discípulos más destacados de Heidegger identifica la regla procedimental más importante de la hermenéutica con la tradición retórica:

La regla hermenéutica de que el todo debe entenderse desde lo individual, y lo individual desde el todo, procede de la retórica antigua, y ha pasado, a través de la hermenéutica moderna, al arte de hablar y al arte de comprender. En ambos casos nos encontramos con una relación circular. La anticipación del sentido, que involucra el todo, se hace comprensión explícita cuando las partes que se definen desde el todo definen a su vez ese todo (Gadamer, 1998, p. 63).

La figura del círculo puede ser aplicada a la relación auditorio – argumento – validez que forma el armazón de la retórica.

En el primero de sus “Ensayos de Hermenéutica”, Ricoeur (2003) define la circularidad hermenéutica en los siguientes términos: cuando queremos interpretar algo, “partimos de la pre-comprensión de aquello mismo que intenta comprender al interpretar” (p. 271). Es decir, antes de ingresar en el trabajo de interpretación, *la cosa* de la que habla el texto ya se me da en una anticipación

<sup>19</sup> En otras palabras, “este entender cotidiano (...) casi siempre permanece no expresado. Como ‘modo de ser’ no es temático en sí mismo. Vivimos demasiado dentro de él, y desde él, por lo que no necesita ser expresado. No obstante, todas las ‘cosas’, y acontecimientos con los que tratamos en nuestro mundo vivencial están preinterpretados por este entender anticipado *como* cosas para uno u otro uso” (Grondin, 1999, p. 141).

de sentido. La precomprensión implica lo ya siempre interpretado, aquello que Heidegger llamaba *significatividad*. Desde luego, esa precomprensión puede ser corregida por la posterior interpretación, pero nunca abolida.

Solo en el seno de una tradición podemos comprender el sentido de una determinada práctica. “Para la tradición de la retórica, el mantenerse en la tradición se sobrentendía. Era lo que daba sentido a la tópica, al uso de ‘*loci communes*’” (Gadamer, 1995, p. 192).

Con otro humor filosófico, pero en la misma senda temática, Peter Winch (1990) nos ha convidado con un argumento sólido (aunque muy controvertido) para demostrar el círculo que forman los conceptos de auditorio (comunidad) – sentido y validez. En una obra que se ha tornado clásica para la sociología, Winch retoma el problema de la comprensión, en particular el problema del alcance de la comprensión que podemos tener de sociedades arcaicas, o de culturas que nos son muy extrañas.

Cuando nos enfrentamos a los ritos mágicos de alguna comunidad primitiva, por tomar un ejemplo, ¿podemos comprender lo que allí está sucediendo? Nuestra pregunta apunta a las condiciones trascendentales de la comprensión, se trata de una pregunta estructural, que va más allá de lo que el científico social quiere y puede hacer.

Veamos el argumento: para poder comprender qué es, qué se pone en juego, qué función cumple, entre otras cosas, un rito religioso, debo primero poder definir qué es un rito religioso, pongamos por caso, rezar<sup>20</sup>. Para hacer esto, a su vez, debo poder establecer regularidades y uniformidades que se cristalizan en la institución religiosa *rezar*. Por lo tanto, en la definición de mi dominio de análisis entra la generalización. Generalizar supone la recurrencia constante de una misma clase de acontecimiento. Así, la posibilidad de comprender una práctica religiosa queda atada a un juicio de identidad del tipo “X es la misma clase de acción que Y” (ambas son *rezos*).

<sup>20</sup> Desde luego, el argumento se aplica a cualquier institución social.

Ahora bien, un juicio de identidad implica criterios de identidad, y un criterio presupone una regla. Dos cosas no son idénticas sin más (absolutamente hablando), a no ser que sean la misma cosa y, entonces, no se trata de dos cosas. Dos objetos/acontecimientos son *lo mismo* bajo algún respecto (*x* es el mismo tipo de auto que *y*). Siguiendo el argumento wittgensteiniano, Winch (1990) recuerda que un criterio implica una comunidad de usuarios del lenguaje. Investigar una regularidad implica investigar la regla que sigue una comunidad cuando dice que tal o cual objeto es igual a tal o cual otro.

En pocas palabras: lo que se requiere para poder identificar un acontecimiento/objeto propio de una determinada región categorial es estar familiarizado con los procedimientos mediante los cuales la comunidad de hablantes competentes identifican dicho acontecimiento/objeto. Si esto es así, entonces puede ser el caso que “dos acontecimientos que aparecen cualitativamente similares desde el punto de vista de una regla, aparecerían diferentes desde otra” (Winch, 1990, p. 80).

Se trata de cuestiones conceptuales que son anteriores a las cuestiones empíricas. La fuerza de una comunidad epistémica se advierte en lo que entendemos por objeto/acontecimiento a nivel empírico. Ahora bien, es comunidad epistémica pertinente (auditorio en la terminología retórica) la que establece lo que cuenta como un caso de...<sup>21</sup>.

Frente a la postura objetivista, la hermenéutica, al igual que la retórica, muestra el carácter trascendental (en sentido kantiano) que tiene la participación en una comunidad (auditorio) para poder acceder al sentido, no solo

<sup>21</sup> Un ejemplo puede ayudarnos a comprender mejor. Tomemos la parábola del fariseo y el publicano (Lucas, 18, 9). El fariseo, que decía: “Dios, te agradezco no ser como otros hombres son”, ¿estaba haciendo la misma clase de cosas que el publicano, quien oraba: “Dios, sé misericordioso conmigo, un pecador”? Para responder a esto tendríamos que considerar, en principio, lo que implica la idea de oración, y este es un problema religioso. En otras palabras, los criterios adecuados para decidir si las acciones de estos dos hombres eran del mismo tipo o no, pertenecen al campo de la religión. Así, el sociólogo de la religión se verá confrontado con una respuesta a la pregunta: ¿Pertenecen estos dos actos a la misma clase de actividad?; y esta respuesta se formula según criterios que no son tomados de la sociología, sino de la religión misma (Winch, 1990, p. 83). En esta cita, la idea de *campo* hace juego con la idea de *auditorio*. Entonces, ¿qué es rezar? es una cuestión religiosa, se trata de un problema conceptual, es decir, meta-empírico. Necesito acudir al auditorio específico (las personas que practican una religión) para poder responder a esa pregunta. Solo formando parte del auditorio podré responder a esa pregunta, porque la respuesta depende esencialmente del auditorio.

de un texto, sino también de un enunciado, de un hecho, de una institución y demás. La relación comunidad – sentido – validez es una relación de intersignificación, y juntas trabajan para poder comprender y evaluar argumentos.

## Conclusiones

Para concluir quisiéramos llamar la atención sobre dos peligros que acechan a la analogía y que pueden estropearla. Por un lado, la *family resemblance* debe evitar el extremo de la identificación (el auditorio no es el círculo hermenéutico, y la retórica no es la hermenéutica). Este peligro subsiste a lo largo de toda la historia de la relación, porque tanto la retórica como la hermenéutica tienen vocación imperial. Una y otra exigen para sí un dominio total. Esta tendencia totalizadora se explica, al menos en parte, porque ambas disciplinas tienen el mismo referente de análisis: las unidades discursivas mayores que la frase<sup>22</sup>. Por ello, es importante recordar algunos de los elementos que conforman la diferencia irreductible que define a toda analogía.

La retórica se define por situaciones típicas, que marcan los tres géneros básicos en los que se pone en juego: el discurso deliberativo (en el que se debate la pertinencia de una acción futura), el discurso judicial (en el que se dirime la legalidad de una acción pasada) y el discurso epidíctico (en el que se contempla la belleza de una exposición). A su vez, estos géneros delimitan una topografía en la que se ejercen cada uno de estos niveles discursivos: la asamblea, la corte, los actos conmemorativos. El rasgo común es la lucha de discursos opuestos entre los que hay que elegir (inclusive en el género epidíctico).

En su origen, lo deliberativo, lo epidíctico y lo judicial se desarrollaban en el *medium* de la oralidad. Las tres instancias requerían discursos hablados, lo que otorgaba una determinada plasticidad, dinámica y sentido de la oportunidad (y de la improvisación), a la *tekne rhetoriké*.

<sup>22</sup> En un artículo publicado en 1986, y re-editado en 1990, Ricoeur muestra que la dinámica natural de la retórica consiste en federar todos los enfoques sobre el lenguaje y la comunicación, por lo que su hegemonía se extendería más allá de sus fronteras iniciales. Sin embargo, el autor se esfuerza por subrayar la necesidad que tiene la retórica de retornar a su jurisdicción originaria (el campo político, el jurídico y las fiestas conmemorativas) para evitar ruinosas hibridaciones con sus disciplinas vecinas (la poética y la hermenéutica) (Ricoeur, 1990, pp. 479-493). En buena parte de lo que sigue nos servimos de los análisis ricoeurianos.

La litigiosidad, que abre el campo retórico, introduce la segunda característica irreductible: el papel de la argumentación entendida como la búsqueda del término medio entre la coacción de la demostración y la arbitrariedad del capricho. Entre lo necesario y lo contingente aparece lo razonable. Un último rasgo define a la retórica: la centralidad del oyente. La retórica tiene como finalidad esencial lograr el asentimiento a una tesis. Las figuras de estilo, a las que la modernidad ha querido reducir la retórica, solo cobran verdadera dimensión si son puestas al servicio de la necesidad de modificar las actitudes dóxicas y axiológicas de un auditorio. En este sentido, la belleza es un aditivo que se agrega a la racionalidad para hacerla más atractiva.

La hermenéutica, por otro lado, nace con la preocupación por mantener el sentido plural de ciertos textos. Su interés rector es la comprensión, no la persuasión, y su medio es la escritura (no la oralidad).

Ajena al interés de convencer, la hermenéutica pretende mantener una cercanía con aquellos textos que se presentan como más inaprensibles debido a su distancia geográfica, cultural, temporal u otra. La tarea de la hermenéutica (al menos la que se da antes del llamado *giro ontológico*) es arbitrar las reglas de interpretación que permitan aplicar a la existencia el sentido de un texto que se presenta lejano<sup>23</sup>. Su ámbito de competencia está compuesto por la tradición bíblica (textos sagrados), por la literatura y la jurisprudencia. Estos tres tipos de textos comparten el hecho de ser multívocos, y de exigir una referencia a la situación vital concreta para poder captar plenamente su sentido. Así, la hermenéutica procura abrir la imaginación hacia nuevos horizontes de significado. A diferencia de la retórica (cuya noción de auditorio la puede acercar a la noción de ideología entendida como reificación y legitimación de un poder establecido), la hermenéutica quiere incentivar la imaginación creadora, la reconfiguración de la realidad.

El segundo peligro tiene que ver con la tentación de congelar la relación, entendiéndola de modo demasiado estático y, por lo tanto, de privarnos de una dinámica de vaivén en la que la hermenéutica enriquece a la retórica, y está co-

<sup>23</sup> Se asoma aquí una nueva analogía (que deberá ser desarrollada en otro trabajo): la retórica y la hermenéutica se justifican por la existencia de una desavenencia, de un desacuerdo o una incompreensión. La distancia que define al texto sobre el que se aboca la hermenéutica es análoga al conflicto o disputa que conforma el ámbito de la retórica. En otras palabras, cuando hay conflicto hay distancia.



rrige y resignifica a aquella. En otras palabras, la analogía solo rinde sus frutos si la retórica y la hermenéutica se nutren mutuamente. Hay que preguntarse, qué le da la retórica a la hermenéutica, y qué le ofrece la hermenéutica a la retórica.

Empecemos por esta última pregunta. La hermenéutica, al poner énfasis en la cuestión de las condiciones de la comprensión y del sentido, amplía el horizonte de la retórica, demasiado circunscripta a las cuestiones de eficacia argumentativa. Esta fijación en los resultados ha hecho que la retórica padezca, de forma congénita, una ambigüedad dañosa. La demagogia, la seducción, el engaño, están muy cerca de una retórica empecinada en la persuasión. La pulsión de *capturar las mentes por medio de la palabra* lleva a una noción de auditorio que entroniza su aspecto psicológico. Y si entendemos el auditorio en términos puramente psicológicos (teniendo en cuenta el aspecto pasional, afectivo, inclusive en términos epistémicos), podemos mal comprender el espíritu del *ars bene dicendi* -según la clásica definición de retórica de Quintiliano (trad. en 1942).

En efecto, como bien señala Gadamer, el *bien decir* no solo alude a cuestiones de estilo y elocuencia, involucra también aspectos ontológicos: decir lo que es, decir la verdad<sup>24</sup>. Pero si lo que interesa es lograr la adhesión de un auditorio, podemos suspender la cuestión de la verdad y procurarnos solo un conocimiento de los mecanismos mentales de los destinatarios, con fines meramente instrumentales. Por este camino, la retórica puede transformarse en una disciplina abocada al estudio de las técnicas de manipulación. Esta posibilidad, que Platón (trad. en 1987) pone bajo la figura de la mala retórica (en *Gorgias*), provoca un desvío de las cuestiones de fondo y la sensación de que podemos disponer del auditorio como disponemos de un objeto.

Para la hermenéutica, en cambio, la alteridad relevante es la del sentido, y no la *psiquis* de otro cuyo conocimiento me permitiría lograr su adhesión. Gadamer (1998) lo resume en estos términos: “comprender significa primariamente saber a qué atenerse sobre ‘la cosa’, y solo secundariamente aislar

<sup>24</sup> “El ‘hablar bien’ (*eu legein*) ha sido siempre una fórmula de dos caras (...). Significa también decir lo correcto, esto es, lo verdadero, y no solo el arte de hablar o el arte de decir algo bien” (Gadamer, 1990, p. 49).

y comprender la opinión del otro como tal” (p. 68)<sup>25</sup>. La hermenéutica quiere desplegar el horizonte de sentido, la posibilidad de habitar otros mundos (otros significados). Por ello, la hermenéutica corrige la tendencia de la retórica clásica a reproducir argumentos establecidos con la finalidad de sostener una situación de hecho.

La retórica, a su vez, puede contrarrestar la tendencia “radical” de la hermenéutica incorporando, al problema del sentido y la comprensión, la cuestión de la racionalidad y la justificación. Al colocarse “por detrás” de la reflexividad, para indagar el tipo de estructura que hace posible el tener creencias (lo que llamamos, precisamente, “círculo hermenéutico”), tanto Heidegger como Gadamer esquivan, concientemente, la cuestión epistémica de la fundamentación argumentativa, tornando demasiado difuso el papel de la razón, eje definicional del quehacer filosófico.<sup>26</sup> La retórica, en cambio, muestra que, creer que todo discurso que pone a la racionalidad en el centro de interés cae, tarde o temprano, en epistemofilia, supone seguir pensando las cuestiones de justificación bajo el *corset* del paradigma objetivista. En este sentido, la retórica podría mostrar el modo en que, una vez que hemos llegado a lo “originario”, podemos descender hacia las cuestiones argumentales sin ceder al objetivismo<sup>27</sup>.

Además, la retórica puede recordarle a la hermenéutica que la comprensión no siempre es la norma, que el consenso que somos puede agrietarse hasta quebrarse, y que, en las situaciones de conflicto, apostar por el *logos* implica, indefectiblemente, la superación de la desavenencia por medio de una discursividad argumentativa provista de reglas procedimentales, cuya observancia es la única garantía que nos previene de la violencia.

<sup>25</sup> Creo que la hermenéutica puede hallar un buen insumo para esta corrección en la misma riqueza de la palabra *auditorio*. Entendida como conjunto de espectadores oyentes es una metonimia. En un sentido más originario (que no quiere decir que sea privilegiado), el auditorio se define en términos espaciales, topográficos. Un auditorio es un lugar, dentro del cual se llevará adelante una exposición, discurso, entre otros actos. Ese espacio está, en cada caso, delimitado por las reglas de sentido que conforman una determinada *praxis* (mundo en sentido hermenéutico). En este sentido, el auditorio se asocia más al sentido (“lo que allí se dará a conocer”), que a la existencia física de personas.

<sup>26</sup> Grondin (1999) describe el nivel de radicalidad en estos términos: “la estructura previa significa, pues, que la existencia humana se caracteriza por su peculiar manera de estar interpretada, que es anterior a cualquier enunciado” (p. 140). La retórica quiere colocarse de lleno en el plano de la enunciación, al menos de lo enunciable.

<sup>27</sup> Esta es una de las críticas más penetrantes que Ricoeur (2002) dirige a la “hermenéutica fundamental” del tándem Heidegger – Gadamer. Si esquivamos las cuestiones de fundamentación, argumentación y racionalidad, corremos el riesgo de borrar el camino que lleva de lo *originario* a lo *derivado*, desnaturalizándose el estatuto *primario* de aquel. (Ricoeur, 2002, pp. 71-94).

Para finalizar quisiéramos mencionar un problema que, según entendemos, marcará buena parte de la agenda de la diada retórica/hermenéutica en los próximos años. Nos referimos a la cuestión (por demás álgida) de combinar traducción, alteridad y consenso de tal modo que ninguna de estas instancias queden averiadas al ser puestas en relación.

La cuestión de la traducción la asocio aquí a la cuestión de la inconmensurabilidad. Si, como hemos dicho, para comprender un determinado argumento/texto/exposición necesito participar de la comunidad que lo ha producido, entonces, por definición, me está vedado todo lo que no pertenece a mi comunidad. En otras palabras, si lo que tiene sentido depende del horizonte de pertenencia (así lo expondría la hermenéutica), y si es aceptable la multiplicidad de horizontes, entonces, los que perciben desde un horizonte verán como sinsentido todo lo que provenga de otro horizonte; a no ser que se pueda lograr una fusión entre ellos (Gadamer, 2003). Pero, para poder hacer esto, los horizontes tienen que tener algo *en común*, que permita ese *encuentro*. ¿Es eso común, una expresión de deseo, una idea regulativa, un *factum* de la comunicación o una ilusión bienintencionada?

En estas condiciones: ¿es siquiera posible el “encuentro con la alteridad” sin que se produzca una asimilación? En otras palabras, en el supuesto caso de que pueda traducir un texto extraño a *nuestra lengua*, ¿seguirá siendo *otra* posibilidad discursiva o, gracias a la traducción, la habremos transformado en uno de nosotros? El problema se hace más urgente cuando los conflictos alteran el panorama político y urge tomar decisiones que afectan directamente a la vida de las personas. Es decir, tanto la retórica como la hermenéutica deben tener presente que el consenso implica lograr una postura en la que se vea reflejada cada una de las partes. Cuando una se impone a la otra (inclusive por medios discursivos) no hay consenso, sino voluntad de poder. Esta es una posibilidad concreta, que necesita ser exorcizada. En esto, la retórica contemporánea parece menos inocente que la hermenéutica radical.

**Conflicto de intereses:** el autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación comercial de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

## Referencias

- Agamben, G. (2007). *Infancia e historia*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo Editora.
- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Arendt, H. (2008). *La promesa de la política*. Barcelona, España: Paidós.
- Aristóteles, (1988), *Política*, (Trad. García Valdés). Madrid, España: Gredos.
- Aristóteles. (1985). *Ética a Nicómaco*. Madrid, España: Gredos.
- Beuchot, M. (1998). *La retórica, entre pragmática y hermenéutica*. Barcelona, España: Antrophos.
- Eggers Lan, C., y Juliá, V. E. (Eds.). (1981). *Los filósofos presocráticos* (Vol. 1). Madrid, España: Gredos.
- Gadamer, H. -G. (1990). *Verdad y método* (Tomo 1). Salamanca, España: Sígueme.
- Gadamer, H. -G. (1995). *El giro hermenéutico*. Madrid, España: Cátedra.
- Gadamer, H. -G. (1998). *Verdad y método* (Tomo 2). Salamanca, España: Sígueme.
- Gadamer H-G, (2003), *Verdad y Método*. Salamanca, España: Sígueme.
- Grassi, E. (1999). *Vico y el humanismo*. Barcelona, España: Antrophos.

- Grondin, J. (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona, España: Herder.
- Grondin, J. (2008). *Qué es la hermenéutica*. Barcelona, España: Herder.
- Heidegger M. (2005), La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo. Lecciones del semestre de invierno 1919. Barcelona. Herder.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile, Chile: Editorial Universitaria.
- Ijsseling, S. (1976). *Rhetoric and philosophy in conflict*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
- Lakoff, G. y Johnson, M. (2004). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid, España: Cátedra.
- Meyer, M. (2013). *Principia rhetorica*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Perelman, Ch. (1963). *The idea of justice and the problem of argument*. London, Inglaterra: Routledge and Kegan Paul.
- Perelman, Ch. (1997). *El imperio retórico: retórica y argumentación*. Bogotá, Colombia: Norma.
- Perelman, Ch. y Olbrechts-Tyteca, L. (2000). *Tratado de la argumentación: la nueva retórica*. Madrid, España: Gredos.
- Platón. (1987). *Gorgias*. Madrid: Gredos.
- Platón, (1988). Diálogos III): Fedón, Banquete, Fedro (Trad. Gual-Hernández-Lledó. Madrid, España: Gredos.
- Quintiliano (1942) Instituciones Oratorias (trad. Rodríguez-Sandier). Madrid, España: Hernando
- Ricoeur, P. (1990). *Lectures 2*. Paris, Francia: Seuil.

Ricoeur, P. (2002). *Del texto a la acción*. México, Estados Unidos Mexicanos: FCE.

Ricoeur, P. (2003). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires, Argentina: FCE.

Schaeffer, (2004) *Commonplaces: Sensus Communis*. En Jost, W y Olmsted, W (Eds.), *Rhetoric and Rhetorical Criticism*. Blackwell Publishing: Oxford

Winch, P. (1990). *Ciencia social y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.

Yunis, H. (2005). Eros in Plato's Phaedrus and the Shape of Greek rhetoric. *Arion*, 13(1), 101-113. Recuperado de <https://www.bu.edu/arion/files/2010/03/Yunis-Eros1.pdf>