



Eidos: Revista de Filosofía de la
Universidad del Norte

ISSN: 1692-8857

eidos@uninorte.edu.co

Universidad del Norte
Colombia

Blanco Ilari, Juan Ignacio

La desarticulación retórica del discurso filosófico

Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte, núm. 26, 2017, pp. 15-42

Universidad del Norte

Barranquilla, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85448897002>

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

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LA DESARTICULACIÓN RETÓRICA DEL DISCURSO FILOSÓFICO

Juan Ignacio Blanco Ilari

Universidad Nacional de General Sarmiento (Argentina) – Universidad Católica

Argentina

juan_blanco2001ar@hotmail.com

RESUMEN

En este trabajo analizo algunos de los argumentos clásicos que la tradición retórica contrapone al discurso filosófico. Para ello, comienzo sobrevolando las características que definen al discurso filosófico de filiación platónico-cartesiana, y que son relevantes para la querella con la retórica. Luego intento elaborar un ataque en dos frentes. Por un lado, me detengo en la rehabilitación de la *doxa* (sentido común) como elemento vital del discurso práctico, en contra de la depreciación a que se ve sometida bajo el enfoque universalista de la filosofía. Luego, tomando como base la noción de sentido común, analizo la idea de “auditorio”, esencial para la retórica, y la consiguiente pluralidad de esferas de validez que conlleva. Dicha pluralidad horizontal contrasta con el monismo verticalista del discurso filosófico. Finalmente, en la conclusión dejo abierto uno de los problemas más urgentes de este movimiento pluralista que propone la retórica.

PALABRAS CLAVE:

retórica, crítica, filosofía, sentido común, pluralismo.

ABSTRACT

In this paper I analyze some classical arguments used by rhetorical tradition to oppose philosophical discourse. To do this, I give a brief account of the characteristics defining the philosophical discourse of Platonic-Cartesian affiliation that are relevant for the dispute with Rhetoric. Then, on the one hand, I dwell upon the rehabilitation of *doxa* (common sense) as a vital element of practical discourse in order to countering the downgrading of *doxa* by the universalistic approach of philosophy. On the other hand, based on the notion of common sense, I analyze the idea of “audience”, essential for Rhetoric, as well as the resulting plurality of spheres of validity. This horizontal plurality contrasts with the vertical monism of philosophical discourse. Finally, in the conclusion I point out one of the most urgent problems of this pluralistic movement that rhetoric has proposed.

KEYWORDS:

rhetoric, critique, philosophy, common sense, plurality.

LA DESARTICULACIÓN RETÓRICA DEL DISCURSO FILOSÓFICO

INTRODUCCIÓN

La relación entre la retórica y la filosofía no ha sido fácil. Aunque pudo disfrutar de algunos momentos de relativa pacificación (pocos), el conflicto fue lo habitual. Desde luego, cuando hablamos de retórica y de filosofía estamos aludiendo a dos disciplinas cuya longevidad y riqueza hacen imposible atraparlas en un concepto. A esta altura de los tiempos, es sabido que no hay “la” filosofía, ni “la” retórica.

La sinécdoque se justifica por cuestiones metodológicas. Creo que podemos circunscribir uno de los ideales filosóficos que más incidencia tuvo en nuestra civilización; o al menos, que mejor se posicionó en el contexto de nuestra cultura durante varios siglos. Este ideal es como una hidra de varias cabezas: platonismo, objetivismo, fundacionalismo, esencialismo, dogmatismo, realismo, entre otras¹. Esta línea filosófica ha adquirido la dimensión de verdadero “paradigma”². No solo ha reunido tras de sí un gran número de prácticas, sino que ha logrado imponer un ideal de conocimiento (y de pensamiento) que ha gozado de excelente salud desde su aparición hasta hace unos años. Si bien este paradigma se ha visto seria y eficazmente cuestionado, entre otros, como veremos, por la retórica, lo cierto es que el impacto, la capacidad de penetrar en los capilares más profundos de nuestra cultura, todavía se siente con fuerza.

¹ En adelante cuando hable de “filosofía” estaré aludiendo a esta tradición.

² En los últimos años la palabra “paradigma” ha recibido una saturación pragmática. Sin duda, la obra de Kuhn (*La estructura de las revoluciones científicas*) ha tenido mucha responsabilidad en el reposicionamiento de un término que, por lo demás, ha servido de insumo categorial para la filosofía desde el siglo XIX. Para evitar dañosas ambigüedades, me veo en la obligación de aclarar el uso del término al que adscribo: *por paradigma entiendo un conjunto de procedimientos argumentales, metas, marcos teóricos, problemas y términos guía que definen los lindes de una comunidad epistémica. Dichos lindes operan, a un tiempo, de manera descriptiva y normativa.*

En el primer apartado de este trabajo analizo lo que considero son los lineamientos directrices de esta filosofía. Soy consciente de que cualquier intento de compendiar en unas pocas líneas una tradición tan compleja corre serio riesgo de distorsionarla por simplificación. Se tratará de un sobrevuelo sobre algunos de los momentos históricos más importantes para la contienda. Haré énfasis en dos de los puntos más criticados por la retórica: el desprecio de la *doxa* y la consecuente unificación y universalización del saber tras el modelo objetivista.

Luego, en los otros dos apartados, analizo las críticas que la retórica hace a estos razonamientos filosóficos. Me centro en dos ejes críticos, relacionados pero diferenciables.

La rehabilitación de la *doxa* será el tema central del apartado (c). La retórica, más antigua que la filosofía, advierte rápidamente el peligro que supone subestimar la *doxa*, no solo para la supervivencia de la *polis*, y de la comunidad en general, sino también para la experiencia común, inmediata, del ciudadano medio. Hay, en el tipo de pensamiento distanciado, descomprometido, una tendencia irrefrenable a destruir aquellas cosas que en el vivir cotidiano consideramos básicas, elementales, y que, como tales, conforman la identidad de una comunidad.

En el apartado (d) me detengo en la necesidad de reconocer una pluralidad de ámbitos de experiencia (que se expresan en diferentes campos discursivos) que opone la retórica al monismo filosófico. Esta última crítica se advierte mejor en el giro retórico contemporáneo, aunque el ojo entrenado lo avizora ya en la retórica clásica (v.g. la de Aristóteles). La idea de “sentido común”, unida conceptualmente a la noción de “auditorio”, nos abrirá el camino para reconocer que los entramados discursivos responden a múltiples modos de experiencia (del mundo, de los otros, de sí mismo), que tienen sus propios criterios de sentido y de verdad.

EL PARADIGMA OBJETIVISTA Y EL IDEAL DE LA EPISTEME

La actitud filosófica nace por medio de un desprendimiento, un verdadero alumbramiento que requiere un acto de distanciamiento de la experiencia cotidiana. Una de las imágenes fundantes de este modo de pensar nos muestra a un esclavo que se libera de sus grilletes y emigra fuera de su *habitat* natural para encaramarse al reino de las formas inteligibles³. Un abandono de la morada, un desarraigo (que es leído como “liberación” por las interpretaciones filo-filosóficas), define la “nueva actitud”.

De esta manera, la premisa metodológica de la filosofía consiste en “alejarse progresivamente del reino de los asuntos humanos” para adquirir el verdadero saber. El “saber” que ostentan los que moran en la opacidad del fondo cavernario es un seudosaber, el más nocivo de todos, pues hace creer al sujeto que lo posee que realmente sabe; y nadie se lanzará a la búsqueda de aquello que cree ya poseer. Al filósofo le corresponde desnudar la ignorancia que habita en los hombres.

El discurso filosófico lleva hasta el paroxismo el dualismo apariencia - realidad, sosteniendo que aquellas cosas de las que tenemos experiencia en la cotidianidad del vivir son ilusorias, no representan un verdadero conocimiento. Por el contrario, son objeto de distracción, error, mera opinión. Entonces,

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”. (Arendt, 2002, p. 47).

³ Me refiero a la clásica imagen de la caverna que desarrolla Platón en *La República*, libro VII.

En *Gorgias* Platón condensa la disputa entre los defensores de la *episteme* y los abogados de la *doxa*. Allí advierte que la retórica, rápidamente identificada con la sofística, solo pretende seducir las almas con meras ilusiones. La comparación con el arte culinario quiere reforzar la no identidad entre lo agradable y lo verdadero⁴. A partir de allí la retórica se ha visto asociada con el arte del 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 - retórica⁵.

Platón 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 suplantarse 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 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”.

Por objetivismo entendemos

The basic conviction that there is or must be some permanent, ahistorical matrix or framework to which we can ultimately

⁴ Cfr. Platón (1987, p. 48 a 51).

⁵ Un 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”. Yunis (2005, p. 102). [él las despreciaba porque interferían con la filosofía; y aun 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 mía, agregado entre paréntesis mío.

appeal in determining the nature of rationality, knowledge, truth, reality, goodness, or rightness. An objectivist claims that there is (or must be) such a matrix and that the primary task of the philosopher is to discover what it is and to support his or her claims to have discovered such a matrix with the strongest possible reasons. Objectivism is closely related to foundationalism and the search for an Archimedean point. (Bernstein, 1983, p. 8)⁶.

El objetivismo condensa así una tesis ontológica y una tesis gnoseológica. Según la primera, el mundo está constituido de una sola manera (y está cerrado, en el sentido de acabado); desde el punto de vista gnoseológico, el modo de reflejar argumentativamente la conformación óntica del mundo es tomando a la deducción como guía y modelo de razonamiento. Las características de la lógica clásica (carácter bivalente, deductibilidad, etc.) se tornan demasiado rigurosas para el uso natural de la lengua (y sus contextos vitales de argumentación).

El ideal objetivista es revigorizado durante la modernidad. Descartes comprendió que para poder superar el estado de incertidumbre (y escepticismo) reinante en su tiempo era necesario rearmar el método de modo tal de asegurarle al resultado inmunidad contra toda posible refutación. Por método entiende un conjunto finito de reglas, claramente explicitables, tales que cualquiera que las aplique llegue al mismo resultado. Las reglas deben ser universales e impersonales, y deben oficiar de fundamento del conocer. No se trata solo de llegar a la verdad, sino de hacerlo por medio del método; solo este procedimiento asegura la

⁶ [La convicción de que hay o debiera haber alguna matriz o marco permanente, ahistórico, al que podamos, en última instancia, dirigirnos para determinar la naturaleza de la racionalidad, el conocimiento, la verdad, la realidad, el bien, la justicia. Un objetivista sostiene que hay (o debe haber) un marco de este tipo, y que la primera tarea del filósofo es descubrirla, y apoyar sus demandas de haberlo descubierto con las razones más fuertes que sean posible. El objetivismo está fuertemente relacionado con el fundacionalismo y con la búsqueda del punto de Arquímedes]. Traducción mía.

solidez del resultado y la fuerza del consenso obtenido⁷. Al igual que sucede con el liberto de la alegoría platónica, el ideal cartesiano del método 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 produzca 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, “imposible” 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 racionales⁸.

El fundacionalismo objetivista requiere un lenguaje técnico que reduzca a cero (o casi cero) la posibilidad del malentendido. Por ello, trata de alejarse de los modos en los que se expresa la *doxa* por

⁷ La idea de consenso es central en el horizonte de la filosofía moderna. La necesidad de establecer una certeza (clara y distinta), metodológicamente fundada, tiene, además de razones especulativas, razones históricas de peso. Es difícil negar que los enfrentamientos religiosos, económicos, políticos que desgarran a Europa durante la temprana modernidad representan un estímulo central en el pensamiento de Descartes. Cfr. Toulmin (1990, pp. 45 y ss.).

⁸ El dualismo *pathos* - *logos* ha recorrido la historia de la disputa “retórica - 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).

considerar que fomentan la confusión. El saber vital (encarnado en el sentido común), los modos en que los estratos experienciales se plasmaban simbólicamente, están estructuralmente inundados de lenguaje figurativo, metafórico, multívoco. La ambigüedad, la analogicidad que ostentan los lenguajes naturales no se dejan gobernar por la claridad del conocimiento. El enfrentamiento con la retórica es un enfrentamiento contra aquellos modos discursivos que no caen dentro del univocismo que pregona el paradigma del método⁹.

En efecto, difícilmente podamos conducir un razonamiento deductivo si los términos que lo componen cambian de significado. Por otro lado, la vaguedad provoca distorsiones en la comunicación (ruido), lo cual genera, a su vez, una separación cada vez más dañosa entre el emisor y el receptor. Entonces, una forma de lograr el entendimiento es purgando al lenguaje de sus resabios figurativos.

El verdadero conocimiento exige una lengua perfecta que pueda reflejar, en forma directa y sin equívocos, las relaciones lógicas, y el modo en que estas se aplican a los átomos del conocimiento (sean ideas o impresiones sensibles). Para muchos filósofos del siglo XVII el lenguaje es un “instrumento” que tiene como finalidad comunicar pensamientos y hechos que son independientes

⁹ “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). [La filosofía y la ciencia son extremadamente críticas de la retórica, a la que rechazan sobre los fundamentos de que nada 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 mía.

del lenguaje. Este instrumento, abandonado en manos inexpertas, puede llevar a consecuencias dañosas.

Para superar las dificultades que muestran el lenguaje ordinario, la nueva lengua debe satisfacer los requisitos de “completitud” (expresar todos los pensamientos y todos los hechos verdaderos; para ello hay que identificar los *caracteres primitivos* del sistema, y elaborar una sintaxis lógica con base en un conjunto cerrado y recursivo de reglas), “fidelidad” (hay que reflejar la estructura de la realidad de manera inequívoca; para ello se establece un isomorfismo entre forma proposicional y estado de hecho), “univocidad” (cada término del sistema tiene un significado específico que lleva a cualquier contexto de aplicación) y “universalidad” (la lengua reflejaría la estructura lógica del pensamiento, cuya cede es la “conciencia en general”).

El conato fundacionalista del ideal epistemológico moderno llegaría a su clímax en el siglo XX con los avances en la lógica formal (Frege - Russell - Wittgenstein, Carnap), en la centralidad adquirida por el positivismo lógico (el Círculo de Viena) y en la fundamentación epistemológica del conocimiento científico brindada por el modelo nomológico-deductivo (Hempel - Popper). Las lógicas de segundo y tercer orden se sienten capacitadas para establecer reglas deductivas de inferencia para todo contexto racional posible. Ahora bien, el procedimiento de cálculo exige transformar los enunciados del lenguaje natural a un lenguaje de puros símbolos. Este y otros pilares de lo que llamamos “lógica clásica” se transformarán en el talón de Aquiles del proyecto¹⁰. En este sentido, ya en la modernidad las llamadas lógicas no formales (o informales) se volcaron rápidamente al estudio de

¹⁰ “En términos generales, la expresión *lógica clásica* hace referencia a la lógica deductiva iniciada, fundamentada y en gran parte desarrollada por Aristóteles, enriquecida por los filósofos medievales, construida algebraicamente por Boole, Peirce y Schroeder, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, y a la que Frege en 1879 dio forma axiomática. En síntesis, la lógica clásica es la que halla en *Principia matemática* de Russell y Whitehead su texto de referencia”. (Deaño, 1973, p. 299).

la consistencia de los argumentos en los diferentes contextos de emisión. Estas “lógicas” no clásicas se caracterizan por subvertir algunos de los principios o rasgo del formalismo y reduccionismo que definen a la lógica clásica.

EL DESAGRAVIO DE LA *DOXA*: RETÓRICA Y SENTIDO COMÚN

Los poetas y oradores de la Antigüedad definían la retórica como el arte de hablar correctamente (*ars bene dicendi*). Este arte incluía la adquisición de habilidades para llevar adelante un discurso que administre armónicamente la belleza y la persuasión. Si bien su origen está marcado por la necesidad de resolver litigios patrimoniales por medio de la persuasión, lo cierto es que la retórica mantiene una estrecha relación con su progenitora la poesía¹¹. Para algunos intérpretes, la *Retórica* de Aristóteles representa fielmente esta fusión de aspectos estéticos, prácticos y argumentales¹².

Los grandes actores de la política griega advirtieron rápidamente la fuerza instituyente y motora del “bien decir”, e hicieron del arte de escribir y pronunciar discursos eje de su quehacer. El objeto sobre el que se volcaba este nuevo arte era, precisamente, los asuntos humanos que hacían a la vida de la *polis*. Así, la retórica

¹¹ El espectro amplio que abraza la retórica (que va desde la gramática y las figuras literarias hasta la lógica y la teoría de la argumentación, pasando por el análisis pragmático del discurso) dificulta la búsqueda del comienzo histórico. La tradición homérica contiene una gran cantidad de discursos bien estructurados que se pronuncian en las asambleas deliberativas. Inclusive la admiración y el respeto de Homero por las “palabras aladas” de los oradores se encuentra esparcida por toda la *Iliada*. A su vez, las progresivas escisiones a que se vio expuesto el coro ditiámbico muestra el atractivo que tenían los griegos por las “antítesis” o nivelación de las partes opuestas. Sin embargo, importantes autoridades del campo retórico, como Aristóteles, Cicerón y Quintiliano, concuerdan en afirmar que fue Córax quien hacia el año 476 a.C. dio forma a lo que se llamó “arte retórico”. Córax ideó un método para resolver conflictos jurídico/políticos. Para una aproximación histórica a la retórica ver: Walker (2000, pp. 45-70) y Murphy (1989, pp. 9-33).

¹² Así, por ejemplo, Ross (1957) observa en la *Retórica* de Aristóteles una “síntesis de crítica literaria y de lógica, de ética, de política y de jurisprudencia de segundo orden”. (p. 382).

procuraba resolver conflictos dentro del cerco marcado por los valores, creencias, instituciones e historia de la comunidad política.

En el mismo momento en que la filosofía imponía sus pretensiones, la retórica se lanzaba a su desarticulación. La estrategia de esta última consiste, básicamente, en tres movimientos: por un lado, mostrar el carácter desquiciado del discurso filosófico; por otro, subrayar el elemento destructivo que anida en su interior; y finalmente, exhibir la trampa que presupone. Una vez señalado esto, se propone rehabilitar la racionalidad propia de los asuntos humanos.

Recordemos que una de las tareas centrales del filósofo consiste en señalar las debilidades del conocimiento común. La labilidad del saber cotidiano, afirma, queda asentada por la incapacidad para fundamentar ese conocimiento. Y, continúa el razonamiento, lo que no puede ser fundamentado no debe ser sostenido. La retórica es consciente del carácter falaz de la pretensión de radicalidad que anima la empresa filosófica. A los sofistas y oradores de la Antigüedad les resultaba bastante claro que toda la estrategia del enfoque filosófico se sustenta en una noción *sui generis* de fundamentación. En pocas palabras: la trampa está en suponer que las cuestiones que se debaten dentro de la *polis* tienen que medirse con la misma vara con la que se tasa el conocimiento universal y necesario. Imponer un principio de racionalidad extranjero dentro de los muros de la *praxis política* conduce a resultados negativos¹³.

Lo que el nuevo tipo epistémico se proponía era cuestionar aquellas cosas que, al nivel del vivir cotidiano, eran incuestionables. La atmósfera que envuelve a la filosofía muchas veces se

¹³ El problema radica en no poder responder la pregunta del filósofo, el problema está en la ambición desmedida de la demanda. Aristóteles en sus escritos de filosofía práctica establece los lineamientos generales del pluralismo discursivo. La idea es mostrar la interrelación entre tipo de ser y modo de aprehensión. El conocimiento absoluto solo se da en el caso de los seres que existen por naturaleza, en cambio, “las cosas nobles y justas que son objeto de la política presentan tantas diferencias y desviaciones que parecieran existir solo por convención y no por naturaleza”. (Aristóteles, 1985, p. 131).

genera por la incorporación de una duda allí donde ningún ser, más o menos razonable, podría dudar. Someter a la necesidad de una “prueba” lo que consideramos evidente, es el primer paso de un razonamiento que en adelante marchará fuera de los carriles del sentido común. Eso explica el tono desquiciado de algunos enunciados filosóficos (“Todo es uno”, “Nada existe”, “Aquiles nunca podría alcanzar a la tortuga”, “no tenemos certeza de que exista el mundo externo”, etc.).

Lo que denuncia la retórica no es tanto el tono alienado del enfoque filosófico, sino el intento de aplicar ese saber a las cuestiones prácticas (éticas y políticas) *so pretexto* de que se trata del “saber más alto”. Arendt insinúa que fue eso lo que puso a Sócrates ante el tribunal¹⁴. Lo que la acusación decía es que la exigencia de un saber absoluto, aplicado indiscriminadamente, provoca una seria desorientación, falta de juicio moral y ausencia de prudencia política, y todo ello coadyuva a la progresiva desaparición de la comunidad política¹⁵.

El problema del enfoque filosófico consiste en que dismantela la posibilidad del acuerdo racional porque elimina el marco que lo hace posible. Ese marco es *el sentido común*, aquellas creencias fundamentales que no pueden ser traídas a discusión porque conforman la condición de toda discusión sensata.

¹⁴ “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).

¹⁵ Según la crítica común de sofistas y retóricos, “los filósofos se lanzan a la caza del fantasma de un conocimiento puro y lo que empuñan al cabo, como resultado de todas sus investigaciones, es algo que no se puede utilizar”. (Jaeger: 1996, p. 867). Se trata de verdaderos perversores que “ni retroceden siquiera ante el absurdo de considerar la vida de los mendigos y desterrados, despojada de todos los deberes y derecho políticos, más feliz que la de los demás hombres, es decir, la de los ciudadanos con plenitud de derechos y deberes que permanecen en su patria”. (Jaeger, 1996, p. 867). Sobre esto agrega Arendt (2008): “La filosofía, la preocupación de la verdad desconectada de los asuntos humanos, y no el amor por lo bello, del que se hacía gala en la polis por todas partes, en las esculturas y en la poesía, en la música y en los juegos olímpicos, expulsó a sus seguidores de la polis, y los convirtió en unos inadaptados en respecto a ella”. (p. 45).

La retórica, sensible a los contextos comunicativos fácticos, es consciente de que cualquier desacuerdo debe estar sustentado sobre un acuerdo previo, generalmente tácito.

In its simplest rhetorical sense, the *sensus communis* took 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. These are non-reflective judgments and values learned but not judged. In fact, some writers on *sensus communis* refer to these as “prejudices”. (Schaeffer, en Jost-Olmsted, 2004, p. 278)¹⁶.

Si no se parte de un contacto previo, las desavenencias se transformarán en diferencias insuperables; y quedará eliminada ipso facto la posibilidad del acuerdo racional. El sentido común suministra ese conjunto de creencias que los actores del debate comparten y que definen los lindes de la racionalidad¹⁷. La filosofía, por definición, se lanza al cuestionamiento de esas creencias.

La arrogancia del filósofo se advierte cuando, una vez alcanzada la “luz del mediodía”, decide regresar a la obscuridad de la

¹⁶ [En su sentido retórico el *sensus communis* toma el significado de la *communis opinio*, el conjunto de supuestos no declarados, prejuicios y valores que un orador puede dar por sentado al dirigirse a una audiencia. Estos son juicios no reflexivos y valores aprendidos, pero no juzgados. De hecho, algunos escritores de *sensus communis* se refieren a ellos como “prejuicios”]. Traducción mía. A este significado “retórico” de *sensus communis* Schaeffer agrega otros dos: a- un significado “filosófico” según el cual, el sentido común es una “faculty of the mind or imagination. In this meaning, the mind instinctively separates and retains sense impressions before any reflection can occur”. (Schaeffer, en Jost-Olmsted, 2004 p. 278) [facultad del espíritu o la imaginación. Según este sentido, el espíritu instintivamente separa y retiene impresiones sensoriales antes de que ocurra cualquier reflexión]. Traducción mía. Y b- un significado según el cual el sentido común es la capacidad de percibir, antes de toda reflexión, relaciones o conexiones entre objetos y datos de los sentidos, o entre casos individuales o eventos. Este sentido alude al concepto clásico de juicio práctico o *frónesis*.

¹⁷ Perelman y Olbrechts-Tyteca (2000) subrayan la relación entre “comunidad - sentido común y racionalidad”: “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”. (pp. 168/9).

caverna para liberar a todos sus antiguos camaradas. Arendt (2008) subraya el carácter insensato del discurso que sostiene el filósofo:

El filósofo que regresa está en peligro porque ha perdido el sentido común necesario para orientarse en un mundo común a todos y, además, porque lo que alberga en sus pensamientos contradice el sentido común. (p. 65).

En la misma época en que Platón sentaba las bases del paradigma fundacionalista/objetivista, Isócrates advertía sobre su carácter esencialmente diluyente. Este maestro de retórica veía en el intento de monopolizar el saber bajo la figura de la *episteme* una trampa, un peligro y una afrenta. La trampa consistía en suponer que lo que podemos advertir desde la exterioridad es lo mismo que experimentamos cuando estamos entregados a la *praxis* cotidiana. El peligro era la progresiva desaparición de las costumbres, encarnadas en el idioma, en la poesía, en el ordenamiento político, que definía la identidad de la *polis*. Finalmente, el hombre sensato veía en la propuesta platónica una suerte de desmesura (*hybris*) al querer obtener un conocimiento de la realidad propio de los dioses¹⁸. Quien intenta ese conocimiento verá degradada a mera ilusión la experiencia del mundo circundante¹⁹.

¹⁸En *Contra los Sofistas* Isócrates acusa a la dialéctica platónica de ser mera erística, esto es, de buscar disputar sin preocuparse por el fondo de las cosas. Además, observa que en la propuesta pedagógica de Platón hay una estafa manifiesta, pues promete a los alumnos obtener un conocimiento que no está al alcance de los hombres. “Creo, en efecto, que está claro para todos que conocer de antemano el porvenir no es propio de nuestra naturaleza; sino que estamos tan lejos de esta capacidad que Homero, el que ha conseguido mayor renombre por su sabiduría, ha hecho que incluso los dioses deliberen sobre ello, no porque conociera su manera de pensar, sino con la intención de demostrarnos que esto es una de las cosas imposibles para los hombres. Y estos individuos han llegado a tal atrevimiento que intentan convencer a los jóvenes de que, si tienen trato con ellos, sabrán lo que se debe hacer y, por medio de esta ciencia, serán felices”. (Isócrates, 1982, p. 33-4). A este respecto dice Jaeger (1996): “Al hombre del sano sentido común le parece que rebasa la medida de lo humanamente posible el conocimiento infalible del valor (*frónesis*) que aquellos [los platónicos, JB] preconizan con su enseñanza”. (p. 855).

¹⁹De allí la necesidad de resguardar el sentido común de los embates del filósofo:

Con la filosofía práctica de Aristóteles asistimos a un segundo momento importante en la discusión con el ideal platónico de *episteme*. Aristóteles es consciente de que el método platónico solo puede ser aplicado a las puras formas del pensar, y que los requisitos del saber fundamentado (universalidad, inmutabilidad, necesidad) solo son satisfechos por un determinado tipo óntico²⁰.

El error, según Aristóteles, consiste en la imposición irreflexiva del monismo metodológico. La racionalidad es una propiedad que varía de acuerdo con los tipos de enunciados²¹. La filosofía práctica de Aristóteles continúa el esfuerzo, iniciado por Isócrates, de horizontalizar el conocimiento (en lugar de verticalizarlo, como hace Platón)²². Aristóteles elabora una lógica propia de los tipos

“Platón aspira a formar el alma mediante el conocimiento de las ideas como las normas absolutas de lo bueno, lo justo, lo bello, etc., con arreglo a la ley de su estructura inmanente en ella misma, hasta llegar a desplegar un cosmos inteligible que abarque todo el ser. Isócrates, en cambio, no admite este saber universal. El órgano de esta cultura retórica es la simple opinión, aunque, como él mismo acentúa repetidamente, admite en el espíritu una capacidad práctica para alcanzar con certeza el objetivo que, sin poseer un verdadero saber en sentido absoluto, le permite optar por la solución acertada”. (Jaeger, 1996, p. 863).

²⁰ Platón había impulsado la dialéctica como el modo discursivo apropiado para llegar al “ámbito de las formas”. La dialéctica se ejercía entre unos pocos y aspiraba al conocimiento necesario. En cambio, “Persuadir, *peithein*, era la forma del discurso específicamente política, y puesto que los atenienses se enorgullecían de que ellos, al contrario que los bárbaros, conducían sus asuntos políticos en la forma del discurso y sin coacción, consideraban a la retórica, el arte de la persuasión, como el arte más elevado y verdaderamente político”. (Arendt, 2008, p. 42). Arendt supone que este aborrecimiento (la palabra es excesiva) de Platón por la retórica tiene como una de sus causas la incapacidad de Sócrates de convencer a los jueces de su inocencia, lo cual a ojos de Platón era bastante obvio.

²¹ La *Retórica* se abre con una diferenciación de esferas de validez y una rehabilitación de la *doxa*: “La retórica es la contrapartida de la dialéctica, ya que ambas se refieren a determinadas cuestiones cuyo conocimiento es en cierto sentido común a todos y no propio de una ciencia definida. Por tal sentido todos participan también en cierto sentido de ambas”. (Aristóteles, 2002, p. 45).

²² Al inicio de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles consigna algunas de las características del conocimiento práctico. Entre esas reglas aparece una que condensa la intuición básica de la retórica clásica: “es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en la medida en que la admite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aceptar que un matemático empleará la persuasión

discursivos meta-filosóficos (epidíctico, judicial e deliberativo). Esta lógica heteróclita (que luego llamaremos “lógica informal”) adopta modos de razonamiento propios de los ámbitos en los que se lleva a cabo la persuasión.

En todos sus escritos sobre filosofía práctica (incluidos los tratados sobre argumentación en la esfera ético/política) Aristóteles ensaya una revalorización de los *endoxa*, del sentido común y la experiencia encarnada. El mundo vital es el punto de partida y el punto de llegada de la argumentación práctica.

La recuperación del sentido común por parte de la retórica se comprometía también con la rehabilitación de los lenguajes naturales en los que aquel se expresa. Frente a la búsqueda de la *Mathesis Universalis*, y la consecuente sospecha lanzada contra los usos ordinarios de hablar, la retórica señala la necesidad describir las reglas que abren el espacio lógico de los conceptos allí donde se ejercen efectivamente, sin juzgar de antemano sobre su competencia semántica y su valor de verdad. Ahora bien, para comprender el modo en que esos conceptos son utilizados es necesario participar de las prácticas en las que operan. La retórica antecede a la hermenéutica en la idea *princeps* según la cual para comprender el sentido de una expresión es necesario habitar en el seno de aquella comunidad que comercia con la expresión.

La articulación recíproca “lenguaje - mundo” impide captar el sentido de un enunciado, de una obra, de una institución, desde afuera. La tradición retórica es consciente de que el metodologismo moderno no hace justicia a formas de saber que no pueden ser externalizadas en reglas explícitas. En este sentido, la hermenéutica contemporánea puede presentarse como heredera de esa intuición retórica. De hecho, la obra capital de Gadamer

como exigir de un retórico demostraciones”. (Aristóteles, 1993, p. 131). Aquí se ve la pluralización de regiones discursivas, y se deja traslucir el error de pretender federar estas regiones bajo una de ellas. Además, es interesante que Aristóteles encuentre “evidente” esta regla procedimental y que, por tanto, sea una cuestión de sensatez o insensatez.

(uno de los textos más importantes de la hermenéutica contemporánea) se abre con una recuperación de la tradición humanista, en particular los conceptos de gusto, formación, sentido común y juicio; porque entiende que allí se encuentra, todavía con algo de fuerza, un contrapunto importante a la hegemonía cartesiana.

Gadamer retoma las ideas centrales del *De Nostri Temporis Studiorum Ratione*. Allí se remite al sentido comunitario (*sensus communis*) y al ideal humanista de la *elocuentia*. Lo que le interesa remarcar a Gadamer es el modo en que la tradición retórica retoma la oposición entre el erudito de escuela y el sabio. El saber práctico es un saber vital, ligado indisolublemente a los contextos de acción, y, por lo tanto, inaprehensible en términos metodológicos. El erudito de escuela acumula saber técnico o teórico, sin incidencia en la vida ética y política.

Gadamer es consciente del peligro de caer en el exceso contrario al que está denunciando. No se trata de minusvalorar la *episteme*. Los maestros del humanismo eran muy cuidadosos al momento de señalar las debilidades de la ciencia.

A la ciencia crítica de la edad moderna Vico no le discute sus ventajas, sino que le señala sus límites. La sabiduría de los antiguos, el cultivo de la *prudentia* y la *elocuentia*, debería seguir manteniéndose frente a esta nueva ciencia y su metodología matemática. El tema de la educación sería ahora también otro: el de la formación del *sensus communis*, que se nutre no de lo verdadero sino de lo verosímil. (Gadamer, 1990, p. 50)²³.

²³ Vico es, sin dudas, el pensador que a comienzos del siglo XVIII contrapone al ideal cartesiano la necesidad de rehabilitar la antigua tradición de la retórica y su dimensionamiento del sentido común. "During his career, Vico drew on his reading of Greek philosophy, his profound knowledge of Roman history and law, and his experience as a teacher of rhetoric and as a practicing orator, to formulate the most ambitious synthesis of the three kinds of *sensus communis*". (Jost – Olmsted, 2004, p. 284). Se refiere a los tres sentidos mencionados *ut supra* (nota 18). [Durante su carrera, Vico se basó en su lectura de la filosofía griega, su profundo conocimiento de la historia romana y la ley, y su experiencia como maestro de retórica y como activo orador, para formular la síntesis más ambiciosa de las tres clases de *sensus communis*]. Traducción mía.

El sentido común es el reservorio de un saber que no puede ser captado desde la altura del saber impersonal. Se trata de un saber conducirse en el seno de la comunidad, de percibir contextos y actuar en consecuencia, de saber qué hacer en determinados momentos. Se trata de un sentido del bien común y de lo justo que se transfiere a través de la comunidad de vida, y que está determinado por sus instituciones y objetivos. No se trata, entonces, de una cierta capacidad general que habita en todos los hombres, sino del sentido que funda la comunidad, le da identidad y consistencia. Por eso tiene un trasfondo ético-político, no solo gnoseológico²⁴.

EL PLURALISMO DISCURSIVO Y LA CENTRALIDAD DEL AUDITORIO

Algunos historiadores de la retórica concuerdan en afirmar que luego de un marcado decaimiento en la modernidad tardía, la retórica renace con nuevos insumos analíticos motivada por lo que se llamó el “giro lingüístico” del siglo XX²⁵. Era esperable que la refocalización en el lenguaje provocara un renacer de la retórica, pues para esta el discurso es una cuestión esencial²⁶.

Como ya dije, uno de los modos con que la retórica desarticula el discurso filosófico consiste en *domeñar sus pretensiones epistémicas*. La filosofía, al menos la que tiene su ascendente en la línea Platón-

²⁴ Gadamer (1990) observa que la retórica viquiana “retrocede... al concepto Romano antiguo de *sensus communis*, ... que, frente a la formación griega, mantienen el valor y el sentido de sus propias tradiciones de vida estatal y social. Es, por lo tanto, un tono crítico, orientado contra la especulación teórica de los filósofos, el que se percibe ya en el concepto romano de *sensus communis* y que Vico vuelve a hacer resonar en su nueva oposición contra la ciencia moderna (la “crítica”)”. (p. 52).

²⁵ Cfr. Ijsseling (1976, p. 1) y Meyer (2013, p. 57).

²⁶ Roland Barthes define la retórica en términos de “análisis del discurso”, lo cual la pondría en la familia de la semiótica, la hermenéutica, la pragmática, inclusive el estructuralismo. Así abre el compendio del seminario sobre retórica que dictó en L'École Pratique des Hautes Études en 1964-65: “La retórica, de la que se tratará aquí, es ese metalenguaje (cuyo lenguaje objeto fue el “discurso”) que reinó en Occidente desde el siglo V antes de Cristo hasta el XIX después de Cristo”. (Barthes, 1993, p. 86). Todo el capítulo, titulado “La retórica Antigua”, es ya un clásico de la recepción contemporánea de la retórica.

Descartes, había creído encontrar un *test* que nos permitiría discernir cuándo un enunciado es conocimiento y cuándo no. Es más, para muchos filósofos modernos y contemporáneos, la filosofía se autocomprende como una disciplina cuyo objetivo primordial es poder establecer con certeza qué convierte una pretensión de conocimiento en válida y a qué grado de validez puede aspirar cada tipo de enunciado (a esto llamamos epistemologismo).

La retórica enfatiza que esto distorsiona la pluralidad de registros en los que se da conocimiento. El dato del que parte es que hay diferentes tipos de saber, y que cada uno debe ser juzgado por criterios inmanentes a la práctica en la que se aplica.

En contra del carácter absoluto del conocimiento filosófico, la retórica hace hincapié en la idea de situacionalidad como principio rector de un buen discurso/argumento.

Tener en cuenta al destinatario del discurso (el impacto que pueda tener en él) es signo de cortesía y sensatez. Este principio se mantiene como garante de una noción amplia de racionalidad.

Un argumento persuasivo es el que persuade aquel a quien se dirige. Contrariamente al razonamiento analítico, el razonamiento dialéctico no es impersonal, pues él se aprecia por su acción sobre un espíritu. Resulta de ello que es preciso distinguir netamente los razonamientos analíticos de los razonamientos dialécticos; los unos se refieren a la verdad, los otros a la opinión. Cada dominio exige otro tipo de discurso. (Perelman, 1997, p. 21).

Llamamos “auditorio” a ese conjunto de personas al cual se dirige la palabra. Ya en los años de su consolidación en la Grecia clásica, la retórica comenzaba a mostrar su sensibilidad hacia los diferentes tipos de auditorios. Aristóteles, por ejemplo, enfatiza la necesidad de prestar atención a la relación “auditorio - creencias - persuasión”.

The orator is concerned with persuading a particular audience and therefore must argue from the beliefs and conceptions

actually held by a given audience. One audience may conceive of happiness under one definition, while another has a different idea of happiness. That opens the door to many different definitions of happiness.(Fortenbaugh, en Worthington, 2007, p. 112) ²⁷.

Al universalismo de la posición platónica se le contrapone un movimiento de regionalización según el cual la tasación de un argumento debe estar sometida a las reglas que establece la zona en la que se lleva a cabo. Una buena forma de ver esto sería preguntando: ¿qué requisitos se necesitan para comprender y evaluar una demostración de la física cuántica?, o ¿cuáles son las condiciones de posibilidad para poder apreciar la justeza y persuasión de un argumento teológico?, ¿qué hace que un conjunto de razones sean suficientes para aceptar una posición en el campo del derecho civil?

La retórica afirma que hay una relación circular entre modo de argumentar y tipo de auditorio; de manera que no se puede apreciar un argumento si no es formando parte de la *comunidad epistémica pertinente*. Las razones no pueden ser tasadas en el vacío. Solo por medio de un cuidadoso adiestramiento puedo lograr “comprender” una exposición psicoanalítica o un argumento de la física cuántica. Con otras palabras, siendo físico cuántico comprenderé la física cuántica. En esta dirección, Perelman (1979) afirma, por ejemplo, que el discurso teológico, a diferencia de otros, “se dirige solo a los creyentes que admiten desde el comienzo ciertos dogmas o ciertos textos sagrados” (p. 49).

La retórica parte del presupuesto básico según el cual para que un argumento/exposición sea persuasivo debe compartir

²⁷ [El orador intenta persuadir a un público en particular y por lo tanto debe argumentar a partir de las creencias y concepciones sostenidas por un público determinado. Un auditorio puede concebir la felicidad bajo una determinada definición, mientras que otra sostendrá una concepción diferente. Esto abre la puerta a muchas definiciones diferentes de la felicidad]. Traducción mía.

ciertos presupuestos teóricos, una base observacional, un marco ontológico/conceptual, valores, autoridades admitidas (textos canónicos), un mismo lenguaje, preguntas relevantes, etc., con el público al cual se dirige.²⁸ Este presupuesto tiene una base empírica fácilmente constatable. Solo hace falta observar el modo en que se lleva a cabo un debate en los diferentes campos discursivos.

Por ello, una de las premisas metodológicas fundamentales de la retórica consiste en analizar el lenguaje tal como efectivamente es utilizado por los hablantes. Si describimos el uso efectivo del lenguaje, constataremos que hay una relación analítica entre contexto de emisión, modo discursivo y tipo de validez. Es decir, veremos que una persona no utiliza los mismos códigos ni los mismos términos cuando está en un ritual religioso que cuando está en la intimidad de una reunión con amigos. Esto significa que cada una de estas prácticas (los rituales religiosos, los rituales festivos con amigos) tiene sus propias “reglas” simbólicas (no solo lingüísticas, sino también estéticas, topográficas, etc.). Así, podemos diferenciar una gran cantidad de contextos vitales, cada uno de los cuales estará regulado por parámetros internos.

Es del todo desacertado no tener en cuenta a quién/es me dirigo, pues este conjunto de personas, definido por un conjunto de códigos, pone los lindes del sentido, esto es, de aquello dentro de lo cual puede ser comprendido un argumento. Los códigos estipulan, en cada caso, qué se entiende por “verdad”, “prueba”, inclusive “hecho”.

²⁸ Podríamos decir, entonces, que un conjunto de razones constituyen saber si son razones suficientes; y la noción de suficiencia depende circularmente de la noción de comunidad epistémica pertinente. Si preguntásemos, por ejemplo, si Kepler tenía buenas razones para sostener que las órbitas de los planetas tienen forma de elipsis con el Sol en uno de sus focos, deberíamos responder que las razones de Kepler serán suficientes si son suficientes “para cualquiera que tenga acceso a los mismos datos de observación, a los mismos argumentos, interpretaciones y explicaciones teóricas, y comparta los mismos supuestos ontológicos a que tiene acceso y comparte Kepler. Igual sucede con cualquier saber, desde los que nos guían en la vida diaria hasta los más complejos que integran los discursos científicos”. (Villoro, 1989, p. 147).

La incapacidad de captar la relevancia de la noción de auditorio es otra de las formas que adquiere la insensatez del filósofo y el científico.

Con frecuencia, los autores de comunicaciones o de memorias científicas piensan que es suficiente con relatar ciertas experiencias, mencionar ciertos hechos, enunciar cierto número de verdades para suscitar infaliblemente el interés de los posibles oyentes o lectores. Esta actitud procede de la ilusión, muy extendida en ambientes racionalistas o cientificistas, de que los hechos hablan por sí solos e imprimen un sello indeleble en todo ser humano. (Perelman - Olbrechts Tyteca, 2000, pp. 52/3)²⁹.

Por el contrario, un hecho se define en el interior de una región categorial que previamente lo abre como tal, y que se articula en términos de un lenguaje que es compartido por un conjunto de personas. Una cosa es un *hecho psicoanalítico*, digamos, un mecanismo de contracatexis; otra cosa es *hecho jurídico*, la sesión de un derecho patrimonial; otra un *hecho religioso* (rezar); otra un *hecho cuántico* (la explosión de ondas). De Wittgenstein hemos aprendido que el hecho de llamar “hecho” a cada uno de ellos no debe hacernos creer que entre ellos hay algo “idéntico”, una característica que aparece en todos los usos y que es la “esencia de hecho”.

De esta manera, la retórica, en solidaridad con otras corrientes filosóficas del siglo XX, ha demostrado que la tesis que sostiene que existen “hechos brutos” (hechos en sí) deriva de un error básico consistente en suponer que hay algo así como una “mirada desde ningún lado”. Y que, por lo tanto, el postulado de una realidad

²⁹ En otro lugar Perelman (1979) afirma que los filósofos clásicos “are rarely interested in their audience and *a fortiori* that they rarely make any effort to adapt themselves to them. On the contrary, they demand that the reader make an effort of purification, of ascesis, in order to be better able to have access to the truth”. (p. 46). [raramente están interesados en su auditorio y, a fortiori, raramente se esfuerzan para adaptarse a aquél. Por el contrario, ellos exigen que el lector haga un esfuerzo de purificación, de ascesis, en orden a estar mejor dispuesto para un acceso a la verdad]. Traducción mía.

“objetiva”, a la que accederíamos desde un punto arquemídeo, (postulados esenciales del objetivismo), es un sinsentido.

Son los horizontes de significado (expresados en los diferentes juegos del lenguaje) los que posibilitan *a priori* la apertura de lo que consideramos, en cada caso, un hecho. A diferencia de la mirada filosófica, centrada en el principio de externalidad, la idea central del giro retórico es que el sentido se ilumina “desde dentro de una determinada práctica”. De allí la relación estructural entre “comprensión - participación - auditorio”.

Todo discurso y toda argumentación debe partir, entonces, de elementos de contacto que unan orador (emisor) con el auditorio (receptor). Por medio de la teoría clásica de los *loci communes*, la retórica sienta las bases para la pluralización de universos discursivos. De esta manera retornaba al concepto clásico de sentido común. El sentido común, decía, está conformado por el conjunto de creencias, convicciones, reglas procedimentales, etc., que conforman el núcleo básico de una determinada comunidad de comunicación³⁰.

Ahora bien, el concepto de “auditorio” es elástico. Como un acordeón, puede abrirse o cerrarse según el dominio de referencia al que sea aplicado. Este dominio puede ir desde comunidades unimembres hasta conjuntos muy amplios de personas. Podemos intentar captar la atención de los católicos, los judíos, los musulmanes, pero también de las personas de fe. La elasticidad hace que el concepto sea de contornos difusos. Lo que gana en maleabilidad lo pierde en claridad.

Circunscribir el auditorio implica adoptar determinados usos, términos, formas inferenciales y de razonamiento cuya observancia colaborará con el intercambio comunicativo. Como ya se dijo, no es lo mismo dirigirme a un conjunto de filósofos que a

³⁰ Perelman y Olbrechts-Tyteca (2000) afirman que junto a las creencias básicas que forman el tejido de una sociedad, “existen acuerdos propios de los partidarios de una disciplina particular, ya sea de naturaleza científica o técnica, jurídica o tecnológica”. (pp. 168/9).

un conjunto de abogados. Más aun, dentro de la comunidad de filósofos hay una multiplicidad de auditorios. Sabemos que en un congreso sobre la filosofía hegeliana pululan términos y modos expresivos que probablemente ni asomen en un congreso sobre el pensamiento de Russell o Carnap.

CONCLUSIÓN

La rehabilitación de la retórica en el siglo XX se vio favorecida por el decaimiento del paradigma objetivista (platónico/cartesiano) que ella misma contribuyó a diluir. Si bien ese paradigma todavía goza de fuerza vinculante, ya no tiene la hegemonía que supo tener. Inclusive durante sus años de esplendor, la matriz del pensamiento filosófico recibió nutritivas críticas del pensamiento retórico.

La rica y antigua tradición retórica ha fungido como elemento coligante de una multiplicidad de líneas de pensamiento que en el siglo XX han sido protagonistas de la escena intelectual. Todas ellas, atravesadas por varios aires de familia, se unen en el rechazo al fundacionalismo objetivante, y en la centralidad que dan al lenguaje. Basta leer el apretado quinto capítulo de los *Principia Rhetorica* para ver hasta qué punto la retórica es la nueva tierra prometida (a la que estaríamos retornando renovados). Allí se embanderan detrás de la retórica autores como Wittgenstein, Gadamer, Foucault, Habermas, Eco, Perelman, Russell, Toulmin, Jauss, Iser, Richards, entre otros. Aunque el entusiasmo de Meyer parece algo desmesurado, es difícil no reconocer que la retórica opera como denominador común para una buena parte del siglo XX.

El eje de la crítica retórica consiste en señalar que el tipo de argumento/discurso que en cada caso se sostenga depende de una praxis anterior que lo abre y lo funda. Pero entonces es impropio tratar de hallar/estipular un criterio de verdad y corrección que sea independiente del contexto de aplicación. Se trata de una resignificación del viejo argumento aristotélico, según el cual en

el ámbito de lo contingente no podemos exigir (racionalmente) deducciones, así como tampoco debemos esperar argumentos persuasivos en el seno de las demostraciones matemáticas. El giro retórico contemporáneo ha extendido las esferas de validez más allá del dualismo contingente - necesario.

La atención puesta a la noción de auditorio le permite a la retórica desenmascarar el truco que utiliza la filosofía. Al pretender estar hablándole al hombre en general, al sujeto trascendental, a la razón humana, la filosofía no le habla a nadie. Peor aun, el discurso universalista le exige al sujeto encarnado que abandone sus pertenencias, capte la verdad eterna y luego la aplique a su realidad situada. Pero esto olvida que si pensamos *esto* es porque estamos *aquí*, si decidimos hacer *tal o cual* cosa es porque *la circunstancia* lo exigía. Sáqueme de mi situación, modifique mi circunstancia, y seguramente pensaré otra cosa y decidiré otra cosa.

La tentación universalista es muy grande, a tal punto que la elasticidad de la noción de auditorio parece acercársele. El mismo Perelman habla, por ejemplo, de un auditorio universal compuesto por la “humanidad en general”, por “todo hombre razonable”. Sin embargo, creo 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 solo 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. 106/7).

Eso no quiere decir que no haya movilidad y cambio en el campo de la *praxis*. Pero cuando lo que varía es lo que consideramos el núcleo de nuestra comunidad, entonces ya no tenemos más *esa* comunidad. En ese caso no hay “cambio” sino verdadera “metamorfosis”.

No quisiera terminar este trabajo sin mencionar que el reconocimiento de la pluralidad de instancias discursivas, de contextos de emisión, de comunidades de comunicación, así como el reconocimiento de la interrelación que media entre “posibilidad de apreciar un argumento - formar parte del auditorio al que se dirige el argumento”, plantea una agenda de problemas que necesitan, con prontitud, ser repensados.

El más dañoso es el problema de la comunicación entre diversos horizontes de significado. No hay que olvidar que la retórica nace, crece y vive de la necesidad de “comunicar”, de poder establecer contactos allí donde el dato es la distancia, la desavenencia, el litigio. No se trata solo de que los campos semánticos coexistan pacíficamente (algo que debería garantizar el principio de tolerancia), este es un objetivo fundamental, básico. Creo que el desafío estriba en poder trasvasar algunas experiencias propias de un campo a otro. Pienso en un científico y un religioso entablando un debate. ¿Está condenado de antemano a un callejón sin salida?, ¿es posible encontrar un “tercer lenguaje” en el que se encuentren?, ¿o debemos ceder a la tentación unitiva y quedarnos con el dato de una pluralidad irreconciliable (¿inconmensurable?)?

Con otras palabras, una vez que aceptamos que las razones solo son razones dentro de un universo discursivo, una vez que advertimos la relación de interdependencia entre las creencias básicas, el compromiso ontológico, el marco teórico y el tipo de experiencia, y aceptamos, por lo tanto, que los criterios de sentido y validez son inmanentes al tipo de auditorio: ¿en qué se transforma la comunicación entre diversos campos argumentales, entre diferentes auditorios? En última instancia, la pregunta apunta a los límites de la comprensión. El problema adquiere dimensiones

verdaderamente dramáticas cuando lo que se pone en juego son cuestiones mínimas de convivencia, y el desacuerdo se sustenta, en última instancia, en diferentes modos de “percibir”. Si tomamos en serio esta pluralidad perceptiva veremos que el diálogo tiene un límite insuperable, porque las cuestiones de percepción no son argumentables, no pertenecen al campo de lo discutible. Cuando alguien ve un objeto sagrado donde otro ve un simple objeto, la posibilidad del “acuerdo” queda suspendida. No hay persuasión posible.

Hay un punto en el que debemos capitular ante la imposibilidad de acuerdos consensos y contactos. Es decir, llega un momento en que el diálogo se corta, y las disputas se dirimen por otros medios. Quizá solo podamos dilatar un poco más ese momento con la esperanza de hallar el lenguaje del acuerdo.

REFERENCIAS

- Agamben, G. (2007). *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*, Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, H. (2008). *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós.
- Aristóteles (1993). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2002). *Retórica*. Madrid: Alianza.
- Barthes, R. (1993). *La aventura semiológica*. Barcelona: Paidós.
- Bernstein, R. (1983). *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics and Praxis*. University of Pennsylvania Press.
- Beuchot, M. (1998). *La retórica entre pragmática y hermenéutica*. Barcelona: Anthropos.
- Deaño, A. (1973). *Introducción a la lógica formal* (4ª ed.). Madrid: Alianza.
- Gadamer, H.-G. (1990). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Grassi, E. (1999). *Vico y el humanismo*. Barcelona: Anthropos.
- Ijsseling, S. (1976). *Rhetoric and Philosophy in Conflict*. Netherlands: Martinus Nijhoff.
- Isócrates (1982). *Discursos*. Madrid: Gredos.
- Jaeger, W. (1996). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Jost, W. - Olmsted, W. (Eds.). (2004). *Companion to Rhetoric and Rhetorical Criticism*. Blackwell Publishing.
- Meyer, M. (2013). *Principia Rhetorica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Murphy, J. (Ed.). (1989). *Sinopsis histórica de la retórica clásica*. Madrid: Gredos.
- Perelman, Ch. & Olbretchs Tyteca, L. (2000). *Tratado de la argumentación: la nueva retórica*. Madrid: Gredos.
- Perelman, Ch. (1979). *The New Rhetoric and Humanities*. (Synthese Library), vol. 140. Holland: Riedel.
- Perelman, Ch. (1997). *El Imperio retórico: retórica y argumentación*. Bogotá, D.C.: Norma.
- Platón (1987). *Gorgias*. Madrid: Gredos.
- Platón (1988). *República*. Madrid: Gredos.
- Ricoeur, P. & Changeaux, J.-P. (1999). *Lo que nos hace pensar: la naturaleza y la regla*. Barcelona: Península.
- Ross, W. D. (1957). *Aristóteles*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Villoro, L. (1989). *Creer, saber y conocer*. México: SXXI.
- Walker, J. (2000). *Rhetoric and Poetics in Antiquity*. Oxford University Press.
- Worthington, I. (Ed.) (2007). *A Companion to Greek Rhetoric*. Blackwell Publishing.
- Yunis, H. (2005). Eros in Plato's Phaedrus and the Shape of Greek Rhetoric. *Arion*, 13, 101 - 113.