

Hermenéutica y retórica en Gadamer: el círculo de la comprensión y la persuasión*

por **Catalina González****

Fecha de recepción: 19 de abril de 2012
Fecha de aceptación: 2 de agosto de 2012

DOI-Digital Objects of Information: <http://dx.doi.org/10.7440/res44.2012.12>

RESUMEN

Tanto en *Verdad y método* como en otros textos, Gadamer se refiere con frecuencia al lazo originario entre las tradiciones de la retórica y la hermenéutica. Sin embargo, sus comentarios al respecto suelen ser tangenciales y es difícil determinar con claridad los puntos de contacto que desea resaltar. En este artículo examino tres de estos puntos de contacto. En primer lugar, me refiero al tipo de *saber* propio de ambas disciplinas, para el cual las etiquetas de "arte", "técnica" o "método" son insuficientes. En segundo lugar, a su tipo de *verdad*. Ésta no es una verdad demostrable o cierta, sino una "verdad práctica", cuyas afirmaciones son más bien "plausibles" o "verosímiles". Finalmente, examino el tipo de *proceso interpretativo* que ocurre en el seno de las dos disciplinas. Mi tesis principal es que Gadamer entiende la comprensión propia de las ciencias humanas como aquella que involucra necesariamente un momento *persuasivo* o *retórico*, en el cual el intérprete se deja afectar por la tradición a la que se enfrenta en el texto.

PALABRAS CLAVE

Gadamer, hermenéutica, retórica, comprensión, persuasión.

Hermeneutics and Rhetoric in Gadamer: The Circle of Comprehension and Persuasion

ABSTRACT

In *Truth and Method* as well as in other writings, Gadamer frequently points to the strong historical bond between Rhetoric and Hermeneutics. However, his remarks on the issue are usually tangential making it difficult to clearly determine which points of contact he wishes to highlight between the two disciplines. In this article, I examine three such points. First, I refer to the sort of *knowledge* that both traditions pursue, and for which the common labels of "art", "technique" or "method" are insufficient. Second, I refer to the type of *truth* sought by each. Said truth is a "practical truth", closer to "plausible" or "verisimilar" assertions than to exact or demonstrable ones. Finally, I analyze the kind of *interpretive process* they seek. My main thesis is that for Gadamer the kind of comprehension that takes place in the Human Sciences has a *persuasive* or *rhetorical moment*, in which the interpreter is affected by the textual tradition she faces.

KEYWORDS

Gadamer, Rhetoric, Hermeneutics, Understanding, Persuasion.

* Este artículo es producto de una investigación titulada "Retórica y filosofía: hitos del debate" que cuenta con la financiación de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes, a través del Fondo para la promoción de la investigación de profesores asistentes y asociados con doctorado -FAPA-.

** Doctora en Filosofía, Emory University, Estados Unidos. Profesora Asistente del Departamento de Filosofía de la Universidad de los Andes, Colombia. Correo electrónico: cgonzale@uniandes.edu.co

Hermenéutica e retórica em Gadamer: o círculo da compreensão e persuasão

RESUMO

Tanto em *Verdade e método* como em outros textos, Gadamer refere-se com frequência ao laço originário entre as tradições da retórica e da hermenéutica. No entanto, seus comentários a respeito costumam ser tangenciais e é difícil determinar com clareza os pontos de contato que deseja ressaltar. Em primeiro lugar, refiro-me ao tipo de *saber* próprio de ambas as disciplinas, para o qual as etiquetas de “arte”, “técnica”, ou “método” são suficientes. Em segundo lugar, a seu tipo de *verdade*. Esta não é uma verdade demonstrável ou certa, mas uma “verdade prática”, cujas afirmações são, na verdade, “plausíveis” ou “verossímeis”. Finalmente, examino o tipo de *processo interpretativo* que ocorre no seio das duas disciplinas. Minha tese principal é que Gadamer entende a compreensão própria das ciências humanas como aquela que envolve necessariamente um momento *persuasivo ou retórico*, no qual o intérprete deixa-se afetar pela tradição a que se enfrenta no texto.

PALABRAS CHAVE

Gadamer, hermenéutica, retórica, compreensão, persuasão.

Tanto em *Verdad y método* como en otros de sus trabajos Gadamer (1975 y 1994) se ha referido insistentemente al lazo originario entre las tradiciones de la retórica y la hermenéutica. Con la erudición que lo caracteriza, nos habla de la retórica aristotélica, de la de Cicerón y Quintiliano, y de su influencia en los orígenes de la hermenéutica protestante sobre Lutero, Melanchthon y Flacius. Sin embargo, sus comentarios al respecto suelen ser más bien tangenciales, o tan profusos en indicaciones históricas que es difícil determinar con claridad los puntos de contacto que Gadamer desea resaltar. ¿Se trata simplemente de considerar que a una retórica, entendida como el arte del discurso, le sigue, como contrapartida natural e histórica, una hermenéutica como arte de la *comprensión* de los discursos? Es evidente que si se tratara sólo de esta conexión, es poco lo que Gadamer nos estaría diciendo sobre la relación entre retórica y hermenéutica. Vale la pena, pues, examinar con algún detalle las observaciones de Gadamer al respecto y precisar los rasgos comunes que les atribuye a las dos tradiciones.

Con este propósito en mente, examino en este artículo tres características comunes a la retórica y a la hermenéutica, según Gadamer. En primer lugar, me refiero al tipo de *saber* propio de ambas disciplinas, el cual escapa a la mera aplicación de reglas, es decir, para el cual las etiquetas de “arte”, “técnica” o “método” son insuficientes, en virtud de que este saber involucra un talento o habilidad natural humana no transmisible teóricamente. En

segundo lugar, examino su tipo de *verdad*. Esta verdad no es una verdad demostrable o cierta, como aquella de la que pretenden dar cuenta las ciencias modernas exactas, sino más bien una “verdad práctica”, cuyas afirmaciones son “plausibles” o “verosímiles” (en griego, *to eikos* o *to pithanon*). Finalmente, analizo el tipo de *proceso interpretativo* que ocurre en el seno de las dos disciplinas. Mi tesis principal, en este sentido, es que Gadamer entiende la comprensión propia de las ciencias humanas como aquella que involucra necesariamente un momento *persuasivo*, en el cual el intérprete se deja afectar por la tradición a la que se enfrenta en el texto.

Tipo de saber: arte y método vs. habilidad natural y decorum

En su ensayo “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología”, de 1967, Gadamer se refiere repetidamente al tipo de saber propio de la retórica y de la hermenéutica, el cual obliga a definir las por fuera de las categorías de “técnica” o “arte”:

Pues es evidente que la retórica no es una simple teoría de las formas del discurso y de los medios de persuasión, sino que puede desarrollarse partiendo de una capacidad natural para la destreza práctica. Igualmente, el arte de la comprensión tampoco depende directamente de la conciencia con la que sigue sus reglas. También aquí, una capacidad natural que todos poseen se traduce en una destreza que hace aventajarse a uno sobre todos los demás, y la teoría podrá decir únicamente, a lo sumo, el porqué (Gadamer 1994, 227).

El espíritu de *Verdad y método* confirma que esta apreciación vale también para la hermenéutica. En efecto, el programa gadameriano incluye explícitamente la pretensión de una fundación de las ciencias humanas que escape a la mera determinación de un método o conjunto de reglas por el cual se aseguraría la verdad de sus contenidos interpretativos. Gadamer reitera la necesidad de que en su autocomprensión, las ciencias humanas no se desvinculen de ciertos conceptos básicos del humanismo –como la formación, el *sensus communis* y el gusto– que definen su quehacer, pero que no pueden ser reducidos a indicaciones metodológicas. Así, cuando Gadamer afirma en el pasaje anteriormente citado que el “arte de la comprensión tampoco depende directamente de la conciencia con la que sigue sus reglas” y que la teoría hermenéutica a lo sumo provee una explicación del “porqué” de tal o cual interpretación, no hace más que explicitar un aspecto de su concepción de la hermenéutica que ya había desarrollado ampliamente en *Verdad y método*.

Ahora bien, ¿por qué le atribuye Gadamer a la retórica el mismo tipo de “saber práctico” que escapa a la determinación por reglas? ¿No es, acaso, la retórica una de las artes más formalizadas, desde los manuales de Tisias y Corax hasta las *Insituciones de Oratoria* de Quintiliano, pasando, por supuesto, por la *Retórica* de Aristóteles y la *Retórica ad Heranium*, por tanto tiempo atribuida a Cicerón? ¿De dónde proviene el juicio gadameriano según el cual “la facultad de hablar [...] puede alcanzar un desarrollo pleno aún sin la aplicación consciente de normas, si coinciden el talento natural y el ejercicio correcto del mismo” (Gadamer 1994, 271)?

La caracterización de la retórica como habilidad natural, que no se obtiene por la aplicación de una teoría formal o *techné* del discurso, es en realidad un viejo lugar común de la tradición. Ya en el *Gorgias* Platón descalificaba a la retórica por tratarse, no de una ciencia (*epistéme*) o de un arte (*techné*), sino de una mera práctica (*empireia*) (Platón 2007). Puesto que el influjo del orador en su audiencia es más bien el resultado de un talento natural entrenado por la práctica, y no del conocimiento de verdades expresadas según reglas técnicas, para Platón la retórica no merece respeto alguno, y sus profesores, los sofistas, no son más que charlatanes expertos. Si bien Platón reconoce que existen muchos tratados de retórica que parecen expresar un arte altamente formalizado del discurso elocuente o persuasivo, para él, éstos son semejantes a simples recopilaciones de recetas de cocina. Y como bien lo sabemos, en la culinaria, aunque las recetas puedan resultar pertinentes para alcanzar el

resultado deseado, el valor del plato obtenido tiene que ver más con lo que solemos llamar la “sazón” del cocinero, es decir, su talento natural para combinar sabores, determinar cantidades y tiempo de cocción, e improvisar un poco, según el gusto de sus comensales. De ahí que Platón asegure, por boca de Sócrates, que la retórica, como la culinaria, lejos de ser una ciencia o técnica, es un pseudosaber que depende de circunstancias externas, y, por tanto, no sólo no es exacto, sino que es un mero conducirse por “ensayo y error”.

Gadamer parece haber invertido aquí los términos de la valoración platónica. Tanto retórica como hermenéutica tienen valor epistemológico *precisamente* por depender de aspectos no técnicos o no formales. No deja de ser sorprendente que un seguidor del pensamiento platónico como Gadamer adopte esta valoración.¹ Pero, evidentemente, no es el primero en hacerlo. También Cicerón, miembro de la Academia Platónica, hace una crítica a la concepción de la retórica como técnica y considera que una retórica genuina requiere la habilidad natural para hablar que sólo el arte ayuda a cultivar y orientar.

En *De Oratore* Cicerón (1995) recrea un diálogo ficticio entre dos ilustres oradores romanos, Marco Licinio Craso (ca. 115 a. C.-53 a. C.) y Marco Antonio (ca. 143 a. C.-87 a. C.), acerca del “orador ideal”: el orador-filósofo, que sabe lo que dice y cómo decirlo. Si bien los dos personajes tienen concepciones bastante disímiles sobre la oratoria, su fin y el modo ideal de realizarse, ninguno de los dos la considera como un arte que deba ceñirse a la aplicación de las reglas contenidas en los manuales de invención y estilo. En efecto, los dos defienden la idea ciceroniana de que:

[...] la naturaleza y el ingenio confieren la fuerza máxima a la oratoria, y [...] en verdad, a esos escritores del arte [...] no les faltó el método y principios del decir sino la capacidad natural. Pues los movimientos del alma y el ingenio deben ser vivaces, de modo que sean agudos para la invención de argumentos, copiosos para exponer y ornamentar, y firmes y duraderos para la memoria. Y si hay alguien que piense que estas cosas pueden obtenerse por el arte –lo cual es falso, pues sería maravilloso si estas cosas pudieran ser despertadas o excitadas por el arte, pero ellas ciertamente no pueden ser conferidas o implantadas por éste, pues son, en efecto, dones naturales– ¿qué

1 Sobre la relación entre Gadamer y Platón, ver: Fuyarchuk (2010), Gill y Renaud (2010), Renaud (1999), Wachterhauser (1999) y Zuckert (1996), entre otros.

podría decirse de aquellas otras que sin duda nacen con el hombre mismo: la soltura para hablar, la sonoridad de la voz, la fuerza de los pulmones, y una conformación y figura determinadas del rostro y el cuerpo entero? (Cicerón 1995, 38-39, §I. 113-115).

Esta idea de que ciertas determinaciones del carácter del orador –tales como una imaginación vivaz y cultivada por el intercambio con la literatura y las artes; una memoria ágil, y una voz bien modulada y atada a una constitución física robusta– son más importantes que el aprendizaje de la técnica ya era discutida y aprobada por los sofistas,² y Cicerón la reivindica también para su tipo ideal de retórica-filosófica. Parece, pues, haber un acuerdo en la tradición clásica (a excepción de Platón) en considerar que la técnica retórica, aunque puede ayudar a entrenar el talento natural del orador, suele más bien constreñir innecesariamente su facultad oratoria. La elocuencia es en este planteamiento una habilidad natural que sufre cuando se la disciplina en demasía. Y aunque Cicerón retoma la idea platónica de un orador-filósofo o sabio, se opone claramente a la degradación platónica de la retórica como mera “práctica” pues considera que es precisamente ese aspecto no técnico o no metodológico de la retórica lo que le confiere su validez en cuanto saber.

En *Oratore*, su tratado sobre cuestiones estilísticas, Cicerón (1995) caracteriza esta habilidad natural del orador como la virtud del *decorum*. Ella consiste en la capacidad para inventar argumentos que se adecuen o convengan a las circunstancias y al ánimo de la audiencia:

Pero la base de la elocuencia, como de las demás cosas, es el buen sentido. Efectivamente, de la misma forma que en la vida, también en los discursos lo más difícil es ver qué es lo que conviene. *Prépon* llaman los griegos a esto; nosotros lo podemos llamar más bien “lo conveniente”. [...] El orador debe mirar “lo conveniente” (*decorum*), no sólo en las ideas sino también en las palabras. Y es que las personas con diferentes circunstancias, con diferente rango, con diferente prestigio personal (*auctoritas*), con diferente edad, y los diferentes lugares, momentos y oyentes no deben ser tratados con el mismo tipo de palabras o ideas (Cicerón 1991, 58, §70-71).

Cicerón insiste, en este aparte y los siguientes de *Oratore*, en que el *decorum* o “buen sentido” es el talento más importante de la oratoria, y también, en que es útil para “las demás cosas” o para “la vida” en general. Con

ello, Cicerón quiere decir que esta capacidad para escoger los argumentos convenientes –o, por así decirlo, para ser sensible a las circunstancias y a los oyentes, de modo que lo que se les diga sea persuasivo (es decir, que no los violente de entrada, que no sea impertinente o, simplemente, anodino)– no se circunscribe a la oratoria, sino que es una especie de “saber práctico” que se aplica en todas las circunstancias de la vida. Por supuesto, se requiere “decoro” o “buen sentido” para hablar en el ámbito público; pero también para tomar determinaciones prácticas o morales en la vida privada y para actuar con arreglo a ellas.

Así las cosas, no es difícil entender el lazo que Gadamer traza entre retórica y hermenéutica: por un lado, la retórica escapa a las determinaciones meramente técnicas de los manuales de estilo y se funda en un tipo de habilidad no reducible a reglas que corresponden a este “decoro” o “buen sentido”. Por otro, la hermenéutica, ya sea como arte de la interpretación o como fundamento de las ciencias humanas, tampoco se circunscribe a la aplicación de indicaciones técnicas sino que comporta una capacidad especial, un “gusto” o “tacto”, un *sensus communis* o “capacidad de juicio”, muy cercana a este “decoro” ciceroniano. Esta capacidad consiste en encontrar, dentro del abanico de las interpretaciones posibles, aquella que mejor se adecua a las circunstancias históricas, sociales e individuales, tanto del texto como del intérprete. No existe un método que permita realizar esta tarea sin falla. El intérprete de las ciencias humanas comparte con el orador esa especie de “apuesta interpretativa”, que tiene su fundamento en una sensibilidad natural, la cual, aunque adiestrada por el arte, escapa a toda sistematización metódica.

Ahora bien, aunque Gadamer no se refiere al decoro ciceroniano, sí compara esta habilidad con la *phronesis* aristotélica. El saber moral, según Aristóteles, es un tipo de saber que consiste en reconocer lo que es adecuado para cada situación concreta. Al respecto, afirma Gadamer: “Si lo bueno para el hombre sólo aparece en la concreción de la situación práctica en la que él se encuentra, entonces el saber moral debe comprender en la situación concreta qué es lo que ésta pide de él, o dicho de otro modo, el que actúa debe ver la situación concreta a la luz de lo que se exige de él en general” (Gadamer 1975, 384).

La *phronesis* es un tipo de saber que escapa por completo a la categoría del saber científico (*epistémé*) y que tampoco es por completo equiparable al saber técnico (*techné*). Gadamer establece tres diferencias entre la *techné* y la

2 Esta idea ya está presente en Isócrates (1979).

phronesis: en primer lugar, el saber objetivo de la *techné* se puede olvidar, mientras que la disposición de la *phronesis*, una vez adquirida, hace parte del ser mismo del agente moral. En segundo lugar, el saber de la *techné* es siempre particular y consiste en la adecuación de medios para un fin específico, mientras que el saber moral siempre rebasa la mera determinación de medios para un fin, y consiste en poder relacionar la generalidad de lo bueno o malo moral con la especificidad de las situaciones a las que el agente se enfrenta. Finalmente, el saber técnico no involucra necesariamente una consideración de la subjetividad del otro, mientras que el saber moral o *phronesis* está atado de manera esencial a esta consideración (Gadamer 1975). Con estas tres características Gadamer expresa ese “excedente” que hace que la interpretación, así como el conocimiento moral, no puedan encerrarse adecuadamente dentro de los límites del saber técnico.

Volviendo a la retórica, considero que las habilidades designadas bajo el nombre griego de *phronesis* y el latino de *decorum* poseen un núcleo común. Las dos tienen que ver con la determinación de cómo conducirse en asuntos prácticos, aunque el *decorum* está, por supuesto, más ligado al discurso público, en el sentido de que quien tiene *decorum* no sólo sabe qué curso de acción adoptar él mismo, sino también cómo convencer a otros sobre la conveniencia de adoptar dicho curso. Sin embargo, también es posible considerar a la *phronesis*, en cuanto virtud de la deliberación moral, como una especie de puesta en escena interior, o en el ámbito privado, del *decorum*: quien delibera, en efecto, escoge los argumentos adecuados para persuadirse a sí mismo de actuar moralmente. Luego, *phronesis* y *decorum* parecen estar íntimamente unidos, en virtud de la necesaria interacción de la deliberación moral y el discurso argumentativo.

Finalmente, es de notar que la llamada por Gadamer “universalidad de la hermenéutica” se funda en este rasgo no técnico de la interpretación: “Frente a los casos puros de *techné* o teoría del arte, la retórica y la hermenéutica representan casos especiales. Ambas se relacionan con la universalidad de lo lingüístico y no con esferas concretas del hacer humano [...] En ambos casos, el ‘arte puro’ sólo puede desligarse hasta cierto punto de las condiciones naturales y sociales de la praxis cotidiana” (Gadamer 1994, 279).

Que la hermenéutica sea universal significa que su quehacer está atado a la *lingüisticidad* fundamental de la experiencia humana, es decir, al hecho de que no

existe experiencia espiritual que no esté ya dada en ese horizonte general de sentido que es el lenguaje. De ahí que la hermenéutica no pueda reducirse a un arte o una técnica, con una evolución histórica determinable, pues está inmersa en todos los ámbitos de la experiencia humana, tanto científica como moral. No hay experiencia que no involucre interpretación, ni interpretación que no parta de una experiencia o, para usar el término diltheyano, de una “vivencia”.

Entender la hermenéutica o la interpretación como empresa de carácter universal no nos resulta extraño. Hoy damos por sentado que la interpretación ocurre tanto en las ciencias humanas como en las naturales y, evidentemente, también en las artes, el derecho y la moral. Pero, ¿puede acaso decirse lo mismo de la retórica? ¿Tiene ésta un carácter universal análogo al de la interpretación? Para muchos, indiscutiblemente no. De hecho, quienes sostienen actualmente la necesidad de, por así decirlo, “purgar” a las disciplinas humanas de todo vestigio retórico parecen ser los más.³ Sin embargo, la retórica, al menos la clásica, posee una pretensión de universalidad análoga a la de la hermenéutica gadameriana, atada a su carácter ineludiblemente lingüístico. En el párrafo que abre su *Retórica*, Aristóteles nos habla ya de esta universalidad:

La retórica es correlativa de la dialéctica, pues ambas tratan de cosas que en cierto modo son de conocimiento común a todos y no corresponden a ninguna ciencia determinada. Por eso todos en cierto modo participan de una y otra, ya que todos hasta cierto punto intentan inventar o resistir una razón y defenderse y acusar. Y unos lo hacen al descuido y otros mediante la costumbre que resulta del hábito (Aristóteles 2003, 4, 1354a).

Aristóteles, de modo inverso a su maestro Platón, da a la retórica el mismo estatuto de la dialéctica. Por estar unidas esencialmente al lenguaje, tanto dialéctica como retórica son universales, esto es, no pertenecen a un ámbito específico del conocimiento sino que hacen parte de un saber común a todos los hombres: saber propio de la vida práctica, en la que, al decir de Aristóteles, “inventamos argumentos, defendemos causas, acusamos y discutimos”. Para Aristóteles, el sueño platónico (análogo al contemporáneo) de liberar todos los ámbitos del saber teórico y práctico humano de lo que podríamos llamar

3 Sobre el prejuicio moderno y contemporáneo contra la retórica, véase: Stanley Fisch (1989).

su inherente “retoricidad” es el producto de la más crasa ingenuidad y no de un loable interés por la “objetividad discursiva”. La retórica es parte de la vida humana, pues es parte de la experiencia humana que se funda en el uso del discurso. No hay, en realidad, ámbito alguno de la existencia social en el cual no se intente persuadir a otros discursivamente.

Este tema de la universalidad de la retórica y la hermenéutica nos lleva a otro de los rasgos comunes que Gadamer encuentra entre las dos tradiciones: el de perseguir un cierto tipo de verdad, despreciada por las ciencias exactas modernas pero esencial para la vida práctica, a saber, la verdad de lo “verosímil” o “plausible”.

Tipo de verdad: lo verosímil o plausible

En “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología” Gadamer nos dice que la retórica presupone un concepto de lo “verdadero” como “verosímil” o “plausible”; concepto análogo al que desea recuperar la hermenéutica:

¿Dónde insertar la reflexión teórica sobre la comprensión sino en la retórica, que es desde la más antigua tradición el único abogado de un concepto de verdad que defiende lo plausible, el *eikos* (*verosimile*) y lo evidente a la razón común contra las pretensiones de demostración y certeza de la ciencia? Convencer y persuadir sin posibilidad de una demostración es la meta y pauta de la comprensión y la interpretación no menos que de la retórica y la oratoria [...] (Gadamer 1994, 229).

Así como la retórica, la hermenéutica se funda en un tipo de verdad que escapa a la “demostración y certeza” de la ciencia moderna. En efecto, la retórica busca persuadir de aquellas cosas para las que no hay demostración alguna. Éste es el caso paradigmático de la retórica forense, en la cual no se conocen a ciencia cierta los hechos que se desea juzgar, y, en consecuencia, el orador debe hacer que la causa de su cliente sea lo más verosímil o probable posible para el juez y jurado presentes. El testimonio de Gadamer es, pues, exacto. La retórica, según su formulación teórica más importante en la Antigüedad, el tratado *Retórica* de Aristóteles, es el arte de buscar “los medios de persuasión más pertinentes para cada caso” (Aristóteles 2003, 9, 1355b10), y su unidad mínima es el silogismo o razonamiento retórico, el “entimema”, cuyas premisas son verosímiles o plausibles (Aristóteles 2003, 7, 1355a5-15).

En los *Tópicos* Aristóteles clasificó los razonamientos en “demostrativos” o “dialécticos”:

Hay *demostración* cuando el razonamiento parte de cosas verdaderas y primordiales, o de cosas cuyo conocimiento se origina a través de cosas primordiales y verdaderas; en cambio es *dialéctico* el razonamiento construido a partir de cosas *plausibles*. [...] Son cosas plausibles (*eikos*) las que parecen bien a todos o a la mayoría o a los sabios y entre estos últimos, a todos, o a la mayoría o a los más conocidos y reputados (Aristóteles 1982, 90, 100a25-100b20).⁴

De este modo, los entimemas, como argumentos análogos a los dialécticos, son silogismos de premisas plausibles, que versan sobre temas que atañen a la deliberación práctica pública. La diferencia entre el entimema y el silogismo dialéctico se funda tan sólo en su función: el entimema trata de asuntos sobre los que naturalmente deseamos persuadir a otros en los ámbitos de la ética y la política; el silogismo dialéctico puede, en cambio, ser puramente teórico:

[...] la dialéctica hace sus silogismos, no de cualquier cosa al azar [...] mas de cosas que necesitan razones, y la retórica, de las que es costumbre ya deliberar. Es, pues, su función discutir acerca de cosas sobre las cuales deliberamos y no tenemos artes [...] Pues deliberamos acerca de las cuestiones que parecen admitir ser de dos maneras, ya que acerca de las cosas que es imposible que hayan sucedido, o sean de otra manera, nadie se mete a dar consejo, si así las considera, pues nada adelantaría (Aristóteles 2003, 14-14, 1356b35-1357a5).

Aristóteles ha aunado en este pasaje los ámbitos de la deliberación práctica y de la retórica. Los entimemas son silogismos o razonamientos fundados en premisas plausibles o verosímiles, con los cuales deliberamos sobre asuntos prácticos. El objetivo de estos razonamientos es siempre persuadir sobre un determinado curso de acción, ya sea arguyendo que éste efectivamente se llevó a cabo (como en la retórica forense), o que debería llevarse a cabo (como en la deliberativa o política) (Aristóteles 2003, 18-19, 1358b10-20). En otras palabras, la retórica busca siempre algo más que la dialéctica: no sólo *mostrar* lo que es plausible que ocurra, sino también *convencer* sobre lo que es plausible que haya ocurrido o lo que es aconsejable que ocurra. De esta manera, creo que es posible definir el entimema como la contrapartida

4 Énfasis fuera de texto original.

práctica del silogismo dialéctico.⁵ Este último, aunque también versa sobre lo plausible, lo hace sólo en el ámbito teórico o científico. La retórica se ocupa de lo plausible en el dominio de la racionalidad práctica, deliberativa, de la ciudad.

Tipo de interpretación: persuasión, fusión de horizontes y aplicación

Ahora bien, la similitud trazada por Gadamer entre las nociones de verdad de la hermenéutica y la retórica nos lleva a la pregunta por la conexión de la hermenéutica con lo práctico. Es claro que la retórica usa argumentos plausibles o verosímiles para persuadir sobre asuntos prácticos sobre los que se delibera en la esfera pública. ¿Pero acaso la hermenéutica se ocupa también de la persuasión? ¿O es la hermenéutica más bien una tradición interpretativa que busca llegar a juicios verosímiles o plausibles sobre el sentido de un texto o la intención de su autor, pero que no pretende persuadir a nadie de sus hallazgos? En otras palabras, ¿es la hermenéutica, una tradición que, aunque no exige conocimiento demostrativo o cierto, busca unos juicios teóricos que afirman cómo son o suelen ser las cosas, pero que de ninguna manera recomiendan cursos de acción específicos, es decir, que no buscan convencer sobre la pertinencia de comportamientos particulares?

Si la hermenéutica no busca persuadir, habría que equipararla, más que a la retórica, a la dialéctica. Este gesto, que seguramente Platón aplaudiría, está, sin embargo, lejos de las consideraciones aristotélicas que, como hemos visto, Gadamer comparte. Considero que el concepto de interpretación como “apertura al texto” o como “anticipación de la perfección” de un texto, que Gadamer defiende contra las pretensiones de objetividad del historicismo, es muy afín a la idea de la “persuasión retórica”.

Cuando Gadamer se refiere en *Verdad y método* al problema de la historicidad de la comprensión afirma que el intérprete de las ciencias humanas –intérprete que se encuentra siempre ante un tradición– debe “tomarse en serio” o “hacer valer el derecho de lo que el otro dice”, es decir, de lo que la tradición transmite a través de sus textos (Gadamer 1975, 361). Esta actitud de

apertura al texto puede entenderse también como un “tomar por verdadero” o “dar crédito” (Gadamer 1975, 364) a lo enunciado en él. Quiero detenerme en este concepto por un momento porque, si bien pareciera que se trata de una perogrullada decir que al interpretar un texto ha de dársele a éste algún tipo de crédito, en realidad creo que la afirmación contiene un aspecto retórico importante.

Gadamer critica la posición de las ciencias históricas, en la cual se presupone que el intérprete procura comprender el contenido de una tradición históricamente situada sin dejarse afectar por ella, es decir, conservando una especie de postura objetiva o neutral que confiere a sus hipótesis un estatus científico incuestionable:

Para el que piensa históricamente, la tradición se hace comprensible en su sentido sin que uno se entienda con ella ni en ella [...] el que busca comprender [de esta manera] se coloca a sí mismo fuera de la situación de un posible consenso; la situación no le afecta [...] El texto que se intenta comprender históricamente es privado de su pretensión de verdad [...] De hecho, se ha renunciado definitivamente a la pretensión de hallar en la tradición una verdad comprensible que pueda ser válida para uno mismo (Gadamer 1975, 374).

Para Gadamer esta actitud es incorrecta. Una genuina comprensión de la tradición sólo es posible cuando se realiza lo contrario: cuando uno “se entiende *con* ella y *en* ella”, cuando se pone en la “situación de un posible consenso”, cuando ésta “lo afecta”; en últimas, cuando al texto que se intenta comprender se le respeta su “pretensión de verdad”, considerando que ésta “puede ser válida para uno mismo”.

En mi opinión, puede decirse que la interpretación que Gadamer propone para las ciencias humanas es aquella en la que uno está dispuesto a *dejarse persuadir* por el texto y la tradición que éste representa. Pero este “dejarse persuadir” no debe confundirse con un “dejarse manipular”. En efecto, lo que propone Gadamer no es que el intérprete adopte una actitud crédula ante la tradición que estudia. Más bien, este “dejarse persuadir” constituye un acto de libertad, de renuncia al dogmatismo de los propios prejuicios, en especial de los científicos, pues sólo cuando uno no está constreñido por las reglas de una conciencia histórica que busca a toda costa la objetividad, sólo cuando uno permite que el texto le diga algo válido para uno mismo (es decir, algo que uno pueda aceptar,

5 Podría decirse incluso que el entimema es la forma lógica de la deliberación, es decir, de la *phronesis* aristotélica. Pero, puesto que Aristóteles no lo afirma en ninguna de sus obras, debo abstenerme de establecer tajantemente la relación.

si no como verdadero, al menos sí como plausible o verosímil), sólo entonces puede desplegarse la capacidad interpretativa en su totalidad.⁶

El que aparta la mirada de sí mismo se priva justamente del horizonte histórico, y la idea de Nietzsche de la desventaja de la ciencia histórica para la vida no concierne en realidad a la conciencia histórica como tal, sino a la autoenajenación de que se es víctima cuando se entiende la metodología de la moderna ciencia de la historia como su propia esencia. Ya lo hemos puesto de relieve en otro momento: una conciencia verdaderamente histórica aporta siempre su propio presente, y lo hace viéndose tanto a sí mismo como a lo históricamente otro en sus verdaderas relaciones (Gadamer 1975, 376).

Alguien podría objetar, sin embargo, que la analogía que realizo aquí entre “interpretar” y “dejarse persuadir” es inexacta. Se podría decir, por ejemplo, que esta interpretación gadameriana –en la cual uno se deja afectar por la tradición y pone en relación la esfera de su propio presente con la del pasado del texto– no tiene nada que ver con la disposición a dejarse persuadir que tienen los miembros del tribunal en un juicio. En efecto, el tribunal está allí para ser persuadido por una de las partes y determinar, en el veredicto final, cuál de las dos posee el “caso” más verosímil. Pero interpretar un texto histórico, ¿qué tiene que ver con este procedimiento?

En mi opinión, son más las similitudes entre los dos procesos que las diferencias. O acaso, ¿qué es la persuasión, sino el estado en el cual uno *toma por verdadero* lo dicho por otro? ¿No es ser persuadido lo mismo que ser conducido a sostener una creencia u opinión? ¿No es lo mismo, en últimas, que “dejarse afectar” por un modo de ver el mundo que es ajeno al propio, pero que puede incorporarse a él, en el examen de los argumentos dados? En mi opinión, el tribunal de un juicio ejerce el mismo tipo de actividad que el intérprete de las ciencias humanas, según Gadamer. Pero si aún no fueran suficientes estas consideraciones, creo que la

noción gadameriana de la comprensión como “fusión de horizontes” puede poner de relieve la significación y validez de la analogía. El proceso de comprender o interpretar, para Gadamer, es el proceso de fundir horizontes y ganar una perspectiva más general: “El concepto de horizonte se hace aquí interesante porque expresa esa panorámica más amplia que debe alcanzar el que comprende. Ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos” (Gadamer 1975, 375).

El tribunal de un juicio que está dispuesto a dejarse persuadir, es decir, a comprender sobre qué radica el juicio y cuál es la posición más verosímil al respecto, ha de ocuparse de que en su subjetividad ocurra un ensanchamiento de horizonte o un ascenso a la generalidad. Al escuchar los argumentos del fiscal y el defensor, al presenciar los testimonios de la(s) víctima(s) y el (los) victimario(s), al observar las pruebas y estudiar los antecedentes, este jurado debe verse obligado también a revisar sus propios prejuicios y los de su comunidad, y debe ascender así a una mayor generalidad tanto política como ética. De que haya ascendido a ella depende, en efecto, la justicia de su veredicto. Ésta no es el resultado de un juicio constreñido por reglas de interpretación legal o por el esfuerzo científico de obtener una imparcialidad u objetividad total, sin permitir que su subjetividad se involucre en la evaluación del asunto. Por el contrario, el jurado que pretende ser justo se encuentra tan sumido en el proceso deliberativo que su subjetividad se ve necesariamente afectada, incluso transformada. Y todo esto ocurre porque es persuadido por los argumentos de una de las partes o porque considera, precisamente, que tales argumentos no son lo suficientemente persuasivos, es decir, no lo mueven a contemplar, desde su horizonte, el horizonte del otro.

Así las cosas, creo autorizada la analogía entre el comprender gadameriano y el “dejarse persuadir” de la retórica, entre la figura del intérprete de las ciencias humanas y la del tribunal de un juicio. Los dos buscan obtener la mayor información posible sobre el asunto del que tratan, pero también la mayor perspectiva posible al respecto. Los dos buscan una verdad que es meramente verosímil, pero suficientemente convincente para una generalidad de sujetos a los que el asunto les concierne. Los dos son conscientes de poner en juego su propia perspectiva, su situación histórica, cultural e individual, pero también, que esta perspectiva

6 Un concepto análogo se encuentra en Rorty, quien distingue entre “lecturas metódicas” y “lecturas inspiradas”. Las lecturas metódicas corresponden al tipo de interpretación “objetiva” o “neutral”, en la que el intérprete no se ve tocado o persuadido por el texto. Las “lecturas inspiradas” son aquellas en las cuales el lector es afectado en el proceso de interpretación. Dice Rorty que este tipo de lectura es “el resultado de un encuentro con un autor, un personaje, una trama, una estrofa, un verso o un torso arcaico que ha tenido importancia para la concepción del crítico sobre quién es, para qué sirve, qué quiere hacer consigo mismo: un encuentro que ha reordenado sus prioridades y propósitos” (Rorty 1995, 116).

está marcada por prejuicios que seguramente deben superar. Los dos ejercen su conciencia crítica y su capacidad inventiva, pues los dos ponderan razones, las evalúan, las juzgan, y también imaginan argumentos o soluciones no enunciadas por las partes en disputa. Los dos, pues, están en el negocio de la genuina interpretación. Y los dos tienen por referencia a un cierto tipo de orador, ya sea el de carne y hueso o el encarnado por la tradición.

Pero no sólo el que comprende y es persuadido realiza este proceso de ascenso a la generalidad, al incorporar el horizonte del otro al suyo mismo. También el que persuade, es decir, el orador mismo, debe ascender a la generalidad al componer o inventar un discurso persuasivo. La primera parte de la oratoria clásica, la *invención* de argumentos, consiste precisamente en hallar, con ayuda de la aplicación de tópicos o lugares comunes, argumentos que, sumados o conjugados, aporten verosimilitud a una posición particular. En evidente tono aristotélico, afirma Cicerón: “La invención es la acción de pensar cosas verdaderas o verosímiles, que vuelvan plausible una causa” (Cicerón 1997, 7, §I.7).

El orador produce un buen discurso sólo cuando da cuenta en él de todas las razones por las cuales el oyente haría bien en creerle: se trata de ofrecerle tantos argumentos como sea necesario para que este último encuentre justificada su adhesión a la causa que se defiende; pues la noción retórica de verdad como verosimilitud o plausibilidad, aunque deja de lado el requisito dogmático de la certeza, no rechaza el de la justificación racional ni, sobre todo, el de la exhaustividad. El orador no puede dejar al oyente sin las razones suficientes para aprobar su posición; de ser así, su persuasión sería transitoria y fácilmente abatida por su contendor. En consecuencia, el proceso de la invención de argumentos implica también un ascenso a la generalidad: en él, el orador prevé el (los) horizonte(s) de su(s) escucha(s) y, al conjugar argumentos persuasivos para su causa, ensancha tanto el horizonte suyo como el de la comunidad. El orador va, de argumento en argumento, ampliando su propia perspectiva e incluyendo en ella la de la mayoría de personas posibles. Así, el proceso de persuadir es el proceso de ofrecer razones que abarquen, o bien la mayoría de los puntos de vista posibles, o bien los puntos de vista más pertinentes y aclaratorios sobre el asunto en cuestión. Persuadir o ser persuadido está siempre atado a esta fusión de horizontes que Gadamer considera esencial para la comprensión genuina.

Pero hay aún un elemento más que examinar para determinar si la persuasión retórica y la comprensión hermenéutica son análogas, a saber, la relación existente entre persuasión y acción. La persuasión del orador o del tribunal de un juicio tiene evidentes consecuencias prácticas. Una vez persuadido por el orador, el tribunal emite un veredicto, es decir, determina qué curso de acción debe seguirse. En contraste, pareciera que el intérprete de las ciencias humanas no necesitara dar veredicto alguno o recomendar ningún tipo de decisión práctica: con ofrecer una comprensión abarcadora del tema, este intérprete pareciera haber cumplido su cometido.

Sin embargo, Gadamer nos dice que el momento interpretativo de la “aplicación”, al que la tradición exegética pietista llamaba la *subtilitas applicandi*, es parte esencial del proceso hermenéutico:

[...] nuestras consideraciones nos fuerzan a admitir que en la comprensión siempre tiene lugar algo así como una aplicación del texto que se quiere comprender a la situación actual del intérprete. En este sentido, nos vemos obligados a dar un paso más allá de la hermenéutica romántica, considerando como un proceso unitario, no sólo el de comprensión e interpretación, sino también el de la aplicación. [...] Pensamos [...] que la aplicación es un momento del proceso hermenéutico tan esencial e integral como la comprensión y la interpretación (Gadamer 1975, 379).

La aplicación, pues, es un momento fundamental de la comprensión. Para Gadamer, la comprensión de las ciencias humanas no se encuentra terminada si lo interpretado en ella no se “aplica” a una situación concreta. En otras palabras, el ascenso a la generalidad en el que consiste todo dejarse persuadir comprensivo involucra también un subsecuente descenso a la particularidad de la situación concreta a la cual se aplica lo comprendido. El modelo de esta aplicación hermenéutica se encuentra en las hermenéuticas teológica y jurídica. Tanto el mensaje bíblico como el contenido de la ley han de ser aplicados a la situación particular del intérprete, de modo que el proceso cumpla su cometido fundamental: la transformación de la vida humana. En otras palabras, si el mensaje bíblico no comportara la edificación moral del intérprete y de su comunidad, y el legal no trajera consigo, asimismo, la producción de un nuevo acontecimiento justo (*e.g.*, la condena de tal o cual criminal) o de un orden inédito de justicia, ninguno de los dos habría sido genuinamente interpretado:

Una ley no pide ser entendida históricamente sino que la interpretación debe concretarla en su validez

jurídica. Del mismo modo, el texto de un mensaje religioso no desea ser comprendido como un mero documento histórico sino de manera que pueda ejercer su efecto redentor. En ambos casos esto implica que si el texto, ley o mensaje de salvación, ha de ser entendido adecuadamente, esto es, de acuerdo con las pretensiones que él mismo mantiene, debe ser comprendido en cada momento y en cada situación de una manera nueva y distinta. Comprender es siempre también aplicar (Gadamer 1975, 380).

De ahí que Gadamer insista en la falacia de diferenciar entre una “función cognitiva” y una “normativa” de la hermenéutica. Incluso la distinción pietista entre momentos de un mismo proceso interpretativo, para Gadamer, no llega a describir correctamente la necesaria interrelación entre las fases o funciones de toda interpretación. Comprender es siempre aplicar, aplicar es comprender. La distinción entre estas fases o funciones es más bien el producto del tipo de interpretación que pretende salvaguardar, para las ciencias históricas, una objetividad a la medida de las ciencias naturales. Pero para Gadamer, el reconocimiento de la aplicación como componente esencial de la genuina interpretación se hace imperativo para la autocomprensión de las ciencias humanas.

Ahora bien, la aplicación a la que Gadamer alude aquí con el modelo de las hermenéuticas teológica y jurídica es sólo un ideal, en el sentido de que no se demanda de igual manera en todas las ciencias humanas, y en especial, en la historia. En otras palabras, la transformación en el ámbito de la vida práctica que se produce al aplicar una ley a un caso específico no es igual a la que ocurre cuando el historiador interpreta y, por tanto, *aplica* el mensaje de un documento pasado a su presente. Pero –nos dice Gadamer– hay un aspecto común en las dos actitudes interpretativas: si bien el historiador no produce un cambio práctico palpable con su interpretación (no produce, por ejemplo, una política pública bancaria inspirada en su interpretación de las prácticas bancarias del siglo XVII en Inglaterra), para que su interpretación sea completa y genuina, debe comportarse *como si* éste fuera el caso.⁷

7 El ejemplo que usa Gadamer para explicar esta diferencia es el de la interpretación de una orden. En la vida cotidiana, el orden se ha interpretado cuando desencadena en el intérprete efectos prácticos, es decir, cuando la obedece, la desobedece, la cuestiona, etc. En las disciplinas históricas, la orden se interpreta correctamente cuando el historiador imagina los efectos de ésta en su situación particular: “Si nos imaginamos ahora a un historiador que encuentra en la tradición una orden de este tipo e

En otras palabras, el esfuerzo reconstructivo del historiador y, por extensión, de todo científico social no será completo si éstos no reconocen en su interpretación las consecuencias prácticas que tal esquema histórico de las cosas habría traído y ha traído efectivamente a su situación presente. El historiador, pues, debe ser capaz de constatar las consecuencias que tal esquema histórico ha desencadenado en el presente, o si éste no es el caso, al menos debe poder imaginar el tipo de transformación social que la aplicación efectiva del mismo produciría en su entorno. A esto es a lo que Gadamer se refiere cuando dice que “la comprensión es una forma de efecto, y se sabe a sí misma como efectual” (Gadamer 1975, 414).

En efecto, esta conexión con la práctica no tiene que entenderse necesariamente como el paso a lo que tradicionalmente consideramos “acción”.⁸ La comprensión en sí misma es ya práctica, en la medida en que obliga a completar el círculo de la comprensión, en el cual se pasa de lo particular del texto a la generalidad de aquello a lo que éste se refiere, y de nuevo, de tal generalidad a la particularidad de la *situación* del lector. También puede entenderse este círculo como un desplazamiento que va desde la particularidad de lo ajeno a la generalidad de la conjunción entre lo ajeno y lo propio (en el ascenso a la generalidad de la fusión de horizontes), y, de nuevo, a la particularidad de lo propio.

En suma, la interpretación que contiene en sí misma el aspecto de la aplicación es equiparable al proceso por el cual un oyente se “deja persuadir” por el discurso escuchado (pues se dispone a actuar en consecuencia o, por lo menos, a concebir los efectos prácticos correspondientes), o al proceso por el cual el orador dispone el discurso para “persuadir” a su oyente (pues imagina los efectos prácticos que se derivarían de tal persuasión). En los dos casos, la generalidad argumentativa está atada a una transformación práctica específica, ya sea que ésta se dé en la realidad objetiva o en la subjetividad del intérprete.

Quisiera concluir con una breve evaluación de la conexión planteada por Gadamer entre hermenéutica y

intenta comprenderla, es claro que su posición será muy distinta a la del destinatario original. En la medida en que la orden no se refería a él, él tampoco puede referirla a sí mismo. Y sin embargo, si quiere entender la verdad de la orden en cuestión, tiene que realizar *idealiter* la misma actividad que el destinatario al que se refería la orden” (Gadamer 1975, 407).

8 Agradezco a mi colega María del Rosario Acosta por traer a colación esta distinción en sus comentarios a mi texto.

retórica. A mi modo de ver, tal conexión es supremamente fructífera y queda aún mucho por explorar al respecto. La hermenéutica gadameriana es una de las pocas reflexiones científicas y prácticas que conservan hoy en día el espíritu de la tradición retórica, pues entiende que la esfera de la comprensión y del lenguaje es inseparable de la de la persuasión. No hay lenguaje que no sea intrínsecamente persuasivo o retórico, ni hay comprensión genuina que no comporte un reconocimiento de tal intención y efectos persuasivos. La crítica de Gadamer en *Verdad y método* a la pretensión de objetividad científica sostenida por unas ciencias humanas no conscientes de su propio quehacer puede ser entendida como una crítica a esta idea de un lenguaje no-retórico y de una interpretación purgada de cualquier elemento y función persuasivos. Así, creo que, a pesar de la declinación que la tradición de la retórica sufrió en la modernidad, su influencia ha logrado mantenerse en la reflexión de la teoría hermenéutica contemporánea. Sin duda, Gadamer acierta de manera esencial al afirmar que la contrapartida de la retórica, como facultad de persuadir a través del lenguaje, es esta hermenéutica, como facultad de interpretar y ser genuinamente persuadido, en la *lingüística* de la experiencia humana. ↗

Referencias

1. Aristóteles. 1982. *Tratados de Lógica I*. [Traducción de Miguel Candel Sanmartín]. Madrid: Gredos.
2. Aristóteles. 2003. *Retórica*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
3. Cicerón, Marco Tulio. 1991. *Orator (El orador)*. [Traducción de Eustaquio Sánchez]. Madrid: Alianza.
4. Cicerón, Marco Tulio. 1995. *De Oratore (Acercas del orador)*. [Traducción de Amparo Gaos]. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
5. Cicerón, Marco Tulio. 1997. *De Inventione (Sobre la invención)*. [Traducción de Reyes Coria]. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
6. Fisch, Stanley. 1989. *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*. Durham: Duke University Press.
7. Fuyarchuk, Andrew. 2010. *Gadamer's Path to Plato*. Oregón: Wipf & Stock Publishers.
8. Gadamer, Hans-Georg. 1975. *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme.
9. Gadamer, Hans-Georg. 1994. *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme.
10. Gill, Christopher y François Renaud (Eds.) 2010. *Hermeneutic Philosophy and Plato. Gadamer's Response to the Philebus*. Bonn: Academia Verlag.
11. Isócrates. 1979. Contra los Sofistas. En *Discursos I*, 156-164. Madrid: Gredos.
12. Platón. 2007. *Diálogos*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
13. Renaud, François. 1999. *Die Resokratisierung Platons: die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamers*. Bonn: Academia Verlag.
14. Rorty, Richard. 1995. El progreso del pragmatista. En *Interpretación y sobreinterpretación*, ed. Umberto Eco, 96-118. Cambridge: Cambridge University Press.
15. Wachterhauser, Brice. 1999. *Beyond Being: Gadamer's Post-Platonic Hermeneutic Ontology*. Chicago: Northwestern University Press.
16. Zuckert, Catherine. H. 1996. *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*. Chicago: University of Chicago Press.