

## EL ORIGEN RETÓRICO DEL CONCEPTO DE FORMACIÓN EN LA HERMENÉUTICA GADAMERIANA

Leandro Catoggio  
Universidad Nacional de Mar del Plata  
CONICET

### **Resumen:**

Este trabajo pretende mostrar que el concepto de formación (*Bildung*) en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer tiene su origen en el ámbito de la retórica mediante el concepto humanista de *sensus communis* y el procedimiento argumentativo del silogismo retórico aristotélico. Por último se señalará que la relación entre retórica y hermenéutica funda un tipo de saber que, por un lado, tiene su validez a partir de la instancia intersubjetiva, y por otro lado, tiene por fin reconocer los prejuicios subsistentes en toda comunidad argumentativa.

**Palabras clave:** formación, entimema, prejuicio, retórica, hermenéutica

### **Abstract:**

This work aims to show that the concept of training (*Bildung*) in the hermeneutics of Hans-Georg Gadamer has its origin in the field of rhetoric by the humanist concept of *sensus communis* and the argumentative procedure of aristotelian rhetorical syllogism. Finally will be pointed out that the relationship between rhetoric and hermeneutics cover a type of knowledge that, on the one hand, has its validity from the instance intersubjective, and on the other hand, is intended to recognize the remaining prejudices in any argumentative community.

**Key Words:** training, entimema, prejudice, rhetoric, hermeneutics.

### **I. Introducción.**

El concepto de formación (*Bildung*) de tradición romántica, especialmente desarrollado por Herder y Hegel, para Gadamer puede remontarse hasta la retórica antigua a través de su relación con el *sensus communis* en cuanto a la formación de la conciencia en un sentido general y comunitario. Esta noción de la formación de la conciencia más allá de la subjetividad del intérprete se emparenta con la retórica en los aspectos de la *eloquentia* y la *prudencia* propios del “sentido comunitario”. Este recorrido por la tradición humanista lo desarrolla Gadamer a partir de los textos de Vico, al cual reconoce como un

importante eslabón en el renacimiento de la antigüedad clásica. El *sensus communis* como el cultivo de la *prudentia* y la *eloquentia*, que luego derivará en la expresión romántica de *Bildung* (formación), viene a considerar para Gadamer una oposición al ideal metódico cartesiano en la búsqueda de la verdad. Desde allí el amplio sentido histórico y conceptual de la retórica ofrece a la hermenéutica una perspectiva amplia sobre la noción de formación según su estructura silogística: los lugares comunes de argumentación. Según éstos la argumentación descansa en toda situación dialogal sobre un consenso intersubjetivo amplio que ofrece al discurso ciertas premisas válidas más allá de los enunciados demostrativos susceptibles de verdad o falsedad.

De esta forma, nos detendremos en referencia a la noción de formación (*Bildung*) y prejuicio; particularmente en la vinculación que estos conceptos tienen con la retórica aristotélica. Sobre ello intentaremos mostrar que uno y otro concepto se hallan en correspondencia directa con la retórica antigua, específicamente con la estructura del entimema, el silogismo retórico, tal cual es presentado por Aristóteles en su *Retórica*.

## **II. Reconstrucción e integración, la herencia hegeliana de la hermenéutica ontológica.**

Este último ha mencionado en un trabajo sobre la herencia de Hegel en la filosofía contemporánea que en su obra uno de los mayores aportes que recibió del pensamiento hegeliano es el papel que juega la historia en la formación de conceptos filosóficos (Cfr. Gadamer, 2001, pp. 305-330). Esta idea surge en el planteo de *Verdad y Método* con respecto a la mediación histórica del concepto en la interpretación de la obra de arte. La recepción hermenéutica de esta concepción histórica descansa sobre la dicotomía integración-reconstrucción que utiliza para diferenciar las posturas de Hegel como la de Schleiermacher con respecto a lo heredado por la tradición conceptual. No es otra la intención de Gadamer que la de oponer a una reconstrucción psicológica del texto la integración conceptual viva que refleja no sólo el horizonte de comprensión del intérprete sino también el carácter finito de su conocimiento. Para el discípulo de Heidegger “la reconstrucción (*Wiederherstellung*) de las condiciones originales, igual que toda restauración, es, cara a la historicidad (*Geschichtlichkeit*) de nuestro ser, una empresa impotente” (Gadamer, 1977, p. 220). Frente a la postura de Schleiermacher, que se sintetiza en la frase “comprender al autor mejor de lo que el mismo se comprende”, Gadamer enfatiza la fusión de horizontes entre el intérprete y la obra; una mediación interna, reflexiva, que el individuo realiza en

tanto ser histórico. Ante la inversión propuesta por la hermenéutica romántica de reconstruir el acto de construcción del autor la hermenéutica ontológica aboga por la elaboración conceptual a partir de lo heredado por la tradición. La diferencia cardinal por la cual Gadamer distingue las posturas de Schleiermacher y Hegel radica en que la temporalidad conceptual, a modo de integración, pone el acento sobre la particularidad del sentido transmitido en el texto y no sobre la *mens auctoris*, promulgada por la hermenéutica romántica en su método reconstructivo. La mirada puesta sobre cualquier objeto interpretativo descansa sobre él mismo y no sobre el acto de producción que, en última instancia, resulta imposible recrear. Asimismo lo observamos en Paul Ricoeur cuando menciona que ante la búsqueda de una subjetividad oculta al texto pretende una búsqueda “hacia el sentido y la referencia de la obra misma” (Ricoeur, 2001, p. 94).

La mediación histórica en el acto de comprensión, según Gadamer, lleva a considerar el sentido como sentido mediado en la experiencia hermenéutica. Günter Figal explica sobre ello: “La hermenéutica filosófica es una fenomenología de las mediaciones, del sentido del mundo y las conexiones de la vida, un sentido mediado que sólo puede experimentarse en las mediaciones” (Figal, 2003, p. 113). El sentido se entiende, entonces, como un complejo remisional que trasciende la individualidad del intérprete y opera como enajenación del mismo. De este modo la experiencia hermenéutica guarda en sí misma la relación interna entre el complejo remisional preexistente del sentido y la inmediatez del individuo. Al igual que Hegel Gadamer entiende la enajenación como el reconocimiento de sí mismo; esto es, el reconocimiento de lo particular en lo general. El reconocimiento del espíritu subjetivo en el espíritu objetivo a través de la *Bildung*, como movimiento interno de ésta, confiere al individuo el complejo remisional de sentido que permite el trato de éste con el mundo. De allí que Gadamer mencione que “Cada individuo que asciende desde su ser natural hacia lo espiritual encuentra en el idioma, costumbre e instituciones de su pueblo una sustancia dada que debe hacer suya de un modo análogo a como adquiere el lenguaje” (Gadamer, 1977, p. 43).

Una ascensión de la particularidad a la generalidad; esto es, hacia un sentido general y comunitario. Esta noción de *Bildung* que se encuentra en Hegel, y que puede remontarse a Herder, conlleva, como indica Charles Taylor, un desplazamiento del centro de gravedad moderno: desde el individuo hacia la comunidad, desde la *Moralität* (moralidad) hacia la *Sittlichkeit* (eticidad), “de modo que la brecha entre “deber ser”

(*Sollen*) y “ser” (*Sein*) queda colmada” (Taylor, 1983, p. 164). Sobre ello podemos citar un pasaje del curso sobre la *Doctrina del Derecho, los Deberes y la Religión para el curso elemental* en el cual Hegel desarrolla ampliamente el cometido de la *Bildung*. Allí menciona lo siguiente: “El hombre, en tanto que individuo, se comporta respecto a sí mismo. El hombre tiene el doble aspecto de su individualidad y de su esencia universal. Su deber para consigo mismo, es por una parte, su conservación física, y, por otra parte, elevar su esencia individual a su naturaleza universal, formarse (*zu bilden*)”; y más adelante agrega: “Pertenece a la formación teórica (*theoretischen Bildung*), además de la diversidad y el estado de determinación de los conocimientos y de la universalidad de los puntos de vista desde los que hay que juzgar las cosas, el sentido para los objetos en su autonomía libre, sin un interés subjetivo” (Hegel, 1993, pp. 116-117).

De esta manera Gadamer encuentra en la tematización hecha por Hegel de la *Bildung* una correspondencia directa con el humanismo renacentista del “sentido común”, *sensus communis*, y en última instancia con la retórica antigua. No sólo el acento puesto en la ascensión de la particularidad a la generalidad juega un papel importante para la hermenéutica sino también el desprendimiento de un juicio meramente subjetivo en favor de un juicio en que la “cosa” (*Sache*) adquiera su libertad de expresión más allá del dominio del *subjectum*. El encadenamiento gadameriano se basa en la pretensión de argumentar un tipo de saber humano más allá del saber restringido por el ideal metodológico de las ciencias modernas. Estas remisiones históricas no tienen otro valor argumentativo para Gadamer más que el de ampliar una noción de “verdad” circunscripta al *logos apophantikós*, los enunciados asertivos, esbozado por Aristóteles en su texto *Sobre la interpretación* (Cfr. Aristóteles, 1988, p. 41). Dos nociones son las que llevan a considerar esta postura. Por un lado, la vinculación interna entre *logos* y *ethos* que subyace a todo juicio y, por otro lado, la distinción de base que actúa en la diferencia entre enunciados asertivos y no asertivos de los cuales sólo de los primeros es posible predicar verdad o falsedad. Sobre ello Gadamer expone su interés en la retórica antigua como modo de ampliar el concepto de verdad y remitirla a un campo más abarcante que podemos llamar con la terminología hegeliana “espíritu objetivo” y que en el análisis gadameriano encontramos en la rehabilitación del *logos semantikós* aristotélico: nivel pragmático del *logos* en que se rebasa el ámbito meramente sintáctico-semántico en pos de una discursividad basada en la comunicación. De esta manera, como dice Mauricio

Beuchot: “El estagirita nos enseña que la retórica es un tipo de discurso cuya significatividad rebasa el ámbito de lo meramente sintáctico-semántico, lo cual corresponde al *logos apophantikós*, y se desplaza a lo que él mismo llamaba *logos semantikós*, el cual corresponde más bien a lo que ahora denominamos “hermenéutica” o “pragmática”” (Beuchot, 1998, p. 13).

### III. Logos semantikós

La propuesta gadameriana nos conduce tanto a la ampliación de la restringida concepción moderna de retórica, en tanto coacción, como a descubrir que la articulación lingüística de nuestra experiencia en el mundo no se limita sólo al discurso científico. La noción de verdad no puede verse acotada sólo al campo de los enunciados declarativos (*logos apophantikós*) sino, por el contrario, se abre a un campo semántico-pragmático; aquello que hemos mencionado con el término *logos semantikós*. De esta manera, la retórica brinda una mirada más abarcante a la hermenéutica y, por sobre todas las cosas, también se encuentra ligada a una concepción de verdad de origen intersubjetivo; esto es, más allá del mero interés subjetivo que denuncia Hegel en su concepción de la *Bildung*. La teoría aristotélica de la retórica es una teoría de la acción, una teoría de la *praxis* que está íntimamente relacionada con la ética y la política. La misma no es una ciencia dedicada a la contemplación sino que es un arte que involucra una aplicación práctica. De allí, que aquella sea considerada como un conocimiento *práxico* de carácter lingüístico asociado a la vida político-social de los individuos. La retórica es *dynamis* del hombre, una capacidad natural asociada a la *praxis* del hombre. Por ello menciona Aristóteles que la retórica es una “potencia de los discursos” (*δυνάμει τὴν λόγων*) (Cfr. Aristóteles, 1999, 1355b 5). Cuestión ésta que lleva a Gadamer a reconocer en la retórica antigua una discursividad emparentada con la hermenéutica ontológica tanto en un nivel pragmático como semántico. Por eso, Jean Grondin menciona sobre esto que “la retórica no aparece ya como un *modus* deficiente de conocimiento, sino como la forma de realización del pensar mismo y de nuestro lingüístico ser-en-el-mundo” (Grondin, 2003, p. 213).

En primer término podemos señalar que la retórica involucra siempre algún tipo de conocimiento; qué tipo de conocimiento resulta de ella nos ubica ante todo en una diferenciación específica con el conocimiento en el sentido demostrativo desarrollado por Aristóteles en su *Órganon*. El modo de demostración en el ámbito de la retórica es el *entimema* o silogismo retórico. Aristóteles lo dice de la siguiente manera en la

*Retórica*: “Puesto que es evidente que el método conforme a arte se refiere a los argumentos retóricos, y los argumentos retóricos son una especie de demostración, la demostración retórica es un entimema (*ἔστι δ’ ἀπόδειξις ῥητορική ἐνθύμημα*)”, (Aristóteles, 1999, 1355<sup>a</sup> 5-8). Para Aristóteles la demostración por persuasión es entendida en el contexto formal del silogismo retórico, una especie particular de silogismo referido a un tipo de conocimiento contingente. El estatuto ontológico del contenido discursivo de la retórica es lo contingente, lo meramente probable. El silogismo retórico tiene la particularidad de partir de hechos probables; por eso, las premisas que componen el silogismo comprenden dicha propiedad. Sobre ello, en *Analíticos primeros* (70<sup>a</sup> 3-4) Aristóteles menciona que “...lo probable (*eikós*) es una proposición plausible: en efecto, lo que se sabe que la mayoría de las veces ocurre así o no ocurre así, o es o no es, eso es lo verosímil” (Aristóteles, 1988, p. 294); y en *Tópicos* define la plausibilidad de la siguiente forma “son cosas *plausibles* 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, p. 90). Según ello, tenemos que lo propio de las argumentaciones retóricas descansan sobre dos conceptos claves que son la *lo probable* por un lado y *lo plausible* por otro; esto es, aquello que puede ser de una manera u otra siempre se encuentra restringido a lo que es aceptado por la mayoría de la comunidad hablante.

La retórica con su característica de tratar sobre lo que puede ser de una manera u otra se emparenta directamente con la racionalidad práctica, la *phrónesis*. La retórica se encarga de presentar argumentos razonables en los razonamientos que se corresponden a la *praxis*. Tanto la *phrónesis* como la retórica construyen su conocimiento sobre la base de la experiencia del estar en el mundo. La noción de experiencia resulta clave con respecto a la construcción de conocimiento como con respecto a la noción de finitud que comporta. La experiencia es una especie de adición de lo particular a través del tiempo pero que no recae en una multiplicación incierta de particularidades. Así lo entiende Aubenque cuando dice que “la experiencia no es una repetición indefinida de lo particular; pero entra ya en el elemento de la permanencia; es ese saber vivido más que aprendido, profundo porque no deducido, que reconocemos a aquellos de quienes decimos “tiene experiencia”” (Aubenque, 1999, pp. 71-72). No es conocimiento de principios eternos de los cuales deducimos modos de aplicación. Debido a ello, es que Aristóteles relaciona la experiencia con la deliberación recta. El *phronimós* no es un hombre de *logos* meramente; esto es, llega a ser

prudente por un saber vivido que incluye tanto el *logos* como el *pathos* en su acción. Esto lo observamos en el último Libro de la *Ética a Nicómaco* donde menciona que el *logos* no tiene fuerza suficiente en todos los casos y que hace falta el cultivo de los hábitos para los jóvenes; y en el segundo Libro de la *Retórica*, donde el estudio sobre la argumentación eficaz va acompañada de un estudio del *pathos* y del *ethos* en el discurso, donde en 1377b 20-25 dice lo siguiente “la retórica existe para juzgar ... es necesario que se mire no sólo cómo el discurso (*lóγov*) sea demostrativo y digno de fe, sino también a cómo ha de presentarse uno mismo y ha de disponer al juez- Porque importa mucho para la persuasión, sobre todo en la oratoria deliberativa, y después también en la judicial, cómo se presenta el orador y suponer en los oyentes que está en cierta disposición acerca de ellos, y además si ellos están de algún modo dispuestos respecto de él” (Aristóteles, 1999, p. 94). Tanto el *pathos* como el *ethos* son modos de apertura del *logos* en el ser en el mundo.

Los silogismos retóricos nunca aportan una solución definitiva a los problemas presentados sino que, por el contrario, las soluciones a los problemas prácticos poseen una lógica propia que los distingue del campo discursivo científico. El juicio comprensivo (*sygnome*), rescatado por Gadamer de la ética aristotélica, comporta un tipo de juicio particular de consideración práctica como *quaestio finita* que involucra el carácter plausible del hecho. La racionalidad práctica y la retórica comparten el ámbito de la filosofía práctica al nivel del proceso de deliberación sobre cuestiones contingentes. Los géneros oratorios de la retórica: el deliberativo, el judicial y el epidíctico, contienen fines relativos al campo de la ética y la política como son lo conveniente y lo perjudicial o lo justo y lo injusto. Es en este sentido que Quintín Racionero entiende a la retórica como un instrumento pensado para los proyectos racionales de la vida pública definiéndola como una “lógica de la decisión” (Quintín Racionero, 2000, p. 15). Para Gadamer, que piensa a la retórica en su esencia racional, la persuasión como elemento distintivo de la retórica no es ajena al ser del lenguaje, que es la conversación. Sobre este aspecto Gadamer menciona: “el ámbito que la hermenéutica comparte con la retórica: el ámbito de los argumentos persuasivos (y no lógicamente concluyentes)” (Gadamer, 1992, p. 263). El filósofo alemán no sólo reconoce como una lógica inmanente a la comprensión, la lógica de la pregunta-respuesta, sino también que, en cuanto teoría de la argumentación, la demostración persuasiva acaece en el diálogo.

Estos argumentos persuasivos, que debido a su carácter de ser meramente

probables son lógicamente no concluyentes, apuntan en último término a lo que Aristóteles llama *tópos koinós*, los lugares comunes de argumentación. Lo meramente probable, lo *eikós*, alcanza su grado de evidencia, lo evidente, cuando en la conversación los lugares comunes de argumentación son tan fuertes y plausibles que logran el cometido de persuadir al oyente. La fuerza del argumento reside en reconocer en los lugares comunes, o *sedes argumentorum* como transcribieron los latinos, una inferencia de tipo universal basada en la analogía de los casos particulares. Los *tópos koinós* son reglas generales de relación entre el caso particular tratado y un universal que tiene una característica particular: no es una inducción completa; o sea, no es una inducción que vaya de la parte al todo y viceversa sino que asciende y desciende de parte en parte. Esto es lo que Aristóteles llamó *ejemplo*, como modo de argumentar utilizando los *tópos koinós*. Estos últimos, manifiestan tanto el *pathos* como el *logos* y el *ethos* de los interlocutores en la conversación. De allí que Covarrubias Correa diga que: “Gadamer, en efecto, rescata el hecho de que la retórica sea una *dynamis*, es decir, una capacidad presente en todo ser dotado de lógos, y, además, rescata el hecho de que no siempre la oratoria constituye un aspecto negativo –más bien sucede lo contrario- en el ámbito de la cultura, a saber; el que se puedan sostener tesis contrarias respecto a elementos y desiciones que afectan al complejo y cambiante horizonte de la praxis, que se caracteriza por su originario eraizamiento en lo verosímil (*eikós*)” (Covarrubias Correa, 2004, p. 453).

Los *tópos koinós* son inferencias válidas por dos aspectos: por la probabilidad debida a la analogía de los casos y porque los mismos son plausibles debido a que son aceptados por la mayoría de individuos pertenecientes a la comunidad. Plausibilidad y probabilidad son las dos características de los lugares comunes de argumentación. La validez del uso de los *tópos koinós* en la argumentación no radica en el *lógos apophantikós* sino en la estructura del *lógos semantikós*. Su “verdad” descansa en un principio intersubjetivo: en la aceptación de la mayoría de individuos en una comunidad de las inferencias usadas. Esto supone un acuerdo tácito sobre la posibilidad de resolución de conflictos mediante ciertos lugares comunes de argumentación admitidos por tal mayoría. Existe un consenso subyacente sobre la validez de ciertos tipos de argumentos que posibilitan la resolución de problemas tanto éticos como políticos. Los *tópos koinós* obtienen su validez, por lo tanto, desde un acuerdo preexistente que posibilita su uso.

Tanto retórica como hermenéutica comparten los argumentos persuasivos



en la validez de la argumentación. La retórica en cuanto teoría de la argumentación interviene en toda la *praxis* social del individuo: “lo comprendido desarrolla siempre una cierta capacidad de convencer que contribuye a la formación de nuevas convicciones” (Gadamer, 1977, p. 660). Estos lugares comunes de argumentación adquieren no sólo validación por su plausibilidad sino también por su verosimilitud. Así lo entiende Beuchot cuando menciona que “Los tópicos son puntos de apoyo para argumentar, nociones comunes o comúnmente aceptadas, de las que se puede extraer un paso consecucional que se establece como regla de inferencia: establece que se puede pasar inferencialmente de una cosa a otra. Mas, como tienen que ser compartidos por la comunidad epistémica, se trata de un acontecimiento semiótico o comunicativo en que los usuarios tienen mucha injerencia, en el que no se puede prescindir de los hablantes: es una situación pragmática, y no sólo sintáctico-semántica” (Beuchot, 1998, pp. 19-20).

#### **IV. Las raíces retóricas de la *Bildung* y los prejuicios.**

Esta forma discursiva de la retórica que tiene en las premisas de su argumentación inferencias válidas en cuanto reconocidas por la mayoría de la comunidad epistémica son las que interesan a Gadamer y relaciona con la noción de origen romántico de *Bildung*. No sólo reconoce en esta última la vinculación íntima entre *ethos* y *logos* sino también, siguiendo a Hegel, observa que el juicio se expresa más allá del interés subjetivo. La conciencia formada, de esta manera, supera la inmediatez del sentido a favor de un sentido general que opera en todas las direcciones; esto es, bajo un haz de fuerzas históricas que repercuten en el significado comprendido. Esto trae como consecuencia la constante apertura que permite la *Bildung* en su dirección hacia un sentido general y comunitario plasmado en los lugares comunes emitidos en el juicio. Esta inversión de la transparencia del cogito cartesiano no hace más que reconocer en el juicio práctico, *logos semantikós*, la vida ética de una comunidad. La aclaración de Taylor de que “la *Sittlichkeit* se refiere a las obligaciones morales que yo tengo hacia una comunidad viva de la que formo parte” (Taylor, 1983, p. 162) nos indica que dichas obligaciones recaen en el uso de las normas y costumbres instituidas.

En resumen, podemos indicar los siguientes puntos que se rescatan de la recepción de la *Bildung* hegeliana y su relación con la retórica aristotélica en la hermenéutica gadameriana:

1. La conexión se basa sobre la inseparable vinculación entre el *logos* y el *ethos* en la expresión del juicio.

2. El juicio, de esta forma, es elevado desde el mero interés subjetivo al sentido general, comunitario. Para el caso de la retórica hemos vislumbrado que los lugares comunes de argumentación se ofrecen como premisas del juicio el carácter de la plausibilidad.

3. Tanto en la *Bildung* como en dichos lugares comunes de argumentación Gadamer observa el nivel pragmático del *logos* que subyace a todo juicio que, por otro lado, hemos llamado *logos semantikós*.

4. De esta forma, todo juicio refleja el acontecimiento comunicativo que lo determina según la vida ética de la comunidad hablante.

Con respecto a ello, cabe aclarar, que la conciencia determinada históricamente (*Wirkungsgeschichte*), según Gadamer, no implica la inmovilidad de la misma. El hombre comprensivo es el que juzga en una situación singular en la que se ve íntimamente afectado, por ende, en relación comunitaria con el otro, de manera que la elección se articula en una reflexión sobre la contingencia de la situación y sobre los lugares comunes, lo que sucede la mayoría de las veces. Esta dirección reflexiva hacia el pasado es lo que encontramos en la formulación gadameriana de la “conciencia histórica efectual” (*Wirkungsgeschichte*), que viene a cerrar la interpretación de la *phrónesis* en el marco de la hermenéutica. Por eso, es posible ver el desarrollo de la aplicación hermenéutica en el marco no sólo de la ética aristotélica sino también de la retórica aristotélica. Hay una clara vinculación entre dicha “conciencia histórica efectual” y los *tópos koinós* que describe Aristóteles en su *Retórica* que nos permiten trazar el supuesto del que parte el estudio gadameriano: la relación *logos-ethos* que subyace a toda expresión. El discurso no sólo se encuentra contextualizado sino también se direcciona desde un pasado que permite reconocer los medios más adecuados (*tópois*) para cada caso, en el que se enlaza la deliberación con la elección.

Los lugares comunes de argumentación implicados en el juicio en cuestiones prácticas no pueden, ni podrían, permanecer inmóviles. Esto sería ir contra la propia distinción de la conciencia como conciencia histórica efectual. Para ello es justo observar lo que Gadamer sostiene en *Verdad y Método* con respecto a lo que él llama “la regla hermenéutica” (*hermeneutischen Regle*) que, por otro lado, reconoce haber tomado de la retórica antigua (Cfr. Gadamer, 1977, pp. 360-370). Según ésta el modo de comprensión se articula siempre entre un todo y las partes en el que subyace una circularidad de determinación; esto es, el todo se hace comprensible desde la particularidad y éste adquiere sentido desde la totalidad. El todo aquí es mentado como el conjunto discursivo de los

*tópos koinós* que nos permiten comprender en un sentido la situación en su singularidad; pero, a su vez, esos lugares comunes de argumentación no pueden dejar de constituirse a través de esas singularidades. Es una dialéctica entre el todo y la parte de constante ascenso y descenso que compone una unidad. Es el encuentro entre extrañeza y familiaridad que habla de lo más propio y lo más distante a la vez. Descrita según la problemática universal-particular, a su vez, implica una dinámica en que la vigencia de la universalidad se ve resignificada continuamente por la particularidad. De esta manera resulta posible interpretar la “conciencia histórica efectual” como continua resignificación de la normatividad vigente y, por ende, el carácter crítico de la misma con respecto a la tradición involucrada en la interpretación.

Así llegamos al modo en el que Gadamer retoma la dialéctica en el marco de su concepción de la interpretación. Con sus palabras: “El movimiento de la interpretación no es dialéctico tanto porque la parcialidad de cada enunciado pueda complementarse desde otro punto de vista (...) como sobre todo porque la palabra que alcanza el sentido del texto en la interpretación no hace sino traer al lenguaje el conjunto de este sentido, esto es, poner en una representación finita una infinitud de sentido” (Gadamer, 1977, p. 557). Puede afirmarse que Gadamer conserva la forma de la dialéctica, pero le imprime una dirección opuesta a la proyectada por Hegel. Mientras que para este último se produce una constante superación que, como se sabe, conserva lo superado, el discípulo de Heidegger realiza el camino inverso e intenta explicitar los presupuestos de la mediación histórica del sentido, es decir, sostiene la primacía de los prejuicios en la situación fáctica del individuo. Como bien indica Rüdiger Bubner: “Con esta línea de pensamiento, la hermenéutica de Gadamer se acerca a la *concepción hegeliana del espíritu histórico* interpretada, sin embargo, como una especie de teleología invertida” (Bubner, 1992, pp. 5-16). El fin o la meta no es ya una superación infinita por parte de un espíritu que se conoce a sí mismo, sino la explicitación de la propia facticidad.

Esta teleología invertida da cuenta de la intención gadameriana de la reelaboración continua del concepto en la historia a través de la diversidad de las situaciones fácticas. Pero esto, a su vez, no implica un *ergon* final donde se alcance la transparencia absoluta del cogito en la reflexión sobre sí. La autotransparencia del complejo remisional de sentido siempre se realiza sobre un conjunto infinito de sentido que lo sustenta. Pero, a diferencia de Hegel, esta infinitud permanece por principio más allá del alcance de la interpretación, como una reserva

inagotable de sentido. Gadamer propone una concepción abierta de la dialéctica, sin la posibilidad de una síntesis superadora en un sentido absoluto. Por ello la conciencia histórica efectual “conoce el carácter interminablemente abierto del acontecer de sentido en el que participa” y, en consecuencia, no puede reconocerse otra cosa que la finitud o límite de nuestra comprensión (Gadamer, 1977, p. 565).

La teleología invertida sustentada por el profesor de Heidelberg conlleva, como hemos dicho, a un intento de autotransparencia de la conciencia del individuo en su facticidad. Esto no es más que una tarea infinita debido al carácter inagotable del complejo remisional subsistente a toda interpretación. La regla hermenéutica, por tanto, es un movimiento entre el intérprete y la tradición que constituye todo acto interpretativo, toda aplicación hermenéutica, donde la conciencia se ve determinada ontológicamente. Dicha regla manifiesta la estructura ontológica del movimiento de comprensión. Un movimiento del todo a la parte; o sea, desde una premisa universal subyacente a una conclusión válida del acto interpretativo. Esto se entiende como “aplicación hermenéutica”: la interpretación de la situación fáctica desde una unidad de sentido precedente que condiciona toda deliberación para la elección del fin deseado. Gadamer llamará a esto “anticipo de perfección” (*Vorgriff der Vollkommenheit*) (Cfr. Gadamer, 1977, p. 363). Esta noción gadameriana no es más que la presuposición de sentido, los prejuicios latentes que condicionan toda designación del significado. De allí que mencione lo siguiente: “El prejuicio de la perfección contiene pues no sólo la formalidad de que un texto debe expresar perfectamente su opinión, sino también de que lo que dice es una perfecta verdad”; y más adelante agrega “De este modo el sentido de la pertenencia, esto es, el momento de la tradición en el comportamiento histórico-hermenéutico, se realiza a través de la comunidad de prejuicios fundamentales y sustentadores” (Gadamer, 1977, pp. 364-365).

De allí que la comunidad hablante siempre descansa, en su capacidad argumentativa, en un complejo remisional de sentido común que subvierte la idea central de la ilustración de transparencia absoluta de la conciencia. La noción de prejuicio conlleva en sí misma la autoridad de la tradición en la conformación del juicio práctico y ello trae como consecuencia que se produzca una tensión entre el sentido transmitido por la tradición y la situación fáctica desde donde se interpreta. Una tensión que, por otro lado, resulta imposible de resolver. De hecho, Gadamer se encarga de reconocer que la tarea de la hermenéutica no es la de lograr “procedimiento de comprensión, sino iluminar las condiciones

bajo las cuales se comprende” (Gadamer, 1977, p. 365). En último término se trata de distinguir entre los prejuicios legítimos e ilegítimos. Aquellos que conforman la vida cívica del individuo, como por ejemplos los valores compartidos por una comunidad epistémica, y los prejuicios falsos. De esta forma, los prejuicios legítimos conllevan la vida ética de los individuos forjados y sustentados en la tradición. La argumentación siempre se halla inmersa en la vida ética de una comunidad y, por ello mismo, contiene premisas subyacentes, como es el caso de los *tópos koinós* en el silogismo retórico, que poseen validez genuina.

Debido a esto podemos concluir que esta determinación ontológica de la conciencia en la interpretación registra en sí misma la operatoria del silogismo retórico enunciado por Aristóteles en la definición del entimema. La característica fundamental de éste, justamente, es la de contener una premisa sobreentendida por los dialogantes. Sobre ello López Farjeat menciona lo siguiente: “No me parece escandaloso decir que incluso la ciencia y la filosofía utilizan con frecuencia entimemas y paradigmas, y no por ello pierden validez. Este tipo de argumentos son inevitables porque todo discurso trabaja con supuestos. Esto es tanto como decir que omite premisas. En el caso de la retórica, estos argumentos exigen la participación de la audiencia. Esto es relevante: todo discurso está hecho para ser escuchado y, en este sentido, necesita ser comprensible” (López Farjeat, 2002, p. 23).

Los presupuestos por los cuales parte el silogismo retórico en el juicio práctico deben hallarse en inferencias válidas asumidas por la comunidad hablante y deben reconocerse como los prejuicios legítimos de los dialogantes. Todo conocimiento se apoya en conocimientos previos, el complejo remisional de sentido, por el cual posee legitimidad. Siempre se parte de un “camino ya trillado y allanado” como fases de una formación presupuesta en el desarrollo del concepto, para decirlo con término hegelianos (Hegel, 1966, p. 21). Igualmente Aristóteles reconoce que cualquier tipo de conocimiento adquirido se funda sobre un conocimiento previo. En los *Analíticos segundos* dice: “Toda enseñanza y todo aprendizaje se producen a partir de un conocimiento preexistente” (Aristóteles, 1988, p. 313). De esta forma, podemos mencionar que en el diálogo invariablemente existen ciertos lugares comunes de argumentación que determinan la discursividad de los interlocutores. La lingüisticidad de la facticidad hace que, de hecho, todo acto discursivo exprese el *ethos* en el cual está inmerso. De aquí se desprende que todo análisis semántico del lenguaje debe ir acompañado de un análisis ético de la facticidad, en el sentido griego de “carácter”. Un estudio de el

“modo de ser” de los dialogantes en la situación argumentativa. Es por ello que, justamente, Aristóteles realiza una investigación exhaustiva del carácter (*ethos*) del orador y las pasiones (*pathe*) del oyente en el Libro II de su *Retórica* (Aristóteles, 1999, pp. 94-166). De esta forma, los prejuicios de la comunidad argumentativa son llevados al discurso sobre un consenso supuesto que permite el uso de los argumentos persuasivos en el diálogo. Consenso que, por otro lado, se fundamenta en la vida ética de los individuos.

## V. Conclusión

Como hemos observado, detrás del estudio gadameriano y su recepción del concepto de *Bildung* (formación) encontramos no sólo la concepción hermenéutica del filósofo alemán sino también una reconstrucción de la retórica antigua como teoría del discurso que viene complementar su hermenéutica ontológica. Para Gadamer la retórica antigua se integra a la hermenéutica en cuanto aquella ofrece una mayor amplitud de mirada en el campo de la argumentación. Debido a ello es que en una entrevista dada durante sus últimos años Gadamer le responde a Jean Grondin, en referencia a sus investigaciones sobre la relación entre la palabra y el concepto, lo siguiente: “Uno de esos trabajos se dedicará al tema de lo que es la ética, de lo que significa el que se hable teóricamente de algo que es práctico. ¿Podremos revitalizar de nuevo el antiguo sentido amplio de lo que es la retórica?” (Gadamer, 2001, p. 382). Esta rehabilitación buscada del antiguo sentido de la retórica tiene, por otro lado, su justificación en su oposición o alternativa al saber unilateral de la ciencia moderna expresada en su concepto de verdad como certeza. Por ello, otra pregunta directriz del pensamiento gadameriano es: “¿cómo se presenta en nuestra civilización, marcada por la ciencia y en consecuencia por la ciencia empírica moderna, el legado de la antigua retórica y, por tanto, la posibilidad de una fundamentación y justificación del saber sobre el hombre transmitido por ella?” (Gadamer, 1992, p. 310).

De esta manera, la retórica fundamenta un tipo de saber anclado en una validez intersubjetiva reconociendo los prejuicios subsistentes en toda comunidad epistémica. Con ello logramos reconocer, por una parte, que la recepción hermenéutica del concepto de *Bildung* (formación) se encuentra atravesada por una rehabilitación de la retórica antigua por parte de Gadamer; y, por otro lado, que la noción de “prejuicio”, vinculada íntimamente al anterior concepto, se corresponde con la estructura del silogismo retórico en cuanto a las premisas sobreentendidas por los interlocutores en la argumentación.

**Bibliografía:**

- Aristóteles, [1998], *Tratados de lógica (Órganon) II. Sobre la interpretación, Analíticos primeros, Analíticos segundo.*, Madrid, Gredos.
- Aristóteles, [1999], *Retórica*, Madrid, CEPC.
- Aristóteles, [1982], *Tratados de lógica (Órganon) I. Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofísticas*. Madrid, Gredos.
- Aubenque, P., [1999], *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona, Crítica.
- Beuchot, M., [1998], *La retórica como pragmática y hermenéutica*. Barcelona, Anthropos.
- Bubner, R., [1992], “Acerca del fundamento del comprender” en *Isegoría*, 5.
- Covarrubias Correa, A., [2004], “Hermenéutica y retórica: Gadamer y los caminos de la persuasión” en Acero, Tapias, Sáez, Zúñiga (eds.) *El Legado de Gadamer*, Granada, Universidad de Granada.
- Figal, G., [2003], “Fenomenología de la cultura. *Verdad y Método* después de cuarenta años” en AA. VV “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”. *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Madrid, Síntesis.
- Farjeat López, L. X., [2002], *Teorías aristotélicas del discurso*. Navarra, Eunsa.
- Gadamer, H.-G., [2001], *Antología*. Salamanca, Sígueme.
- Gadamer, H.-G., [1977], *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme.
- Gadamer, H.-G., [1992], *Verdad y Método II*. Salamanca, Sígueme.
- Grondin, J., [2003], *Introducción a Gadamer*. Barcelona, Herder.
- Hegel, G.W.F., [1966], *Fenomenología del Espíritu*. México, FCE.
- Hegel, G. W. F., [1993], *Doctrina del Derecho, los Deberes y la Religión para el curso elemental*, ed. Bilingüe. Murcia, Universidad de Murcia.
- Racionero, Q., [2000], “Introducción a la *Retórica* de Aristóteles” en Aristóteles, *Retórica*. Madrid, Gredos.
- Ricoeur, P., [2001], *Del texto a la acción*. Bs. As., FCE.
- Taylor, Ch., [1983], *Hegel y la sociedad moderna*, México, FCE.

*Recibido el 12 de junio de 2008; aceptado el 27 de octubre de 2008.*