



RETORICA & ANTROPOLOGIA

ANTROPOLOGÍA RETÓRICA VS. RETÓRICA ANTROPOLÓGICA Manifiesto científico del *Gruppo di ricerca "Retorica & Antropologia"*

Marco Agnetta, Adelino Cattani, Alberto Gil,
Rafael Jiménez Cataño, Sergio Tapia Velasco

Abstract

El artículo es el manifiesto científico del *Gruppo di ricerca "Retorica & Antropologia"*. Se exponen el estado de la cuestión, los principios básicos de la investigación y un esbozo de diferentes campos de trabajo retórico-antropológicos dirigidos por los firmantes del artículo.

El enfoque metodológico es de corte "ecológico" porque se fundamenta en la responsabilidad y solidaridad, concretadas en una cultura del debate, digna de su nombre, y en el principio de la afirmación, es decir, en una retórica que abre caminos, aporta soluciones y une a las personas, porque es de orientación eminentemente positiva.

* * *

En la presentación de la página web del *Gruppo di ricerca "Retorica & Antropologia"* (*Rhetoric & Anthropology Research Net*), coordinado por la cátedra de retórica de la Pontificia Università della Santa Croce en Roma (Prof. Dr. Rafael Jiménez Cataño), se recuerda que la retórica es una disciplina con un fuerte fundamento teórico y con dimensiones eminentemente prácticas. Es de vocación interdisciplinar, que aúna ciencias tan diversas como la lógica, la psicología y la lingüística. En el centro de esta encrucijada se encuentra la persona humana, que se comunica con otros seres humanos¹.

El *Gruppo di ricerca* fue creado en septiembre de 2015 por los firmantes del presente artículo, que pertenecen a tres universidades diferentes –Roma (Santa Croce), Padova

¹ "La retórica es una disciplina multidimensional en la cual convergen teoría y práctica, lógica, psicología, lingüística y, junto a todo eso, comportamientos e intenciones del hablante y del destinatario. En la encrucijada del fenómeno retórico se encuentra pues la integralidad humana" (http://www.pusc.it/csi/progetti-di-ricerca/retorica_e_antropologia).

y Saarbrücken– y vienen trabajando desde hace años en diferentes aspectos del *ars rhetorica*, como son la argumentación, la pragmática, el diálogo, las relaciones entre retórica y ética, así como retórica y cultura. El *telos* que ha servido de clavija para unir a estos investigadores se enmarca en la clásica discusión recogida en los diálogos de Platón sobre el *status* filosófico de la retórica, sobre todo la dimensión eminentemente antropológica de la comunicación –de personas con y hacia personas– y cuya dignidad, parafraseando una idea de Hans Georg Gadamer (cfr. Kemmann 2009, 446), se pone de relieve cuando los interlocutores llegan a unirse entre sí para aumentar su conocimiento y llegar a consensos estables.

El presente artículo se ha de considerar un manifiesto científico de este centro de investigación, con el que abre sus puertas al debate científico y a los posibles deseos de cooperación por parte de personas e instituciones interesadas en la investigación retórica de corte antropológico. Este manifiesto se desarrollará en tres fases:

1. Presentación del estado de la cuestión.
2. Principios básicos de la investigación en el *Gruppo di ricerca "Retorica & Antropologia"*.

Tras esta exposición de carácter común, se pasará a unas breves exposiciones de cada uno de los componentes del *Gruppo di ricerca*:

3. Esbozo de diferentes campos de investigación retórico-antropológicos.

Presentación del estado de la cuestión

La inspiración del título del presente artículo, donde los componentes del nombre del centro, “retórica” y “antropología”, se ponen en relación alterna sustantivo-adjetivo (antropología retórica / retórica antropológica), está dada por la investigación filosófico-retórica en lengua alemana de los últimos años. Kopperschmidt (2000) edita un volumen con el título *Rhetorische Anthropologie* (antropología retórica) y Oesterreich (2008) publica un artículo de fondo en el tomo *Rhetorik und Stilistik* de la colección HSK (v. bibliografía) bajo el nombre de *Anthropologische Rhetorik* (retórica antropológica). Nos preguntamos: ¿opcionalidad, descuido, o bien un concepto retórico-antropológico determinado?

Como es bien sabido, el adjetivo especifica la extensión semántica del sustantivo. En nuestro caso, el adjetivo pospuesto *retórica* del primer caso especifica el concepto de antropología, considerando al hombre desde la perspectiva de su capacidad comunicativa, y deja de lado otras dimensiones de la persona como la libertad, el amor, la cultura, el trabajo, etc. O, para ser más precisos, lleva a contemplar todas estas dimensiones humanas desde el prisma de la capacidad comunicativa. En el segundo caso, el adjetivo pospuesto *antropológica* especifica el estudio de la retórica a la

perspectiva humana, como la verdad en el hablar, la libertad de los interlocutores, la credibilidad del orador, su racionalidad en la argumentación etc., sin centrarse en fenómenos exclusivamente pragmáticos, estilísticos, dialécticos, etc. O mejor, como en el caso anterior: pone a estos fenómenos bajo la particular luz que proviene de su índole humana. En el segundo caso, la perspectiva antropológica tiende a estudiar a la persona no sólo desde su identidad, sino también desde su relacionalidad, ampliándose así el concepto de retórica del estrecho margen del persuadir al de comunicarse personas humanas. Si el adjetivo no restringe propiamente la extensión semántica del sustantivo sino que proyecta una particular luz sobre ella, el motivo es que no se trata de conceptos unívocos sino análogos, fenómeno en el que no nos detendremos aquí².

No vamos a reproducir aquí todos los aspectos de la investigación sobre este tema, para ello remitimos a los títulos citados. Sí queremos, sin embargo, centrarnos en la cuestión de base que anima la idea del *Gruppo di ricerca*. Viene impulsada por el filósofo más influyente en este campo, Hans Blumenberg (2000), que citamos por el artículo publicado en el volumen de Kopperschmidt. La cuestión de fondo –no podía ser de otro modo en filosofía– es el tema de la verdad. Blumenberg (2000, 67s) pone la retórica en relación con

- a) la posesión de la verdad;
- b) el desasosiego de no poder conseguirla.

En el primer punto –representado por Cicerón y la tradición inspirada por él– la retórica tiene la función de embellecer la transmisión de la verdad, de presentarla en todo su esplendor. Su medio es el *ornatus*. La alternativa en b) es la opción sofística, que parte de la imposibilidad de dar con la verdad y por eso se apropia del derecho de presentar por verdadero lo persuasible. Este segundo caso es para Blumenberg el eminentemente retórico, pues la verdad, según él, no precisa de la persuasión. Ésta es necesaria al comprobar el déficit antropológico para encontrarla, por el que entonces el hombre se sirve del arte de la apariencia como sustituto del ser. Es más, en cuanto no existe lo que vino a llamarse “real”, esos sustitutos se convierten en la realidad³.

² Sobre esto podrá ser de suma utilidad la hermenéutica analógica, no sólo por la perspectiva analógica sino por la introducción de la hermenéutica, que es como la “dirección contraria” del camino de la retórica. Todos los recursos retóricos de persuasión del otro tienen una validez en sentido contrario: entender al otro. Cfr. Beuchot, Mauricio (1995). *Los márgenes de la interpretación: hacia un modelo analógico de la hermenéutica*. México: Universidad Iberoamericana; Idem (2003). *Hermenéutica analógica y del umbral*. Salamanca: Ed. San Sebastián.

³ “Sobald es das nicht mehr gibt, was einmal als ‘real’ galt, werden die Substitutionen selbst ‘das Reale’” (2000: 77).

Cabe otra formulación de esta aporía esencial de la verdad (cfr. Jiménez Cataño 2008, 9):

- a) es posible poseerla, sin la posibilidad de hacerlo valer;
- b) con la verdad se puede mentir, engañar, corromper, maleducar.

En esta evidencia de que “la verdad no es todo” se pone de manifiesto la dimensión antropológica que es necesaria para la retórica.

El trasfondo de la teoría de Blumenberg es la idea del hombre como “ser deficitario” (*Mängelwesen*) –un concepto introducido por Arnold Gehlen en su obra *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*⁴–, y la necesidad de compensar esas deficiencias, como ya lo había expuesto Alfred Adler en su psicología individual, sobre todo en su *Estudio sobre la inferioridad de los órganos y su compensación psicológica*⁵. Esta compensación es en nuestro caso la retórica, lo único que nos queda cuando perdemos la evidencia. Y esta *ars oratoria*, como estamos expuestos a actuar en el mundo, sustituye y sistematiza la acción física, lo cual constituye un radical antropológico⁶. Un nuevo enfoque de la condición humana deficitaria está expresado en la reflexión antropológica de MacIntyre, con el elocuente título de su obra de 1999: *Dependent Rational Animals*. La dependencia, la vulnerabilidad del hombre son elementos constitutivos de su condición, son auténtica humanidad, no meras contingencias “extra-humanas”.

En este sentido, el elemento retórico-antropológico por excelencia es la metáfora: lo extraño e inaccesible se sustituye por lo familiar y conocido. Se trata del desvío metafórico: en lugar de nombrar algo *como* lo que es, se lo nombra *a través de* algo diferente. Elección de estilo en un principio, es exigencia cognitiva para las realidades que más valen: en lugar de conocer algo como lo que es, se lo conoce a través de algo diferente. Pero este conocimiento es imperfecto –Blumenberg (2000, 80) lo llama *principium rationis insufficientis*– y constituye el correlato de la antropología de un ser que carece de las facultades necesarias para la propia supervivencia⁷. Bolz (2000, 97), en un comentario al artículo de Blumenberg en el mismo volumen, compara este concepto de retórica y de metáfora con la deconstrucción. Ésta es la deconstrucción del “es”, la metáfora corresponde entonces al instrumento para pensar lo inconcebible en

⁴ *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940.

⁵ *Studie über die Minderwertigkeit der Organe*, 1907.

⁶ “Physische durch verbale Leistungen zu ersetzen, ist ein anthropologisches Radikal: Rhetorik systematisiert es” (Blumenberg 2000: 73).

⁷ Esta insuficiencia, aceptada como ordinaria condición humana, tiene como contrapartida la vocación igualmente humana al cuidado mutuo, derivable de la filosofía del cuidado.

conceptos⁸. En definitiva, lo que la retórica ofrece es protección ante el trauma de lo real⁹.

En el mismo tomo, Bornscheuer critica dos elementos fundamentales de la retórica de Blumenberg

- a) la metáfora como el elemento más importante de la retórica;
- b) la retórica como compensación del “pobre hombre”.

— ad a: En relación con la retórica clásica refuerza Bornscheuer (2000, 103s) la capacidad del hombre de conocer algo como lo que es y no simplemente – metafóricamente– a través de algo diferente. Lo que al individuo muchas veces resulta difícil por sí solo, se consigue más fácilmente en comunidad. Por eso recalca Bornscheuer: el elemento más significativo de la retórica, donde puede verse más claramente su función y donde se muestra su dimensión antropológica, no es la metáfora sino el juicio consensual¹⁰.

— ad b: La retórica no es una compensación de la debilidad del hombre, sino el ordinario instrumento para sacar fuerzas de flaqueza. En el conocido lema de la erística de Protágoras de hacer fuerte la idea débil se encierra un principio eminentemente antropológico: el hombre es capaz de superarse, de sacar fortaleza de su debilidad, haciéndose “aprendiz de la naturaleza”. Pareyson, como es bien sabido, daba la vuelta a la “debilidad” de la palabra al reconocerle “capacidad de poseer un infinito” (1971, 115)¹¹ y, por tanto, fuerza. Según Bornscheuer (2000, 108s) fue ésta la reacción de Herder y de la retórica del siglo XVIII. ¿Cuál es la fuerza que presta la retórica? Es precisamente la categoría de la *evidentia*, que según Quintiliano (VI 2, 32) representa la meta más alta en la retórica. Bornscheuer (2000, 106) contradice así el principio básico de la teoría de Blumenberg y de todos aquellos que contraponen la evidencia a la retórica: en lugar de pensar que no hay retórica cuando hay evidencia, conviene ver la retórica como el arte de poner *ante oculos* la verdad de las cosas. Lo cual devuelve relevancia a la metáfora en su concepción de retórica, ya que ésa es precisamente la cualidad que según Aristóteles define a la buena metáfora

⁸ “Dekonstruktion ist (!) die Dekonstruktion des ‘ist’. Ganz entsprechend entfaltet die Metaphorologie das Denken des Unbegrifflichen in Begriffen”. También el “trauma”, reconocido como propio de la condición humana, encuentra en el plexo “hermenéutica/retórica” la relación ordinaria entre el hombre y la realidad *semper interpretanda*. Esta “relación ordinaria” implica que se trata de una hermenéutica espontánea, como también de una retórica espontánea.

⁹ “Was Rhetorik vor allen Dingen gewährt, ist Schutz vor dem Trauma des Realen” (Ibid.: 95).

¹⁰ “Nicht die ‘Metapher’, sondern das *konsensuelle Urteil*” (Ibid.: 104).

¹¹ También Gottlob Frege veía una fuerza en la facultad simbólica del hombre, que comparaba con la invención de la vela, que permite usar el viento para navegar contra el viento (cfr. “Über die wissenschaftliche Berechtigung einer Begriffsschrift”. In I. Angelelli [Hrsg.], *Begriffsschrift und andere Aufsätze*. Hildesheim: Zürich / New York: G. Olms, 1998, 107.

(cfr. *Retórica*, III, 10, 1411 a26). No hay que olvidar, por otra parte, que la retórica clásica se desarrolló en un período de certezas, no en la posmodernidad. Es iluminadora la respuesta de George Steiner a la desconstrucción. Siendo una negación de la presencia del *logos*, no admite una refutación discursiva. La mejor respuesta es una obra de arte, pues será un contraejemplo. De hecho su libro *Presencias reales* quiere *mostrar* la realidad de obras de arte en la historia de la humanidad, y su alto nivel literario busca hacer del libro una obra que *muestre* la belleza (cfr. 1991, 143ss, 156s).

Por lo que respecta a la postura de Oesterreich en su concepto de retórica antropológica (*Anthropologische Rhetorik*), no se encuentra un perfil tan definido que lo distinga de la antropología retórica (*Rhetorische Anthropologie*) de Kopperschmidt. Oesterreich habla también de la antropología del *homo rhetoricus* como una doctrina específicamente retórica del hombre¹². Su aportación se basa sobre todo en lo que él llama “Retórica fundamental” (*Fundamentalarhetorik*), en la que parte de las propiedades comunicativas constituyentes y sustanciales en el hombre, hasta el extremo de afirmar: el hablar *es* el hombre mismo¹³. Sobre este fenómeno universal se ha desarrollado con el tiempo la *ars rhetorica*, con cuyos servicios se han ido perfeccionando las cualidades persuasivas y comunicativas innatas. Como ilustración de esta interrelación entre naturaleza y cultura propone Oesterreich (2008, 871) las *quinque partes* (*inventio, dispositio, elocutio, memoria, actio*) como candidatos de universales antropológicos invariantes. Estas *partes* corresponderían a las fuerzas creativas fundamentales del hombre para manejar su *Lebenswelt*, como son su capacidad de descubrir, ordenar, dar forma, recordar y escenificar. Convincente sería, a nuestro modo de ver, la postura de Oesterreich si se le da un giro: precisamente porque descubrir, ordenar, dar forma, recordar y escenificar son cualidades constitutivas del hombre, éste ha creado los *officia oratoris* en calidad de *inventio, dispositio, elocutio*, etc. Estudiar estas *partes* u *officia* antropológicamente dará más luz para comprender las cualidades y propiedades del discurso con mayor profundidad. Oesterreich mismo (2008, 871) lo hace con respecto a los medios de persuasión *logos, ethos* y *pathos*, poniéndolos en relación con la capacidad del hombre de describir, valorar y emocionarse.

Cerramos provisionalmente el estado de la cuestión con unas precisiones acerca del eje sobre el que gira la discusión sobre la relación entre retórica y antropología: la capacidad del hombre para acceder a la verdad. Sin una referencia directa a Blumenberg, el filósofo español Alejandro Llano (1999) marca una serie de pautas fundamentales para plantear una crítica de la retórica como compensación de un conocimiento inaccesible al hombre. Llano fundamenta su teoría sobre tres puntos:

¹² “Eine spezifisch rhetorische Lehre vom Menschen” (2008: 869).

¹³ “Die Rede, das ‘ist’ der Mensch selbst” (Ibid.: 870).

1. el hombre no posee la verdad, sino que ésta posee al hombre;
2. existe una relación real entre verdad y libertad¹⁴;
3. verdad y virtud se complementan mutuamente.

Sin querer ni poder entrar aquí en detalles, resumimos las ideas principales que pueden servir de contrapartida a una posición que concibe al hombre como incapaz de adentrarse en la esencia de las cosas. La verdadera pobreza antropológica es precisamente la que hace caer al hombre en el vacío metafísico. Éste se pone realmente de manifiesto si el hombre dice poseer la verdad. ¿Quién puede afirmar esto? En tal caso quien reina es el subjetivismo y la escisión de la sociedad, defendiendo cada uno *su* verdad. La retórica es en este caso fundamentalmente un instrumento de persuasión, un arma de combate, no sólo para sobrevivir, sino también para ejercer el poder. El dejarse poseer por la verdad, por el contrario, libera al hombre del subjetivismo, de la esclavitud de las opiniones reinantes y de la presión de las ventajas sociales. El diálogo auténtico es posible en este caso porque se funda en el *logos*, palabra que trasmite conocimiento, verdad que ha terminado por imponerse a nosotros los interlocutores cuando nos hemos ayudado unos a otros uniendo nuestro puntos de vista para encontrarla. Fabrice Hadjadj formula este aspecto personal de la verdad explicando que

la verdad no se cumple en un sistema desencarnado sino en la escucha de una voz. No se trata de escuchar sólo por someterse a un orden, sino de escuchar la voz misma, como se escucha la de un cantante o, más aún, como se escucha la del amado. La voz es la palabra hecha carne y es expresión de una persona (2011, 48).

Esta postura no significa hacerse la vida fácil.

Quien busca la verdad no pretende seguridades. Todo lo contrario: intenta hacer vulnerable lo ya sabido, porque pretende siempre saber más y mejor. Y, paradójicamente, es esta apertura al riesgo la que hace, en cierto modo, invulnerable a la persona, porque ya no están en juego sus menudos intereses, sino la patencia de la realidad (Llano 1999, 198; cfr. D'Agostini 2011, 13-14).

Descubrir esta "patencia de la realidad" supone una labor constante por superar el subjetivismo. Así se pone de relieve la importancia de una ética de las virtudes para facilitar el acceso a la verdad. En este sentido se presenta como una tarea de eminente relevancia retórico-comunicativa redescubrir el concepto aristotélico de la *verdad práctica*, de la verdad que se hace, que se opera libremente.

¹⁴ La hermenéutica de Pareyson se basa en una estrecha interconexión entre persona, verdad y libertad (cfr. 1971: 84-85).

Principios básicos de la investigación en el *Gruppo di ricerca "Retorica & Antropologia"*

Respecto a la relación entre retórica y antropología, el *Gruppo di ricerca* opta por la perspectiva de investigación "retórica antropológica", si bien diferenciándose del concepto de Oesterreich. En efecto, el *homo rhetoricus*, el hombre en su exclusiva dimensión comunicativa, no ofrece la necesaria riqueza de matices antropológicos. El mismo Kopperschmidt, en su introducción al volumen por él editado (2000, 33s), reconoce que el concepto de *homo rhetoricus* no sirve sino de muletas para acercarnos al hombre en su totalidad, sabiendo que estamos observando su comportamiento en situaciones muy humanas, como son las comunicativas. Así pues, su valor antropológico es relativo. En nuestro centro no se trata tanto de comprender al hombre mejor a través de sus cualidades retóricas, sino de saber más retórica teniendo en cuenta estas dimensiones antropológicas. Al mismo tiempo, es inevitable que se aprenda más sobre el hombre porque lo vemos reflejado en sus obras, máxime en estas obras, de particular densidad humana. Por eso la retórica antropológica es esencialmente inseparable de la hermenéutica.

Para ello nos basamos en un concepto abierto, digamos sistémico, de la antropología, que sirve de contrapartida a la idea del hombre como ser deficitario. Como Malo bien pone de relieve (cfr. 2013, 23s), la persona humana es un sistema abierto que tiende al propio desarrollo, por lo que dimensiones (de gran valor retórico) como la integración y la racionalidad juegan un papel decisivo para la comprensión del hombre. En definitiva, no se trata de tener en cuenta en primer lugar su adaptabilidad y estrategias de supervivencia, sino de buscar aquello que sirve para su propio perfeccionamiento.

Sobre esta base epistemológica podemos observar con más detalle en qué se basa nuestra visión optimista de que el hombre puede –con mayor facilidad en comunidad– encontrar y comunicar la verdad y cómo se fundamenta este optimismo en el realismo de las así llamadas virtudes del orador. En las siguientes líneas trataremos de mostrar el entrelazamiento entre verdad y virtudes en la retórica. Esta concepción optimista del hombre no es original ni exclusiva del *Gruppo di ricerca*, sino que se basa en la tradición grecorromana y cristiana de una retórica siempre actual, que recordaremos brevemente¹⁵.

Muy conocida es la discusión entre Sócrates y los sofistas al inicio de la democracia griega en el s. V a.C., que vemos resumida en el *Sofista* de Platón. Sócrates les echa en cara el ser cazadores de jóvenes ricos y de familias conocidas, vendedores de productos del alma, artífices de la dialéctica, curanderos de las almas...

¹⁵ Para más detalles remitimos a Gil (2015).

(cfr. 221C-226C). Pero lo que más peligrosos hace a los sofistas es su imitación de la realidad, inventándola o reelaborándola, de modo que no ofrecen una imagen fiel de la realidad, sino su simulacro (cfr. 233D-236A). Si los sofistas eran maestros de la simulación con la sola palabra, ¿qué diremos de los artífices de hoy que dominan las técnicas mediáticas más refinadas para *hacer* una *realidad* aparentemente tan real...? El ser se confunde con el parecer. El problema es la sostenibilidad de este juego: en cuanto se conoce el engaño, se pierde la confianza y con ello la aceptabilidad del discurso. No es de extrañar por tanto el alejamiento cada vez mayor de la política (tan mediática que se habla ya de *politainment*), del periodismo y de las mismas grandes empresas e instituciones en las que se descubren mentiras y escándalos. Ésta es también la parte subjetiva de la verdad –la veracidad–, que hace decir a Sócrates con tonos escatológicos que deja los honores para las masas: él prefiere seguir investigando sobre la verdad de las cosas, vivir y morir, cuando le llegue la hora, como un hombre virtuoso, invitando a todos a comportarse de la misma manera (cfr. *Gorgias*, 526D).

Precisamente en esta dimensión subjetiva se subraya la importancia de la retórica para una vida lograda en sociedad. Expresado éticamente, podemos hablar del carácter virtuoso de las acciones comunicativas, entendiendo por virtud la *areté*, es decir la excelencia de la persona, que reúne calidad de vida y felicidad. De nuevo leemos en *Gorgias*: a la mujer y al hombre virtuosos les llamo felices y a los injustos y malos infelices (cfr. 470E). Hemos de añadir que para Platón la virtud no es una mónada teórica, sino que tiene una dimensión de responsabilidad social. Como describe Müller (cfr. 1994, 60-67), en la Academia reinaba el convencimiento de que la tarea del Estado consiste en educar a los ciudadanos en la virtud para que sean responsables y puedan tomar las riendas del gobierno de la Polis.

Esta dimensión político-social se desarrolla y perfecciona con Aristóteles y, ya en Roma, con Cicerón. Del primero se citan con frecuencia las cualidades socio-retóricas que ve en el hombre:

a) el hombre es por su naturaleza un ser social (un “animal político”): ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον

b) el hombre es el único ser hablante (capaz de tener *logos*): λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων

Ambas afirmaciones se encuentran en el contexto de su *Política* (cfr. 1, 2, 1253a10) donde se distingue la comunidad humana de la animal: el instinto comunitario es realmente humano cuando el hombre sabe reconocer y expresar lo que es bueno, malo, justo e injusto. La prueba es que cuando los hombres se distancian de las buenas costumbres y del derecho son los animales más perversos (cfr. *Política*, 1, 2, 1253a31). Podemos resumir diciendo que las facultades comunicativas de los hombres están dirigidas a la formación y mantenimiento de una sociedad justa. En otras palabras, la

retórica no es un instrumento de poder para imponer a los demás las propias preferencias, sino un medio para conseguir una sociedad más justa.

Cicerón, en su libro III del *De Oratore*, parte del convencimiento de que la *eloquentia* es una de las mayores virtudes (“una quaedam de summis virtutibus”, III 55), pues conlleva la fuerza de atraer a los oyentes y de emocionarlos. De esta gran eficacia surge la necesidad de unir la *eloquentia* con la *probitas* y la *prudentia*. Literalmente: “cuanto mayor es la fuerza, más necesario es que se complete con la integridad y con la más alta prudencia”¹⁶. Como puede observarse, Cicerón tiene una visión integral de la retórica, superando las técnicas lingüístico-comunicativas, pero no contraponiéndolas a la *ars oratoria* como tal. Por eso se queja de que Sócrates haya contribuido al *discidium linguae et cordis*, cuando en sus debates con los sofistas oponía la filosofía al discurso bello, es más, advertía de la fragilidad de una búsqueda de la verdad si iba acompañada de atractiva elocuencia¹⁷. Como contrapartida, Cicerón propone la *vis eloquentiae*, una virtud fundamentada en la naturaleza humana, es decir, en su capacidad para describir las buenas costumbres, dirigir las riendas del Estado y saber tratar de todos estos temas públicos eficazmente y con saber retórico¹⁸.

En síntesis: en la retórica clásica se unen el compromiso por la verdad y las virtudes cívicas, dos dimensiones de gran valor antropológico.

En esta línea de la tradición grecorromana-cristiana señalaremos también como punto de referencia a San Agustín, exponente de la retórica en la Antigüedad tardía y de la aplicación de los fundamentos clásicos de la retórica a la predicación cristiana. Su método para superar el *discidium linguae et cordis* es buscar la armonía entre la *sapientia* y la *eloquentia*, pero dando preeminencia a la primera, pues sabe cuánto está en juego para los transmisores de la fe y de la revelación. Sus ideas se encuentran sintetizadas en *De doctrina christiana*, que consta de cuatro libros: los tres primeros son de naturaleza hermenéutica, sobre cómo interpretar convenientemente la Sagrada Escritura, y el cuarto está dirigido a la proclamación de la Palabra de Dios, es decir, sólo el cuarto trata propiamente de retórica. Tanto para entender como para comunicar bien juega un papel decisivo la persona del predicador (aristotélicamente diríamos el *ethos*). Éste será sabio –actuará *sapienter*– si conoce bien las Sagradas Escrituras (cfr. IV, IV 7) pero no como quien se las ha aprendido de memoria y puede citar cualquier pasaje que venga a colación, sino como quien ha reflexionado mucho sobre la Palabra

¹⁶ “quae quo maior est vis, hoc est magis probitate iungenda summaque prudentia” (III 55).

¹⁷ “Hinc discidium illud exstitit quasi linguae atque cordis, absurdum sane et inutile et reprehendendum, ut alii nos sapere, alii dicere docerent” (III 61).

¹⁸ “Illa vis autem eloquentiae tanta est, ut omnium rerum, virtutum, officiorum omnisque naturae, quae mores hominum, quae animos, quae vitam continent, originem, vim mutationesque teneat, eadem mores, leges, iura describat, rem publicam regat, omniaque, ad quamcumque rem pertineant, ornate copioseque dicat” (III 76).

de Dios observándola pacientemente con los “ojos del corazón”: “a aquéllos sin duda hay que preferir los que se fían menos de las palabras leídas y penetran con los ojos de su corazón en el corazón de las Escrituras”¹⁹. Por supuesto que este conocimiento profundo de la revelación solo es posible cuando el orador incorpora estas enseñanzas a su propia vida. Así la *eloquentia* puede seguir a la *sapientia* eficaz y convincentemente: “como si la sabiduría saliera de su casa, es decir, del corazón del sabio, y la siguiera la elocuencia, aún sin ser llamada, como una sierva inseparable”²⁰.

El tipo de orador exigido desde Catón a Quintiliano, el *vir bonus dicendi peritus* (cfr. *De Institutionis Oratoriae* XII 1, 1), es para San Agustín, y de manera más auténtica que para aquéllos (cfr. Cattani 2012, 18), el predicador convincente, que no se predica a sí mismo o sus grandes ideas, sino que proclama la Palabra de Dios y avala con sus obras lo que transmiten sus palabras. Precisamente esta unidad de vida y palabra es más decisiva que las exigencias estilísticas²¹. La predicación no está pensada para el lucimiento personal, sino que es misión al servicio de la verdad (“*ut militet veritati*”, IV, XI 23). Y ahí se unen claridad y verdad, cuando la palabra sirve para ayudar a descubrir la verdad (“*ut appareat quod latebat*”, IV, XI 26). Cognitivamente se puede decir que la creatividad de la expresión sirve también para profundizar y perfilar el conocimiento de las cosas. Teológicamente se exige del predicador una profunda piedad para comprender la Palabra de Dios con el corazón y testimoniarla con las obras. Así dice San Agustín, jugando con la polisemia de *orator*: “rezando [*orando*] por sí mismo y por aquéllos a quienes dirigirá la palabra, antes será orador [*orator*] que predicador”²². Filosóficamente se pone de relieve la estrecha relación entre verdad y virtud, señalando la enorme importancia del *Ethos* del orador que se esfuerza por conocer la verdad y transmitirla en su integridad por medio de sus palabras. Su calidad ética le llevará no solo a ser más convincente, sino también a concentrarse mejor en la cosa y llegar más fácilmente y con mayor seguridad al conocimiento de la verdad, liberándose de todo tipo de exigencias personales y de ventajas sociales.

Conclusiones

En el *Gruppo di ricerca “Retorica & Antropologia”* confluye esta tradición de armonía entre la verdad que hay que descubrir y la capacidad de transmitirla, así como de

¹⁹ “Quibus longe sine dubio praeferendi sunt, qui verba earum (= de las Sagradas Escrituras) minus tenent, et cor earum sui cordis oculis vident” (IV, V 7).

²⁰ “Quasi sapientiam de domo sua, id est, pectore sapientis procedere intelligas, et tanquam inseparabilem famulam, etiam non vocatam, sequi eloquentiam” (IV, VI 10).

²¹ “Granditate dictionis maius pondus vita dicentis” (IV, XXXVII 59).

²² “ut orando pro se ac pro illis quos est allocuturus, sit orator antequam dictator” (IV, XV 32).

hacerla aceptable en un concepto ecológico de la investigación retórica. En la ya citada página Web se lee:

El enfoque metodológico elegido se podría llamar “ecológico” porque, más allá de la referencia al ambiente y a la Naturaleza, la retórica tiene que ver con el cuidado de los bienes nacidos de la relación entre los hombres y de éstos con cuanto los rodea, relaciones donde no todo lo que se quiere y se puede ha de encontrar necesariamente un lugar en la agenda del hombre.

Este campo de investigación, esquemáticamente tratado en Gil (2014), se amplía en el *Gruppo di ricerca*, abriendo sus puertas a nuevos conceptos ecológico-retóricos. En la obra citada (147ss) se fundamenta una retórica ecológica en la responsabilidad y la solidaridad, que se concretan en una cultura del debate, digna de su nombre, y en el principio de la afirmación, es decir, en una retórica que abre caminos, aporta soluciones y une a las personas, porque es de corte eminentemente positivo. Añadiremos aquí solamente el principio de la sostenibilidad: el efecto retórico deseable no es de corta duración (para ganar una votación o para vender un producto), sino que sobrevive a modas y situaciones específicas. Para ello debe basarse en la realidad, en la verdad de las cosas y en la veracidad del hablante.

De todo ello se deduce que se puede corroborar con la experiencia personal y social que se persuade más y mejor con una personalidad convincente que con un refinado arte retórico, que, si está vacío de valores, incluso se vuelve contra el hablante al poner a los oyentes en guardia ante un “experto”. La persona convincente se siente abierta al ser, a la verdad, y es consciente de su capacidad de perfeccionamiento. Esta búsqueda de la verdad y su comunicabilidad se facilitan enormemente en la comunidad, de ahí la importancia de las virtudes cívicas en el orador.

En definitiva, queremos dejar claro que una retórica antropológica no es un sustituto de la antropología, ni mucho menos de la filosofía. Se trata de disciplinas diferentes. Así como sería un error suplantarse la filosofía por la retórica, igualmente no sería una ganancia colocar la filosofía en el lugar de la retórica. Perderíamos, precisamente, la retórica. Se trata más bien de afinar la vista con la ayuda de criterios antropológicos para ampliar y, sobre todo, profundizar nuestros conocimientos de retórica. En el último apartado ilustraremos este enfoque científico esquematizando diferentes campos de investigación donde se trabaja en el *Gruppo di ricerca* “*Retorica & Antropologia*”.

Esbozo de diferentes campos de investigación retórico-antropológicos

Los conceptos y principios básicos en que se apoya el *Gruppo di ricerca "Retorica & Antropologia"* se actualizan en diferentes proyectos y trabajos tanto individuales como en equipo. En este último apartado del manifiesto nos conformaremos, por razones de espacio, con presentar los esquemas de algunos estudios en curso. Metodológicamente se enfocan los temas primero desde el punto de vista retórico, añadiendo la perspectiva antropológica, para finalmente buscar la interrelación de ambas disciplinas.

Diálogo entre Arte y Retórica desde una visión antropológica (Marco Agnetta)

La cultura es un conjunto de pautas que regula el comportamiento del ser humano como miembro de un determinado colectivo (Hansen 2011⁴, 29s). A través de su comportamiento, que Morris llama "comportamiento semiótico" (cfr. 1946), el ser humano corrobora constantemente su vinculación a diferentes colectivos, ya sea una familia, un estado, una religión, una sociedad deportiva, un partido, etc. Estos colectivos se caracterizan por la circulación de determinados signos y, sus miembros, por su capacidad de poder reconocerlos, manejarlos y, a veces, si es necesario, cambiarlos.

Según Cassirer, que define el ser humano como "animal symbolicum" (1944/1953), todas las actividades humanas se basan en la generación e interpretación de signos. Teniendo en cuenta esta definición, podría adoptarse una visión semiótico-antropológica del comportamiento humano.

Es una característica profundamente humana reflexionar y cuestionar permanentemente las normas por las que se rige nuestro comportamiento cotidiano. Una de las formas de hacerlo es a través del arte, que suspende, al menos temporalmente, las normas y leyes a las que estamos sujetos (cfr. Fricke 1981, 2000) para reconsiderarlas e, incluso en ocasiones, desligarnos de estas posteriormente. En este sentido, el arte es capaz de ofrecer alternativas (aunque sean ficticias) a normas por las cuales se rigen los individuos sin plantearse previamente. Las obras de arte infringen normas y leyes para obligar a cada uno de sus receptores a enfrentarse con ellas, reflexionar sobre ellas y aceptarlas, o bien rechazarlas.

Esta meta didáctica del arte, propagada como ideal, provoca que en algunos estudios semióticos la retórica tropiece con escepticismo y rechazo. En éstos se sospecha que la retórica es un instrumento, a veces explotado de forma abusiva, empleado para crear (y no describir) colectivos, establecer (y no infringir) normas e ideologizar (y no aguzar) la mente de los receptores (cfr. Eco 1972, 179ss). Es, por

consecuencia, otro de los objetivos de las ciencias culturales comparadas estudiar la relación entre arte y retórica para analizar su repercusión en el comportamiento de colectivos y de individuos libres.

Hacia una cultura de la argumentación y del debate: retórica y lógica, persuasión y convicción, polémica y diálogo (Adelino Cattani)

En un mundo cada vez más pluralista y multicultural, donde se confrontan puntos de vista diversos y opuestos, y donde afortunadamente hemos adquirido el derecho, aparte del deber, de discutir, no existe un conocimiento adecuado de las reglas y de las maniobras del debate, sobre todo en vistas a su “adjudicación”. Los valores compartidos que han convertido nuestro tiempo en un campo de discusión abierta, libres y democrática, no han hecho las discusiones más provechosas.

Quien trabaja en el debate formativo y en su reglamentación sabe bien que la cuestión crucial y más difícil es la del *papel del árbitro* o juez del debate y de *cómo valorar un debate*.

¿Cómo valorar el resultado de un debate y, más concretamente, cómo establecer quién ha ganado o quién ha perdido en una discusión?

¿Cómo es posible valorar la cualidad de una argumentación? O mejor aún, ¿qué hace que una argumentación *sea buena* (o mala)?

La adjudicación es particularmente problemática porque los dos criterios de valoración, el que se refiere al **contenido** (¿qué tesis sale reforzada?) y el que se refiere a los **disputantes** (¿quién ha debatido mejor, con más habilidad y capacidad?) son disociables.

La cuestión se complica posteriormente por el hecho de que, aparte de que se discute sobre una cuestión y entre contrincantes, eso se hace para **persuadir** a alguien.

Por lo tanto, ya que en un debate hay tres componentes fundamentales (tesis, quienes las apoyan y destinatarios), serán al menos tres los objetos y los criterios principales de valoración:

1. la *fuerza intrínseca de la tesis* sostenida, en otras palabras, la integridad del edificio teórico;
2. la *fuerza combativa*, es decir, la capacidad de plantar cara, ofensiva o defensivamente, a la otra parte;
3. la *fuerza de persuasión*, que viene a ser su efecto sobre el auditorio.

Objetivo

Elaborar un esquema de valoración que esté a disposición de una nueva figura: la del árbitro o juez de un debate reglamentado.

Metodología

Para tratar de responder a estas exigencias se pretende formar un grupo de investigación que elabore una encuesta empírica en vistas al doble objetivo de a) valorar los efectos del proyecto de formación en el debate, el llamado “Palestra Toma y Daca”²³ y b) elaborar un esquema de valoración del debate adaptado a este proyecto.

El grupo de investigación trata de detectar una serie de competencias lógico-inferenciales (especialmente la capacidad de identificar, genérica y específicamente, vicios del raciocinio) en función de otras dotes, personales (como la autoestima) y sociales (como el papel que se juega en el grupo) y del modo de ponerse en la situación de interacción y de enfrentamiento con los otros.

Se pondrán además a disposición de los docentes-formadores cuestionarios destinados a verificar los criterios implícitos y oficiales de valoración, a fin de conseguir un denominador común útil para

1. definir en base a qué criterios decidimos quién “se ha llevado la mejor parte” en un debate,
2. establecer qué valoramos cuando valoramos según el orden: un prólogo, una argumentación a favor, una réplica, un intercambio dialéctico (diálogo socrático), una defensa y un epílogo (conclusión lógica y clausura retórica).
3. Calificar con tres parámetros-adjetivos la “bondad” de un prólogo, una argumentación a favor, una réplica, un intercambio dialéctico (diálogo socrático), una defensa y un epílogo (conclusión lógica y clausura retórica).

***Evidentia* como meta de la *Elocutio* y su dimensión antropológica (Alberto Gil)**

Quintiliano (VIII 3, 61) considera la *evidentia* o *repraesentatio* como un aumento de la claridad de la expresión o *perspicuitas*, virtud principal (*prima virtus* VIII 2, 22) en el discurso, y que corresponde al *ornatus* (“inter ornamenta ponamus” VIII 3, 61). Para nuestro objetivo es importante señalar primero el amplio sentido del concepto de *ornatus* (VIII 3, 10-15). Quintiliano lo explica con el ejemplo del luchador a quien de poco le sirven los bellos músculos, si no le capacitan para la pelea, es decir, en la retórica se une lo bello con lo, diríamos, funcional: “numquam vera species ab utilitate dividitur” (ibid. 11).

²³ *Palestra Botta e Risposta*, proyecto en marcha desde hace diez años:

<http://bottaerisposta.fisppa.unipd.it/>.

En el caso de la *evidentia* se trata de conseguir mayor eficacia representativa, sin contentarse con que el mensaje llegue a los oídos, cuidando más bien de que se perciba con los ojos de la mente (“*oculis mentis*”, *ibid.* 62). En Gil (2011) se encuentran características y técnicas de esta visualización retórica tal y como Quintiliano las reúne, y que, como hemos visto, Bornscheuer amplía filosóficamente (2000, 106). En el presente boceto optamos por la perspectiva de la relevancia cognitiva de esta representación, preguntándonos por el valor conceptual de la referencia y representación lingüísticas. Para responder a la cuestión es de gran utilidad partir de las ideas de aquellos filósofos que creen en la capacidad del hombre para buscar y dar con la verdad, pero partiendo de las limitaciones de la persona humana. Muy ilustrativa a este respecto es la idea de Rodríguez Valls (2013, 239) de que la tendencia a suplir la verdad por la verosimilitud parte en definitiva de la errónea suposición de pretender acceder a la verdad absoluta, lo que no es posible dadas las limitaciones humanas. De ahí nace el escepticismo que se aleja de la idea de la verdad, algo así como o todo o nada:

Este no poder estar nunca completamente en la verdad absoluta ha supuesto para algunos desesperar absolutamente de estar en alguna medida en ella y, en consecuencia, ha supuesto la caída en ciertas formas de escepticismo.

Pero, como apunta en otro lugar el ya citado Llano (2013, 221),

la propia realidad no se agota en sí misma. No es que nosotros no conozcamos en este mundo una realidad absoluta, sino que ninguna realidad es en este mundo absoluta.

Retóricamente es importante destacar que como la realidad no agota todo su ser, tampoco es posible exponerla y expresarla en su plenitud. La representación lingüística y su plasticidad no son pues un sucedáneo del concepto, sino su medio de transmisión. Y éste debe ser estudiado tanto en su alcance como en sus límites.

En su dimensión práctica, no es raro encontrar a muchos escépticos que reúsan la acción porque saben de antemano que no van a cambiar las estructuras injustas en su totalidad, y no se conforman con los pequeños pasos a dar en situaciones macroscópicamente quizá insignificantes, pero de (al menos cierta) relevancia para la vida social. Por eso es de importancia retórica ver más detalladamente esta relación entre saber y querer. Espinosa Rubio (2013), en un sugerente ensayo –que no podemos desgranar aquí, pero al que remitimos explícitamente–, muestra cómo se entrelazan en el conocimiento humano, y con ello en la retórica tomada como técnica, el saber –influenciado por el querer (quien no pocas veces prefiere por motivos utilitaristas el simulacro)– y una voluntad de poder para ganar en influencia social. Sin embargo, pensamos que no es necesario centrarse en casos de manipulación de cualquier tipo de dictaduras (políticas, sociales, económicas, etc.). La *evidentia* apunta también positivamente a conjugar el saber con el amar. Recordemos las famosas *raisons du coeur* de Pascal y los conocidos principios constitutivos del texto (como los proponen De

Beaugrande y Dressler), entre los que destaca la *aceptabilidad*. Pertenece a una retórica antropológica y, por eso, ecológica, la empatía, el ponerse en el lugar del/de los oyente(s) para construir un discurso cognitiva y emocionalmente accesible.

Para ello se requieren virtudes especiales del orador. En primer lugar su veracidad, conjugando no solo el pensar y el hablar, sino también el actuar en consecuencia: un político que vive para el pueblo, y no de él, hablará con más *evidentia* de los problemas y soluciones políticos y será más aceptable incluso cuando exige sacrificio de los ciudadanos en situaciones de crisis. Un predicador que vive ascéticamente sabrá explicar mejor el valor e incluso la belleza del sacrificio. Pero hay una virtud aún más involucrada en la *evidentia* de lo que a primera vista parece, y ésta es la humildad: aceptar las limitaciones cognitivas a la hora de acceder a la verdad, saber dominar los propios deseos de influencia y poder, limpiarán los ojos y reducirán sus dioptrías para ver y hacer ver lo que tenemos delante y que de otro modo no podríamos o no querríamos ver. Remito por falta de espacio a <http://www.rhetos.de/index.php/publikationen/artikeln>, donde se encuentran en alemán y en español un intento de profundizar en esta relación tan estrecha entre retórica y humildad.

Resumimos esta breve exposición subrayando que una visión retórico-antropológica de la *evidentia* busca razones ancladas en la persona, en su racionalidad y en su fundamento ético, para entrever más que las estudiadas técnicas de expresar claramente un mensaje, de modo que el oyente se lo represente vivamente. En nuestro caso se trata de un esfuerzo por parte del hablante por mejorar su unidad de vida, conjugar su saber con su querer y crecer en la humildad necesaria para conformarse con sus propias limitaciones, haciendo de ellas un instrumento de cognición y comunicación convincente.

Retórica y pragmática: los horizontes de una nueva comprensión en clave antropológica (Rafael Jiménez Cataño)

Desde sus primeras formulaciones, por ejemplo en las obras de Robin Lakoff (1973) y de Paul Grice (1975), el estudio de la cortesía ha puesto en el centro de su atención a la persona y las relaciones entre personas. Es algo natural –por definición, podríamos decir–, ya que se trata de un capítulo de la pragmática, caracterizada precisamente por estudiar a los usuarios del lenguaje. Sin embargo, la alta tecnificación de la lingüística ha hecho con frecuencia que las personas y sus relaciones entren como un elemento más del sistema. Es evidente que se habla de relaciones humanas, y no es inusitado que un debate en un congreso adquiera el colorido propio de una conversación sobre la vida humana, pero pronto se vuelve a la seriedad y a las exigencias del método. Puedo afirmar por propia experiencia que introducir una reflexión de tipo antropológico, o una inferencia de carácter moral, suele despertar interés, al tiempo

que se clasifica entre las libertades que un colega se permite, como un vistazo a la realidad circunstante para luego volver al análisis de los propios temas.

El resultado es una imponente cantidad de material explorado y analizado que los retóricos y filósofos nunca habrían obtenido por su cuenta, ni los lingüistas habrían explorado y analizado si se hubieran dedicado a formular consideraciones antropológicas. Es claro que la persona y las relaciones interpersonales, sin embargo, son y siguen siendo objeto de la pragmática y, por ende, de la cortesía. Robin Lakoff, para explicar que una máxima que prescriba claridad ("*be clear!*") no puede dar razón de la comunicación humana, afirma que

en una conversación se considera más importante evitar ofender que alcanzar claridad. Y esto tiene sentido, ya que en la mayor parte de las conversaciones informales la efectiva comunicación de ideas importantes es secundaria con respecto a la reafirmación y el fortalecimiento de las relaciones (1973, 297-298).

De aquí se deriva la necesidad de una segunda máxima, la de la cortesía: "*be polite!*"

La teoría de la cortesía se desarrolla alrededor de la noción de *cara*, que en la actividad comunicativa está sometida a riesgos, los cuales evitamos o el menos reducimos a través de estrategias que varían de cultura a cultura y de persona a persona. Brown y Levinson se refieren explícitamente a la expresión "salvar la cara" (1987, 61), dándole un significado más profundo. Se trata de una profundidad antropológica que está pendiente de explicitar.

Esa imagen que la cortesía cuida no es "pura imagen", no es el *aparecer* que a veces se contrapone al *ser*. Parfraseando a Ortega y Gasset, es válido decir "yo soy yo y mi imagen", porque nuestra imagen no es algo realmente distinto de nosotros mismos. Las palabras originales de Ortega son pertinentes para nuestro tema: "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo" (1987, 322). Parecerá pura coincidencia, pero es elocuente que hable de "salvar la circunstancia", igual que se salva la cara, y que eso suponga salvar a la persona.

Los riesgos que corre la imagen son comunes a todos los hombres; son recíprocos, por tanto, en la comunicación interpersonal. "En general, la gente coopera (y cuenta con la mutua cooperación) para preservar la cara en la interacción; esta cooperación está basada en la mutua vulnerabilidad de la cara" (Brown & Levinson, 1987, 61). Cada uno cuenta con que el otro será atento, *heedful*, y es precisamente esta *heedfulness*, esta atención, el tema central de la teoría de la cortesía.

No es difícil poner en relación esta sensibilidad de salvar la imagen –que es salvar a la persona– con las características de la filosofía del cuidado, que en las últimas décadas ha ido colocando en el centro de sus reflexiones la vulnerabilidad humana como algo estrictamente humano, es decir, no como una condición extrema, cuando no patológica (cfr. Chirinos 2014, 204-205). El ser humano es vulnerable, dependiente,

no sólo en la infancia, la vejez, la enfermedad y la pobreza. Es dependencia su necesidad de comer, de vestir, de abrigarse, de descansar, de trasladarse (cfr. MacIntyre 1999, 127). Melissa Moschella hace notar que es propio de una mentalidad liberal la dificultad para valorar el cuidado, que se deriva de la dificultad para aceptar la vulnerabilidad humana (cfr. 2014, 89), posición asociada a la antropología moderna, nacida con Descartes, que considera no humano todo lo que no sea pensamiento y, por tanto, la dimensión animal del hombre. La filosofía del cuidado parte de la índole humana de esa dimensión animal, de la humanidad auténtica de esa dependencia y vulnerabilidad.

La persona es vulnerable en la vulnerabilidad de su cara. De ahí que cuidar de la imagen sea cuidar de la persona. Hay muchos ámbitos de cuidado que no podemos poner en práctica con la mayor parte de las personas con quienes entramos en contacto, y con ellas el cuidado se traduce ordinariamente en cuidado de su imagen: hablar con ellas de modo que su presencia sea la más adecuada posible, hablar de ellas de modo que se concilien al máximo la corrección de los contenidos y la relación interpersonal.

Esto es lo que se podría llamar “vocación humana al cuidado” (cfr. Jiménez Cataño 2014, 43-44), que ya se encuentra implícitamente formulada en el citado pasaje de Brown y Levinson sobre la cooperación con que solemos contar, la atención que esperamos de los otros y que cada uno trata de brindar. Y, en la medida en que no se hace así, hablamos de descortesía. Descortesía que, en esta perspectiva, es mucho más que una palabra desacertada: es déficit de humanidad.

Retórica y diálogo: de la técnica interactiva al encuentro entre personas (Sergio Tapia)

Desde la publicación de la célebre obra *Yo y Tú* de Martin Buber en 1923, se ha escrito abundantemente acerca de la diferencia entre el diálogo auténtico y la comunicación simplemente útil en la que el interlocutor no es apreciado como persona, sino que simplemente es valorado en cuanto fuente de información práctica momentánea. El rápido desarrollo de la vida en las grandes metrópolis y el individualismo que muchas veces las caracteriza, han acentuado estas dificultades. En ocasiones se pierde de vista que, antes que obtener información, nuestros intercambios verbales generan oportunidades de relación interpersonal. Redescubrir los intercambios verbales como posibilidad de crecimiento interpersonal es fundamental para entablar una comunicación auténticamente humana.

La conversación genuina, como cualquier relación genuinamente completada, implica la aceptación del otro. Esto significa que, aunque uno pueda desear influir en el otro y llevarlo a compartir la propia relación con la verdad, uno acepta y confirma

al otro en su particularidad (cfr. Tapia Velasco 2014, 128). Por eso, la retórica no puede considerarse una actividad monodireccional, sino que consiste en un intercambio de ideas y de afectos, bien en forma de discurso bien en la de diálogo interactivo (cfr. Schegloff 1999, 408). Persuadir, animar, informar, orientar son siempre acciones dirigidas a personas, quienes a su vez de forma verbal o no verbal enriquecen, preocupan, enfadan o alegran al emisor. Hay conversaciones de todo tipo. En la pragmática se estudian a menudo las que tienen lugar en la vida corriente o en *talk shows*, ya que, gracias a las grabaciones, pueden estudiarse mejor (cfr. Sacks 2007, 33).

Si bien estos diálogos de dos o más personas son pertinentes y eficaces para el estudio de las relaciones retóricas impersonales, hay dos tipos de diálogo que merecen un estudio más profundo desde el punto de vista antropológico: el diálogo interreligioso y el que intenta manejar y superar los encuentros conflictivos en la vida profesional y familiar (cfr. Tapia Velasco 2014, 328-342). En ambos juega un papel importante la emocionalidad.

En el *Gruppo di ricerca "Retorica & Antropologia"* queremos profundizar en la conversación interpersonal, comenzando por la toma de conciencia de que son personas y no simples sujetos (o aún peor objetos) los que se relacionan entre sí (cfr. Tapia Velasco 2014, 334-336). Esto tiene consecuencias muy concretas en una sociedad pluralista a la hora de apreciar las opiniones ajenas, de valorarlas y de buscar bases de entendimiento comunes, antes de querer llevar al otro por los derroteros de las propias convicciones (cfr. Burke 1996, 11). A ello se añade la búsqueda de posibilidades no sólo de entendimiento, sino también de cooperación. En el ámbito del diálogo interreligioso se trata de buscar las dimensiones retóricas del ecumenismo y de la tolerancia, mostrando cómo precisamente en este campo por ejemplo la cooperación en acciones caritativas ayuda ya a superar muchas barreras teológicas.

Es nuestro interés mostrar cómo la dimensión veritativa está en la base de toda relación interpersonal: si no se dijera nunca la verdad, cualquier conversación resultaría infructuosa y, a la larga, minada la confianza, la misma convivencia social se volvería imposible. Hay por eso una serie de principios éticos que deben regir el diálogo en una sociedad pluralista como la nuestra. Cuando esos principios se viven de modo ordinario, se posibilita no solamente el intercambio informativo, sino que se asiste a una experiencia transformativa en las relaciones personales: de la conversación ordinaria se pasa al coloquio entre amigos y en ese contexto la conversación adquiere más peso y significado.

Por eso proponemos estudiar también las posibilidades de una pedagogía de la conversación (cfr. Bollnow 1970, 12-13), orientándose en tratados de cortesía conversacional, mostrando sus límites y sus posibilidades a la hora de superar conflictos y de acercarse a los que sostienen convicciones diferentes a las nuestras. El objetivo es profundizar en el criterio expuesto por Hans Georg Gadamer en diferentes

escritos de que la dignidad del diálogo se pone de relieve cuando los interlocutores se acercan unos a otros y no cuando hay vencedores y vencidos. Se trata de demostrar que la retórica incluye asumir nuevamente la oportunidad –el riesgo– de encontrarnos con los demás, el reto de superar la desconfianza y construir la sociedad recuperando el alto sentido de la política. Si la sociedad se configura como una red de relaciones interpersonales, es porque su urdimbre manifiesta una estructura de relaciones retóricas (Shotter 1993, 6-18).

Bibliografía

- Adler, Alfred. 1917. *Study of organ inferiority and its psychical compensation; a contribution to clinical medicine*. Transl. by Jelliffe, Smith Ely. New York: Nervous and Mental Disease Publishing Company. Disponible en: <https://archive.org/details/studyoforganife00adleiala>
- Agustín. 1982. *De doctrina christiana*, ed. by CETEDOC. Turnhout: Brepols.
- Aristóteles. 1988. *Política*, ed. y trad. M. García Valdés. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. 1990. *Retórica*, ed. y trad. Q. Racionero. Madrid: Gredos.
- Beuchot, Mauricio. 1995. *Los márgenes de la interpretación: hacia un modelo analógico de la hermenéutica*. México: Universidad Iberoamericana.
- Beuchot, Mauricio. 2003. *Hermenéutica analógica y del umbral*. Salamanca: Ed. San Sebastián.
- Blumenberg, Hans. 2000. "Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik". In *Rhetorische Anthropologie. Studien zum Homo rhetoricus*, edited by J. Kopperschmidt, 67-88. München: Fink Verlag.
- Bolz, Norbert. 2000. "Das Gesicht der Welt. Hans Blumenbergs Aufhebung der Philosophie in Rhetorik". In *Rhetorische Anthropologie. Studien zum Homo rhetoricus*, ed. by J. Kopperschmidt, 89-98. München: Fink Verlag.
- Bollnow, Otto Friedrich. 1970. "Educación del hombre para la conversación". *Educación. Colección semestral de aportaciones alemanas recientes en las ciencias pedagógicas* 1, 7-19.
- Bornscheuer, Lothar. 2000. "Anthropologisches Argumentieren. Kritische Überlegungen zu Hans Blumenbergs 'Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik'". In *Rhetorische Anthropologie. Studien zum Homo rhetoricus*, ed. by J. Kopperschmidt, 99-112. München: Fink Verlag.
- Brown, Penelope, and Stephen C. Levinson. 1987. *Politeness: some Universals in Language Usage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Buber, Martin. 1970. *I and Thou*. Transl. by Walter Kaufmann. New York: Charles Scribners.
- Burke, Peter. 1996. *Hablar y callar: funciones sociales del lenguaje a través de la historia*. Barcelona: Gediss.

- Cassirer, Ernst. 1944/1953. *An essay on man. An introduction to a philosophy of human culture*. New York: Doubleday.
- Cattani, Adelino. 2001. *Botta e risposta. L'arte della replica*. Bologna: Il Mulino.
- Cattani, Adelino. 2011. *50 Discorsi ingannevoli. Argomenti per difendersi, attaccare, divertirsi*. Padova: Edizioni GB.
- Cattani, Adelino. 2012. *Dibattito. Doveri e diritti, regole e mosse*. Napoli: Loffredo.
- Cicerón. 1960-1976. *De Oratore*, transl. by E.W. Sutton. Cambridge (MA): Harvard University Press / London: W. Heinemann.
- Chirinos, María Pía. 2014. "Domestic Work: Judgments and Biases Regarding Mundane Tasks". In *Care Professions and Globalization. Theoretical and Practical Perspectives*, ed. by A.M. González, and C. Iffland, 195-216. New York: Palgrave Macmillan.
- D'Agostini, Franca. 2011. *Introduzione alla verità*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Eco, Umberto. 1972. *Einführung in die Semiotik*, veränderte deutsche Ausgabe des italienischen Originals: *La struttura assente* (1968), hrsg. von Jürgen Trabant. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Espinosa Rubio, Luciano. 2013. "Algunas relaciones entre saber, querer y poder. Notas para una antro-po-socio-política del conocimiento en el siglo XXI". In *Falsos saberes. La suplantación del conocimiento en la cultura contemporánea*, ed. J. Arana, 103-120. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Frege, Gottlob. 1964. "On the Scientific Justification of a Concept-Script". Translated by James M. Bartlett. In *Mind. A quarterly Review of Psychology and Philosophy*, LXXIII/290, 155-160.
- Fricke, Harald. 1981. *Norm und Abweichung. Eine Philosophie der Literatur*. München: Verlag C.H. Beck.
- Fricke, Harald. 2000. *Gesetz und Freiheit. Eine Philosophie der Kunst*. München: Verlag C.H. Beck.
- Galatolo, Renata, and Gabriele Pallotti (a cura di). 1999. *La conversazione. Un'introduzione allo studio dell'interazione verbale*. Milano: Cortina.
- Gehlen, Arnold. 1988. *Man, his nature and place in the world*. Translated by Clare McMillan and Karl Pillemer; with an introduction by Karl-Siegbert Rehberg. New York: Columbia University Press. Available at: <http://www.aspresolver.com/aspresolver.asp?SOTH;S10021367>
- Gil, Alberto. 2011. "La figura de la *evidentia* o *repraesentatio* en la oratoria sagrada del barroco sevillano". In *Zeichen, System, Kommunikation: eine Gedenkschrift für Edouard Atayan*, ed. by A. Abrahamyan, N. Abrahamyan, V. Atayan, D. Gyulzadyan, and D. Sakayan, 258-270. Eriwan: Universitätsverlag. Más accesible en: http://www.rhethos.de/images/pdfs/la_figura.pdf

- Gil, Alberto. 2014. *Cómo convencer eficazmente. Hacia una retórica anclada en la personalidad y en los valores*. Madrid: Palabra.
- Gil, Alberto. 2015. "Zum philosophischen Status der Rhetorik". In *Translatio humanitatis. Festschrift zum 60. Geburtstag von Peter Riemer*, ed. by Ch. Kugelmeier, 297-316. St. Ingbert: Röhrig Universitätsverlag.
- Grice, Paul. 1975. "Logic and conversation". In *Syntax and semantics*, ed. by P. Cole, and J.L. Morgan, 41-58. Academic Press, New York.
- Hadjadj, Fabrice, and Fabrice Midal. 2011. *Che cos'è la verità?* Torino: Lindau.
- Hansen, Klaus P. (2011⁴). *Kultur und Kulturwissenschaft. Eine Einführung*. Tübingen-Basel: Francke.
- Jiménez Cataño, Rafael. 2008. *Ragione e persona nella persuasione. Testi su dialogo e argomentazione*. Roma: Edusc.
- Jiménez Cataño, Rafael. 2014. "Taking Care of Identity through Politeness". *Bulletin of the Transilvania University of Brasov. Series IV - Philology and Cultural Studies* Vol.7, 56-2: 39-50.
- Kemmann, Ansgar. 2009. "Ein Interview mit Hans-Georg Gadamer". In *Heidegger über Rhetorik*, ed. by J. Kopperschmidt, 439-456. München: Wilhelm Fink.
- Kopperschmidt, Josef (Hrsg.). 2000. *Rhetorische Anthropologie. Studien zum Homo rhetoricus*. München: Fink Verlag.
- Lakoff, Robin T. 1973. "The Logic of Politeness: or, Minding your p's and q's". In *Papers from the Ninth Regional Meetings of the Chicago Linguistic Society*, ed. by Claudia W. Corum, Thomas Cedric Smith-Stark, and Ann Weiser, 297-298. Chicago: Chicago Linguistic Society.
- Llano, Alejandro. 1999. *Humanismo cívico*. Barcelona: Ariel.
- Llano, Alejandro. 2013. "Representacionismo y lenguaje". In *Falsos saberes. La suplantación del conocimiento en la cultura contemporánea*, ed. J. Arana, 213-222. Madrid: Biblioteca Nueva.
- MacIntyre, Alasdair. 1999. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need Virtues*. Chicago: Open Court.
- Malo, Antonio. 2013. *Essere persona. Un'antropologia dell'identità*. Roma: Armando Editore.
- Morris, Charles W. 1946. *Signs, Language und Behaviour*. New York: Braziller.
- Moschella, Melissa. 2014. "Social Contract Theory and Moral Agency: Understanding the Roots of an Uncaring Society". In *Care Professions and Globalization. Theoretical and Practical Perspectives*, ed. by A.M. González, and C. Iffland, 87-115. New York: Palgrave Macmillan.
- Müller, Carl Werner. 1994. Platons Akademiegründung. *Hyperboreus*, vol. 1, Fasc. 1, 56-72.

- Oesterreich, Peter L. 2008. "Anthropologische Rhetorik". In *Rhetorik und Stilistik*, ed. by U. Fix, A. Gardt, and J. Knape, 869-880. Berlin, New York: Walter de Gruyter (HSK = Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 31.1).
- Ortega y Gasset, José. 1987. *Meditaciones del Quijote* (1914). In *Obras Completas*. Vol. I, 309-399. Madrid: Alianza – Revista de Occidente.
- Pareyson, Luigi. 1971. *Verità e interpretazione*. Milano: Mursia.
- Platón. 1993. *Gorgias*. P. Scaglietti (ed.). Milano: A. Mondadori.
- Platón. 2007. *Sofista*. F. Fronterotta (ed. e trad.). Milano: BUR Rizzoli, 2007.
- Quintiliano. 1997-1999. *Institutio oratoria*, ed. by S. Beta, and E. D'Incerti Amadio. Milano: A. Mondadori.
- Rodríguez Valls, Francisco. 2013. "Retórica y verdad. Una ontología de los sentimientos". In *Falsos saberes. La suplantación del conocimiento en la cultura contemporánea*, ed. J. Arana, 223-241. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Sacks, Harvey. 2007. *L'analisi della conversazione*. Roma: Armando.
- Schegloff, Emanuel Abraham. 1999. "Discourse, Pragmatics, Conversation Analysis". *Discourse Studies* 1/4, 405-435.
- Shotter, John. 1993. *Conversational Realities. Constructing Life through Language*. London: Sage Publications.
- Steiner, George. 1991. *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?* Barcelona: Destino.
- Tapia Velasco, Sergio. 2014. *Filosofía de la Conversación*. Valencia: Edicep.