

# Heidegger y el olvido de la retórica

## [Heidegger and the Oblivion of Rhetoric]

ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ  
Facultad de Filosofía y Letras  
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla  
angel.xolocotzi@correo.buap.mx

**Resumen:** Este artículo se enfoca en la revisión de la *Retórica* de Aristóteles que Martin Heidegger ofreció durante el semestre de verano de 1924. Mi objetivo es destacar algunos aspectos de esa revisión que, a pesar de no haber repercutido mucho en el horizonte de la pregunta por el ser, contribuyen al redescubrimiento y revalorización del papel de la retórica no sólo para el planteamiento heideggeriano, sino en el ámbito filosófico contemporáneo en general. En concreto, se trata de la caracterización de la retórica como *hermenéutica*, como *posibilidad*, como *escucha* y, sobre todo, como la primera investigación acerca del *λόγος* entendido como lenguaje. El artículo busca destacar aspectos que no enfatizan otras interpretaciones en torno a las contribuciones de Heidegger respecto del llamado “giro retórico”.

**Palabras clave:** cotidianidad, lenguaje, concepto, doxa, discurso

**Abstract:** This article focuses on the revision of Aristotle’s *Rhetoric* by Martin Heidegger during the summer semester of 1924. My objective is to highlight some aspects of this revision which, despite not having had a great repercussion on the horizon of the question of being, contribute to the rediscovery and reevaluation of the role that rhetoric has played not only within the Heideggerian approach, but also in contemporary philosophy in general. Specifically, I comment on the characterization of rhetoric as *hermeneutics*, as *possibility*, as *listening* and, above all, as the first research on *λόγος* understood as language. I seek to highlight aspects not emphasized in other interpretations of Heidegger’s specific contributions to so-called “rhetorical turn”.

**Key words:** everydayness, language, concept, doxa, discourse

### 1. Introducción

Como se sabe, la filosofía práctica de Aristóteles desempeñó un papel central para la configuración del pensamiento heideggeriano. Franco Volpi, pionero en esta línea de investigación, centró su investigación en torno a la relevancia de la *Ética nicomáquea* para *Ser y tiempo* (Volpi 1989). En concreto, la discusión se centró en el *ser-ahí* (*Vorhandenheit*), el *ser-a-la-mano* (*Zuhandenheit*) y el *Dasein* como productos de la apropiación y rehabilitación de la *teoría*, la *poiesis* y la *praxis* aristotélicas, respectivamente. A partir de este hallazgo, los estudios sobre la importancia de Aristóteles tanto para la conformación de la ontología

fundamental como para el pensamiento heideggeriano tardío se multiplicaron. El texto que presento se enmarca justo en esa línea de investigación, pero no se enfoca en la lectura de la *Ética nicomáquea*, sino en la revisión de la *Retórica* aristotélica que Heidegger llevó a cabo durante su estancia en Marburgo, en especial durante el semestre de verano de 1924. Mi objetivo es poner de manifiesto tres aspectos de esta lectura que, debido a su carácter radical e innovador, contribuyen a las tentativas contemporáneas de reconectar el ámbito de la retórica con el de la filosofía, surgidos sobre todo después del así llamado giro lingüístico.<sup>1</sup> En concreto, se trata de la caracterización de la retórica como *hermenéutica*, como *posibilidad*, como *escucha* y, sobre todo, como la primera investigación acerca del *λόγος* entendido como lenguaje. Por otro lado, también es necesario exponer las razones por las cuales la interpretación heideggeriana no tuvo grandes repercusiones para la analítica existencial ni para la filosofía del lenguaje en general, pues sólo si se neutralizan los reparos que surgen de su propia ontología es posible liberar las posibilidades productivas que la lectura Heidegger puede ofrecer al estudio de la retórica en general.

## 2. Retórica y filosofía

La historia de la relación entre la retórica y la filosofía ha sido la de dos conceptos antagónicos, pues mientras que la primera se inscribe en el ámbito la opinión (*δόξα*), la segunda se ocupa de la *episteme* (*ἐπιστήμη*), es decir, del conocimiento fundado. A partir de esta distinción, la retórica se rechazó con los mismos argumentos con los que se rechaza la sofística; sin embargo, la retórica no es sofística y no puede reducirse a ella. Según el lingüista francés Roland Barthes, la retórica funciona como un metalenguaje, es decir, como un discurso acerca del discurso que comprende varias prácticas según la época. Por ello, cuando hablamos de retórica, podemos referirnos a: a) una técnica, es decir, a un arte en el sentido clásico, b) a una enseñanza, c) a una ciencia con un campo de observación autónomo, d) a una moral o e) a una práctica social (Barthes 1982, p. 9). Según esta clasificación, la retórica se caracteriza por tener un sesgo técnico-formativo, cierta eficiencia social y una capacidad lingüístico-performativa; razones suficientes para que “la filosofía nunca fue[se] capaz de destruir[la] ni de absorberla” (Ricoeur 2001, p. 18). Quizá por ello, el filósofo se vio obligado a admitir la presencia de la retórica siempre y cuando dispusiera sus medios y

<sup>1</sup> Eso marca la diferencia con otros estudios como el de Adrián Escudero 2011.

sus fines para los objetivos de la filosofía, es decir, siempre que el bien decir estuviera al servicio de lo verdadero y lo justo (*cfr.* Platón, *Fedro*, 267b–271c; *Gorgias*, 449a–458c).

En este paradigma *antirretórico* de corte platónico —que se extendió por lo menos hasta el siglo XIX— hablar de una “filosofía de la retórica” resultaba ocioso y estéril. Sin embargo, tal como recuerda Paul Ricœur, “antes de degenerar en fútil, la retórica era peligrosa” (Ricœur 2001, p. 17) debido a su capacidad para funcionar sin referencia objetual, a su falta de compromiso con la verdad y a su capacidad para mover a los hombres a la acción a través de las palabras. Gracias al giro lingüístico, estas razones volverán a surtir efecto en diversas disciplinas y conducirán a una especie de *Renaissance*, que se refleja en títulos como “Redescubrimiento” (Vetter y Heinrich 1999, Barthes 1993), “Retorno” (Kopperschmidt 1990, Kopperschmidt 1991, Bender y Wellbery 1990) o “Rehabilitación” (Compagnon 1999). Incluso se llegó a hablar de un “giro retórico” en la filosofía (Simons 1990), cuyo principal cometido era reunir bajo un mismo título todos los esfuerzos por poner al descubierto la fuerte retórica que alimenta los discursos políticos, filosóficos e incluso científicos.

Entre los representantes más destacados de ese giro se encuentra el filósofo y jurista Chaïm Perelman, quien en su libro titulado *La nueva retórica* (1976) recoge y reactiva el principio de persuasión desde el punto de vista de las modalidades argumentativas, las cuales a su vez son determinadas por el auditorio (universal/particular) sobre el cual hay que influir. Por otro lado, tenemos el ensayo que Hans Blumenberg publicó en 1971 titulado *Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica*. En él, Blumenberg desarrolla una retórica antropológica que consiste, *grosso modo*, en la articulación metafórica y mitológica de lo inconmensurable para el hombre, una especie de acceso al mundo que se ubica entre lo probable y lo verosímil y que se presenta como alternativa frente a la evidencia científica y la racionalización extrema. Asimismo, en el marco de la así llamada interpretación pragmático-transcendental del lenguaje, Karl-Otto Apel postula la simbiosis entre el discurso verdadero y el discurso persuasivo, es decir, entre la verdad y el efecto en el nivel discursivo. Por último, cabe mencionar la retórica hermenéutica de Hans-Georg Gadamer quien, a partir del *Fedro*, le concede a la retórica un papel activo en el arte de la comprensión y transmisión del conocimiento. Para Gadamer, la retórica no se deja reducir al conjunto de reglas que constituyen una disciplina, puesto que se trata de una capacidad natural y una destreza práctica del ser humano. La retórica se extiende, pues, a la universalidad de lo lingüís-

tico y se basa en el sentido común, razón por la cual la puede cultivar cualquier hombre o mujer con la finalidad de entender y poder darse a entender a través del diálogo.

Desde un punto de vista histórico —es decir, antes del *giro lingüístico* y, por consiguiente, del *giro retórico*—,<sup>2</sup> Nietzsche fue el primero en introducir la retórica como instrumento crítico y en “adoptarla en su papel histórico como una *antifilosofía*” (Kopperschmidt 1994, p. 53). Para el filósofo alemán, el lenguaje natural no es esencialmente gramático, sino retórico, es decir, está más cerca del arte que de la lógica porque su configuración y funcionamiento son el resultado de operaciones retóricas encubiertas por el uso y el paso del tiempo. Por el contrario, el *término* y el *concepto* son producto de una serie de simplificaciones del lenguaje vivo que se llevan a cabo apelando, de nuevo, a recursos retóricos como la metáfora y la metonimia. Ante este diagnóstico, entre 1869 y 1873 el joven profesor de retórica en Basilea se propuso revelar la fuente artística que alimenta al lenguaje en general, lo cual se verá reflejado en sus lecciones sobre la *Descripción de la retórica antigua* (Nietzsche 1995a) y la *Historia de la elocuencia griega* (Nietzsche 1995b; *cfr.* Nietzsche 2000). Durante esos años también redacta *Los orígenes del lenguaje* y *Sobre verdad y mentira en sentido extra moral*, textos en los que anuncia los lineamientos fundamentales de su crítica al tejido lingüístico de la razón y que culminan con la inversión del sentido clásico de verdad:

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos; en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera

<sup>2</sup> Aunque el *giro lingüístico* tuvo lugar durante el siglo xx, la pregunta sobre el papel del lenguaje en el conocimiento y en nuestra comprensión de mundo (*Weltanschauung*) puede encontrarse ya en las aportaciones de Locke, Humboldt y Herder. En efecto, en el tercer apartado del *Ensayo sobre el entendimiento humano* Locke esboza una “tesis semántica” en torno al lenguaje con el fin de explicar la relación que existe entre las ideas y el conocimiento. Según esa tesis, el lenguaje es signo de algo más, es decir, cumple la función de comunicar concepciones internas como una especie de “marca sensible” de nuestras ideas. *Cfr.* Kretzmann 1968. Por otro lado, Herder atribuye a los lenguajes —en plural— un papel configurador al “ordenar” y “examinar” nuestras percepciones del universo en un sentido espacio-temporal; por ejemplo, a través de los prefijos. *Cfr.* Herder 1982. Sin embargo, es Humboldt quien ofrece una interpretación más radical al considerar el lenguaje no sólo como medio o herramienta para el pensar, sino como su órgano o elemento mismo. *Cfr.* Humboldt 1990, p. 74.

fijas, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora consideradas como monedas, sino como metal. (Nietzsche 1996, p. 25)

Con el redescubrimiento de la retórica, Nietzsche abrió —quizá demasiado pronto— un camino seguro para desarrollar la crítica al lenguaje de la metafísica. Resulta extraño que Heidegger, quien conocía bien su obra y que por momentos se sitúa en la misma línea que la explosiva filosofía nietzscheana, repita el mismo esquema del conflicto de la filosofía clásica con la retórica. La única referencia explícita a esta disciplina se encontraba —hasta el año 2002— en el párrafo 29 de *Ser y tiempo*, donde se define la retórica aristotélica como “la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del convivir” (Heidegger 2009, p. 163). Como es evidente, Heidegger no se interesa en primera instancia por la retórica, sino por las “categorías” existenciales que puede ganar a través de su estudio. Todo indica que, a pesar de haber insistido en la superación de “*el olvido del ser*”, su pensamiento sigue atrapado en “*el olvido de la retórica*” que yace en la base del *logocentrismo* filosófico de Occidente (cfr. Grassi 1999, pp. 93 y ss.).<sup>3</sup>

### 3. Heidegger y la retórica

La falta de una interrogación explícita sobre la naturaleza de la retórica en el seno de la analítica existencial se debe a que ésta permanece ligada de manera estrecha a la tradición humanista, cuyo ideal de *humanitas* no piensa de manera suficientemente radical la esencia del ser

<sup>3</sup> El discurso *logocéntrico* es el discurso de la metafísica por excelencia y se caracteriza por tener como centros organizatorios la razón y la lógica, fuera de las cuales nada vale ni tiene sentido. Durante el inicio griego del filosofar, la validez de este tipo de discurso era relativa a una forma de verdad y la autoridad sobre el *logos* se disputaba entre la retórica y la poesía (cfr. Foucault 2017). No obstante, con la instauración de la idea de verdad como adecuación, la diferencia discursiva se anuló en detrimento de la poesía y la retórica. Por lo menos desde el periodo de *Ser y tiempo*, Heidegger intentó dismantelar este discurso *logocéntrico* primero mediante la exigencia de una destrucción o dismantelamiento de sus conceptos fundamentales; luego mediante la conmovición de su formalidad lógica apoyándose en la fuerza lingüística del discurso poético. Sin embargo, antes del descubrimiento del camino poetizante, la retórica ya le ofrecía la posibilidad de crear un *contradiscurso* en el interior del discurso metafísico para destruirlo desde dentro. No vislumbró dicha posibilidad, quizá porque apareció demasiado temprano en su camino filosófico y con ello participó en el *olvido occidental de la retórica*.

humano (cfr. Heidegger 2000, pp. 259 y ss.; Grassi 2006).<sup>4</sup> Por otro lado, la orientación estrictamente ontológica del pensamiento heideggeriano excluye el examen de las así llamadas “ontologías regionales”, de modo que cualquier meditación en torno a la retórica quedaría absorbida por el despliegue de la red conceptual que conforman la coexistencia (*Mitsein*), la comprensión (*Verstehen*), la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) y el discurso (*Rede*). Si acaso se insiste en situar esta disciplina en el contexto de *Ser y tiempo*, cabría clasificarla como un momento estructural de la *Gerede*, es decir, de la habladoría, debido a que se lleva a cabo como un modo de exteriorización del discurso que apela a la opinión ( $\delta\acute{o}\xi\alpha$ ) y la creencia ( $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ ).

Con todo, gracias a la edición de la *Gesamtausgabe*, ahora sabemos que, durante el periodo de Marburgo que abarca de 1923 a 1928 y que se caracteriza por la confrontación con la filosofía de Aristóteles y Platón, Heidegger ya se había dado a la tarea de revisar en forma exhaustiva algunos aspectos de la retórica encubiertos por la lectura tradicional (Xolocotzi 2011, p. 96). Incluso se podría hablar de tres conceptos de retórica que surgen de los comentarios al *Gorgias*, al *Sofista* y a la *Retórica*; sin embargo, sólo en la confrontación con el tratado aristotélico Heidegger esboza una interpretación que rebasa en varios aspectos la lectura tradicional. Dicha interpretación se encuentra en el tercer capítulo de los *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*, lección que Heidegger impartió durante el semestre de verano de 1924, pero que se publicó hasta 2002 en el tomo 18 de la *Gesamtausgabe* (GA 18). La lección resulta de suma importancia no sólo porque contribuye a la reconstrucción del pensamiento heideggeriano previo a *Ser y tiempo*, sino porque nos brinda las claves necesarias para el redescubrimiento y revalorización de la retórica aristotélica en el marco de la filosofía heideggeriana y de la filosofía contemporánea en general.

<sup>4</sup> De hecho, en la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger afirma que “la palabra ‘humanismo’ [está] desprovista de todo sentido y [es] meramente un *flatus vocis*. La propia palabra ‘humanum’ ya remite a la *humanitas*, la esencia del hombre. El ‘-ismus’ indica que la esencia del hombre tendría que ser tomada como algo esencial. Éste es el sentido que tiene la palabra ‘humanismo’ en cuanto palabra. Devolverle un sentido sólo puede significar redefinir el sentido de la palabra. Esto exige, por una parte, experimentar de modo más inicial la esencia del hombre y, por otra, mostrar en qué medida esa esencia se torna destinal a su modo. La esencia del hombre reside en la ex-sistencia” (Heidegger 2000, p. 283).

### 3.1. La lección de 1924

De acuerdo con los subtítulos que el editor Marc Michalski agregó a la lección, ésta puede dividirse en dos partes: mientras que la primera parte abarca de los párrafos 3 al 22 y abre el terreno para la “comprensión preliminar acerca del arraigo de la conceptualización”; la segunda parte va del párrafo 23 al 28 y busca una “interpretación repetitiva de los conceptos fundamentales aristotélicos sobre la base de la comprensión del arraigo de la conceptualización”. El objetivo principal de la lección consiste “en considerar los conceptos aristotélicos fundamentales en su conceptualización específica”, de modo que preguntemos “qué cosas se significan con esos conceptos, cómo se experimentan, hacia dónde se dirigen y, por consiguiente, cómo se expresan de forma significativa” (Heidegger 2002, p. 333). Aquí no se trata ya de despejar el origen histórico de los conceptos filosóficos ni de buscar las conexiones formales entre ellos, sino de sacar a la luz aquello que hace de un concepto tal cosa: la conceptualización del concepto en cuanto tal.

Para alcanzar este objetivo será necesario acceder al suelo que hace posible todo concepto fuera de la tensión temporal entre el pasado y el presente de la investigación filosófica o, mejor dicho, entre la tendencia encubridora de la tradición y la necesidad de proceder sin presupuestos propia de la fenomenología (Thanassas 2009, p. 258). Dicho suelo será para Heidegger la existencia en su modalidad cotidiana, pues sólo a través de ella es posible ver aquello que en el concepto se experimentó de manera originaria (*sachgebende Grunderfahrung*), su uso inmediato (*Gebrauch*) y sus pretensiones de comprensibilidad (*Verständlichkeitsanspruch*) (cfr. Heidegger 2002, p. 338).

Puesto que la *Retórica* se ocupa precisamente de los modos de hablar habituales, su estudio le permitirá delinear mejor los elementos que constituyen la estructura de la cotidianidad desde el punto de vista del *hablar-unos-con-otros*. De entre ellos destaca el *habla* como articulación de sentido, el *uno* (*das Man*) como el “auténtico” modo de ser del hombre en la cotidianidad (Heidegger 2002, p. 64) y la *praxis* como la instancia que “deja ver” lo que se interpreta ahí. Incluso hay quienes proponen una analogía entre la doctrina aristotélica de los afectos que se desarrolla en la *Retórica* y el análisis de la afectividad y los templos de ánimo de *Ser y tiempo* (Dockhorn 1966); mientras que otros estudios como Thanassas 2009 (p. 264) y Oesterreich 1989 (pp. 661–668) sostienen que la estructura existencial del *ser-en-el-mundo* conformada por la comprensión (*Verstehen*), la disposición afectiva (*Befindlichkeit*)

y el habla (*Rede*) se encuentra de manera germinal en la unidad retórica del ῥήθος, del πάθος y del λόγος.

Como podemos observar, la confrontación con la *Retórica* está motivada por un interés estrictamente ontológico. Heidegger mismo deja esto en claro cuando dice que “Aquí no se puede llevar a cabo una interpretación de la ‘Retórica’. Aquí se trata de comprender de manera más sutil la definición del ζῶον λόγον ἔχον” (Heidegger 2002, p. 110). Es por ello que el examen del texto aristotélico se dejará de lado casi en la primera parte de la lección, es decir, una vez alcanzada la estructura de la cotidianidad (*Alltäglichkeit*). Sin embargo, y en contra del papel restringido que Heidegger le atribuye a esta disciplina, a continuación me enfocaré en el análisis de tres caracterizaciones suyas que tuvieron menor impacto en el ámbito ontológico pero que contribuyen a la reconstrucción y ampliación del concepto tradicional de retórica. Se trata de su carácter de posibilidad, su alcance hermenéutico y la preminencia de la escucha por encima del habla.

#### a) *La retórica como posibilidad*

Casi al inicio de su argumentación, Heidegger toma distancia del análisis de la retórica como técnica, pues lo considera un impedimento para llegar a una auténtica comprensión del tratado aristotélico (Heidegger 2002, p. 109). Para el filósofo alemán, no es necesario concebir a la retórica como τέχνη ni ἐπιστήμη (Heidegger 2002, p. 116), puesto que, al ocuparse de lo particular, es decir, de los modos del hablar según el asunto y la ocasión, no pertenece a ningún ámbito determinado.<sup>5</sup> La retórica no es pues una técnica, pero sí es algo *técnico* (τὸ τεχνικόν) porque nos brinda orientación respecto de “lo dado”. Sin embargo, a diferencia de la fenomenología, que también se ocupa de “lo dado”, la retórica no va “a las cosas mismas”, sino que saca a relucir “aquello que habla por la cosa”, es decir, se ocupa de “generar” opiniones y creencias en torno a la cosa y las dispone como criterio de argumentación a favor

<sup>5</sup> De acuerdo con Reale y Antiseri 2007 (pp. 16 y ss.) y con otros intérpretes, la insistencia de Aristóteles de que la retórica no es una τέχνη se halla en confrontación con aquella idea de retórica difundida por Gorgias y su discípulo Isócrates según la cual ésta es una τέχνη que consiste en instigar irracionalmente los sentimientos. Si recordamos el planteamiento de Platón en el *Fedro* (266d7 y ss.), la retórica sólo es aceptable si se apoya en la dialéctica. Aristóteles tendrá esto en cuenta al iniciar su texto con la indicación de que la retórica es antistrofa de la dialéctica y, más adelante, que es “retoño” (παραφυῆς) de la dialéctica y de la ética y “parte y semejanza” (μόριον καὶ ὁμοίωμα) de la dialéctica (1356a25), *cfr.* Xolocotzi 2019.

de la comunicabilidad entre el orador y su auditorio (Heidegger 2002, p. 119).

Esto último no significa que el trabajo de la retórica sea convencer, pues esa sería la virtud de la sofística. La tarea de la retórica consiste más bien en hacer ver las condiciones bajo las cuales el lenguaje muestra las cosas de la experiencia cotidiana, es decir, de la *δόξα*. Así, la retórica se encargaría de mostrar cómo trabajan las *opiniones* generales de la *πόλις* con vistas a la persuasión sin que ella misma busque persuadir. “El retórico —dice Heidegger— no quiere convencer, sino, sobre todo, ver”.<sup>6</sup> En este sentido, la retórica puede concebirse como “la virtud de hacer ver aquello que puede persuadir”. En ello reside precisamente su carácter de *δύναμις* en cuanto posibilidad: la posibilidad que el ser humano tiene de hacer ver lo persuasivo y de “ver los medios de persuadir que implica cada tema” (cfr. Aristóteles, *Retórica* I, 1355b10).

Ahora bien, dado que la retórica se ocupa de la *δόξα* en un sentido eminente, es importante señalar que, a diferencia de *Ser y tiempo*, en el que la opinión se describe como un fenómeno alienante, Heidegger destaca aquí su sentido positivo en cuanto que constituye “el modo en el que tenemos ahí la vida en su cotidianidad”. Mientras que la teoría se constituye como una modalidad excepcional del saber, “la *δόξα* es el modo en el que la vida sabe de sí misma” (Heidegger 2002, p. 138). Esto quiere decir que, a pesar de no brindar contenidos definitivos porque pertenece al ámbito de lo que siempre puede ser de otra manera, el *λόγος* de la *δόξα* pone al descubierto la unidad estructural mayor del *ser-en-el-mundo* propio del *Dasein* en su estar descubierto de manera cotidiana, el cual constituye a su vez el suelo tanto para la actitud teórica (*θεωρεῖν*) como para la *praxis* (*πρᾶξις*).

En vista de que el fenómeno de la *δόξα* no se realiza como investigación, sino como un “tener” ya siempre una determinada perspectiva del mundo, también posee cierto carácter de apertura (*Erschlossenheit*). Es verdad que en la *δόξα* no tengo al ente en cuanto tal, pero cuento con una “auténtica” orientación respecto de su ya estar descubierto de modo inmediato desde el punto de vista del *ser-unos-con-otros* en el mundo (Heidegger 2002, p. 142). En el ámbito de la *δόξα*, la función aperiente del *λόγος* consiste en mostrar cómo “se vive en el mundo de manera cotidiana y cómo se las arregla uno con las cosas ateniéndose ‘a lo que otros dicen’” (Heidegger 2002, p. 151). Dicho fenómeno del lenguaje no se limita, pues, al cuchicheo y la habladuría, sino que “se

<sup>6</sup> Según Knappe y Schirren, esta interpretación de la retórica aristotélica como un “hacer ver” se apoya en la supremacía platónica de la contemplación (Knappe y Schirren 2005, p. 325).

extiende al mundo entero”,  $\delta\acute{o}\xi\alpha \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$  (Heidegger 2002, p. 149), y proporciona el suelo y punto de partida para la investigación que va detrás de “las cosas mismas” (Heidegger 2002, p. 152).

En resumen y de acuerdo con la línea argumentativa que Heidegger plantea en el párrafo 15 de la lección, tenemos que la  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  como fenómeno que surge del *hablar-unos-con-otros*, es decir, el  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  visto como un comportamiento colectivo, tiene la función fundamental de “poner de manifiesto dónde se sostiene la vida en cuanto ser-en-un-mundo:  $\delta\eta\lambda\omicron\upsilon\nu$ ”. Esto es posible porque “el ser-en-el-mundo es un ser tal que tiene abierto el mundo; que está orientado en el ser del mundo”. Dicha orientación se sostiene a su vez en una determinada familiaridad que se realiza en el hablar. El hablar se convierte así en “la forma peculiar del mostrar hacia dónde se está orientando” (Heidegger 2002, p. 139).

#### b) *La retórica como el arte de escuchar*

En segundo lugar, a partir de la definición griega del hombre como  $\zeta\omega\omicron\nu \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu \xi\chi\omicron\nu$ , es decir, como “un ser vivo que tiene su propio ser en el diálogo y en el habla” (Heidegger 2002, p. 108), Heidegger perfila al retórico como aquel que, por entender algo respecto del habla, tiene un verdadero dominio sobre el *Dasein* en su carácter de *Miteinandersein*, es decir, en cuanto que convive con otros en un nivel eminentemente fáctico. Según la interpretación tradicional, dicho dominio se debe a la capacidad del retórico para conmover a los hombres a través de las palabras; sin embargo, para Heidegger este *saber hablar* es inseparable de un *saber escuchar*. Aunque en este punto resuena claramente el “estar a la escucha” propio de la filosofía tardía de nuestro autor, lo cierto es que a estas alturas se trata de un escuchar orientado pragmáticamente, como se verá a continuación.

El escuchar, nos dice Heidegger, es “el percibir del habla” (Heidegger 2002, p. 104). En la medida en que la escucha atiende a lo dicho en el habla, se encuentra implicada en el  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ . Al igual que la mano en *Ser y tiempo*, el oído no se reduce aquí a un mero órgano, pues no percibe en primera instancia sonidos articulados; lo que percibe es la articulación misma del mundo en su carácter significativo (cfr. Derrida 1998). Cuando escuchamos, la voz del otro surge desde del fondo intramundano bajo la forma del exhortar, persuadir, advertir, reprender, e invita con ello a la acción. En el escuchar, el *Dasein* “se deja decir algo” y a partir de ello “dispone de una directiva concreta para la ocupación práctica” (Heidegger 2002, p. 111). Heidegger distingue incluso tres

modalidades del escuchar que corresponden a la triple categorización de los discursos: en primer lugar está el escuchar atento de quien presencia una festividad, propio del discurso epidíctico; en segundo lugar, el escuchar que construye una perspectiva de lo que ha sucedido y que acompaña al discurso judicial y, por último, el escuchar que se forma un juicio o una opinión sobre lo que habrá de suceder, y que corresponde al discurso deliberativo (Heidegger 2002, p. 124).

Sin embargo, el escuchar no se limita a escuchar al otro. El hombre en cuanto ente que habla lleva en sí la posibilidad de decirse algo a sí mismo y de escuchar su propia voz. ¿Y qué es aquello que escucha? Aquí Heidegger está muy lejos de referirse al llamado de la conciencia hacia el *sí-mismo*, desarrollado en los párrafos 55 y 56 de *Ser y tiempo*. Sólo remite a una tendencia autorreferencial de la vida pragmática que obedece al *qué* y al *cómo* del procurarse a sí misma (Heidegger 2002, p. 105). Este escuchar procurante (ὄρεξις) participa del λόγος únicamente en cuanto que atiende a lo dicho en el habla. Por ello, Aristóteles lo caracteriza como un escuchar falto de λόγος (ἄλογον) en un sentido privativo, es decir, porque se lleva a cabo un *no-hablar para poder escuchar* (Heidegger 2002, p. 106).

Ahora bien, al concebir al *hablante-oyente* como figura unitaria, es decir, al definir el *Dasein* como un ente que habla y escucha sin apelar a la primacía de una facultad sobre otra, Heidegger atenúa la diferencia entre el orador y los destinatarios, lo cual le permite concentrarse en el fenómeno fundamental del *hablar-unos-con-otros* en cuanto tal (Heidegger 2002, p. 136).<sup>7</sup> La decisión de exaltar la modalidad del discurso *dialógico-deliberativo* propio de la asamblea por encima de los discursos jurídico y epidíctico se debe, como hemos visto, a que “el hablar unos con otros es el hilo conductor para el descubrimiento del fenómeno fundamental del estar al descubierto del *Dasein* mismo como ser-en-un-mundo” (Heidegger 2002, p. 139). De hecho, para Heidegger “la posición propia de la *retórica* respecto de la política y de la dialéctica se define precisamente a partir de este *hablar-unos-con-otros-deliberativamente*” (Heidegger 2002, p. 136).

Como podemos observar, es mediante la escucha que el *Dasein* queda abierto al carácter colectivo de la existencia, lo cual, a su vez, abriría la posibilidad de adentrarse en el terreno de la política y la ética. Sin embargo, ya en el contexto de *Ser y tiempo* la unidad *habla-escucha* se retrotrae a la base ontológica de la comprensión. El estar a la es-

<sup>7</sup> Sobre el primado del logos deliberativo en la retórica aristotélica, *cfr.* Rese 2003 y Rubio 2009.

cucha —dice Heidegger en el párrafo 34— es posible porque, mientras escucha, el *Dasein* comprende o, mejor dicho, el *Dasein* escucha comprendiendo porque no hay comprensión sin escucha. “No por casualidad cuando no hemos escuchado ‘bien’, decimos que no hemos ‘comprendido’” (Heidegger 2002, p. 163).

c) *La retórica como hermenéutica*

Por último, cabe subrayar que para Heidegger la retórica no se agota en la formalidad de una disciplina ni en la puesta en práctica de ciertas técnicas oratorias, sino que, al dividir y determinar los tipos de discurso tomando en cuenta el asunto, la circunstancia y el interlocutor, también nos ofrece una especie de mapa hermenéutico que abarca la *cotidianidad media* desde la posibilidad fundamental del *hablar-el-uno-con-el-otro* (Heidegger 2002, p. 139). Más aún, para Heidegger éste es justo el “sentido último” que el Estagirita da a la *Retórica*: el de una disciplina en la cual se lleva a cabo una “*interpretación del Dasein concreto, una hermenéutica del Dasein mismo*” (Heidegger 2002, p. 110).

En el interior de la *polis*, esto que afirmo se refleja de mejor manera: dado que en cualquier momento el ciudadano griego podía tomar parte en la asamblea, ser convocado ante la ley o escuchar discursos en ciertas festividades como los juegos olímpicos, la retórica se le presenta, en primera instancia, no como una técnica o un oficio, sino como una posibilidad fundamental que atraviesa su existencia cotidiana (Heidegger 2002, p. 136). Por ello, al ordenar y determinar de una vez por todas este usual tener y tomar la palabra, Aristóteles también nos ofrece indicios de la *comprensión* natural e inmediata del pueblo griego que “vivía en el discurso” y a partir de él comprendía su existencia (Heidegger 2002, p. 108).<sup>8</sup> Es precisamente en este sentido que la *Retórica* sería “la primera hermenéutica de la cotidianidad del convivir”, tal como reza el *dictum* de *Ser y tiempo*.

Ahora bien, que la retórica pueda tomarse como hermenéutica porque muestra de mejor manera la estructura de la existencia cotidiana no quiere decir que, a través de ella, se ponga al descubierto una determinada cosmovisión o comprensión del mundo anclada en un lenguaje

<sup>8</sup> Si bien la retórica aristotélica no fue el primer estudio del tema, sí fue el primer análisis sistemático. Nietzsche habla incluso de dos tipos de retórica antigua: la que consiste en un despliegue de ejemplos concretos y la retórica verdaderamente filosófica, es decir, la aristotélica (Nietzsche 2000, p. 419). Asimismo, en *Verdad y método II* Gadamer apunta que “la retórica de Aristóteles ejerció escasa influencia en la tradición de la retórica antigua. Resultaba demasiado filosófica para los maestros de retórica y como guía para una oratoria perfecta” (Gadamer 1998, p. 300).

específico. Tampoco pretende ser una lectura última de la realidad ni la interpretación de su sentido. Recordemos que a estas alturas, el término hermenéutica ha sido resignificado como parte del proceso de apropiación de la fenomenología reflexiva de Husserl, de modo que no significa simplemente “teoría de la interpretación”.

De acuerdo con la noción desarrollada en la lección del semestre de verano de 1923 *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, “la hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir” (Heidegger 1999, p. 33). Según este aserto, la función hermenéutica de la retórica consistiría no ya en interpretar, sino en *mostrar lo ya interpretado* en torno al habla, esto es, en volverlo transparente para sí mismo en un nivel eminentemente fáctico, lo cual, a su vez pondría de manifiesto la estructura de la cotidianidad en la que vive el *Dasein*. De este modo, al señalar los distintos modos de manifestación del habla en un horizonte de comprensibilidad previamente dado, la retórica sería capaz de mostrar cómo opera el discurso cotidiano sin extraerlo de su elemento, esto es, sin hacer de él un “objeto de estudios”, tal como sucede con la lingüística, la semiótica, la lógica o la filosofía del lenguaje. Justo por ello, y de manera un tanto provocadora, Heidegger sostiene que “tener la ‘retórica’ aristotélica es mejor que si tuviésemos una filosofía del lenguaje” (Heidegger 1999, p. 117).

### 3.2. Los límites de la lectura heideggeriana

Gracias a la determinación de la retórica como *posibilidad*, como *escucha* y como *hermenéutica*, Heidegger dio un paso más allá de las lecturas tradicionales que limitan esta disciplina a su carácter *técnico-formativo*. En efecto, desde una perspectiva ontológica, *el arte del bien decir* no se deja reducir a un conjunto de reglas, figuras o tropos, pues apela a la dimensión constitutiva del lenguaje en la *autocomprensión* que el *Dasein* tiene de sí mismo en un nivel cotidiano. Sin embargo, el impacto que el descubrimiento de la retórica en cuanto hermenéutica hubiese tenido en el marco de la analítica existencial y de la filosofía en general se minimiza por la noción *antirretórica* del *λόγος* que Heidegger toma como punto de partida en la lección de 1924, y que más tarde se convertirá en piedra angular para la articulación de *Ser y tiempo*. ¿En qué consiste dicha noción?

Al inicio de la lección, cuando se plantea la pregunta acerca de lo que debe entenderse por “concepto”, Heidegger responde que “lo que

se quiera decir con concepto, nos da respuesta la lógica” (Heidegger 2002, p. 9). Así que, si lo que se busca es profundizar en los *conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*, tal y como se anuncia en el título, primero habrá que someter a revisión la idea tradicional de “lógica”.<sup>9</sup> Ahora bien, dado que la comprensión formal y académica de dicha disciplina —definida como el estudio de las formas y los principios generales que rigen el pensamiento humano— resulta bastante estrecha y rígida, Heidegger considera necesario retrotraerla a su origen griego. Este origen es el *λόγος* entendido no ya como razón o racionalidad, sino como *decir* en el sentido del hablar sobre algo de modo que se muestre el *sobre-qué* de este hablar. En palabras de Heidegger: “*Λόγος* es para los griegos el ‘hablar’ y lo ‘hablado’ a la vez [...] la función propia del *λόγος* es el *ἀποφαινέσθαι*, el ‘traer-una-cosa-a-la vista’” (Heidegger 2002, p. 19).

Es evidente que nuestro autor parte aquí de una concepción hermenéutica del acto de hablar, pues ya no se trata de la mera formulación y expresión de oraciones con el fin de comunicar algo, sino de un “hacer ver” aquello de lo que se habla. En el párrafo 7 de *Ser y tiempo* este carácter mostrativo o apofántico del lenguaje se postula como la significación “auténtica” del *λόγος* de la lógica, debido a que constituye la estructura previa que hace posible el juicio verdadero o falso, pero también todo concepto, definición, fundamento, relación, interpelación y discusión.<sup>10</sup> A partir de esta interpretación del *λόγος*, “ser verdadero” significa entonces “sacar de su ocultamiento el ente del que se habla, y hacerlo ver como desoculto (*ἀληθές*). Asimismo, ‘ser falso’, *ψεύδεσθαι*,

<sup>9</sup> El interés de Heidegger por la lógica remite a sus cursos de filosofía con Rickert; en el verano de 1915 asistió a un seminario sobre la lógica de Lotze (Xolocotzi 2011, p. 41). Quizá por ello, los primeros cursos que impartió Heidegger se mueven en ese ámbito, por ejemplo, el de invierno de 1916–1917 [Preguntas fundamentales de lógica]. A partir de su encuentro con Aristóteles en los años subsecuentes, el filósofo alemán no abandonará su interés en la lógica y, a la par, de sus lecciones mantiene el proyecto de escribir una lógica. Esta idea se mantiene por lo menos hasta 1925 y probablemente es abandonada con la publicación de *Ser y tiempo*: “mi lógica ha vuelto a tambalearse —de tal modo que no puedo presentarla en la versión actual” (Xolocotzi 2011, p. 102). La publicación de la obra póstuma deja ver, empero, que Heidegger retoma después la idea de una “lógica”, pero con fines que se insertan en el pensar ontológico y que, en cierta forma, desempeñan un papel político. Al respecto, *cfr.* Trawny 2003, pp. 118 y ss.

<sup>10</sup> El proyecto de una destrucción (*Abbau*) del pensamiento metafísico que Heidegger anuncia en *Ser y tiempo* significa una destrucción de sus elementos formales comenzado por la lógica. A esto le llamará alrededor de los años treinta una *Er-schütterung der Logik*, es decir, una “conmoción de la lógica” cuyos inicios pueden rastrearse ya en la lección de 1924.

significa engañar, en el sentido de encubrir: poner una cosa delante de otra (en el modo del hacer-ver), y de este modo hacerla pasar por algo que ella no es” (Heidegger 2009, p. 33).

Ahora bien, si se privilegia la función del *λόγος* en cuanto *ἀπόφανσις* por encima de otras posibilidades del discurso, el más propio “hacer ver” de la *Retórica* se perfila entonces como un *λόγος* acerca del *λόγος*, es decir, como un “mostrar” que tiene por objeto el habla en su modalidad cotidiana. El análisis de la *Retórica* en el horizonte de la analítica existencial quedaría así justificado, mas no por sí mismo, sino por la relevancia de su ámbito de estudios, es decir, por el habla cotidiana mediante la cual se hace patente la interpretación que la vida hace de sí misma desde un punto de vista fáctico-discursivo. Heidegger mismo señala en distintas ocasiones que lo “propio” de la retórica se debe a lo “propio” de su objeto (Heidegger 2002, p. 136), lo cual le permitirá trabajar con la *retórica* como si se tratase únicamente de un *tratado*, es decir, como una tematización explícita que tiene por objeto el *λόγος* cotidiano.

Sin embargo, dentro de esta disciplina el *λόγος* goza de otra función que, a pesar de haber sido advertida, no tiene consecuencias productivas en el contexto de la lección. Para introducirnos en ella baste recordar que, en el contexto de la *democracia ateniense*, la ocupación retórica estaba relacionada de manera estrecha con el comportamiento político de la vida en la *polis*, de modo que su estudio y su ejercicio eran inseparables de su efecto, es decir, del persuadir, conmover, acusar, juzgar. No obstante, con la caída de las grandes ciudades-Estado griegas y el crecimiento paulatino del poder romano, la retórica fue perdiendo injerencia política y se perfiló como un *ars bene dicendi* o una *bene dicendi scientia*, esto es, como el arte o la ciencia del expresarse bien, de manera correcta, clara y distinta en términos gramaticales y ciertamente con un toque de elegancia (Ijsseling 1976, p. 36). La consolidación de la retórica como un contenido escolar que se puede aprender y enseñar condujo así a la escisión definitiva entre el *λόγος* como medio para la praxis retórica que tiene como finalidad producir un efecto y el *λόγος* como contenido temático de una disciplina (Thanassas 2009, p. 266).<sup>11</sup>

<sup>11</sup> En un artículo de 1978 incluido en el segundo tomo de *Verdad y método*, Gadamer —quien por cierto estuvo presente en la lección de 1924— reintroduce esta distinción con el fin de aclarar la naturaleza de la hermenéutica respecto de la retórica, ya que ambas disciplinas se basan en una *praxis antigua* pero han llegado hasta nosotros sólo como una reflexión de dicha praxis. Sin embargo, mientras que la hermenéutica evolucionó en el siglo XIX hacia una metodología, la retórica

En el párrafo 16 de esa lección Heidegger da cuenta de esta escisión al distinguir las dos situaciones fundamentales del λόγος, a saber, el comportamiento teórico y el comportamiento práctico, los cuales corresponden a la orientación *temático-objetual* y a la circunstancia específica del *Dasein* respectivamente (Heidegger 2002, pp. 161–163). Sin embargo, la función *práctico-performativa* del λόγος se pone entre paréntesis en beneficio del desarrollo posterior del concepto de verdad como “desocultamiento” (ἀλήθεια) (Kopperschmidt 2009, p. 80). Este gesto de rechazo al carácter *perlocutivo* del lenguaje retórico se repite en el párrafo 7 de *Ser y tiempo*, donde el autor aclara que “no todo ‘decir’ tiene este modo de patentizar que es propio del hacer-ver mostrativo”, esto es, que no todo uso del lenguaje posee el carácter “auténtico” de la ἀπόφανσις.<sup>12</sup> “La petición (εὐχή), por ejemplo, también patentiza, pero de otra manera” (Heidegger 2009, p. 55), es decir, no funciona como medio de acceso para una investigación que va detrás de *las cosas mismas*.<sup>13</sup>

En última instancia, lo que Heidegger busca al adentrarse en el estudio de la retórica es ingresar al terreno fenoménico del que se tomó la definición del ser humano como ζῶον λόγον ἔχον, pues sólo mediante este regreso hermenéutico es posible sobrepasar la interpretación clásica y ciertamente velada del hombre como un *animal rationale*. Para el filósofo alemán, sin ser “falsa”, esta interpretación encubre la experiencia fundamental y prefilosófica del λόγος como “discurso”, la cual apunta a la “existencia cotidiana que toma predominantemente la forma de diálogo” (Heidegger 2002, p. 165). Pensar la esencia del hombre de manera radical, es decir, no ya como un *animal racional*, sino como un ente que vive en el lenguaje, le permitirá integrar el *discurso* como el tercer elemento constitutivo de la *apertura* del *Dasein*, justo después del *comprender* y de la *disposición afectiva* desarrollados en *Ser y tiempo*.

recibió un estigma peyorativo y fue expulsada del sistema educativo de la época (cfr. Gadamer 1998, pp. 293–308).

<sup>12</sup> A propósito de la argumentación que Heidegger sigue en este apartado de *Ser y tiempo*, cabe destacar el paralelismo que guarda con la definición del λόγος que Aristóteles lleva a cabo en *De Interpretatione* 16a16–18 y 16b33–17a1–3.

<sup>13</sup> En el párrafo 7 de *Ser y tiempo* la determinación del λόγος en cuanto ἀπόφανσις desempeñará un papel fundamental para la transformación hermenéutica de la fenomenología, cuya definición preliminar se formula de la siguiente manera: “λέγειν τὰ φαινόμενα. Pero, como λέγειν quiere decir ἀποφαίνεσθαι, fenomenología significará entonces: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo” (Heidegger 2009, p. 55).

No obstante, en la medida en que el discurso forma parte esencial de la apertura del *Dasein*, también lleva en sí “la posibilidad de convertirse en habladoría y, en cuanto tal, de no mantener abierto el estar-en-el-mundo en una comprensión articulada, sino más bien de cerrarlo, y de encubrir así el ente intramundano” (Heidegger 2009, p. 167). En términos de la lección de 1924, esto quiere decir que el carácter público del discurso constituye un saber primario (más no originario) acerca del mundo y sirve de base para la conceptualización científica, pero también posee cierta tendencia a “caer” y a perderse en sí mismo, lo cual representa una amenaza a la esfera de la experiencia “propia” o “auténtica” de la existencia humana.

Justo en este giro interpretativo sobre el estatus ontológico de la  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  se encuentra la clave para comprender el rechazo de Heidegger a la retórica: entre la lección de 1924 y *Ser y tiempo* el filósofo pasa de una interpretación aristotélica a una crítica platonizante de la  $\delta\acute{o}\xi\alpha$ , lo cual opacará la originalidad interpretativa que se alcanza en dicha lección. Pese a todo ello y pese a Heidegger mismo, la concepción de la retórica como una hermenéutica, como una posibilidad fundamental del ser humano y como un acceso al carácter ético y político de la existencia merecen revisarse de nueva cuenta con vistas a una futura *retórica filosófica* en cuanto tal.

#### 4. Conclusión

Desde una perspectiva ontológica, el estudio de la *Retórica* le permitió a Heidegger poner de manifiesto el fenómeno del lenguaje como una posibilidad fundamental de la existencia cotidiana, esto es, desde un ámbito que rebasa el tratamiento estricto de la lógica (*cf.* Heidegger 2009, p. 113). Las repercusiones de este planteamiento pueden rastrearse en los párrafos 7, 33, 34 y 35 de *Ser y tiempo*, donde se reivindica la función articuladora del  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  entendido como discurso, la relación recíproca entre el habla y la escucha (*cf.* Heidegger 2009, p. 186), y el papel de la  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  en cuanto que modo de ser “de la interpretación del *Dasein* cotidiano” (Heidegger 2002, p. 179).

Sin embargo, desde una perspectiva más amplia, la lectura heideggeriana se mueve en un plano polarizado entre la afinidad y el rechazo (Oesterreich 1990, p. IX) debido a que, como se vio, toma como punto de partida una noción *antirretórica* del  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , es decir, una noción que excluye la función *práctico-performativa* del lenguaje. Aunque Heidegger reinterpreta de manera original la noción tradicional de la retórica, su reivindicación como tal nunca se llevó a cabo de manera explícita en

su filosofía, razón suficiente para que sus contribuciones no se consideren parte del así llamado *Renaissance*.

Ahora bien, el hecho de que la lectura heideggeriana de la retórica no encuentre un lugar en el así llamado *Renaissance*, esto es, en la retórica argumentativa de Perelman, la retórica antropológica de Blumenberg, la interpretación pragmática-trascendental de Apel o incluso en la filosofía del lenguaje de raigambre nietzscheana, significa que Heidegger ha abierto, quizá de manera no intencionada, un posible camino para reconsiderar el quehacer de la retórica dentro de los perímetros de la filosofía. Tal vez la mayor contribución que Heidegger hizo al *giro retórico* consista sólo en señalar “que tal vez sería más apropiado si los filósofos decidieran considerar lo que realmente significa hablar con los demás” (Heidegger 2002, p. 169). Que él mismo no haya llevado su lectura de la *Retórica* aristotélica hasta las últimas consecuencias no es prueba de su imposibilidad. Ya Gadamer —quien estuvo presente en la lección— ha dado un paso adelante mediante la elaboración de una retórica hermenéutica; ya Hannah Arendt ha actualizado la noción de “discurso” en las formas y configuraciones de la “pluralidad humana”. Quizá la siguiente tarea sea repensar la retórica como *posibilidad fundamental del ser humano*, como *hermenéutica de la vida cotidiana* y como un *estar a la escucha* desde la dimensión performativa del lenguaje, abierta ya hace bastante tiempo por Austin 1982 y desarrollada en los últimos años sobre todo en relación con el acontecimiento y el arte.<sup>14</sup>

#### BIBLIOGRAFÍA

- Adrián Escudero, J., 2011, “Heidegger, lector de la retórica aristotélica”, *Diánoia*, vol. 56, no. 66, pp. 3–29.
- Aristóteles, 1990, *Retórica*, trad. Q. Racionero, Gredos, Madrid.
- Austin, J.L., 1982, *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, trad. G.R. Carrió y E.A. Rabossi, Paidós, Buenos Aires.
- Barthes, R., 1982, *Investigaciones retóricas I. La antigua retórica. Ayudamemoria*, trad. B. Dorriots, Ediciones Buenos Aires, Barcelona.
- , 1993, *La aventura semiológica*, trad. R. Alcalde, Paidós, Barcelona.

<sup>14</sup> Como ejemplo de un filosofar en busca del lenguaje propicio para nombrar el acontecimiento, véase Deleuze 2005. Para un estudio acerca del lenguaje performativo en el ámbito de la filosofía y el arte, consúltese Fischer-Lichte 2002. Para explorar las posibilidades que ofrece la dimensión performativa de la retórica, véase Fohrmann 2004. Por último, para repensar la relación entre la retórica y la filosofía, *cfr.* Simon, Hetzel y Posselt 2017.

- Bender, J. y D.E. Wellbery, 1990, "Rhetoricity. On the Modernist Return of Rhetoric", en J. Bender y D.E. Wellbery (comps.), *The Ends of Rhetoric. History, Theory, Practice*, Stanford University Press, Stanford, pp. 3–39.
- Compagnon, A., 1999, "La réhabilitation de la rhétorique au xx<sup>e</sup> siècle", en M. Fumaroli (comp.), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne: 1450–1950*, Presses Universitaires de France, París, pp. 1261–1282.
- Dahlstrom, D.O., 1994, "Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications", *The Review of Metaphysics*, vol. 47, no. 4, pp. 775–795.
- Deleuze, G., 2005, *Lógica del sentido*, trad. M. Morey, Paidós, Barcelona.
- Derrida, J., 1998, *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*, trad. P. Peñalver y F. Vidarte, Trotta, Madrid.
- Dockhorn, K., 1966, "Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode", *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, no. 218, pp. 169–206.
- Fischer-Lichte, E., (comp.), 2002, *Performativität und Ereignis*, A. Francke, Tübinga.
- Fohrmann, J., 2004, *Rhetorik. Figuration und Performanz*, Metzler, Stuttgart.
- Foucault, M., 2017, *La verdad y las formas jurídicas*, trad. E. Lynch, Gedisa, Barcelona.
- Gadamer, H.-G., 1998, *Verdad y método II*, trad. M. Olasagasti, Sígueme, Salamanca.
- Grassi, E., 1999, *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, trad. J. Navarro Pérez, Anthropos, Barcelona.
- , 2006, *Heidegger y el problema del humanismo*, trad. U. Pérez Paoli, Anthropos, Barcelona.
- Gross, D.M., 2005, "Being-Moved: The Pathos of Heidegger's Rhetorical Ontology", en Gross y Kemmann 2005, pp. 1–45.
- Gross, D.M. y A. Kemmann (comps.), 2005, *Heidegger and Rhetoric*, State University of New York Press, Albany.
- Heidegger, M., 1999, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. J. Aspiunza, Alianza, Madrid.
- , 2000, "Carta sobre el humanismo", *Hitos*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, pp. 259–298.
- , 2002, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Klostermann, Fráncfort del Meno.
- , 2009, *Ser y tiempo*, trad. J.E. Rivera C., Trotta, Madrid.
- Herder, J.G., 1982, "Una metacrítica de la *Crítica de la razón pura*", *Obra selecta*, trad. P. Ribas, Alfaguara, Madrid, pp. 371–421.
- Humboldt, W. von, 1990, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, trad. A. Agud, Anthropos, Barcelona.
- Ijsseling, S., 1976, *Rhetoric and Philosophy in Conflict. An Historical Survey*, Nijhoff, La Haya.
- Knape, J. y T. Schirren, 2005, "Martin Heidegger liest die Rhetorik des Aristoteles", en J. Knape y T. Schirren (comps.), *Aristotelische Rhetoriktradition*

- (*Akten der 5. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 5.–6., Oktober 2001 in Tübingen*), Steiner, Stuttgart, pp. 310–327.
- Kopperschmidt, J., 1990, *Rhetorik I. Texttheorie*, Wissenschaftliches Buchgesellschaft, Darmstadt.
- , 1991, *Rhetorik II. Wirkungsgeschichte*, Wissenschaftliches Buchgesellschaft, Darmstadt.
- , 1994, “Nietzsches Entdeckung der Rhetorik. Rhetorik im Dienste der Kritik der unreinen Vernunft”, en J. Kopperschmidt y H. Schanze (comps.), *Nietzsche oder “Die Sprache ist Rhetorik”*, Fink, Múnich, pp. 39–62.
- Kopperschmidt, J. (comp.), 2009, *Heidegger über Rhetorik*, Fink, Múnich.
- Kretzmann, N., 1968, “The Main Thesis of Locke’s Semantic Theory”, *Philosophical Review*, vol. 77, no. 2, pp. 175–196.
- Michalski, M., 2005, “Hermeneutic Phenomenology as Philology”, en Gross y Kemmann 2005, pp. 65–80.
- Nietzsche F., 1995a, “Darstellung der antiken Rhetorik”, *Kritische Gesamtausgabe (KGA)*, II 4, De Gruyter, Berlín/Nueva York, pp. 413–502.
- , 1995b, “Geschichte der griechischen Beredsamkeit”, *Kritische Gesamtausgabe (KGA)*, II 4, De Gruyter, Berlín/Nueva York, pp. 363–412.
- , 1996, *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*, trad. L.M. Valdés y T. Orduña, Madrid, Tecnos.
- , 2000, *Escritos sobre retórica*, trad. L.E. de Santiago Guervós, Trotta, Madrid.
- Oesterreich, P.L., 1989, “Die Idee einer existentialontologischen Wendung der Rhetorik in M. Heideggers ‘Sein und Zeit’”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 43, no. 4, pp. 656–672
- , 1990, *Fundamentalrhetorik*, Felix Meiner, Hamburgo.
- , 2003, *Philosophie der Rhetorik*, Buchner, Bamberg.
- Platón, 1981, *Gorgias*, en *Diálogos II*, Gredos, Madrid.
- , 1992, *Fedro*, en *Diálogos III*, Gredos, Madrid.
- Reale, G. y D. Antiseri, 2007, *Historia de la filosofía*, trad. J. Gómez, San Pablo, Bogotá.
- Rese, F., 2003, *Praxis und Logos bei Aristoteles. Handlung, Vernunft und Rede in Nikomachischer Ethik, Rhetorik und Politik*, Mohr Siebeck, Tubinga.
- Ricœur, P., 2001, *La metáfora viva*, trad. A. Neira, Trotta/Cristiandad, Madrid.
- Rubio, R., 2009, “Der Beitrag der Rhetorik zu Heideggers Lehre der Erschlossenheit”, en Kopperschmidt 2009, pp. 223–244.
- Simon, R., A. Hetzel y G. Posselt (comps.), 2017, *Rhetorik und Philosophie*, De Gruyter, Berlín/Nueva York.
- Simons, H.W. (comp.), 1990, *The Rhetorical Turn*, University of Chicago Press, Chicago.
- Thanassas, P., 2009, “Rhetorik der Alltäglichkeit”, en Kopperschmidt 2009, pp. 245–272.
- Trawny, P., 2003, *Martin Heidegger. Introduction*, Campus, Fráncfort del Meno/Nueva York.

- Uscatescu, J., 1998, *La teoría aristotélica de los templos. Un estudio histórico-filosófico de la teoría de la afectividad en la Antigüedad*, Sociedad Iberoamericana de Filosofía, Madrid.
- Vetter H. y R. Heinrich (comps.), 1999, *Die Wiederkehr der Rhetorik*, Oldenbourg/Akademie, Viena/Berlín.
- Volpi, F., 1989, “*Sein und Zeit: Homologien zur Nikomachischen Ethik*”, *Philosophisches Jahrbuch*, no. 96, pp. 225–240.
- Xolocotzi, Á., 2011, *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, Ítaca, México.
- , 2019, “La posibilidad de la retórica. Heidegger lector de Aristóteles”, en Á. Xolocotzi, J. Orejarena y R. Gibu (comps.), *Aristóteles y la fenomenología del siglo xx*, Biblos, Buenos Aires.

*Recibido el 9 de abril de 2019; revisado el 30 de junio de 2019; aceptado el 11 de agosto de 2019.*