

El Pensamiento en Forma

José A. María Casanova



La Pléiade / L'Arrière-Pensée / Pensées & Solitudes /
L'Arrière-Pensée en PLATEAU

PLATEAU

EL PENSAMIENTO EN FORMA

José A. Marín-Casanova

***EL PENSAMIENTO EN FORMA. DE
METÁFORA, RETÓRICA Y DEMOCRACIA***

“Queda prohibida la reproducción total o parcial de la presente obra sin expreso consentimiento del editor.”

EDITA: EDICIONES PARTHENON
C/ DOCTOR ESQUERDO 128 ENTP.
28007 MADRID
info@edicionesparthenon.com
www.edicionesparthenon.com

Sevilla, 2007

La literalidad es deseable, pero...
(Th. S. Kuhn)

*La metáfora asume una importancia teórica que excede cualquier posible
sectorización, cualquier definición de tipo sencillamente retórico. La
filosofía, al decidirse a considerar esencial el lenguaje metafórico, se
enfrenta al problema de una nueva identificación teórica de la metáfora
misma*
(P. A. Rovatti)

Las convicciones crean las evidencias
(M. Proust)

*Esa sería precisamente la sociedad que los liberales intentan
evitar: una sociedad en la que imperase la “lógica” y la “retórica” estuviera
fuera de la ley*
(R. Rorty)

Fallimur opinione

ÍNDICE

RECONOCIMIENTOS	13
PRÓLOGO: La bomba atómica mental	15
I EL CONTENIDO METAFÓRICO DEL PENSAMIENTO	29
I.1 Afán de transparencia	31
I.2 Sabor sin saber	34
I.3 Alergia a las formas	37
I.4 Clara luna	42
I.5 Los que cavilan sobre palabrillas	46
I.6 Piedad entre sombras temblorosas	50
I.7 Verbo et gladio	53
II LA CENTRALIDAD RETÓRICA DEL PENSAMIENTO	57
II.1 La misiva de Beloferonte	59
II.2 Simples caprichos estilísticos	62
II.3 Los labios de un ángel	65
II.4 Nowhere, now here	73

II.5 La evidencia ciega	77
II.6 El anhelo secreto	88
II.7 Dorian ante el espejo	92
III PENSAMIENTO RETÓRICO Y FORMA DEMOCRÁTICA	97
III.1 La mala reputación	99
III.2 La solución final	101
III.3 Orbis pictus	105
III.4 Tesitura performativa	109
III.5 Sin jalones cisorios	113
III.6 Polípolis en la superficie	117
III.7 Más ampliaciones de la superficie	121

A los padres sin hijos a causa de jueces sin juicio

RECONOCIMIENTOS

Este libro recoge ideas que previamente fueron diseminadas en artículos o ensayos publicados en las revistas especializadas y los libros colectivos que a continuación, no sin antes hacer constar nuestro agradecimiento a sus editores, se relacionan:

- “El final de la filosofía desde la nueva retórica”, *Contextos*, XIV/27-28, 1996.
- “El contenido de la forma filosófica”, en F. Ratto (ed.), *Giornate Internazionali di Studi*, Ripatransone, Edizioni Sestante, 1997.
- “Il contenuto della forma”, en F. Ratto & G. Patella (eds.), *Simbolo, Metafora e Linguaggio*, Ripatransone, Edizioni Sestante, 1998.
- “The Rhetorical Centrality of Philosophy”, *Philosophy and Rhetoric*, 32/ 2, 1999.
- “El obstáculo de la transparencia: filosofía y metáfora”, en VVAA., *Que piensen ellos*. Microensayos, Madrid, Opera Prima, 2001.
- “La filosofía en forma: el fondo metafórico”, *Logos: An. Seminar. Metaf.*, 34(2), 2001.

- “Retórica y cultura democrática”, *Intersticios. Filosofía/Arte/Religión*, 17, 2002.
- “La metáfora expandida: dispositivo metafórico, virtualidad y realidad”, *Serta. Revista Iberorrománica de Poesía y Pensamiento poético*, 7, 2002-2003.

PRÓLOGO. La bomba atómica mental

La metáfora es una figura literaria que se refiere al uso del lenguaje por el que nombramos una cosa para designar otra a la que se le transfieren —eso significa en griego metáfora: transferencia, traslado, tránsito— los caracteres de la primera. Un término que se considera “real” es figurado por otro. El término real es elidido, toda vez que de su expresión se encarga el término “figurado”. Nos tomamos entonces la licencia de imaginar lo real mediante una figura. Eso es la metáfora: la realidad en imágenes. Las imágenes son esas realidades frontón que hacen que nuestra mirada rebote sobre ellas, pues resultan autotranscendentes, tienen la extraña suerte de nunca parecer referirse a ellas mismas sino siempre a otras realidades. Es ésta la condición de las imágenes, las realidades cuya condición se manifiesta presentándonos en todo momento otra realidad distinta de sí.

Podemos tomar como ejemplo de imagen esta metáfora de Ortega: “La metáfora viene a ser la bomba atómica mental”. La realidad de esta imagen, en tanto que imagen, consiste en negar su propia realidad y sustituirla por la realidad que representa. La imagen de la metáfora como bomba atómica mental se niega a sí misma para afirmar el término “real”, que es aquí la metáfora. La bomba atómica no se presenta a sí misma, sino que representa a la metáfora. La imagen tiene la virtud mágica de hacer desaparecer lo que es real, la metáfora, para en su prestidigitación hacer aparecer lo irreal, la bomba

atómica mental; en este mundo imaginario queda así transfigurada la metáfora. El ser bomba atómica de la metáfora es sólo metafórico, no se trata, en principio, de un ser en el sentido de real, sino de un ser en el sentido de irreal. Eso dio pie ya a Aristóteles para concebir la metáfora como “comparación condensada”. Estaríamos implícitamente estableciendo un símil entre la metáfora y la bomba, indicando que la metáfora es como la bomba atómica mental. Y el “ser como” no es la realidad, no es el ser, sino un como ser, un cuasi ser. Es la irrealidad.

Irreal no es ni la metáfora ni la bomba atómica. Metáfora y bomba son, en principio, realidades, y realidades distintas, son dos realidades. Pero la metáfora de Ortega transforma una realidad en la otra, la metáfora se transforma en bomba. Sin embargo, la transformación no parece ser “real”. La metáfora orteguiana para valer como imagen sólo puede sustentarse si la transformación es virtual. Sólo cuando la metáfora deja de ser metáfora para ser virtualmente bomba atómica y sólo cuando la bomba atómica deja de ser bomba atómica para ser virtualmente metáfora, sólo entonces parece real la metáfora orteguiana. Es decir, que para que la metáfora orteguiana tenga visos de realidad han de desrealizarse los dos términos implicados: ha de dejar de ser realmente metáfora la metáfora y ha de dejar de ser realmente bomba la bomba. Las dos realidades que se identifican mediante el dispositivo metafórico en el mismo momento de la identificación chocan la una con la otra, y se anulan

recíprocamente: la metáfora se activa como tal cuando la bomba se desactiva y viceversa. El producto manifiesto de la mutua aniquilación es la irrealidad, algo nuevo y maravilloso no aparente antes en mundo ninguno, un mundo de fantasmagoría virtual.

Tan fuerte es la aniquilación de las realidades para que la irrealidad se realice que en el mundo literario más antiguo, el védico, la metáfora antes que comparación latente era, al parecer (al parecer de Max Müller), negación patente. De manera que la metáfora se expresaba viniendo a decir no que una cosa era como otra, sino que una cosa no era otra, se expresaba por medio de la negación. Un adorador de Varuna para decir que la metáfora es como una bomba atómica mental —valga el anacronismo— habría dicho que la metáfora es mentalmente explosiva, pero no una bomba atómica. En cualquier caso, la alta tensión procedente de la resistencia de los términos a identificarse, mayor cuanto más potentes sean éstos, es inevitable; de la descomunal diferencia de potencial entre el “es (como)” y el “pero no es” resulta la metáfora. En ella se elide el “como” para conseguir su pretensión: aunar lo desemejante para así formar, como explica Ortega, un “nuevo objeto”.

Ahora bien, aunque una comprensión hermenéutica de la metáfora ve en ella el núcleo atómico que permite explotar mundos posibles, siendo la actividad metafórica —como apunta Chantal Maillard— condición de posibilidad de toda producción creadora a la vez que de la comprensión

de tal producción, tradicionalmente no se le ha reconocido su función expansiva de la realidad, ya que se la ha visto como epífora, figura del lenguaje —según Wheelwright— dedicada tan solo a la “superación y extensión del significado” mediante la comparación, como si su intención fuese nada más que la de fijar la similitud de términos a partir de la indicación de una semejanza entre ellos, y no como una diáfora, como creación de nuevos sentidos (“mediante la yuxtaposición y la síntesis” —otra vez Wheelwright). Y es que por negación o por sustitución, a la metáfora siempre se le ha atribuido un significado más allá del literal por ella expresado. Es decir, no había que tomar las metáforas como algo de suyo significativo, en *intentio recta*, sino como algo que —de acuerdo con el ideal del estilo plano— significa en *intentio obliqua*, algo sólo por otra cosa significativo. La metáfora queda entonces como decir impropio, recurso literario de poetas y escritores, que gracias a lógicos y científicos alcanza su traducción propia. Lo llamativo de esta comprensión de la metáfora es que la propia retórica clásica —fiel a su laya *restreinte*, por usar el conocido epíteto de Gérard Genette— ha participado de esta misma devaluación de la metáfora. La concepción clásica de la metáfora se rendía al intelectualismo ortodoxo otorgándole un papel sólo subalterno. Incluso en el “diáforico” Ortega hay residuos de ello al relegar el “nuevo objeto” creado por la metáfora a un “lugar sentimental”, como si no tuviese en cuenta que no ya utiliza una metáfora para explicar lo que es la

metáfora, sino que en la metáfora que emplea incluye, a su vez, otra metáfora (“bomba atómica *mental*”), algo demasiado “sentimental” para adentrarse aquí, pero que explica por qué deliberadamente para rizar el rizo se ha escogido como modelo de metáfora una metáfora que habla de la metáfora metafóricamente.

De hecho, muy lejos de proclamar el carácter esclarecedor y cardinal de la palabra metafórica, el valor de la metáfora como *prius* de la *scientia*, la metáfora imperante a lo largo de los siglos era una metáfora racionalista, que acataba su papel subordinado respecto de la ciencia, como simple dispositivo estilístico destinado al adorno, en tanto que embellecimiento extrínseco, de la expresión. El radicalismo antimetafórico del modelo “matemático” (en el sentido heideggeriano del vocablo) del conocimiento imperaba en el seno de la propia retórica. De modo que la tropología consentía e interiorizaba la división entre lo auténtico y lo trópico. La metáfora venía a tener un estatuto relativo y negativo: su campo de atención se extendía allí donde la expresión se hacía *literaria*, allí donde el pensamiento no se expresaba con la rectitud *literal* propia de lo científico ora para regar la aridez de la ciencia complementándola estéticamente, estilizándola, ora para contener —también en su acepción de “reprimir”— esa facultad no intelectual caracterizada por el gusto o el ingenio.

Esta noción hipotecada de la metáfora no llega a cuestionarse nunca si lo “propio”, en última

instancia, no será acaso a su vez algo derivado, si la distinción entre recto y trópico, en vez de ser natural o genuina o evidente, no será fruto ella misma de una interpretación, si la noción de significado literal no será una noción híbrida, si un significado, de entrada, no será ni literal ni no literal. Se ha hecho caso omiso de que —digámoslo con Michele Prandi— el concepto de literalidad supone la relación entre un significado y un mensaje; por lo tanto, no se aplica más que a una interpretación. Se ha preterido que —digámoslo ahora con Paul Ricoeur— la distinción entre lo literal y lo metafórico no existe más que por el conflicto de dos interpretaciones. Y es que se ha preterido que la “autenticidad” es auténticamente artificial, un artefacto, una obra de “arte”, que, como tal, pertenece naturalmente no a la naturaleza, sino a la cultura, a un ámbito específicamente humano, a la especie humana.

Este soslayo es el habitual en la teoría pragmática al uso —pensemos, por ejemplo en Searle— que nos dice que los significados literales siempre se computan primero y sólo secundariamente los significados metafóricos. Éstos, los significados alternativos, sólo se derivan cuando un significado literal carece de sentido en un contexto determinado. De modo que sólo por defecto habría que atender al significado metafórico de una expresión cualquiera, toda vez que ha de prevalecer el literal. Siempre que haya un significado literal con sentido, el significado que hay que entender es el literal. Pero este soslayo es el habitual

porque se ha entendido por literal el significado subyacente al literario o metafórico, es decir y valga la paradoja, porque se ha entendido metafóricamente el significado literal.

Pero ya hace tiempo, casi medio siglo, que Max Black propuso, como alternativa al parafraseo de las metáforas, su “teoría de la interacción”. Las metáforas interactúan con nuestras creencias. Para la tradicional teoría de la sustitución, cuando leemos “Aquiles es un león” estamos diciendo que “Aquiles es como un león por presentar las siguientes características comunes...”. Pero es el caso que diferentes lectores escogen diferentes características comunes entre los términos de una metáfora. Las metáforas son interpretadas de modos diferentes por diferentes intérpretes. Con lo que es difícil mantener la idea de que puede parafrasearse literalmente una metáfora, pues la paráfrasis exigiría un acuerdo común que expresase lo que la metáfora significa. Semejante acuerdo parece imposible. Y es que Black constata el hecho de que con frecuencia no existen siquiera expresiones literales equivalentes, especialmente cuando las metáforas se emplean de forma sistemática para describir una parcela de realidad en términos de otra.

La cuestión, yendo más lejos aún, es si no habrá que interpretar literalmente lo que dice la pragmática estándar y empezar a tomar literalmente lo que dicen las metáforas, atender a, como dice el epígrafe de una obra clave de D. Davidson, “what metaphors mean”. Ahí se rechaza la idea de que haya un tipo especial de significado que las

metáforas poseen y que se superpone al significado literal. Las metáforas hay que tomarlas en su sentido literal expreso, aunque nos parezcan triviales, absurdas o falsas. Y es que lo que distingue a una metáfora no es el significado, sino el uso. Por cierto, también Ricoeur ha insistido, por otro lado, en que la literalidad no hace referencia a lo original, sino a lo usual, de modo que el empleo en el discurso, y no la fascinación de lo primitivo o de lo original, es lo que especifica la diferencia entre lo literal y lo metafórico. Es el uso de las metáforas la clave del descubrimiento de semejanzas y no al contrario: son las metáforas las que instituyen las semejanzas. Así, lo falso puede terminar considerándose literalmente verdadero y admitimos, por ejemplo, que los ríos y las botellas tengan bocas. Las metáforas son entonces el punto de crecimiento del lenguaje.

Ese punto lo ha trabajado con fructífero desenlace Rorty. Pero antes de reseñarlo conviene recordar, para abundar en lo planteado por Davidson, que lo que Grassi llamó el “humanismo retórico” reparó en que las similitudes entre las cosas no se aprecian sin más de forma natural o espontánea, sino que son fruto de un artificio ahora diríamos cultural: las semejanzas son producto del *ingenium*, del ingenio, facultad eminente de lo barroco —por emplear la categoría de D’Ors— que es capaz de aparejar lo más dispar, de acercar lo máximamente alejado. Y la antonomasia de lo ingenioso, que declara una similitud que de lo contrario jamás apreciaríamos, es la metáfora. La metáfora matricialmente ofrece un entramado que

reúne originalmente, esto es, por vez primera, elementos antes absolutamente dispersos. C. M. Turbayne destacó precisamente que sin la simulación de que la dualidad de sentido de la expresión metafórica no existe, no se da la metáfora. Así pues, no nos extrañe que ya Vico viese en la metáfora un ejemplar de “imposible creíble”, y la declarara *picciola favoletta*, o sea, la bomba atómica narrativa.

Algo muy parecido mienta asimismo la noción propuesta, diferente de la homónima del romanista H. Friedrich, por Hans Blumenberg de “metáfora absoluta”. Este autor se negaba a aceptar que las metáforas fuesen meros ornamentos, pues no sólo ni la ciencia ni la filosofía pueden prescindir de las metáforas, sino que hay metáforas que gozan de un significado propio irreductible. Precisamente las imágenes lingüísticas con sentido propio no conceptualizable son las metáforas absolutas. Estas metáforas abarcan contenidos semánticos que trascienden las posibilidades expresivas de los conceptos científicos o filosóficos. Con lo que resulta que aparte de la dimensión lógico-conceptual, cabe hablar de otra dimensión que escapa a toda objetivación previa: la dimensión de lo metafórico inconceptualizable.

Esta última nota nos permite que ahora entronquemos mejor con la anunciada perspectiva davidsoniana desarrollada por R. Rorty de la metáfora como expansión del lenguaje. El más reputado de los filósofos americanos vivos se ayuda de su maestro Davidson para pensar la metáfora en

pie de igualdad con la percepción y la inferencia, en vez de pensarla como dotada de una función meramente heurística u ornamental, lo que a su vez corre en paralelo a pensar la verdad como algo que ya no está en nosotros. En efecto, una creencia se adquiere normalmente bien por medio de una nueva percepción o de una inferencia que nos hace ver que nuestras anteriores creencias nos comprometen con una creencia que no teníamos con antelación. Nuestro conocimiento normal se modifica así. Pero cuando nuestro conocimiento normal se modifica no se modifica el lenguaje en que se expresa. Tanto la percepción como la inferencia dejan intacto el lenguaje, nuestra forma de descomponer el ámbito de la posibilidad. Se altera así el valor de verdad de las oraciones, pero no el repertorio de oraciones. Claro que los partidarios de “matematizar” el mundo se dirán que por qué hay que cambiar ese repertorio, cosa por demás absurda en cuanto imposible.

Ciertamente así piensan los que participan de la devaluación tradicional de la metáfora, pues el espacio lógico está dado de antemano, el lenguaje que hablamos actualmente es todo el lenguaje existente y no puede cambiar. Esta concepción es solidaria de la concepción de la filosofía como contemplación o *theoría*, visión de la verdad que nos está *vorhanden*. Pero cuando no se cree que la filosofía tenga como misión alcanzar lo que Putnam llama la *God's eye view*, que deba hacer explícito un núcleo de posibilidades permanente y neutro, implícito *a priori*, entonces ya se torna posible

cambiar lo que antes parecía imposible: el lenguaje. No tenemos de antemano todo el lenguaje que podemos necesitar, el lenguaje no es un medio de representación de la verdad del mundo, ni de expresión de la verdad del yo, el lenguaje es un instrumento, una herramienta susceptible de transformación, reforma e innovación. Cuando la adquisición de la verdad no es siempre cuestión de encajar datos perceptivos o inferenciales en un esquema preestablecido, aparece la metáfora como “tercera” fuente de verdad, como aquello que aporta un nuevo lenguaje. Y así la metáfora es una voz desde fuera del espacio lógico, una llamada a cambiar el propio lenguaje y la propia vida.

Este “giro diafórico”, cuya consumación comprobamos en Rorty, que termina viendo el proceso metafórico como una actividad explosiva que afecta a los dos términos en él intervinientes y no como mero resultado de uno en otro, que hace de la metáfora lugar de dilatación de la misma lógica y que afirma que el lenguaje de la mente es metafórico en su origen, no es algo privativo de filósofos osados, más o menos embelesados bajo la sugestión del Nietzsche que veía en las verdades puras catacresis, ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han quedado gastadas, sino que también se va manifestando con aval empírico dentro de destacados cultivadores de las ciencias cognitivas.

En efecto, en el campo de la psicolingüística A. T. Johnson hace tambalearse la comprensión de la metáfora como comparación

contracta et astricta al descubrir que se tarda menos tiempo en entender las metáforas de inclusión en clases como “Mi abogado es un tiburón” que los símiles como “Mi abogado es *como* un tiburón”. Así, Sam Glucksberg argumenta que este hecho de la más fácil comprensión de la metáfora que el símil demuestra que las metáforas son justo lo que parecen ser: “aserciones de inclusión en clases”. El que las metáforas *prima facie* novedosas luego se fosilicen y se conviertan en entradas del diccionario indica que, aun cuando puedan incluir una comparación implícita, las metáforas son aserciones inclusivas y no simples símiles. Otros investigadores, como McGlone, Manfredi, Ortony, Murphy o Miller, sin olvidar a los ya clásicos G. Lakoff y M. Johnson, también se encaminan en sus trabajos más allá de la similitud literal. Incluso hay estudios de Psicología infantil, como los de Starkey, Spelke y Gelman, que muestran lo pronto que aparecen el pensamiento y el lenguaje metafórico en los niños. Ya a los dos meses los bebés pueden detectar correspondencias intermodales que, para Marks, representan una forma rudimentaria de “conceptualización metafórica”.

Estos resultados empíricos en favor de la metáfora expandida no nos sorprenden. Lo harían tal vez si siguiésemos engolfados en la tradición platónico-cartesiana, que siempre ha juzgado al cuerpo en oposición al pensamiento, haciendo de lo somático el límite negativo de lo consciente. Pero no cuando se concibe al humano como “el animal aun no estabilizado” (Nietzsche), como un ser que

vive dramáticamente su heterogeneidad respecto del mundo, para el que la técnica es constitutivo pacto entre su cuerpo y el mundo, “gigantesca ortopedia” (Ortega). Cuando se concibe que la realidad humana siempre es virtual, no se ve en el cuerpo el límite negativo, sino lugar de la intencionalidad de la conciencia, un continuo tender hacia lo otro, constante ir más allá de uno mismo por carencia de lo propio. Para un cuerpo que es “plexo perceptivo-fantástico-simbólico” (Patella), un ser que a la vez está en sí y fuera de sí, que es espacio de apertura al mundo y espacio en el que el mundo se abre, el pensar no está prisionero solipsistamente dentro del cuerpo de uno, sino abierto a todo lo que se ofrece a la mirada del cuerpo.

Y para un pensar que nunca está completamente dentro de sí, sino expuesto al ofrecimiento del mundo (de un mundo no recortado por un sentido dado de antemano) al que corresponde la originaria exposición del cuerpo, la metáfora es justo la membrana intelectual, la “interficie” con que la inteligencia, que es el éxtasis de la memoria de las operaciones técnicas ejecutadas por el cuerpo, media con el mundo. La metáfora es así trámite, la mediación que nos permite hacer experiencia de lo otro del lenguaje mostrándonos que lo otro desde siempre está conectado con lo mismo. Con la metáfora se suspende la lógica de la identidad (la identidad siempre es llegada nunca origen) y se les confiere a las diferencias el protagonismo. Con la metáfora se evita que el pensamiento se pare en la letra, se quede en la

palabra, permitiendo que ésta muestre su aspecto oculto, su misma alteridad (la palabra no puede ser menos que polisémica y la comunicación —con Bajtin y Serna— no puede ser menos que polifónica). Con la metáfora el otro (sin)sentido contamina al mismo sentido. Con la metáfora el exterior obra en el interior. Con la metáfora lo virtual excede a lo real.

Tal vez sea por eso por lo que en el fondo lleven razón los que no ven en la metáfora una forma “propia” del pensamiento, toda vez que pretenden que éste realice el ideal antirretórico del grado cero de la forma, el sueño de la expresión perfecta de la cosa misma, de un contenido puro. Sin embargo, en los tres capítulos que componen este libro, nos proponemos la recuperación de la forma del pensamiento, un pensamiento “en forma”. Primero, reivindicaremos el contenido metafórico del pensamiento desenmascarando el afán filosófico de la transparencia. Segundo, procederemos al intento de rehabilitar la retórica, contra la cual obtuvo carta de naturaleza la filosofía, mediante la retorsión de sus argumentos, los cuales ocultan un gesto eminentemente retórico. Tercero, denunciaremos el compromiso entre el pensamiento sin forma y el autoritarismo, para comprobar la emergencia de la propia retórica como valor democrático, al reemplazar la metafórica de la profundidad (de la naturaleza) por una metafórica horizontal (del artificio).

I
EL CONTENIDO METAFÓRICO DEL
PENSAMIENTO

I.1 Afán de transparencia

A modo de exordio de esta primera reflexión, quisieramos hacer un doble recordatorio de la antigüedad clásica. Por un lado, se ha de recordar que Platón, después de haber “demostrado” que la verdad no puede ser aprehendida por medio de los sentidos corporales, sino mediante el empleo de la mente en la forma del “pensamiento puro e inadulterado”, deja decir a su alter-ego socrático que lo divino es apto por naturaleza para mandar y dirigir, mientras que lo mortal lo es para ser mandado y servir¹. Por otro lado, hay que acordarse de que para Aristóteles la cosa más grande con diferencia era ser dueño o maestro de la metáfora, pues ésta ni se puede enseñar ni aprender, siendo, como es, señal distintiva, auténtica divisa, del genio, por lo que los esclavos no pueden permitirse su empleo².

Rorty³ piensa que preguntarse por cómo funciona la metáfora es preguntarse por cómo opera el genio, añadiendo que si esta pregunta fuera susceptible de respuesta, entonces el genio sería superfluo. Sin embargo, la filosofía en su ilusión de transparencia, en su fototropismo, también pretendió iluminar la metáfora. Pero, antes al contrario, el resultado del baño de luz fue la oscuridad. La metáfora era algo opaco que sólo veladamente designaba a la realidad. Aclarada la

¹ Cfr. *Fedón*, 66a.

² Cfr. *Poética*, 1459a 5-8, y *Retórica*, III, 10-15.

³ Cfr. Richard Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 236.

oscuridad de la metáfora, la filosofía podía ofrecerse ella misma como la luminosa alternativa a la metáfora. Lo dicho por la metáfora no era más que algo oblicuo que para alcanzar un sentido recto requería de traducción. Esa necesaria traducción la ofrecía la filosofía, que así se podía presentar como el decir propio. Concibiéndose como el decir propio la filosofía se apropiaba del decir. Sólo la filosofía podía expresar la cosa misma. Sólo la filosofía era “ortodoxa”. Sólo la filosofía podía redimir la heterodoxia discursiva de la metáfora. Así, se explica que la “maldición platónica” de la metáfora haya sido dominante en nuestra tradición científica occidental⁴.

El afán de transparencia conseguía con ello su máxima distancia respecto de la metáfora. Se pensaba que lo metafórico jamás actúa sobre el conocimiento: la metáfora nunca *efficit* un pensamiento, todo lo más, llegado el caso, *afficit* a un pensamiento. Y es que la metáfora no era condición necesaria de la filosofía, sino sólo una *qualitas* contingente. La filosofía alcanzaba su *quidditas* en el intento de negación y superación de la metáfora.

Ese intento ha corrido paralelo al sueño del lenguaje perfecto. La filosofía encarnaba ciertamente la repetición del gesto adánico, la *onomathesis*, que atribuía a cada cosa el nombre que el hombre le diera según su propia naturaleza. La *mathesis* filosófica era el antídoto contra la *confusio linguarum*. El filósofo era el nomoteta, el primer

⁴ Volveremos recurrentemente sobre esta “maldición” y, en particular, en el primer epígrafe del último capítulo.

creador del lenguaje, del lenguaje natural — “natural” en el sentido no físico, sino metafísico del término. El filósofo nos retrotraía a esa situación prebabélica, en la que tras el Diluvio, como nos relata el Génesis, “toda la tierra hablaba una misma lengua y usaba las mismas palabras”⁵. El filósofo era el *medium* que sobreponía al hombre del “castigo” divino de la diferenciación del lenguaje, de la “desgracia” de la multiplicidad de las lenguas⁶.

La *confusio* venía entonces a entenderse como una suerte de *felix culpa*, más *felix*, desde luego, que culpa, casi sólo *felix*, pues, habiendo recibido el don de Adán, no es que disfrutara el filósofo del poliglotismo, de una *xenoglosia*, de la facultad mística de hablar muchas lenguas distintas, sino de algo aún mucho mejor, de una auténtica *glosolalia*, de la “locura divina” de hablar una lengua extática, comprensible de modo evidente (para el iniciado, para el poseedor de la mirada adecuada) en tanto que expresaba la realidad en su transparencia: la cosa misma. Ésa es la soberbia con la que el filósofo ha solido ejercer de redentor de la humana soberbia.

⁵ Génesis, 11,1.

⁶ El autor de *Le forme del contenuto* (1969) y de “The Scandal of Metaphor” (1983) ya llamó la atención sobre el hecho de que la tradición haya seguido la maldición babélica y no haya tenido en cuenta el capítulo anterior del Génesis, el décimo, cuyas virtualidades son explosivas, pues ahí se sugiere la división de las lenguas no como castigo, sino como una tendencia natural, de modo que la lengua madre no habría que entenderla como la lengua única, sino como el conjunto de todas las lenguas (cfr. Umberto Eco, *La búsqueda de la lengua perfecta*, Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1994, pp. 19-21).

I.2 Sabor sin saber

Lo curioso de este avatar intelectual de la metáfora es que la propia retórica clásica —fiel a su laya *restreinte*, por usar el conocido epíteto de Gérard Genette⁷— ha participado de esta misma devaluación de la metáfora. La concepción clásica de la metáfora se rendía a la soberbia filosófica reconociéndole un papel meramente ancillar. Desde Aristóteles hasta César Dumarsais y Pierre Fontanier pasando por Ludovico Castelvetro y Dominique Bouhours, y con la relativa excepción de la tradición humanista de la que Vico es epígono y más alto exponente, la metáfora ha sido entendida al modo intelectualista.

Así, en lugar de proclamar el carácter central de la palabra metafórica, el valor de la metáfora como gozne del pensamiento, la metáfora triunfante de modo secular era una metáfora racionalista, que asumía su rol subordinado respecto de la ciencia, como mero estilema ornamental, en tanto que embellecimiento marginal de la expresión. El maximalismo antimetafórico de la *mathesis* imperaba en el seno de la propia retórica. De modo que la tropología aceptaba y hacía suya la división entre lo auténtico y lo trópico. La metáfora venía a tener una condición relativa y negativa: su radio de acción únicamente llegaba allí donde el pensamiento no alcanzaba a expresarse con la rectitud propia de lo

⁷ La afortunada expresión “retórica restringida”, restringida a simple lucimiento sin conocimiento, “restricción generalizada desde Córax a hoy”, se debe, como es sabido, a Gérard Genette, “La rhétorique restreinte”, *Communication*, 16, 1970, pp. 158-171, artículo luego reeditado en 1972 por Seuil en el libro *Figures III*.

científico bien como complemento estético bien como represión de esa facultad no intelectual caracterizada por el gusto o el ingenio.

El radicalismo antimetafórico no se daba cuenta de que lo “propio”, en último término, era a su vez algo derivado, de que la distinción entre recto y trópico, en vez de ser natural o genuina o evidente, era fruto ella misma de una interpretación, de que la noción de significado literal era una noción híbrida, de que un significado, de entrada, no era ni literal ni no literal. Se hacía caso omiso de que —valga el préstamo de Michele Prandi⁸—: “El concepto de literalidad supone la relación entre un significado y un mensaje; por lo tanto, no se aplica más que a una interpretación”. Se ignoraba que la autenticidad, aun cuando no lo parezca, es auténticamente artificial, un artefacto, una obra de “arte”, que, como tal, pertenece naturalmente no a la naturaleza, sino a la cultura, a un ámbito específicamente humano, a la especie humana.

Y es que la base nuclear de la tropología clásica, la noción de sustitución, gracias a la cual la filosofía se presentaba como el grado cero de la metáfora, como la transparencia discursiva por antonomasia, dista de ser ella misma transparente. La presunta distinción entre decir filosófico y decir metafórico era a su vez una distinción metafórica. Ésa era la opacidad de la transparencia filosófica. En efecto, si la iluminamos, lo que encontramos es que la filosofía pretendía no estar por nada, no sustituir nada, sino exhibir la cosa misma, pues era el

⁸ M. Prandi, *Gramática filosófica de los tropos*, Madrid, Visor, 1995, p. 162.

lenguaje que había eliminado toda forma para expresar el contenido auténtico o el fondo propio del ser, su fundamento. Pero si esta operación no era transparente, si la propia literalidad aparece como literaria, estamos —si lo juzgamos con las categorías literalistas de la filosofía— ante una metáfora, la metáfora inaugural de la filosofía.

De hecho, la filosofía, que se presentaba desde sus orígenes como el lenguaje que se correspondía o adecuaba a la naturaleza de las cosas, sometiendo cualquier otro lenguaje, a la fuerza más impropio, a su imperio, condenándolo a la condición de artificio, procedimiento o forma, introdujo el artificio, procedimiento o forma de distinguir⁹ la forma del contenido. Ella venía a ser la forma no formal, la forma que tenía hilo directo con lo que las cosas son, contacto inmediato con el fondo de la realidad. Ella proporcionaba el fondo de lo real. Ese fondo era para ella un fondo independiente de la forma.

Era ésta la forma, propia de la filosofía, de disociar del conjunto de nuestras opiniones un núcleo duro perfecto e imperfectible: el fondo de las opiniones que no son opiniones porque son ciencia. Todo lo que no llevase a la transparencia era recusado como forma o procedimiento. Era el caso del matemático que tras asistir a la representación de una tragedia preguntó por lo que ella probaba. En esta ilegítima disociación para presentar como cosas

⁹ Sobre la técnica de disociación, cuyo estudio es capital para la Escuela de Bruselas y su *nouvelle rhétorique*, volveremos en el capítulo segundo.

distintas y así ennoblecer el fondo sobre la forma, sin tener en cuenta las condiciones de percepción y de expresión lingüística del pensamiento, se criaba la secular inculcación de solera platónica —que ella misma cultivó— de la retórica como alambique, desnaturalizándola como forma vacía, odre hueco del que no se puede destilar ni una gota de esencia cognoscitiva, pellejo de sabor sin saber.

I.3 Alergia a las formas

En efecto, el mito de la caverna fue el mito auroral de la filosofía, el mito que se alzó contra los mitos. Platón excavó el procedimiento retórico con el que acabar con todo procedimiento retórico. La astucia platónica, su oculta metáfora, consistió en sustituir los mitos mediante un único mito: el mito que no era mito, porque era filosofía. La pluralidad, es decir, lo propio de los relatos, era errónea, la unicidad o universalidad, es decir, lo propio de la filosofía, era verdadera. Así, se impuso el gran relato, el metarrelato filosófico como cantar de los cantares, cuya misión era acabar con las sombras de la cueva, con las opiniones y creencias transmutando la conciencia en ciencia, la metáfora en idea. La sombría retórica se hizo luminosa filosofía y se pasó de la heterodoxia a la ortodoxia¹⁰.

¹⁰ Aunque a decir verdad filológica es precisamente el propio Platón quien destaca la pretensión de retóricos y sofistas de medir la verdad ya no por un saber inmutable sino “ortodoxo”. La ortodoxia no sería guía menos válida que la *epistème*, con la sola diferencia de que quien dispone de la ciencia triunfa siempre, mientras que quien dispone de la recta opinión (*orthè dóxa*) unas veces triunfa y otras no (cfr. *Menón*, 97b-c). Y ello porque la ortodoxia se funda sobre realidades que no

Desde entonces el estilo filosófico consistió en carecer de estilo, en negar no ya que pudiera haber estilos en filosofía, sino en afirmar la filosofía como decir sin estilo.

Ahí ciertamente residía la falta de estilo de la filosofía, su estilo dogmático, el oscurantismo de la filosofía como iluminismo. Ya lo dijo Adorno precaviéndonos del *Jargon der Eigentlichkeit des Reinlichen und Säuberlichen*, el cual porta la huella de un orden represivo: “para el instinto del purismo científico cualquier emoción de la expresión en la exposición amenaza una objetividad que, previa deducción del sujeto, saltaría afuera, y con ello la pureza de la cosa, la cual probaría su eficacia cuanto menos confiase en el soporte de la forma, aun cuando ésta tiene precisamente su propia norma en ofrecer la cosa pura y sin forro. En la alergia frente a las formas como meros accidentes, el espíritu científico se aproxima al intransigente dogmático”¹¹.

El recelo frente a la ambigüedad constitutiva de las palabras es el síntoma de la alergia a la

son estables desde ningún punto de vista (cfr. *Filebo*, 59b), y las opiniones que produce son como las estatuas de Dédalo, que si no se atan se dan a la fuga (cfr. *Menón*, 97d). Por eso Platón, a diferencia del platonismo moderno, antes que pensar la verdad como “manifestación”, escenario donde el “aparecer” de la verdad podría ser mera “aparición”, la supone como adecuación a una realidad estable, autónoma, autosuficiente, esto es, “objetiva”, frente a la “subjetividad” retórico-sofista.

¹¹ Theodor W. Adorno, “Der Essay als Form”, en *Noten zur Literatur (Gesammelte Schriften, Bd. II)*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1984, pp. 11-12. Ya en 1939 el gran valedor del pluralismo Eugène Dupréel denunciaba la remisión filosófica a la necesidad, a lo que puede ser sólo de una manera, como ejercicio de humillación (cfr. E. Dupréel, *Esquisse d'une Philosophie des valeurs*, Paris, Alcan, 1939, p. 24).

pluralidad, a la diversidad. El ideal filosófico aspiraba a la descripción única del mundo, pues si era verdadera, la descripción sólo podía ser una. Una expresión sólo podía tener un solo sentido verdadero. Y eso era lo importante, el sentido y no las palabras. Es el pensamiento lo que cuenta, lo que dura y da poder, las palabras pasan y no dejan huella. La impronta exclusiva lo es de la Palabra en superlativo singular.

De Platón a los primeros Wittgenstein y Heidegger o el mismo Ortega y Gasset se repite el mismo afán de pureza, de distinción entre verdad e influencia, entre el “decir” y el “hablar”, entre la Palabra y las palabras. El propio Nietzsche huía del “parloteo”, del *Geschwätz*, y todavía Barthes ansiaba una *écriture sans style*, y Habermas y Apel siguen ahelando una comunidad ideal de diálogo en la que el *speech act* encuentre una transparencia sin obstáculo. En todos ellos encontramos el mismo afán de ir más allá del lenguaje, de las palabras, de escapar de las debilidades humanas de las que, según decía Kant con desprecio, se sirve arteramente la retórica¹².

Pero esta es una retórica muy bonita, la retórica de la antirretórica, que quizá no pretenda otra cosa que hacer callar, que impedir la

¹² Para Kant la retórica —según advierte en la primera nota infrapaginal del § 53 de su *Kritik der Urtheilskraft*— se eleva en tiempos en que el Estado corre a la ruina y se pierde la “verdadera manera patriótica de pensar”, pues es el arte de emplear las debilidades de los hombres al servicio de las propias intenciones. Ello hace que que no sea digna de ningún respeto.

conversación, que ponernos en contacto con aquello ante lo que no cabe la discusión, con la cosa inhumana y absoluta que está allende la humana contingencia y relatividad. El *ad res* antimetafórico tiene visos de imperativo militar que uniforma a los interlocutores forzándolos a abandonar su vestidura particular: el encuentro propicio con la verdad desnuda exige la humillación de la propia desnudez. El panóptico totalitario no ande tal vez muy lejos de esa pretensión uni-dimensional, uni-versalizadora, de la caída en la tentación arquimédica de encontrar un punto de fuga absoluto, de abandonarse a algo definitivo que nos dirija desde arriba.

Ésa es la *tache aveugle* de la que habla Derrida¹³, que hace que la filosofía haya ignorado su propia metafórica, que hace que en su deseo de transparencia haya tenido que presuponer algo no transparente; a saber: que la realidad es una estructura unificada, atemporal e inmutable, eterna, de la cual una lógica perfecta pudiera dar una descripción perfecta, inmediata y directa, no influida por la propia circunstancia de tiempo y espacio del descriptor. Era presuponer el dogma de lo que Parry llamó la *inmaculada percepción*¹⁴. Éste parecía ser

¹³ A la ignorancia filosófica de su propia mitología Derrida la denomina *mythologie blanche* (cfr. J. Derrida, "La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique", *Poétique*, 2, 1971, pp. 1-52, recogido posteriormente como capítulo de su libro *Marges de la philosophie*, Paris, Seuil, 1972, pp. 247-342). Esa retirada filosófica de la metáfora es tematizada, años después, en *idem*, "Le retrait de la métaphore", *Poésie*, 7, 1978, pp. 103-126.

¹⁴ Cfr. David M. Parry, "The Aesthetic in Vico and Nietzsche", *New Vico Studies*, 9, 1991, pp. 29-42 (este estudio se encuentra

ciertamente el requisito inexcusable para establecer una correspondencia no mancillada entre lo dicho y lo “real”, un dogma sin el cual no era posible lograr una mirada no interpretativa del referente.

En efecto, para sostener que la verdad es anterior y exterior a su expresión lingüística era necesario, aunque no transparente, presuponer una correspondencia no problemática entre la interpretación y su referente, entre la proposición y la “realidad”, y así poder comprobar esa correspondencia. Con lo que, de un lado, la realidad tendría que ser estable y autosubsistente, autoidéntica, habría un referente único y unívoco, y, de otro lado, la percepción de ese referente sería directa y neutra, “objetiva”, pues accedería neutralmente al propio referente. La interpretación permanecería entonces separada de lo interpretado y, por consiguiente, al no ser parte significativa del referente interpretado, no sería propiamente interpretación, sino contemplación en su extática transparencia de la cosa misma. Ésa era la metáfora del conocimiento como sola clase unificada y limitada a subsumir en progreso indefinido los resultados objetivos que neutralmente se fueran ganando. Ésa era la lógica transcendental propia de la filosofía como *mathesis*¹⁵ antimetafórica¹⁶.

recensionado en nuestro artículo “¿Un Vico atlántico de condición postmoderna?”, *Cuadernos sobre Vico*, 3, 1993, pp. 189-196).

¹⁵ A lo largo de este libro se apelará en principio a “lo matemático” en el sentido griego original de “tomar conocimiento de”, que, como recuerda Heidegger, no se limita sólo a lo numérico: lo numérico tiene obviamente que ver con lo matemático, pero no porque lo matemático sea numérico, sino, a la inversa, porque lo numérico es

I.4 Clara luna

Así era, el lenguaje perfecto, sobre el que volveremos en el capítulo segundo, se suponía uno y terminado desde el origen, pues representaba todo el entorno lógico posible, el universo de todo lo decible. Era una retícula que de antemano poseía la forma o fórmula de todos sus contenidos, los cuales, rellenando sus casillas existentes *a priori*, no la modificaban en nada. Esto era lo propio de todo proyecto filosófico en tanto que antimetafórico, puesto que estaba persuadido de que la lógica siempre es la misma, pues no puede tener historia, siendo misión de la filosofía expresar ese esquema lógico, esa médula constante y neutra de posibilidades, fondo de toda “auténtica” actividad intelectual. La filosofía tenía como ideal su sedicente realidad de ser un lenguaje perfecto, que reflejaba el orden natural de las cosas, un orden previo a su expresión, el contenido de lo real. Había una realidad que ante la *mathesis* filosófica se imponía evidentemente, tal como era: la transparencia

matemático. De modo que sería una sinécdoque de la especie por el género el confundir sin más lo numérico con lo matemático. Otra cosa, aunque nada casual, es que en la modernidad la *mathesis* por antonomasia sea la numérica, es decir, las matemáticas (las observaciones heideggerianas en torno a lo matemático y su origen platónico y aristotélico son hechas con ocasión de aclarar la filiación genética de la *mathesis universalis* kantiana en M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsetzen*, Tübingen, Niemeyer, 1962, Teil I, B).

¹⁶ En contraste con esa lógica, cabe señalar el esfuerzo de ver el progreso intelectual (y moral) como “historia de metáforas cada vez más útiles antes que como comprensión cada vez mayor de cómo son las cosas realmente” de R. Rorty, *Contingencia, ironía y aridez*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 29.

revelaba la cosa misma. Y esto era presuponer que la *mathesis* agotaba la totalidad del ámbito de lo decible, que el espacio lógico estaba dado de antemano y se reducía a la *mathesis*.

Conocer era consiguientemente proyectar con una luz anterior al sujeto cognoscente un objeto asimismo anterior al conocimiento: el conocimiento era el término medio, el *medium*, que desaparecía al poner en relación al humano con la verdad extrahumana, con la cosa misma. Si hay avance en el conocimiento, se pensaba, éste reside meramente en pulir la lente de modo que se pueda ampliar el campo de la transparencia y así lograr nuevas facetas del ser¹⁷.

Nunca había, según esta interpretación, que interpretar: hablar de conocimiento interpretativo era imposible por contradictorio. El conocimiento, si verdadero, si científico, lejos de interpretar, transparentaba. Con lo que quedaba limpio de todo “adorno” trópico; y es que en la clara luna de su espejo no podía haber otro reflejo que el de la objetividad de la cosa misma, la verdad desvelada, la realidad en su nudo esplendor, es decir, aquello que inevitablemente atraía al que la contemplaba sin rechazo posible a su fascinación. Tal era la incitación, la contundencia y necesidad del destape integral de lo que es más allá del espacio y del

¹⁷ Se hace difícil no reflejar aquí la imagen de Rorty acerca de la filosofía como espejo de la naturaleza (cfr. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1979).

tiempo, de lo que está allende la geografía y la historia, de la verdad eterna y universal¹⁸.

Y, por definición, la verdad sólo podía ser una verdad eterna, si era una verdad preexistente y resistente a los que la conocían, si era una verdad que se descubría, accesible sólo “viéndola”, “teóricamente”, siendo, como era, una verdad que estaba ahí, cuya contemplación dependía exclusivamente de la capacidad del que estuviese dispuesto a observarla, pues ella permanecía objetivamente idéntica para toda la gente, al margen de toda forma¹⁹. Ese lenguaje “mathético” se

¹⁸ Incidiremos especialmente en la conexión entre las nociones de “metafísica” y “necesidad” en el segundo epígrafe del próximo capítulo.

¹⁹ Ahora bien, esa verdad sólo puede ser así, como Rorty ha recordado, si presuponemos, aun cuando ello sea sin saberlo, como era el caso de M. Jourdain, que el mundo está creado por un ser personal y dotado de un lenguaje propio cuya expresión literal es precisamente el mismo mundo, el cual se recorta en hechos autosubsistentes que son expresados por la verdad que los representa en su adecuación a ellos. Y las cosas puede que sean así, lo supuesto podrá ser cierto, pero, desde luego, no se ampara en ninguna evidencia transparente. Junto a este conocido *Leitmotiv* “contingentista” de Richard Rorty del que aquí nos estamos haciendo eco, quisieramos que se tuviera en cuenta lo que ya en 1982 había afirmado Leszek Kolakowski, pues persiguiendo un objetivo distinto el polaco anticipa lo dicho por el americano: “No es inconcebible que el universo sea similar a la imagen que nos hacemos de él, ni que el espíritu de Dios flote sobre las aguas. Pero si ése es el caso, no podemos saberlo con ninguna certeza” (L. Kolakowski, *Si Dios no existe...*, Madrid, Tecnos, 1985, p. 67). “Esto significa que sólo es posible el uso legítimo del concepto ‘verdad’, o la creencia de que puede incluso predecirse justificablemente la ‘verdad’ de nuestro conocimiento, si suponemos que existe una Mente absoluta” (*ibid.*, p. 83). Y sobre el carácter no simple sino derivado de la *mathesis universalis* valga esta cita: “Los intentos de captar lo Inmutable en el flujo de los cambios se extiende de manera actual sobre el propio

caracterizaba así —como se insistirá en el siguiente capítulo— por su máxima potencia traductora, cualquier enunciado natural podía ser transcrito “matemáticamente”: la “matemática” no conocía opacidad expresiva alguna, sus conceptos alcanzaban a transparentar todo, analizando y reconstruyendo con la luz artificial de su “lógica perfecta” los lenguajes naturales —se suponía que esa luz era máximamente natural—: cualquier expresión natural había de ser conceptualmente traducible, pues sólo lo conceptual está en grado de ir directamente a las cosas.

Lo que no era concepto, era mera figuración. Y, como tal figuración, si quería valer de verdad, y dejar de representar un papel si acaso heurístico, si no meramente de acicalado y hermoejamento, cuando no de simple excentricidad, había de ser literalmente purgada²⁰. Lo literario tenía que rendirse sin condiciones a lo

lenguaje. De ahí la añoranza de un paraíso lingüístico perdido, la tentación de redescubrir, tras la variedad de los idiomas vernaculares, accidentales, el lenguaje por excelencia, la lengua original que precedió a Babel” (*ibid.*, pp. 182-183). La recusación del método cartesiano como “purgatorio”, como perspectiva “teológica”, permite, a su vez, a Perelman el emprender una lúcida defensa del pluralismo (cfr. Ch. Perelman, “De l’évidence en métaphysique”, en A. Lempereur (edit.), *L’homme et la rhétorique*, Paris, Librairie des Méridiens Klincksieck et Cie, 1990, pp. 55-67, especialmente las pp. 66-67; ver también E. Dupréel, *Essais pluralistes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949, y reimpresso en la obra acabada de citar de A. Lempereur, pp. 17-53, *passim*).

²⁰ Además del conocido *Lector in fabula* de Umberto Eco, Milano, Bompiani, 1979, el estudio más esclarecedor que conocemos sobre el carácter metafórico del prejuicio “literalista”, el de Gemma Corradi Fiumara, *The Metaphoric Process*, Connections between Language and Life, London-New York, Routledge, 1995.

literal para tener sentido, pues, por un lado, tenía un (sin)sentido figurado y, por otro, un sentido propio. De modo que lo “literario” podía y debía ser traducido para poder tener significado “propio”. Con lo que la filosofía pensaba que lo verdadero mora ya en nosotros desde siempre y es el filtro con que reducir los usos literarios del lenguaje al uso literal, guisa única de representar el *ordo naturalis* de las cosas y así cumplir con la finalidad auténtica del lenguaje verdadero, de la rectitud filosófica, de la ortodoxia.

I.5 Los que cavilan sobre palabrillas

Pero esa luz sólo deja ver a los locos, a los maníacos de lo divino, a los “theóricos”. Erasmo, que escribió el *Elogio de la locura*, ya se dio cuenta de semejante desvarío filosófico, de la locura de perseguir la cosa misma. Y por eso advirtió a su corresponsal Pedro Viterio al remitirle su *Plan de estudios* que “Como sea que las cosas no se conocen sino por los signos de las voces, el que desconoce la eficacia del lenguaje a cada paso anda a ciegas en el juicio de las cosas y es fuerza que sufra alucinaciones y delirios. Te advierto que verás menos de los que cavilan sobre palabrillas, que de aquellos otros que, con jactancia, pregonan que no les interesan las palabras, sino que van directamente a las cosas”²¹.

Por eso los que nos empeñamos en “cavilar sobre palabrillas” hoy sabemos que, como los

²¹ Erasmo, “Plan de estudios”, en *Obras escogidas*, Madrid, Aguilar, 1964, p. 445.

humanistas retóricos del Renacimiento, tenemos que “adornarnos” con el *ornatus* de las intraducibles metáforas, que no son un maquillaje enmascarador, sino nuestro “personal” principio de razón insuficiente para movernos entre tinieblas, pues siempre la “auténtica” relación con la “realidad” ha sido oblicua, relativa, circunstancial, indirecta y vacilante, “retórica”. Sabemos, por decirlo con Hans Blumenberg²², que nuestra relación con un mundo *unbegreiflich* es siempre y obligatoriamente “metafórica”, que en la metáfora reside la *Lesbarkeit der Welt*. Sólo desde la razón insuficiente de la metáfora es evitable la razón suficiente del mejor de los mundos posibles, el único mundo perseguido por los partidarios del mayúsculo singular, por los fanáticos del poder.

Y es que los que nos congratulamos con Blumenberg de que la vida en más de un mundo es la gran conquista filosófica del siglo, los que nos regocijamos con Gadamer del mundo pluralista en que vivimos como nueva Babel²³, los que

²² Cfr. H. Blumenberg, “Licht als Metapher der Wahrheit”, *Studium Generale*, 10, 1957, pp. 432-447; *idem*, “Paradigmen zu einer Metaphorologie”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 6, 1960, pp. 7-142, 301-305; *idem*, “Betrachtungen an Metaphern”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 15, 1971, pp. 161-214; *idem*, *Wirklichkeiten in denen wir leben* (trad. alemana de su “Approccio antropologico all’attualità della retorica”, *Il Verri*, 35/6, 1971, pp. 49-72), Stuttgart, Reclam, 1996, pp. 104-136 (especialmente las pp. 111-112); *idem*, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1981.

²³ Gadamer, en “La diversidad de las lenguas”, afirma que “el pluralismo en el que vivimos posee un significado verdaderamente productivo. Esto vale en todos los ámbitos; por ejemplo, en la manera en que surgen estilos arquitectónicos o modas de vestir, o en el mundo de las formas en el que nos movemos permanentemente en

celebramos con Odo Marquard²⁴ las muchas historias, la apoteosis del plural, sabemos que lo que tenemos son sentidos, no un sentido: el sentido está, valga la paradoja, en la renuncia a un sentido. Nuestra razón insuficiente reside en que no podemos, por mucho que nos queramos retrotraer traduciendo lo literario a lo literal, establecer, a no ser que lo hagamos dogmáticamente, esto es, de modo no transparente, un nivel de literalidad total, un término pertinente por su claridad, un designador conceptualmente transparente, en que encontrar un referente puro sin contaminación figurativa. No hay costas para el océano de las palabras.

En efecto, confrontado con un designador oscuro, que parece erigirse como un obstáculo entre él y el referente, el intérprete se ve empujado a apoyarse, para realizar la identificación del ansiado referente, sobre un soporte externo. Pero se descubre de la estirpe de Tántalo o de Sísifo o de Ixión, cuando descubre que su ayuda externa es a su vez interna, que no hay solución... de continuidad,

la literatura o en el arte o en otros campos Éste es el punto de vista desde el que contemplo la tarea de la filosofía en nuestro tiempo. El mundo pluralista en el que nos encontramos es como la nueva Babel. Pero este mundo pluralista contiene tareas, que consisten no tanto en la programación y planificación racionalizadoras como en la salvaguardia de los espacios libres de la convivencia humana, incluso por encima de lo extraño” (R. Kosellek & H.-G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós I.C.E./U.A.B., 1997, p. 123).

²⁴ Cfr. O. Marquard, “Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie”, en *idem*, *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart, Reclam, 1981, pp. 81-116; e *idem*, “Universalgeschichte und Multiversalgeschichte”, en *idem*, *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart, Reclam, 1986, pp. 54-75.

que el designador transparente encontrado no agota la sustitución, pues no es más que una renominación con un designador que asimismo presenta vetas oscuras, susceptibles a su vez de sustitución clarificadora... Y así hasta comprender que si las Danaides no llenaban su tonel, era porque el fondo carecía de fondo, esto es, hasta comprender que el designador trópico no es más oscuro en su función identificante que el designador no trópico, que supone una identidad referencial sólida, pues la transparencia no es, como había creído, necesaria: lo genuino flota como una sombra o ausencia.

Por ello, aceptada la no transparencia de que haya algún orden natural que reflejar, de que haya algún referente que separe abismáticamente el lenguaje literal del lenguaje figurado, la literalidad de la literatura, aceptada la ausencia de un primer analogado, de la referencia de toda referencia, del referente supremo, se ausenta a la vez toda lógica esquemática, se hace opaca la transparencia del sujeto autoconsciente como garante de la inteligibilidad de los enunciados, y se desvanece el texto real de la metáfora objetualista que sólo admite una interpretación correcta, que hace espurias a las demás, y se presenta, por contra, la metáfora del mundo como inagotable encrucijada de textos, la metáfora del mundo como metáfora, la metáfora de la interpretación. Una metáfora cuya verdad —nos atreviéremos a decir— es que la verdad es múltiple y la mentira consiste en considerarla única y definitiva.

I.6 Piedad entre sombras temblorosas

Y es que, desembarazados de lo que Quine llamaba *the myth of meaning*²⁵, podemos reconocer desprejuiciadamente con Davidson, como hace el propio Rorty, que la metáfora no “significa” nada, nada al margen de su propio significado literal, de su intraducible univocidad. La metáfora, como ya nos vino a enseñar Vico primero y luego Nietzsche, empieza a significar cuando es “literalizada”, es decir, cuando ya no es metáfora, porque ya es “metáfora muerta”, porque haciéndolo crecer se ha hecho ya “lenguaje”. La metáfora no es así símbolo de otra cosa, no es vicaria de una lógica o lenguaje previo, sino un salto fuera del lenguaje²⁶, un salto por el que el propio lenguaje se revisa y se amplía, pues no hay nada anterior a la metáfora que permita comprender el significado de ésta... salvo si acaso otra metáfora: el *ingenium* metafórico precede siempre e inevitablemente a la comprensión racional.

Y entonces podemos abandonar la metáfora del lenguaje como medio de expresión de algo real preexistente —metáfora que justificaba la consideración de la teoría como la más excelsa actividad humana, pues vinculaba, como su propio

²⁵ Casi se podría afirmar que, para Quine, lo que está detrás del lenguaje no es el significado, sino que vendría a ser la metáfora: “besides serving us at the growing edge of science and beyond, metaphor figures even in our first learning of language; or, if not quite metaphor, something akin to it” (W. V. O. Quine, “A postscript on metaphor”, *Critical Inquiry*, 5 (1), 1978, pp. 161-2).

²⁶ Cfr. R. Rorty, “La filosofía como ciencia, como metáfora y como política”, en *idem*, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 25-47.

nombre, “theoría”, indica, al hombre con algo a la vez ajeno y superior a él, con algo no humano—, para abrazar la metáfora del lenguaje como un instrumento, como la herramienta con que ingeniosamente construimos la realidad. Estamos ciertamente ante una metáfora, una metáfora de escasa luz, de luz muy muy tenue²⁷, que no se arroja sino que se entrevé, pero más útil y humana que la de la luz cenital, ésa que dejaba ciegos a los que pretendían abandonar la caverna, pues ya no se trata de transitar de la oscuridad a la epifanía —ya advirtió Goethe que hay que “ver lo iluminado, no la luz”—, sino de orientarnos “caritativamente” —pensamos en el *Mitleid* de Schopenhauer, en el *principle of charity* de Davidson o en la *pietà* de Vattimo— en la penumbra al servicio de las debilidades humanas. Y es que si, como atisbaba Jean Paul, “¿no somos más que sombras que tiemblan! ¿Cómo es que una sombra quiere desgarrar a otra?”.

Se trata, por lo tanto, de reconocer el efecto trópico en el lenguaje de la filosofía de la transparencia, consistente en la identificación metonímica de la parte con el todo, en la confusión de su *species* particular de racionalidad con el *genus* de la racionalidad, para así atenuar su luz cegadora eludiendo el desgarro de nuestra sombra. Se trata de evitar hacer de una particular y personal concepción de la realidad una concepción universal e impersonal, la concepción por antonomasia. Se

²⁷ Cfr. P. A. Rovatti, *Como la luz tenue*. Metáfora y saber, Barcelona, Gedisa, 1990.

trata de ver cómo el literalismo filosófico pretendiendo haber encontrado el grado cero de controversia, ignora su propio carácter controvertido. Se trata de comprender que su afán irénico, lograr lo incontrovertible, no es más que un afán —eso sí, pues no podía ser menos, completamente “camuflado”— bélico.

La suya, de hecho, es una paz impuesta a la fuerza, que consiste en sofocar toda discusión, en ahogar cualquier discrepancia, es la paz de los uniformes, que nos disciplina en la regla de la evidencia que indica el sentido único obligándonos a hacer la instrucción, a hacer —traduzcámoslo al griego— la *mathesis*. Amparándose en esa regla se arroga la máxima autoridad discursiva, una autoridad apodíctica que nos da los fundamentos ciertos de toda teoría real, del pensamiento único. Y así, de una específica conceptualización de lo real, de una preferencia por una modalidad determinada, mediante una sinécdoque nada inocente y nada justificada, se arroga todos los derechos sobre el lenguaje, como el solo lenguaje prebabélico, edénico, como la “inteligencia” que da el nombre exacto de las cosas, el “onomathético” lenguaje de Adán. Y ésa es la forma más retórica de expulsar la retórica del edén, del paraíso terrenal de la realidad “objetiva”.

I.7 *Verbo et gladio*

El gesto trópico del pensamiento científico se puede comprender, por consiguiente, como el olvido del carácter metafórico de toda *Weltanschauung*. La metáfora de la transparencia es una metáfora que pretiriendo su condición se define a sí misma justamente como la no metáfora. En efecto, el literalismo se desmarca de los demás discursos al relegarlos al ostracismo de la no verdad, del sinsentido literario. Y esto no es más que obliterar el carácter suasivo, estético o moral, de la metáfora, y de sí mismo como metáfora, para entonces imponerse como dueño del concepto, como único instrumento racional. Por ello abandona cualquier intento persuasivo —la evidencia no se discute, luego no persuade, sino que convence— para erigirse como baluarte disuasivo de la racionalidad. Su objetivo es tener razón, conquistarla mediante su presunta fuerza no violenta: la fuerza de la razón. Pero no por menos truculenta que se diga —aun cuando los que han llevado razón dejasen atrás regueros de sangre caliente— la fuerza de la razón no cesa en ser fuerza.

Es esto último lo que conviene reflexionar, el modelo dinamista de razón. El literalismo en su historia no ha sino hinchado el ideal agonístico de razón que heredara de sus mayores helenos para los que el razonamiento era semejante a un combate en el que el interlocutor era presentado como un adversario al que había que derrotar con la palabra

como arma obteniendo el triunfo el que hiciera valer la razón más contundente. Todavía hoy el contraste de pareceres se sigue llamando “polémica” y al debatir se persigue batir así como vencer al convencer²⁸. “Argument is war”²⁹, he ahí el blasón o escudo de armas de la metáfora de la razón predominante *verbo et gladio* en nuestra cultura.

Es sólo una metáfora³⁰ y, como tal, contingente, mas autoimbuida de necesidad: una metáfora empeñada en reducir toda otra metáfora a

²⁸ “Quand nous sommes convaincus, nous ne sommes vaincus que par nous-même, par nos propres idées” —se afirma en A. E. Chaignet, *La rhétorique et son histoire*, Paris, E. Bouillon & Vieweg, 1888, p. 93 (tomado de Ch. Perelman & L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l’argumentation. La nouvelle rhétorique*, Bruxelles, Editions de l’Université de Bruxelles, 1988, § 9. Sobre la retórica como “triunfo” de la persuasión sobre la fuerza bruta esos mismos autores envían en *ibid.*, § 13, a G. Toffanin, *Storia dell’umanesimo (dal XIII al XVI)*, Napoli, 1933, pp. 173-75).

²⁹ G. Lakoff y M. Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1980, p. 4. En el mismo lugar se afirma a su vez que “language is fight”.

³⁰ Lo que no resiste la teoría es justamente que a ella, que persigue con ardor guerrero a la metáfora, para recluir en el calabozo conceptual lo figurado, se le acuse de metafórica, esto es, que sus argumentos sean sometidos a “retorsión”. Sin embargo, “metaphor is an essential tool at the embryonic stage of theory, and is therefore sustained by whatever sustains theorizing about the world and ourselves” (D. E. Cooper, *Metaphor, Aristotelian Society Series*, vol. 5, Oxford, 1986, p. 145). Por lo que se refiere no ya a la teoría como ciencia, sino directamente a la ciencia en el sentido moderno de “ciencia” son sobradamente conocidos los trabajos, a los que remitimos, de Mary B. Hesse, *Models and Analogies in Science*, London, Sheed and Ward, 1963, y de la misma en colaboración con M. Arbib, *The Construction of Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986 (en la p. 156 se encuentra lo que podría considerarse el *élan* de la postura que ambos sostienen: “scientific revolutions are, in fact, metaphoric revolutions”).

su poderío “monárquico”, a su solo *arché*. Una metáfora predatoria. Y es que no en balde el mito de la “partenogénesis” del lógos-padre, para simbolizar su jaez compulsivo, hace nacer a Atenea del cerebro de Zeus completamente armada. En la razón occidental en tanto que literal surge así un cierto tropismo neto hacia el poder, el dominio y la violencia³¹.

³¹ Dupréel afirma: “De quelque manière qu’on le présente, l’idéal de la philosophie classique est un idéal de force. Il ne présente la réalisation de l’unité, l’accord et la paix que comme l’heureux effet d’une contrainte définitivement victorieuse de toutes les autres contraintes, et il ne laisse à l’individu d’autre liberté que celle d’en découvrir l’évidence. Selon lui l’ordre universel impose à tout son unité, mais malgré sa puissance il reste aimable, parce que l’unité qu’il impose, c’est la paix assuré. Nous touchons ici à la déception décisive qui n’a pas manqué d’accompagner les succès pratiques du rationalisme classique. Ce n’est pas la paix qu’apportent au monde les efforts dirigés par l’idéal d’unité et d’ordonnance intégrale, c’est au contraire un redoublement d’antagonisme.” (E. Dupréel, “De la nécessité”, *Archives de la Société Belge de Philosophie*, fasc. 1, 1928; retomado en *Essais pluralistes*, cit., p. 51, cursiva nuestra). Si alguien no se conforma con esas palabras ni con las casi tan añejas meditaciones heideggerianas ni con las más recientes investigaciones foucaultianas, considerando hiperbólica esta afirmación, que, de hecho, subtiende el presente libro, contraste su legítimo parecer con estos ejemplos extraídos de la muy racional tradición del Derecho romano: 1) Ulpiano escribe que “por tortura tenemos que entender el tormento y el sufrimiento del cuerpo con el fin de sonsacar la verdad”; 2) Bocer casi en los mismos términos entiende que “tortura es el interrogatorio mediante el tormento del cuerpo con el propósito de obtener la verdad”, y en el siglo XIII Azo sostiene que “tortura es la inquisición de la verdad mediante el tormento”. Estas muestras admisoras de medios abominables para la determinación jurídica de la verdad son *excerpta* de Barry Allen, *Truth in Philosophy*, Cambridge, Massachusetts-London, Harvard University Press, 1993, p. 21, *apud* E. Peters, *Torture*, Oxford, Blackwell, 1985, p. 1.

Ya algo semejante nos tiene contado el leñador de la Selva Negra. No se trata de reivindicar ahora que su metáfora forestal tenga más razón que la del cazador de la verdad, que la predatoria, pues ésta siempre tendrá la razón, será la más fuerte. Más bien se tratará quizá de meditar acerca de si una racionalidad que tenga presentes sus orígenes metafóricos no es acaso más conveniente que la afirmación de una razón autónoma para la salvaguardia de una razonabilidad general. ¿No será preferible una razón que no nos obligue al sacrificio de la identidad personal, una razón que no haga de nosotros meros vehículos para la transmisión de una verdad impersonal, una razón que no quiera un mundo de dominio, control o administración, sino habitar “metafóricamente” y así, asumiendo su precariedad, su contingencia y su historicidad, evitar el suicidio de una razón que por haber querido estar en todas partes más pronto que tarde ya no estará en ninguna? Pero ésta es, con toda “transparencia”, una pregunta *retórica*.

II
LA CENTRALIDAD RETORICA DEL
PENSAMIENTO

II.1 La misiva de Beloferonte

El filósofo saca la cabeza de su nido de avestruz. Otea el horizonte extendiendo su cuello hacia los cuatro puntos cardinales y con toda presteza vuelve a cobijarse. Lo que ha visto le ha espantado. Era el final de la filosofía. Al amparo de la noche buscará tal vez la reunión de sus semejantes, lo que durante un tiempo le proporcionará el abrigo suficiente para soportar su espantosa visión. Pero sabe que el calor así obtenido no podrá durar siempre; no quiere reconocerlo, mas su especie se extingue. Todo es cuestión de tiempo, ni siquiera el coto de una reserva oficial podrá parar su inevitable desaparición. Sólo una mutación podrá salvarlo.

Ya Casandra Heidegger le había advertido que el final le llegaría con su mismo éxito³². La finalidad de la filosofía sería su propio final. El oráculo es infalible. Cuando la filosofía reuniese sus posibilidades límite perecería. Consumándose se consumiría. Y así parece que ha sido. El fin no le ha venido desde fuera, no ha sido ninguna catástrofe extraña, sino que estaba programado en sus entrañas. Sin embargo, cuando el filósofo cuenta la historia de la filosofía se asemeja al padre anciano, un rey Lear cualquiera a quien incluso su hija fiel, la lógica, está a punto de abandonarlo, que llora la ingratitud de sus lozanos hijos por haberse repartido el reino del ser

³² Las alusiones al “final de la filosofía” de Heidegger, aunque referidas a su obra conjunta, parten aquí, por antonomasia, de las consideraciones hechas en su conferencia “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”, recogida en M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer, 1969.

dejándolo solo en la mísera penuria de la nada. Procediendo así ignora que aquello que sus vástagos han hecho correspondía a la conducta del legítimo legatario quien, lejos de sustraerse a la tuitiva palabra paterna, la ha cumplido conspicuamente. Y es que la vieja mirada del padre confunde en su turbación la contigüidad con la causalidad, el efecto con la causa. Las ciencias, hijas de la filosofía, la han sucedido ciertamente, la mortal vejez de la filosofía coincide con la vital juventud de las ciencias, pero éstas no son responsables de la agonía paterna, no son su causa, sino la consecuencia natural de su *exitus vitae*. Los edipos se limitan a obedecer un destino que ellos no escribieron.

En el decir del oráculo el final de la filosofía no es efectivamente algo exterior a la filosofía misma, no es un albur que podría no haberle sobrevenido, sino que, como a Beloferonte, que transportaba la carta que comunicaba su propia muerte, le es entrañable e intestino. Era propio de la filosofía, algo intrínseco a su normal desarrollo, su agotamiento. Así, frente a una mera consideración factual-histórica, *historisch*, una consideración *geschichtlich*, que mire a la historia de la filosofía desde dentro y no desde su periferia externa, nos presenta el acabamiento de la filosofía en la ciencia como maduración natural de su fruto. Quizá incluso se pueda afirmar que no hay una escisión entre la filosofía como algo transcendental y las ciencias, sino que éstas son ontologías regionales que poseen el mismo apetito de dominio del ser que la antigua metafísica, transformada hoy en cibernética, la nueva ontología general.

La filosofía, siempre metafísica, desde el principio quiso ser el principio, obtener el cetro, apoderarse del poder, encontrar el arca, hacerse con el *arché*. Su vocación “monárquica” le llevaba a aislar una franja de lo real para desde ella gobernar toda realidad y la realidad toda³³. Se trataba de encontrar la cifra que descifrara el misterio del ser. Y la mejor cifra, como ya sabía Platón, era la matemática. La filosofía era la matemática universal. Hoy en día la matemática de alcance planetario es la informática. Que ahora la técnica domine la Tierra no es ninguna casualidad, sino que tiene una causalidad: el afán técnico ínsito en la propia filosofía desde su origen. De ahí que si bien en el tiempo la técnica sucede a las ciencias, pareciendo su aplicación técnica, haya una prioridad lógica de aquélla sobre éstas: la técnica es previa a las ciencias, es su mismo *télos*.

Por eso el filósofo “auténtico” no debiera considerar al tecnólogo como un enemigo, aunque se entienda que sienta celos por alguien que desempeña mejor que él su trabajo. La rivalidad será profesional, pero justo porque su objeto es el mismo: explicar y de consuno dominar la realidad. Ya Schopenhauer, buscando la asignación de un nuevo rumbo al pensamiento filosófico y consiguientemente resaltando, para esquivarla, la misión que hasta entonces había perseguido la filosofía, denunció la connivencia entre la filosofía y las ciencias. Así, dejó

³³ Así interpretamos la heideggeriana *onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (cfr. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957).

escrito que la filosofía no podía pretender dar el porqué ni el de dónde del mundo, pues ni el porqué ni el de dónde se encuentran fuera del mundo, sino que forman parte de él. Y lo que está en el mundo es tarea del entendimiento el explicarlo: las relaciones de causa y efecto de lo que ocurre en el mundo es competencia ya, y además exclusiva, de las ciencias. De ellas es el campo de la demostración. Por eso la filosofía nos viene a decir este Tiresias del pensamiento ha de ocuparse de otra cosa situándose donde las ciencias ni pueden ni tienen nada que decir³⁴.

II.2 Simples caprichos estilísticos

Ahora bien, ubicar la filosofía en un ámbito ajeno al principio de razón suficiente —frente al que curiosamente también se polariza la *Besinnung* heideggeriana— renunciando a la demostración *ex firmis principiis* supone aceptar y promover un conocimiento distinto al auspiciado por el divino Platón. En efecto, el padre de la filosofía como metafísica no entendía su labor como desmarcada de la ciencia; todo lo contrario, la suya era la labor científica por antonomasia. Lo que se oponía a la ciencia filosófica era —como acreditan los diálogos *Fedro* y *Gorgias*— la retórica pseudocientífica, la actividad de los sofistas. Y éstos en lugar de buscar la verdad se limitan a las apariencias haciéndose eco de la opinión

³⁴ Cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Reprografischer Nachdruck der 2., überprüfte Auflage, Stuttgart und Frankfurt am Main 1968), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, pp. 134-136.

pública en vez de defender la propia, la cual no es obviamente la personal, sino la opinión que no es opinión porque es ciencia. La verdad científica se logra merced al instrumento ignorado por los sofistas, estragados en la mera habilidad de hablar siguiendo simples caprichos estilísticos, en una elocuencia siempre demagógica y engañosa en su búsqueda de la persuasión lisonjera de la gente, en lugar de perseguir lo bueno y lo justo: la dialéctica. A partir de este momento se instaura y se mantiene la separación entre filosofía y retórica.

Aristóteles, sin embargo, no sólo no comparte la actitud negativa de Platón admitiendo la utilidad y hasta la necesidad de la elocuencia, sino que caracteriza la retórica de una manera crucial para quien quiera resituar la filosofía soltándole el lastre epistémico, por cuanto se trata de un saber dóxico que ayuda a tomar decisiones en casos indecisos³⁵. Y

³⁵ Que Aristóteles considere necesaria la retórica no sólo para decidir y elegir, es decir, para la vida práctica, sino incluso para la fundamentación de los primeros principios del saber (cfr. *Tópicos*, I, 2, 101b, 1-4; *Ética a Nicómaco*, I, 3, 1094b, 12-28), supone ciertamente un avance sobre Platón y su unicismo. No obstante esa rehabilitación, Aristóteles sigue fiel a Platón en la consideración todavía subordinada de la retórica a la ciencia. En efecto, aun cuando la argumentación ya no sea un razonamiento defectuoso, un triste estado de hecho del que sólo el filósofo puede sustraerse (cfr. *República*, V, 5 y 6), pues la opinión ya no es sombra de cosas, sino apariencia real, lo que merece un tratado propio como la *Retórica*, sigue habiendo en Aristóteles un menosprecio de la opinión y la argumentación —una especie de lógica informal, de ciencia para el pueblo, pues el vulgo es incapaz de seguir un razonamiento científico, según, p. ej., *Retórica*, 1355a, 19-1355b 1-8—, debida, sin duda, para Vasile Florescu, a la obsesión aristotélica por el ideal de un conocimiento exacto, demostrable y universalmente válido, un ideal compartido por los estoicos cuando definen al filósofo como el que no opina —Cicerón llega a ver en la opinión un asentimiento

es que la retórica, según la definición del Estagirita, no tiene que sacar sus argumentos de la verdad, sino de la probabilidad. Gracias a los medios intelectuales, racionales y lógicos entre los que destacan el entimema y el paradigma, y a los medios psicológicos y morales que se resumen en las reglas de la psicagogía, la retórica ayuda a realizar una posibilidad descubierta por el retor. Y ahí en el ámbito no de la necesidad, sino de la posibilidad, es donde quizá se encuentre para el pensamiento de hoy su misma posibilidad.

(imbécil) irracional o por Santo Tomás para el que “opinio enim videtur sonare aliquid debile e incertum”— (cfr. V. Florescu, *La Rhétorique et la Neorhétorique*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, p. 30; y Jesús González Bedoya, *Tratado histórico de retórica filosófica*, I, Madrid, Ed. Nájera, 1990, p. 45). Y es que, como diría Michel Meyer, Aristóteles, a diferencia del aporético Sócrates, no se sustrajo a la “maldición platónica” que ha pesado sobre la racionalidad occidental. Este “mal de ojo”, como podríamos decir más castizamente, es el “logicismo” de la “razón proposicional” que escinde —para someterla— a la argumentación de la lógica. Ello se produce al tomar la proposición como pro-posición de verdad, esto es, saliendo de la ineluctable problematicidad del *lógos*, lo que es ilusorio —pues la razón no tiene por unidad a la proposición, al juicio, sino al problema—, con el resultado de producir la ontologización de aquello con lo que respondemos a la pregunta, de modo que se afirma la existencia de algo (idea, esencia) que es anterior a toda cuestión: la respuesta es previa entonces a la pregunta y toda pregunta es retórica. Con lo que Aristóteles, pese a las matizaciones que se harán en el capítulo venidero, expulsa a la retórica fuera de ella misma por dos mil años, quedando reducida la argumentación a “enfant handicapé du *logos*” (cfr. M. Meyer, “De la fin de la raison propositionnelle: l’être, Dieu et le sujet”, en Alain Lempereur, *op. cit.*, pp. 69-86; M. Meyer, “Problématologie: pour une rhétorique de la raison”, en *ibid.*, pp. 153-165, e *idem*, “Anthropologie: les figures de l’humain”, en *ibid.*, pp. 187-206).

II.3 Los labios de un ángel

En efecto, forma parte de la tradición metafísica y, en especial, de la filosofía de corte racionalista el moverse dentro del ámbito de lo necesario³⁶. La matemática universal del racionalismo abrevando en la alfaguara platónica siempre ha buscado un principio firme desde el que arquimédicamente se pudiera hacer girar toda la Tierra. Se ha tratado de lograr una objetividad apremiante de la que poder derivar deductivamente, siguiendo la necesidad de la consecuencia lógica, la totalidad del mundo. Se ha pretendido localizar una evidencia³⁷ primera indiscutible desde la que cimentar

³⁶ Eugène Dupréel ha visto como nadie la conexión entre las nociones de “metafísica” y “necesidad”. En un ensayo pionero de hace casi setenta años analiza esta categoría de toda “pensée systématique”, que es la “plus ancienne ou de plus haute noblesse”, toda vez que “la déduction fondée sur la nécessité logique reste l’expression définitive de la vérité possédée”. Y es que “c’est sur la nécessité seule que va reposer la valeur de la connaissance. On décidera en effet qu’une affirmation est l’expression même de la nature de notre pensée dès qu’on aura reconnue comme universelle lorsqu’elle est *nécessaire*”. De modo que “la philosophie devient l’inventaire des vérités universelles et nécessaires” (cfr. E. Dupréel, “De la nécessité”, *cit.*, pp. 17-53).

³⁷ No se conocen trabajos más inspiradores sobre la evidencia en metafísica que los de Chaïm Perelman (1912-1984) bien en solitario bien de la mano de su siempre leal colaboradora Lucie Olbrechts-Tyteca. Buena parte de las mejores inspiraciones “desconstruccionistas” de un Derrida, “débiles” de un Vattimo, “narrativistas” de un Hayden White, “polimitistas” de un Odo Marquard o “ironistas” de un Richard Rorty, las cuales, pese a todos los posibles matices diferenciadores, vienen a coincidir en la centralidad de la retórica, se encuentran asombrosamente anticipadas en el padre de la *nouvelle rhétorique*. Aunque quisiéramos ir más allá de él, pues nos parece que es demasiado respetuoso con el dualismo aristotélico entre las pruebas analíticas y las dialécticas, limitándose, como Michel Meyer ha señalado, a desmarcar la retórica del logicismo poniéndola sólo a su lado (cfr. M. Meyer, “Problématologie: *Pour une rhétorique de la raison*”, *cit.*, p. 155), cuando se

el edificio de lo real con la certeza absoluta del cálculo. El razonamiento *more geometrico* era el modelo de los filósofos deseosos de organizar un sistema de pensamiento acreedor de la dignidad de una ciencia. De Platón a Husserl y Russell³⁸ pasando por

trata de mostrar el fondo dialéctico, y, por tanto, retórico de toda posición teórica, nuestra deuda intelectual para con este jinete polaco de la filosofía es demasiado grande como para no reconocerla explícitamente aquí. En lo que se refiere, más en particular, a la cuestión de la evidencia seguimos sus explicaciones en Ch. Perelman & L. Olbrechts-Tyteca, “De la preuve en philosophie” (en *idem*, *Rhétorique et Philosophie*. Pour une théorie de l’argumentation en philosophie, Paris, Presses Universitaires de France, 1952, pp. 121-131); en *idem*, *Traité de l’argumentation*, *cit.*; en Ch. Perelman, “Evidence et preuve”, *Dialectica*, vol. II, n° 1/2, 15.3-15.6, 1957 y en *idem*, “Opinions et vérité”, *Les Etudes philosophiques*, Paris, 1959 (seguimos la reedición en *idem*, *Rhétoriques*, Bruxelles, Editions de l’Université de Bruxelles, 1989, pp. 179-195 y 425-435, respectivamente); y en *idem*, “De l’evidence en métaphysique” (en *idem*, *Le champ de l’argumentation*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, 1970, versión francesa del original publicado en inglés en febrero de 1964 en *International Philosophical Quarterly* —nuestras notas proceden de la reimpresión en A. Lempereur, *op. cit.*, pp. 55-67), y en Ch. Perelman, *L’empire rhétorique*. Rhétorique et argumentation, Paris, Vrin, 1977.

³⁸ Curiosamente, aunque no sea ninguna sorpresa para el lector heideggeriano, los más esforzados adversarios de la metafísica en nuestro siglo, los analistas lógicos y su continuación neoempirista del *Wiener Kreis*, han mantenido la convicción metafísica de que la característica esencial del lenguaje es su capacidad de *representar* la verdad de las cosas. Esto hermana a Russell con su “maestro” Frege y su “discípulo” Wittgenstein (el primero, claro) y con sus “herederos” como Tarski y Carnap. No obstante, aunque su filosofía sea una continuación del platonismo por otros medios, no debemos ignorar tampoco que es justamente por otros medios. Valga como muestra de la atenuación de la verdad metafísica esta sugerencia: “There is a tendency to use truth' with a big T in the grand sense, as something noble and splendid and worthy of adoration. This gets people into a frame of mind in which they become unable to think” (B. Russell, *An Outline of Philosophy*, London, George Allen and Unwin, 1970, p. 265).

Descartes, Espinosa y Leibniz y también por Kant — es decir, pasando por encima de la distinción entre razón dogmática y razón crítica³⁹— la certeza matemática es la enseña de todo pensamiento digno de ser tenido en cuenta, el patrón de toda racionalidad.

Esa racionalidad de paradigma matemático aspira a elaborar un sistema proposicional necesario al que ningún ser racional en sus cabales pueda resistirse. Aceptadas unas premisas, que se imponen por su evidencia, se obtienen unas conclusiones por deducción necesaria, las cuales son lógicamente evidentes y, por tanto, indiscutibles. El desacuerdo no tiene cabida. O si la tiene, es sólo a título de error: el que discrepa jamás puede tener razón, inevitablemente está equivocado. Los diálogos en que Sócrates presenta su semblante más platónico son buena prueba de que semejante procedimiento se encuentra en el corazón de la dialéctica, es decir, del *instrumentarium* de la verdad. El platónico Descartes afirma que cuando dos hombres poseen juicios contrarios respecto de una misma cosa es cierto que uno de los dos se equivoca, es más: ninguno tiene la

³⁹ Kant ciertamente rechaza, como luego harán los neoempiristas, que la razón pueda pronunciarse sobre todo, y en este sentido acota el objeto de la ciencia, siendo lo propio del dogmatismo el trascender el límite del coto. Pero aquello que se mantiene dentro de los confines críticos es también universal y necesario, y en este sentido sólo el uso de la razón distingue al crítico del dogmático: la noción de verdad, aunque restringida en su uso, sigue siendo, por lo demás, la misma. El orden universal, aun cuando referido no ya inmediatamente a la realidad, sino a nuestros juicios, sigue siendo orden universal, o sea, *a priori* y necesario.

verdad, pues si la tuviera de modo claro y neto, podría exponérsela a su adversario de suerte que terminara por convencerlo⁴⁰. La misma Simone de Beauvoir, platónica quizá sin saberlo, no se cansaba de recordar ella también que el error es múltiple mientras que la verdad sólo es una.

El planteamiento empirista también se encuentra, por paradójico que se crea, trufado de logicismo platónico. Basta cambiar la intuición racional, la evidencia lógica por una intuición o evidencia sensible para que el esquema básico se conserve. Probados, esta vez de modo empírico, unos hechos —el elemento objetivo avalado por una facultad también común a todas las personas sensatas, la sensibilidad—, la consecuencia lógica sólo puede ser una. Nada más que se dará por válida una verdad, aquella conforme al método de las ciencias empíricas, pero la lógica con su procedimiento necesario será estructuralmente la misma que en el planteamiento racionalista. En cualquier caso, la verdad sólo será una: la que se impone de un modo indiscutible —la prueba es universalmente válida— fuera del cual se abre el ominoso agujero del error, el oprobioso precipicio de la sinrazón, la boca insaciable de la locura. Esta es la concepción de la razón y del razonamiento de las filosofías aspirantes a la verdad científica.

Así, el que ha logrado una evidencia se siente como si hubiera mordido los labios de un ángel.

⁴⁰ Cfr. R. Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit* en *Oeuvres*, éd. de la Pléiade, Paris, 1952, p. 40.

Quien esté convencido de que lo verdadero se confunde con lo evidente, una vez que lo alcance experimentará un arrobo sobrecogedor que le hará desdeñar en una mezcla casi indiscernible de lástima y gozo al desgraciado ajeno a esa tremenda vivencia. ¿Cómo argumentarle al que ha tocado cielo? De ninguna manera. El “ojo metafísico” abarca con su estupenda mirada algo absoluto, ve algo tajante e irreductible, observa lo indiscutible. Ésa es la visión dogmática del universo. La evidencia ora racional ora sensible es un dato inmediato no susceptible de fundamentación ulterior: si se tiene, se está en la verdad; si no se tiene, se está en el error. El fundamento es indiscutible: las evidencias no se discuten, pues si se pudiesen fundamentar, la propia noción de fundamento quedaría a su vez sin fundamento, la idea de fundamento sería entonces incomprensible, ella misma estaría infundada.

Y es que la certeza clara y distinta excluye, por definición, la duda. Y excluir la duda es excluir la argumentación. Y todo argumentar es, por definición, un indicio de duda, pues la argumentación supone que es oportuno precisar o reforzar el acuerdo sobre una opinión determinada, la cual de suyo no se impone con la fuerza de lo evidente. Cuando se tiene razón ciertamente se acaba la conversación, no se puede hablar más, mientras que la argumentación, por contra, siempre pretende modificar un estado de cosas previo, incluida la inmodificable verdad. Replicar es, por consiguiente, no resignarse nunca a la palabra definitiva. El filósofo, en cambio, siempre se resigna a la verdad de

la evidencia, a la evidencia de la verdad. Pero su resignación —puede sospecharse— no es desinteresada.

En efecto, el filósofo humillándose ante la verdad humilla de verdad. Ya Dupréel⁴¹ hace muchos años refería que el filósofo va hacia el ser y nos dice lo que es para que estemos enterados de lo inevitable previo, de todo lo que en la disposición de nuestros actos y en el orden de nuestros fines se nos impone como un obstáculo o se ofrece como un medio. Es decir, el filósofo que reduce la prueba de su razonamiento racional a la evidencia busca el premio de lo apremiante y, cuando lo encuentra, nos hace partícipes del premio, nos apremia. La alegría de conocer el ser no es, por tanto egoísta, sino compartida: compartimos la humillación ante el ser. Así, la alegría de intuir el ser también es el principio de una resignación. Aunque al filósofo esa resignación lo llena de dios, es una resignación “entusiasta”. Precisamente obtener el *arché* lo convierte en “arconte”: al ser él el primer resignado, señalará a los demás el camino de la resignación, será su jefe o guía. Tras haber hecho una genuflexión ante Dios, el sacerdote se vuelve hacia los hombres y ordena.

Quizá por ello Leibniz quería que se demostrara o se diera el medio de demostrar todos los axiomas que no fueran primitivos, sin distinguir la opinión que los hombres poseyesen al respecto, y sin preocuparse de si hubiesen de prestar su

⁴¹ Cfr. E. Dupréel, *Esquisse d'une Philosophie des valeurs*, cit., p. 24.

consentimiento o no⁴². Todo para llegar necesariamente a la evidencia, a lo que no necesita de prueba alguna, y así evitar toda discusión, pues obviamente lo obvio no se argumenta.

Sin embargo, semejante comprensión de la razón parece compadecerse poco de la existencia concreta. Cuando se observan los fines de la existencia lo único que esa razón tiene que ofrecer son pautas generales de conducta, imperativos universales, normativas totales. Se trata de matemáticas previas para las que los individuos son un contingente de números, piezas que contribuyen a la economía del todo: por sí solos sólo son una vacua abstracción. Y una vacua abstracción no debe, porque no puede, tener ningún derecho propio. Todo derecho que se le conceda será eso mismo: concesión. Sin el señor superior que le confiere el don, el individuo es un don nadie.

Y es “lógico” que así sea, cuando se cree que acerca de la existencia humana se puede tener ciencia. Los dueños del secreto lo más que pueden hacer es difundirlo —los más ilustrados lo harán público y exhibirán su examen crítico⁴³—, pero nunca

⁴² Cfr. G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement*, en *Die Philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt, Hildesheim, Olms, 1978, Bd. 5, p. 67. Dado que aquí interesan más las semejanzas que las diferencias, no hemos tenido en cuenta que con esta exigencia de reducir los axiomas a axiomas primitivos Leibniz no contentándose, por tanto, con su conocimiento intuitivo, se desmarca de Descartes, el cual no creía en la utilidad, ni siquiera en la posibilidad, de probar las proposiciones evidentes.

⁴³ En nota a pie de página, tras haber exigido la constitución de un tribunal o corte de justicia, que no es otra que la propia crítica de la razón pura, Kant afirma: “Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter

cuestionarlo. Lo que es necesario ha de obedecerse necesariamente, no es posible contravenirlo, pues ya lo decía la máxima “fata volentem ducunt, nolentem trahunt”. Si hay una naturaleza humana, es inútil resistirse⁴⁴. Lo único factible será diseñar los mecanismos para que allí donde la pauta natural no sea evidente se puedan reconducir esas situaciones opacas a la transparencia de lo natural. Es decir, lo más a que se puede aspirar es a encontrar el modo de demostrar lo que en cada momento hay que hacer mostrando las mediaciones por las que cada axioma de conducta concreta se reduce a los axiomas primitivos, sin distinguir la opinión que los hombres posean al respecto, y sin preocuparse de que presten su consentimiento o no. Pues ni la opinión ni el consentimiento pueden tener nada que decir cuando

der Kritik, der sich alles unterwerfen muss. *Religion*, durch ihre *Heiligkeit*, und *Gesetzgebung*, durch ihre *Majestät*, wollen sich gemeinlich derselben entziehen. Aber alsdenn erregen sie gerechten Verdacht wider sich, und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre *freie und öffentliche Prüfung* hat aushalten können” (*KrV A XI* —la última cursiva es nuestra).

⁴⁴ Un excelente ejemplo español de resistencia a la naturaleza humana lo representa Ortega, quien niega la capacidad de la razón físico-matemática, es decir, de la razón clásica, que se afana en pos de la “naturaleza” de la realidad tanto “en su forma crasa de naturalismo o en su forma beatífica de espiritualismo”, para afrontar los problemas humanos, pues éstos, como la misma realidad, sólo son transparentes a la razón histórica. Y es que, así reza el célebre apotegma orteguiano, “el hombre no tiene naturaleza, sino historia”. Esta es la profesión de fe de Ortega en el historicismo antropológico, en la que, por cierto, el filósofo madrileño calca casi cristalinamente y sin reconocerlo a Vico (cfr. J. A. Marín-Casanova, *Las razones de la metáfora*. El cancerbero de Vico (Nietzsche, Ortega, Blumenberg), Sevilla, Grupo Nacional de Editores, 2006).

los axiomas primitivos, así como *a fortiori* los derivados, expresan lo indiscutible, esto es, el dictado mismo de la pura naturaleza humana.

II.4 *Nowhere, now here*

Y es en la naturaleza humana donde arraigan tal vez la mayoría de los sueños utópicos. La evidencia de lo que el humano sea por naturaleza es la tangente por la que el visionario político-social escapa del cerco histórico. Gracias a la noción de naturaleza humana el utópico puede decir no a la facticidad de la historia y oponiendo a la mera apariencia de lo que es humano la auténtica realidad, haciendo de la virtud necesidad, diseñar su nueva república. Y en ella todo habrá de estar necesariamente regulado de acuerdo con la naturaleza humana real. En el *nowhere* utópico, que el utopista pronunciará como *now here*, el hombre se encontrará liberado de toda impregnación cultural, de toda contaminación retórica, pues en Utopía se habrá dado un baño natural de Realidad.

Pero la antítesis del utopista, el posibilista, oponiendo un contenido de entrada completamente contradictorio, mantiene la misma estructura metafísica de su supuesto adversario. El esquema metafísico será simplemente igual. Así es, el posibilista, al canonizar la facticidad, haciendo de la necesidad virtud, transforma la historia en naturaleza: la organización político-social actual es la única posible, por tanto, es necesaria. Esto es, la política que se emprende corresponde con la naturaleza

humana real; así lo piensa el partidario de la *Realpolitik*. En este caso, es la propia contingencia histórica la que, elevada a la condición de Realidad, sirve de tangente para escapar del círculo de la posibilidad.

En cualquier caso, tanto el uno como el otro conocen el timón de la historia, saben hacia donde se dirige el tropel de los acontecimientos, pues debe dirigirse necesariamente. Hume ya nos advirtió de esta falacia naturalista. Y Goya, lúcido en su negro capricho, pintó que el sueño de la razón produce monstruos. Quizá el Golem totalitario —el signo diría el gruñido délfico de Heidegger es indiferente— del pasado siglo, regulador tecnológico de la entera vida conforme a la auténtica naturaleza humana expresada por una raza o por una clase —ejemplo patente de la anegación de la diferencia ontológica, de la confusión identificadora del ser con un ente, efecto trópico de la sinécdoque de una parte con el todo—, no sea en modo alguno un huérfano de opaca genealogía, refractario a todo racionalismo, sino una criatura onírica suya, algo así como la pesadilla de la razón insomne.

La razón tecnológica, columna vertebral de todo estado totalitario⁴⁵, es precisamente la razón que nunca descansa, la proporción matemática que siempre se mantiene constante, el panóptico en

⁴⁵ No nos parece nada casual que quien dio el grito de alerta ante el inminente peligro de la extensión de los totalitarismos comunista y fascista fuera precisamente alguien que insistía en negar la naturaleza humana. “Naturalmente” nos referimos a Ortega y su *La rebelión de las masas* de 1930.

perpetua vigilancia, que todo lo ve, el *Big Brother* omnicontrolador de nuestro *brave new world*. La evidencia por antonomasia, la visión pura, el ojo divino, en su permanente vigilia sólo provee su propia permanencia, la pura presencia de su recta proporción, su razón, siéndole indiferente toda individualidad. El individuo ante la idea carece de valor, siempre será una mera ocurrencia suya, un medio temporal al servicio de su fin eterno. Quizá convenga hacer memoria, siguiendo el recordatorio del Brahmán de Danzig, de esos pasajes en los que Sócrates al hablar de las cosas corruptibles como los mismos hombres niega que ellas tengan verdadera existencia⁴⁶, pues, por ejemplo, un animal lleno de vida —entiéndase incluido el animal humano— no tiene sino una existencia aparente, es un continuo devenir, por lo que su ser es relativo, es decir, es tanto como no es. Lo que, sin embargo, es en verdad es su idea, la idea de la que es reflejo, la cual es en sí y por sí, no depende de nada, no deviene, ni nace ni perece, siempre es la misma: es eterna.

En efecto, en la pura presencia general de la idea, de la evidencia última, el individuo en particular es indiferente, y carece de significación que sea éste o cualquier otro de los que obedecen al mismo patrón, aunque viviese mil años antes, en este lugar o en otro remoto, presentándose de esta manera o de cualquier otra: los individuos son intercambiables en el seno de la especie. Ésta es la única que tiene existencia

⁴⁶ El “metafísico sin cielo” se refiere sin citarlos a *Fedón*, 78d y a *Timeo*, 27d, en A. Schopenhauer, *op. cit.*, pp. 249 y ss.

auténtica y real, en su reino absoluto todo lo que gobierna es relativo a ella.

Y haciendo de la realidad de la idea la realidad ideal, la única realidad verdadera, el tumulto de individuos que corre por la historia se esfumaría por un golpe de suerte feérica. El río humano sería un espejismo que reflejaría una yerma ilusión: toda la intrahistoria es transitoria. El cambio de los tiempos, las distintas formas de vida de los hombres en los distintos países y épocas, no sería sino mero accidente, una forma casual de aparecerse la idea, algo tan ajeno, tan inesencial y tan indiferente para la idea, como lo son sus formas dibujadas para las nubes, las de los torbellinos y sus espumas para los arroyos, y las de los árboles y flores para la escarcha. En las variadas formas de la vida humana y en el cambio incesante de los acontecimientos no debería considerarse como duradero y esencial más que la idea.

Ésta es una manera “platónica” de considerar la historia, y, en particular, es la del Kaspar Hauser de la filosofía⁴⁷. Semejante comprensión es una guisa

⁴⁷ El texto más significativo de Schopenhauer sobre la historia es el n° 35 de *Die Welt.*, *cit.* Sirva como muestra ejemplar del mencionado “platonismo” el siguiente recorte: “In den mannigfaltigen Gestalten des Menschenlebens und dem unaufhörlichen Wechsel der Begebenheiten wird er als das Bleibende und Wesentliche nur die Idee betrachten, in welcher der Wille zum Leben seine Objektivität hat...” (*ibid.*, p. 263). Sin embargo, tal vez una de las contradicciones o paradojas que alimenta el pensamiento de Schopenhauer consiste en hacer descansar el fundamento de la ética —a pesar de la ilusividad metafísica del ser individual y, habiendo reconocido la realidad de su dolor— en lo temporal y efímero del propio individuo. Con este reconocimiento el platonismo histórico de nuestro autor da un inesperado giro nominalista: los individuos están por encima de cualquier abstracto universalismo, de

indecidible, como toda filosofía de la historia, mas muy coherente de acercarse al fenómeno histórico. Pero que, llevada a la práctica, puede (y suele) tener consecuencias aciagas. En efecto, aunque no es estrictamente el caso de Schopenhauer, pues éste negaba que la idea fuese accesible individualmente al conocimiento, para los individuos sometidos a señor que, pensando así, crea también conocer la idea, tal ideología puede resultarles fatal, pues ciertamente no es lo mismo disponer de personas a las que se les reconoce un valor intrínseco, que de meros fenómenos falaces: es más fácil enviar a la muerte a una manifestación ectoplásmica que a una vida palpitante⁴⁸.

III.5 La evidencia ciega

La evidencia matemática a la que aspiran los filósofos que conciben científicamente su tarea es

cualquier finalidad histórica (cfr. J. A. Marín-Casanova, *La historia sin cielo*. Schopenhauer en la tierra de hierro, Sevilla, Grupo Nacional de Editores, 2005).

⁴⁸ Seguramente esto explique, pese a la reticencia teórica antes señalada, la imperturbabilidad con que el propio Schopenhauer se dispuso a observar a las tropas a las que él mismo había franqueado la puerta de su vivienda frankfurtiana para disparar desde el balcón sobre la muchedumbre agolpada en la calle cuando la revolución de 1848. Incluso, lejos de aliviarse al ser comprobado que desde allí no había buen ángulo de tiro, lanzó —según cuenta él mismo en carta a Frauenstädt— su *grossen doppelten Opernkucker* a un oficial para que apuntase mejor (cfr. A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, herausgegeben von A. Hübscher, Bonn, 1978, p. 234 —tomado de R. Safranski, *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie*, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt, 1990, pp. 479-480).

justamente como la idea platónica: simple, absoluta, inmutable, eterna, universal. Pero cabe una pregunta inocente, la cual pone en cuestión a esa esencia inteligible en que consiste la evidencia: ¿es evidente la evidencia?, o lo que es igual, ¿no será la evidencia de esos filósofos más bien la evidencia de *esos* filósofos y no una evidencia universal? ¿no ocultará ese saber sin supuestos, objetivo y neutral, por encima de toda opinión y consentimiento, sus propios supuestos? Si la respuesta a estas preguntas fuese positiva, entonces la presunta distinción entre filosofía y retórica sería a su vez una distinción retórica y asimismo la retórica sería entonces otro modo de filosofía.

Cuando en los párrafos anteriores se ha advertido de las posibles repercusiones prácticas de la metafísica de la evidencia, se ha puesto en evidencia la autofagia⁴⁹ de la razón racionalista: la razón llevada a su extremo exhibe su inmensa irracionalidad oculta. Pero todavía más: se puede mostrar con toda razón la autofagia de esa filosofía tradicional mediante el argumento de retorsión, rearguyendo que esa filosofía científica que pretende la reducción de sus afirmaciones a la evidencia presupone justamente el principio que rechaza. Creemos que la clave está en la no evidencia de la evidencia.

⁴⁹ Una ponderación de las técnicas cuasi-lógicas sobre las incompatibilidades, en general, y, en particular, sobre la autofagia se encuentra en Ch. Perelman & L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, cit., § 48. También se puede consultar el capítulo V de L. Olbrechts-Tyteca, *Le comique du discours*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1974.

De ahí que a partir de ahora se van a intentar señalar los presupuestos del pensamiento de la evidencia, que es un pensamiento, por definición, sin presupuestos. Obviamente esta labor no se apoya en evidencias, no está exenta a su vez de presupuestos: la *redargutio elenctica* como decían los medievales, el *method of affirmation by attempted denial* como decía Ledger Wood, no es un argumento lógico, sino más bien un argumento cuasi lógico, porque para poner de manifiesto la incompatibilidad dentro de lo denunciado echa mano de una interpretación del acto por el cual el adversario se opone a una regla, a la regla que él mismo preconiza. En este sentido, la interpretación, condición de retorsión, es objeto susceptible de innegable controversia. Ahora bien, esto no es un defecto, no es un disvalor, sino una virtud, un valor del pensamiento retórico. Esta presuposición es además inevitable para comenzar la argumentación frente al presunto pensamiento sin presuposición, negarla es su primera presuposición.

En efecto, no parece necesariamente evidente la reducción de toda carga de la prueba racional a la evidencia. Es éste un recorte injustificado de la razón al tipo de pruebas que Aristóteles señalaba como analíticas, que a diferencia de las dialécticas, atentas a lo plausible, probable o verosímil, se basan en la demostración apremiante, en la evidencia de lo necesario. Y es injustificado semejante recorte, porque no sólo no se ampara en una evidencia universal, sino que convierte automáticamente en irracional cualquier otro ejercicio humano. Y es que además de descuidar la facultad del ser razonable de

deliberar y argumentar con razones plausibles, carentes, por ello, de necesidad y evidencia, para conseguir la adhesión razonable del interlocutor en lugar de su inexorable convencimiento, la idea de evidencia como campo exclusivo de intervención de la facultad humana de razonar y demostrar obliga a la aceptación de una escisión no necesariamente evidente en dos ámbitos irreconciliables, el de la razón y el de lo otro de la razón.

Esa distinción lejos de ser un dato natural es postulada por los filósofos matemáticos para arrostrar las dificultades, insalvables de otro modo para su razón, surgidas a la hora de explicar todo lo que escapa a la reducción formal. Es, por tanto, la incompetencia de la razón para hacerse cargo de los campos cuyo abordaje bajo la inspiración ejemplar del cálculo lógico no es posible la que lleva a la dicotomía construida y derivada, no primitiva, de facultades humanas⁵⁰. No se trata, pues, de una

⁵⁰ Un islote que se levanta en solitario entre las olas procelosas del deductivismo matético exhibiendo la conexión originaria entre *mythos* y *lógos* y, por consiguiente, prefigurando la *koiné* hermenéutica contemporánea, para la que la verdad deja de ser evidencia vinculante y objetiva, para ser más bien asumible como articulación de una precomprensión histórica y finita, fue Vico (cfr. J. A. Marín-Casanova, *Rumbo al mito. Giambattista Vico y la fabulosa retórica*, Sevilla, Grupo Nacional de Editores, 2004; y, más específicamente, sobre la oposición viquiana a la separación abstracta de facultades o potencias humanas, por cuanto todas se encuentran nucleadas genéticamente por la imaginación fantástica destacan al respecto, entre otras muchas suyas, las siguientes obras de D. P. Verene: *idem*, *Vico's Science of Imagination*, Ithaca N. Y., Cornell University Press, 1981; *idem*, "The New Art of Imagination: Vico and the Muses", *New Vico Studies*, 1, 1983, pp. 21-38, e *idem*, "Imaginative Universals and Narrative Truth", *New Vico Studies*, 6, 1988, pp. 1-29 —con interesantes observaciones sobre Rorty al inicio). Por otro lado, buena parte de las reflexiones que estamos

obligación evidente y necesaria, sino artificial y contingente la que lleva a separar el corazón de la razón, como si fuera del razonar demostrativo, de la *mathesis*, no quedase otra cosa que el abandono a las fuerzas irracionales, a los instintos animales o a las sugerencias hipnóticas de la violencia.

Y, sin embargo, el dualismo trufa la filosofía hegemónica hasta fechas recientes, sobre todo, en la modernidad racionalista en que el evidencialismo platónico se hipertrofia no ya sólo, por descontado, en los defensores explícitos del dualismo, sino en aquellos que lo vienen a reconocer implícitamente al oponer a su vez elementos irracionales como compensación de las insuficiencias de la razón algorítmica: los antirracionalismos del “espíritu de fineza”, de la fe romántica, de la *Einfühlung*, de la imaginación exaltada, de la intuición, etc. de alguna manera están reconociendo en su resentimiento “contra” el magisterio de la razón que denuncian. Antes que defender la posibilidad de una razón más razonable y amable que la racionalista, reconocen la fuerza de ésta, al cederle de antemano todo el espacio de la racionalidad. Lejos de luchar por un terreno que ilegítimamente se les ha expropiado, lo entregan rindiéndose incondicionalmente a la razón, dándole a ésta toda la razón. Una vez más, como siempre, los caracteres se esclarecen mutuamente y el día —

llevando a cabo en estas páginas han sido suscitadas por otro titán del pensamiento, Nietzsche, aunque al alimón con Vico, formando una especie de tándem soldado (cfr. J. A. Marín-Casanova, *Las razones de la metáfora*, *cit.*).

evocando a Espinosa— muestra, al par que la suya propia, la existencia de la noche.

Otro procedimiento retórico de la filosofía y, por consiguiente, un supuesto de ella que carece de evidencia inmediata, es el empleo en general de la técnica de disociación⁵¹, una habilidad de ruptura cuyo objetivo consiste en disociar, separar, desolidarizar, elementos que en principio pueden ser considerados mancomunados como formando un conjunto solidario. En particular, por su carácter básico, merece destacarse la separación que opera entre fondo y forma. Y vale la pena llamar la atención sobre la pareja fondo/forma por ser un presupuesto ciego o inadvertente, o mejor dicho, inevidente, como el analizado con anterioridad, del que es hermano gemelo, por ser algo que esa filosofía presenta naturalmente, como un dato que no se discute, como instrumento que permite estructurar el discurso de una manera que parece objetiva. Esta presuposición hace que las nociones que resultan de semejante disociación, el fondo de un lado, y de otro la forma, parezcan independientes entre sí.

En efecto, estamos ante un presupuesto que, lejos haber sido reconocido como tal, de haber sido tomado como un procedimiento más de ejercicio de la razón —es ciertamente el procedimiento ejemplar

⁵¹ Quizá sea el análisis de la teoría de las técnicas argumentativas de disociación una de las más interesantes aportaciones de la nueva retórica para los estudiosos de la filosofía (cfr. Ch. Perelman & L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, cit., III, chapitre IV; Ch. Perelman, *L'empire rhétorique*, cit., chapitre XI; y L. Olbrechts-Tyteca, *op. cit.*, VIII).

de la racionalidad científica, tan fructífero en el campo natural— sirve paradójicamente para introducir la disociación entre procedimiento y realidad. La evidencia es de algo, ese algo es lo real. Si queremos obtener conocimiento de la realidad, hay que abandonar la imaginación, la opinión, la voluntad, la pasión, la subjetividad incomunicable, los valores individuales, para cultivar la razón, la ciencia. Esos dualismos, sin embargo, como ya se vio, no son datos inmediatos, sino fruto de la mediación del presupuesto de arrogar para la evidencia el modelo de conocimiento. Ahora bien, si se admite esta primera suposición, se ha de admitir a la vez —son dos caras de la misma moneda—, que la evidencia lo es de una objetividad universal, de una realidad que se impone a todos. Y es ese objeto universal evidente para la razón lo que constituye el fondo, el dato absoluto frente al que todo lo demás es relativo.

Ese fondo para el pensamiento de la *mathesis universalis* es eso, un fondo independiente de la forma. Esta es la forma de disociar, propia de esta filosofía científica, ciertos elementos irrefragables del conjunto de nuestras opiniones, éstas imperfectas y perfectibles, aquéllos perfectos e imperfectibles. Todo lo que no lleve a la intuición absoluta, todo lo que no proporcione una evidencia es recusado como forma o procedimiento. De esta injustificada disociación para presentar como cosas distintas y así privilegiar el fondo sobre la forma, haciendo caso omiso de las condiciones de percepción y de expresión lingüística del conocimiento, arranca la vieja acusación de raigambre platónica de la retórica

como procedimiento, relegándola a la mera forma, al lugar de lo que no sólo no proporciona ningún conocimiento, sino que, antes al contrario, lo entorpece u obstaculiza.

Ése es el procedimiento matético universal: lo que es sólo fingimiento, artificio, medio imaginado con miras a un fin, es teleologizado, convertido en un fin, respecto del cual todo otro procedimiento sería eso mismo, procedimiento, es decir, fingimiento, artificio, medio imaginado como miras a un fin. Así, el evidencialista se conforma con calificar cualquier aserto que no se pueda reducir a la evidencia como literario para automáticamente descalificarlo. Es suficiente con el epíteto de retórica para que un enunciado pierda todo contenido substantivo y se convierta en adjetivo, en algo decorativo. Sólo la *mathesis* toca el fondo de las cosas, todo otro conocimiento no lo es propiamente, pues si acaso roza la forma superficial. Gracias a esta disociación queda conjurada la discusión. Reduciendo cualquier tipo de conocimiento al que nos ofrece claridad y distinción queda condenado al averno oscuro todo otro discurso que no nos otorgue tal garantía. Lo probable, lo verosímil, lo razonable, es decir, lo que suscita discusión y alimenta la argumentación, queda desplazado, relegado a la exterioridad de lo que no alcanza al fondo y se queda fuera, diferido a la periferia de la duda, donde se aloja aquello de lo que no merece la pena hablar, pues de eso ya se encarga la infame sofistería. El razonamiento argumentativo es demasiado débil para ser digno de atención, sólo vale el razonamiento demostrativo, que nos da

datos absolutos, incontestables. La demostración es la que posee en régimen de estanco el monopolio de la verdad.

Esta estigmatización de las ramas del saber cuyo objeto no es la claridad ni la distinción, que hace superfluas la argumentación y la discusión, revela que la *mathesis* tiene como ideal su sedicente realidad de ser un lenguaje perfecto, que refleja el orden natural de las cosas, el fondo de lo real. Lo cual presupone, por consiguiente, que hay un orden previo a su expresión, que la realidad de la que obtenemos evidencia es anterior a la propia evidencia que fundamenta. Como ya hemos argumentado en el capítulo anterior, habría una “realidad” que ante la *mathesis* se impone evidentemente, tal como es: la evidencia nos acerca a la cosa misma, lo que, a su vez, comportaría presuponer que la *mathesis* agota la totalidad del ámbito de lo decible, que el espacio lógico está dado de antemano y se reduce a la *mathesis*⁵², y que consiguientemente el eventual

⁵² Aparte de la defensa de Rorty en favor de la metáfora como ampliación o “crecimiento” del espacio lógico —como una fuente de conocimiento además de la percepción y la inferencia—, conviene recordar que Dupréel con más de medio siglo de antelación, había denunciado la ciencia cartesiana por ser solidaria de una teoría del conocimiento no humana, sino divina, ajena a toda educación y a toda *formación* de la razón, poseyendo, por tanto, un carácter asocial y ahistórico. Y es que ya antes había manifestado que “selon la conception classique du progrès de la connaissance, l'esprit partirait à la conquête de la vérité comme on se met en voyage, en partant de chez soi. Il y a un point de départ fixe et déterminé. On dispute bien sur la nature de ce point de départ, les uns le placent dans l'expérience, les autres dans le jugement rationnellement nécessaire, mais cette dispute même implique l'accord tacite sur l'existence du point fixe. Il est ce qui est préalable au progrès de la connaissance tout ainsi que, avant même de penser au

progreso temporal del conocimiento reside meramente en dilatar nuestra pupila de vidrio para espaciar la zona de la evidencia y ver así nuevas perspectivas del ser. Jamás se tratará, según esta interpretación del conocimiento, de interpretar: el conocimiento interpretativo es una contradicción en sí mismo: el conocimiento jamás es interpretación, siempre demostración. Con ello queda despojado de todo ropaje subjetivo, de todo particularismo, de todo sentimentalismo, de toda valoración, para espejar ni más ni menos que la objetividad de la cosa misma, la verdad sin velos, la realidad desnuda, es decir, aquello que inevitablemente arrebató a quien la ve sin que pueda ofrecer ante el rutilar de semejantes encantos y embelecos ninguna resistencia. Así es el apremio, la contundencia y necesidad de total desnudez de la verdad eterna⁵³.

Y, como decíamos, la verdad, por definición, sólo puede ser una verdad eterna, si es una verdad preexistente y resistente a los que la conocen, si es una verdad que se encuentra, a la que se accede “viéndola”, pues es una verdad que está ahí y es la

voyage, le voyageur avait une cité, une maison et des jambes pour se mettre en route” (E. Dupréel, “De la nécessité”, *cit.*, p. 38). Perelman también había recusado la concepción cartesiana por su cierre divino: “A l'épistémologie de l'inmédiate convient une pédagogie de l'inmédiate, la science est tout achevée, il ne faut que la retrouver” (Ch. Perelman, “De l'évidence...”, *cit.*, p. 67).

⁵³ Seguramente no sea ninguna casualidad onomasiológica la anfibología de “conocer” designando tanto la relación gnoseológica como la sexual, ni tampoco que los sabios griegos empleasen un mismo significante, *médos*, con el significado tanto de “pensamientos” o “ideas” como de “desnudeces pudendas del hombre”.

misma para todo el mundo⁵⁴. La cuestión es encontrarla y para eso disponemos de la evidencia. Ahora bien, esa verdad sólo puede ser así, como ya se ha referido en el capítulo anterior evocando a Rorty, si presuponemos, aun cuando ello sea sin saberlo, que el mundo está creado por un ser personal y dotado de un lenguaje propio cuya expresión literal es precisamente el mismo mundo, el cual se recorta en hechos autosubsistentes que son expresados por la verdad que los representa en su adecuación a ellos. Y las cosas puede que sean así, lo presupuesto podrá ser cierto, pero, desde luego, no se ampara en ninguna evidencia.

Antes al contrario, se ampara en un dogma, el antes mencionado “dogma de la inmaculada percepción”, merced al cual se pretende una correspondencia de unívoca pureza entre lo dicho y lo “real”, una mirada no interpretativa del referente.

Ciertamente, como ya hemos tratado con antelación, para sustentar que la verdad es previa y externa a su expresión lingüística, es necesaria, pero no obvia o evidente en manera alguna, la presuposición de una correspondencia ayuna de problemas entre la interpretación y lo interpretado, entre la proposición y la “realidad”. Y esa

⁵⁴ Se trata de una verdad roqueña, rígida como una piedra, una verdad mineral. Y lo más parecido en lo humano a un mineral es el cadáver. Quizá sea debida a ella la pretensión lapidaria de Platón, deseosa de un conocimiento catártico, depurado de toda polución histórica y temporal, pues en todo hay verdad menos en los asuntos humanos (*tà tòn anthrôpon prágmata*). La ciencia ha de quedar expurgada de vida: lo propio de los filósofos es el morir y el estar muertos (cfr. *Fedón*, 64a).

presuposición iba encadenada a la presuposición de un referente único y unívoco (una realidad estable y autosubsistente, autoidéntica), cuya percepción habría de ser directa y neutra, “objetiva”. Y una interpretación que no es parte significativa del referente interpretado no es ninguna interpretación, sino demostración. Por eso se decía que habría que admitir que disponemos de un “ojo metafísico”, de la “perspectiva del ojo divino”, esto es, de una instancia que nos pondría en contacto directo e inmediato con la verdad absoluta de lo real. Tal instancia es la evidencia.

III.6 El anhelo secreto

Ése es un anhelo secreto, tal vez el mayor, del sistema teórico, la constante del pensamiento occidental: creer que existe una verdad, Una Verdad, es decir, una sola respuesta para cada problema, la cual, una vez hallada expulsa al limbo del error a todas las rivales y se recluye con las demás respuestas correctas en la fortaleza supuestamente paradisíaca o celestial de la verdad común. Tan antigua como esa creencia, y complemento suyo, es la noción de un lenguaje perfecto en que captar, expresándola, esa verdad, un lenguaje racional en el que expresar el todo racional —o racionalizable— de la realidad en su universal validez. Es la confianza en los senderos únicos para la realización del conocimiento humano y de la humanidad en general. Que hay Camino.

Que la realidad es una estructura unificada, atemporal e inmutable, eterna, de la cual una lógica

perfecta pudiera dar una descripción perfecta, inmediata y directa, no influida por la propia circunstancia de tiempo y espacio del descriptor: el conocimiento como sola clase unificada limitada a subsumir en progreso indefinido los resultados objetivos que neutralmente se van ganando. He aquí la lógica transcendental propia de toda *mathesis universalis*. Así es, el lenguaje perfecto se supone que es uno y terminado desde el origen, pues representa todo el entorno lógico posible, el universo de todo lo decible. Es una retícula que de antemano posee la forma o fórmula de todos sus contenidos, los cuales no la modifican para nada, van rellenando sus celdas existentes *a priori*. Cambian los contenidos del lenguaje, pero éste, como el hamletiano Horacio, mantiene inalterada su pureza: jamás se inmuta. Esto es lo propio —es su sublime carácter moral— de todo proyecto filosófico cientista —o metafísico, en el sentido entre nietzscheano y heideggeriano en que aquí se está utilizando este término—, que está persuadido de que lo lógico no tiene historia, de que es siempre lo mismo, siendo misión de la filosofía hacer explícita esa lógica esquemática, ese núcleo de posibilidades permanente y neutro, trasfondo de toda actividad intelectual⁵⁵.

Ese lenguaje “matemático” se distingue por su máxima potencia traductora, cualquier enunciado natural puede ser transcrito matemáticamente: la

⁵⁵ Esto es lo que se critica como el dualismo de esquema y contenido en D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984, pp. 187-190, 198.

“matemática” no conoce opacidad expresiva alguna, sus conceptos alcanzan a transparentar todo. La Característica Universal⁵⁶, valga la leibniziana antonomasia, es capaz de analizar y reconstruir artificialmente los lenguajes naturales —se supone que ese artificio es máximamente natural—: cualquier expresión natural ha de ser transcribible a la nueva característica, la cual representaría nuestros pensamientos verdadera y distintamente, los cuales a su vez representarían las cosas tal y como son. Lo que no es pensamiento “característico”, lo que no es concepto es mera figuración. Y, como tal figuración, si quiere valer cognoscitivamente, habrá de ser depurada literalmente. Lo literario ha de entregarse incondicionalmente a lo literal para tener sentido, pues, por un lado, tiene un (sin)sentido figurado y, por otro, un sentido propio. De modo que lo “literario”, por una parte, puede ser traducido a lo “matemático” y, por otra, debe ser traducido, pues sólo una vez traducido consigue lo literario tener significado —significado en términos cognoscitivos, esto es, significado propio.

Y eso es pensar que la verdad de algún modo está ya inscrita en nosotros y que los usos literarios del lenguaje tienen, si quieren aportar algo al

⁵⁶ Aunque aquí estamos haciendo extensiva la *mathesis universalis* a toda metafísica racionalista incluyendo ya la platónica, fue Leibniz obviamente el que como inspirado por Lulio tuvo el sueño ciclópeo de una Característica Universal (Cfr. G. W. Leibniz, *Die Philosophischen Schriften*, cit., Bd. 7, p. 204; *idem*, *Die Mathematischen Schriften*, ed. Gerhardt, Hildesheim, Olms, 1966, Bd. 7, pp. 25-26; e *idem*, *Sämtliche Schriften und Briefwechsel*, ed. Akademie, Berlin, Akademie Verlag, 1923 ss., Bd. 2, 1, p. 437.

conocimiento, que ser reducidos al uso literal, filtrados por esa verdad, escritos en su nombre, para así reflejar el orden natural de las cosas, auténtico *télos* del lenguaje verdadero. Y eso es pensar que el lenguaje que hablamos ahora, el lenguaje con el que descomponemos el ámbito de la posibilidad, es todo el lenguaje existente, que fue dado de una vez por todas, y respecto del cual lo literario cumple una función si acaso heurística, si no meramente ornamental o decorativa, cuando no de pura anomalía.

Sin embargo, la metáfora nietzscheana del *Gottestod* y acaso también la heideggeriana de la *Seinsvergessenheit*⁵⁷ muestran la no evidencia de que haya algún orden natural que reflejar, de que haya algún referente que separe abismáticamente el lenguaje literal del lenguaje figurado, la literalidad de la literatura, pues desaparece la cosa o causa de la relación entre la “realidad” y los medios de expresión para “representarla”. Se desvanece el texto real que sólo admite una interpretación correcta, que hace espurias a las demás. Y es que el lenguaje deja él mismo de ser un medio de expresión de algo real preexistente, para ser un instrumento: la herramienta con que construimos la realidad —incluida, valga el pleonasma, la nuestra.

⁵⁷ Decimos “acaso” pues no se puede obviar que el propio Heidegger no dejó de permanecer fiel a la “tentación” objetivista de la filosofía, favorable a la “desaparición” de la particularidad individual en favor de la “escucha” —eso sí, no “visión”— de la “cosa misma”, respecto de la cual la subjetividad del “autor” es metamorfoseada en mera caja de resonancia.

Ausente la referencia de toda referencia, el referente supremo, desechada la evidencia de que deba haber una entidad independiente de su relación con cualesquiera otras entidades, un primer analogado, se ausenta a la vez toda lógica universal, todo discurso de discursos —otra cosa y, desde luego nada desdeñable, es el intento, ciertamente divino, de construirlo; eso sí, sabiendo que es una *construcción* humana, es decir, particular, finita y caduca: no hay un universal no singular. Ya no hay herramientas auténticas o herramientas espurias, sino herramientas eficaces o herramientas ineficaces para la construcción retórica de la realidad.

III.7 Dorian ante el espejo

Al tratar la última metamorfosis del gran prejuicio del pensamiento demostrativo, al exhibir la última cara de la presuposición del carácter evidente de (el pensamiento de) la evidencia, el presupuesto que podemos llamar “literalista”, se han escapado algunas notas de lo que puede sostenerse al iluminar ese lado oculto de la evidencia, de aquello en lo que puede consistir el desplazamiento, o mejor, la contaminación retórica de la metafísica. Probablemente esos elementos no podían ser reprimidos por más tiempo, estando implícitos desde el inicio. No obstante, y para darles rienda suelta, conviene ampliar con lupa un aspecto de la faceta literalista retratando algo como lo que siempre aterraba a Dorian mientras Oscar sonreía: la filosofía de la evidencia siempre ha abusado de lo que más

podía odiar, de lo que siempre abominaba reprochándoselo a los demás —lo cual como en toda *Verleugnung* proyectiva suele ser siempre el caso del que hace de pepitogrillo de los otros—: el argumento *ad hominem*. La argumentación demostrativa es un caso particular del uso general de la argumentación *ad hominem*⁵⁸.

El pensamiento clásico de la *mathesis universalis* sigue, de hecho, el método que los retóricos llaman, por contraposición al de la “prudencia”, “método natural”, el cual supone que el encadenamiento de las razones se corresponde con el (supuesto también) orden natural, un orden objetivo inherente al mundo y también al pensamiento —lo mismo es el pensar y el ser. Se presupone entonces un método universal que se supone que representa las operaciones de una mente que se adapta literalmente a lo real, con una literalidad que se supone antes numérica que literal, pues la *mathesis* atribuye al orden natural el carácter constructivo de las matemáticas, imponiendo de este modo la imagen matemática del universo. Se trata, así pues, de un carácter impuesto. Se considera que ese orden es universal, es decir, único, pues rechazando toda consideración, subjetiva o particular, esto es,

⁵⁸ Sobre esto y lo que sigue conviene no dejar de proyectar la sombra hermenéutica de las dos observaciones clásicas referidas al comienzo del primer capítulo: la relativa a Platón, quien después de haber “demostrado” que la verdad no puede ser aprehendida por vía sensible o corporal, sino sólo mediante el empleo de la mente en la forma del “pensamiento puro e inadulterado”, recalca que lo divino es apto por naturaleza para mandar y dirigir mientras que lo mortal lo es para ser mandado y servir; y la relativa a Aristóteles para quien el dominio de la metáfora, auténtica insignia del genio, era la cosa más grande, algo no susceptible de aprendizaje ni de uso por los siervos.

humana, hace de su particular auditorio un auditorio universal, omnipresente y eterno como la mirada divina.

El pensamiento del orden natural o racional no atiende a la elaboración psicológica de las nociones que emplea como evidencia, claridad y sencillez, sino que las absolutiza. Y así el orden se presenta como único al representar el auditorio al que se dirige no como un auditorio concreto, sino como una entidad abstracta e intemporal, y consiguientemente como ningún auditorio, sino como la razón misma. Por eso Perelman consideraba que la argumentación racional sólo es, en realidad, un caso particular de la argumentación *ad hominem*, un caso de argumento *ad humanitatem*⁵⁹. La argumentación *ad rem* corresponde a una argumentación supuestamente válida para toda la humanidad, evitando los argumentos que sólo serían válidos para grupos determinados. Pero sólo supuestamente. De hecho, la argumentación de la *mathesis* entraña una petición de principio: aceptar como si no fueran premisas o supuestos los prejuicios que aquí se han estado comentando. En cuanto se reconoce que lo que hace es confundir su punto de vista con la realidad que le rodea, su orden con el orden de las cosas, su argumentar *ad rem*, que abomina de la argumentación *ad hominem*, se convierte en un caso eminente de ésta.

⁵⁹ Cfr. Ch. Perelman & L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, cit., § 28; asimismo véase L. Olbrechts-Tyteca, *op. cit.*, p. 110.

Quien trataba con tanto desprecio los argumentos *ad hominem*, como pseudoargumentos, creyendo que la única argumentación válida es la que se dirige a una audiencia universal, por un lado, y, por otro, erigiéndose en representante auténtico de esa audiencia, resulta ser el primero en emplearla. Igual que el burlador burlado. Igual que el *arroiseur arrosé*. Tirso de Molina y los hermanos Lumière se dan la mano con Oscar Wilde en el corro de la risa.

III
PENSAMIENTO RETÓRICO Y FORMA
DEMOCRÁTICA

III.1 La mala reputación

La desconsideración de la retórica⁶⁰ tiene una solera milenaria, es de factura platónica. En efecto, Platón se yergue contra la retórica sofística en defensa de la ciencia filosófica. Mientras la filosofía merecedora de tal nombre sólo está interesada en la verdad del bien público, que nada sabe del interés particular ni del dinero, la pseudofilosofía o retórica no es ninguna ciencia, ni siquiera arte (“yo no llamo arte a nada que sea irracional”), aunque sí ensayo, una maña que incurre en la inmoralidad del pragmatismo. La retórica no es ciencia porque su lugar es el de lo verosímil, lo plausible, lo probable, algo siempre psicológico, subjetivo y personal, a diferencia de la demostrable verdad, algo siempre lógico, objetivo e impersonal.

⁶⁰ “Dejémonos de retórica”. ¿Cuántas veces no habremos oído algo así como reproche? La retórica no goza ciertamente de buena reputación. En nuestras discusiones calificar a alguno de retórico es equivalente a llamarlo poco menos que embustero o, en el mejor de los casos, afectado. De práctica fraudulenta en el debate a superfluo aderezo en la expresión, lo retórico se entiende como algo vitando, pues o es malo o simplemente no aporta nada bueno. Cuando de la verdad se trata, ni podemos aparentar ni hay tiempo que perder, hay que ir derecho al grano. Este es el prejuicio, el juicio previo a todo juicio que se ha de aceptar en cualquier discurso que se quiera racional. Y es que lo retórico se presenta en nuestro imaginario como extrarracional cuando no como parangón de lo irracional. Es tan políticamente incorrecto que, si se permite el recurso a la anécdota, en fechas aún relativamente recientes había una campaña publicitaria de agua tónica de cierta multinacional de refrescos cuyo eslogan era exactamente: “cero retórica”; y una campaña automovilística resucita ahora a un conocido karateka de los años setenta para proclamar machaconamente la liberación de las formas bajo el lema “*Empty your mind. Be formless, shapeless*”. Y los del *marketing*, como enseña la retórica de la publicidad, no suelen equivocarse pulsando estados de ánimo sociales.

El filósofo con sus razones puede convencer a los mismos dioses (su auditorio, su público, al igual que el de la lógica formal es universal); el sofista o retórico se dirige a la masa de los mortales para adularla y procurarle deleite, rayando en el “laocratismo”, el nombre más vil de cuantos pueda darse a la democracia: el retórico, en lugar de buscar la verdad, se limitará a las aparentes formas reflejando la opinión pública que nunca es la opinión “propia”, la cual obviamente no es la personal, sino la opinión apropiada, que no es opinión porque es ciencia. Como la culinaria es a la medicina, como la cosmética es a la gimnástica, así es la sofística a la legislación, así es la retórica a la Justicia, simple rutina de base empírica al servicio del halago, idéntica, por consiguiente, a la poesía popular, solo que sin someterse a la métrica: el retórico no merece mejor destino que el poeta, a saber, el ostracismo.

A partir de ese momento, y sobre la base de la antítesis entre saber real o conocimiento de la verdad y mera apariencia de saber u opinión, se instaura y mantiene la separación secular entre lógica y retórica, el hiato entre un saber racional o científico y una práctica persuasiva y mistificatoria, que “carece de toda comprensión *racional* de la *naturaleza* de las cosas”⁶¹. Esta rasgadura quedará extendida a todos los tejidos de la inteligencia⁶². Al ontológico: el retórico no se ocupa del ser, sino de

⁶¹ *Gorgias*, 465a (cursiva nuestra). Cfr. también 462b-465e, 464a, 459c, y 463b.

⁶² Cfr. Barbara Cassin, *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995.

las naderías accidentales. Al gnoseológico: el retórico no persigue la verdad, sino los engaños de la apariencia. Al lógico: el retórico no se vale del rigor dialéctico, sino de la persuasión lisonjera. Al deontológico (tanto ético como pedagógico o político): el retórico no busca la virtud o sabiduría (ni la suya ni la de sus educandos ni la de sus conciudadanos), sino su poder personal y su ganancia particular. Al estético: el retórico no plasma el contenido de la belleza, sino el hueco de la forma. Al político: el retórico no pretende el poder de la Justicia, el Gran Poder, verdadero a salvo de la opinión, sino la contradicción misma en los términos del poder democrático⁶³.

III.2 La solución final

Y es que la *coupure* entre lo racional y lo retórico atraviesa nuestra historia intelectual hasta el punto de constituir uno de nuestros prejuicios más persistentes, el paradigma unicista del conocimiento⁶⁴, que activa la gran verdad

⁶³ De hecho, el *lógos* metafísico nunca se ha destacado por negar su compromiso íntimo con el autoritarismo, con lo que Popper llamaba “sociedad cerrada” en contraposición a la democrática “sociedad abierta”. Por ello acabar con la “maldición” platónica de la retórica, con ese *lógos* metafísico, se convierte en prerrequisito de la defensa de la cultura democrática. La sociedad de tipo platónico, antirretórica, “Esa sería precisamente la sociedad que los liberales intentan evitar: una sociedad en la que imperase la ‘lógica’ y la ‘retórica’ estuviera fuera de la ley” (R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, cit., p. 70).

⁶⁴ A decir verdad, la unicidad del conocimiento se vio contestada desde el principio por Aristóteles y su reconocimiento de la pluralidad de métodos, del carácter múltiple de la racionalidad, algo en lo que se verá secundado por los humanistas del Renacimiento que no orillaban la retórica en favor de la lógica. En efecto, Aristóteles sí le concedió a la

retórica la dignidad de arte o técnica, mediando con su pragmatismo entre filosofía y retórica. La retórica tiene un fin pragmático —a diferencia del fin estético de la poética— que, a su vez, se justifica con argumentos pragmáticos. De las distintas utilidades que ciertamente posee la retórica, la que centraliza a las demás es la *utilidad democrática*: la persuasión justifica la retórica como arte. Y dentro de la utilidad democrática encontramos seguramente la mayor aportación de Aristóteles en algo que choca de bruces con la idea de unicidad de la verdad y su autoritario rechazo de la opinión variable en aras de un ideal del saber modelado matemáticamente: el pluralismo de lo racional. En efecto, Aristóteles fue adalid de lo que luego fue creencia común de algunos humanistas del Renacimiento: la *pluralidad de métodos*. En este sentido, se puede decir que la racionalidad aristotélica era múltiple en cuanto atenta a las distintas circunstancias o contextos en que se desenvuelve el saber humano. La racionalidad aristotélica también era muy sensible a las cuestiones prácticas humanas, al ámbito de la praxis, una praxis siempre muy circunstanciada. Era a esta racionalidad retórica, es decir, plural, a la que se sentían vinculados los renacentistas de cierto Humanismo, humanismo que se conoce como “humanismo retórico” (cfr. E. Grassi, *Vico e l’Umanesimo*, Milano, Guerini, 1992), partidarios, antes que de una privilegiada “dignidad”, de la “indignidad” humana, esto es, de un hombre frente a un universo ni hecho por él ni tampoco para él, y atentos en su pluralismo tolerante a las modestas prerrogativas de la experiencia de los distintos tipos de saber práctico: el oral, el particular, el local y el temporal. Tratar casos particulares sin sojuzgarlos desde principios generales, acumular pericia de determinados individuos como los historiadores y etnógrafos, que hablan de cosas transitorias y concretamente diversas sin buscar axiomas abstractos y atemporales, les parecía algo perfectamente razonable a esos humanistas, pues ellos no separaban la razón de las emociones y no veían sino complementariedad entre la lógica y la retórica. Pero en el diecisiete, paralelamente a los espantos de la Guerra de los Treinta Años, con el deseo de poner fin a las diferencias cruentas por motivos de verdad, triunfó una retórica muy distinta, una retórica que produjo un *contrarrenacimiento* que echó al traste el empeño aristotélico y retomó la maldición platónica de la retórica. El apetito de certeza absoluta se extendió vertiginosamente por toda Europa. El resultado fue el paso de lo oral a lo escrito, de lo particular a lo universal, de lo local a lo general, de lo temporal a lo eterno. Se hipertrofió el ideal de unicidad y los racionalistas, lejos de extender las lindes de la razón, las redujeron enormemente al someter toda cuestión al imperio de la teoría formal. El racionalismo al preocuparse solamente

incuestionada cuando nos queremos dejar de retóricas: el dogma de la inmaculada percepción. Este misterio establece que la realidad es o debe ser un cosmos (*ordo naturalis*) cognoscible universalmente (*directo ordine*) en su verdad única (*ordo rationalis*)⁶⁵. He ahí el núcleo duro de toda actitud antirretórica, un paradigma que se articula en tres sintagmas, verdaderos artículos de fe⁶⁶.

El primer credo asume que vivimos o debemos vivir en un *universo*, donde todo está ordenado racionalmente y a cuyo orden han de conformarse nuestros valores: los fines de la vida. Y ello de tal modo que, por así decir, todos los problemas que nos podemos plantear se encuentran naturalmente inscritos en una bóveda celestial, lo no inscrito no es problema. Ciertamente, para todo problema auténtico, tanto de hecho como de valor, hay una solución verdadera siendo falsas soluciones las demás. Toda cuestión auténtica puede ser planteada de una única manera y puede encontrar

por demostraciones formalmente válidas cambió el lenguaje de la razón hasta el punto de hacernos creer que fuera de la verdad clara y distinta, metódicamente obtenida, no quedaba nada de razón (Véase al respecto el excelente encomio de la actualidad de esa racionalidad plural que se encuentra en S. Toulmin, *Cosmópolis*. El trasfondo de la modernidad, Barcelona, Península, 2001, *passim*, obra a la que la presente nota pretende rendir tributo de reconocimiento).

⁶⁵ Cfr. I. Berlin, *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Península, 1992, *passim*.

⁶⁶ Que el conocimiento es un misterio, una especie de milagro, es algo que el propio platonismo ha venido sosteniendo, pues en el cultivo de sus arcanos reside su propia justificación. Desde la inicial teoría que requería de una vida previa del alma en el mundo de las ideas hasta el moderno innatismo o apriorismo de las ideas. Y eso es explicar lo (presuntamente) oscuro por lo más oscuro. El *caveat* no es gratuito.

una única solución, la natural, toda otra ha de ser, como no puede ser menos por artificiosa, falsa⁶⁷.

El segundo credo supone la existencia de un único método. Hay una vía segura y sólo una, la natural, para adquirir esas verdaderas soluciones de las verdaderas cuestiones. Podrá discutirse cuál de las vías es la verdadera, pero nunca se discutirá que esa vía es y que es una sola. En una palabra: las soluciones verdaderas son naturalmente cognoscibles; si no fuese así, las cuestiones no serían auténticas cuestiones. Osea, que si se pueden resolver objetiva y universalmente todos los problemas de hecho y de valor, como reza la primera asunción, esas verdades universales son accesibles por un método, a su vez, universal.

El tercer credo refuerza el ideal de unicidad al totalizar la verdad presumiendo la compatibilidad natural de todas las verdades. Éstas, universales por su validez, mas particulares por el objeto del que se predicán, se encierran a su vez en una verdad general que las engloba a todas, sin que, por tanto, sea concebible que las verdades puedan no ser consistentes entre sí, que no formen un todo coherente y armónico. Tampoco hay colisión desde la perspectiva de los fines de la vida: no hay valores que, de ser auténticos, puedan ser incompatibles entre sí. Hay una forma y sólo una forma correcta de vivir. Hay una solución final única para el fin natural de la vida. En definitiva, la (no una, sino *la*)

⁶⁷ Recuérdese la referida advertencia cartesiana acerca de que dos *savants* no pueden discutir nunca, pues si tienen juicios contrarios sobre la misma cosa, no ya uno sino ambos se equivocan.

vida perfecta puede establecerse racionalmente, mediante la interpretación correcta de las leyes que gobiernan el universo y la común naturaleza humana. Nuestra vida tiene un propósito natural nítidamente formulable, al pleno alcance de la razón.

III.3 *Orbis pictus*

Una inteligencia que parte de esta dogmática “natural” concibe su labor como contemplación: la verdad no se produce, no es una acción, sino que es puramente vista. Toda verdad, por serlo, es racional y la leemos en el gran libro de la naturaleza, escrito por la razón. He ahí la *theoría* de la verdad, de una verdad que es adecuación a o correspondencia con la naturaleza, el cosmos, el universo. Y este *orbis pictus*, a su vez, se ha concebido como lo más propio del ser humano, en la acepción de ser aquello más excelente que uno puede emprender. Al fin y al cabo, el conocer por conocer frente al hacer se ha entendido como lo más conforme a la naturaleza humana.

Ahora bien, hacer del conocimiento teórico lo más natural, frente al artificio retórico, no tiene nada de natural⁶⁸. Antes al contrario, requiere la artificial presunción de un isomorfismo entre inteligencia y realidad. Y es que esta preconcepción de la existencia de un orden paralelo de las cosas y

⁶⁸ A la retorsión de los argumentos antirretóricos hemos dedicado la parte central del capítulo anterior. De la bibliografía ahí utilizada tiene carácter de clásico el libro ya citado de Ch. Perelman & L. Olbrechts-Tyteca, *Rhétorique et philosophie*.

de las razones, la presunción de una naturaleza racional y de una racionalidad natural, sólo es operativa en una naturaleza creada por la fuerza sobrehumana de un ser (dios o demiurgo) personal, un *Urheber* dotado de un lenguaje propio, cuya expresión literal es precisamente el mismo mundo, su hechura, la cual se recorta en hechos autosubsistentes, que son expresados por la verdad que los representa en su adecuación a ellos. En efecto, como tanto se ha insitado en los capítulos precedentes, sólo a partir del gesto retórico, tomado, sin embargo, como natural, de los implícitos artificiales del isomorfismo, según los cuales el mundo es un hecho y conocer consiste en copiar o representar exactamente el hecho del mundo, se puede explicar la invectiva contra la retórica, que hace que la historia del pensamiento esté recorrida por la noción de que el contenido y la forma se encuentran separados, o que, en último término, son completamente separables, pues —este es posiblemente el canon occidental— el fondo (natural) es independiente de la forma (artificial).

Así que para reprobar la retórica antes hay que aprobar a Dios. Lo que ocurre es que a muchos, involuntarios *messieurs Jourdain*, se les ha olvidado que mientras crean en una naturaleza no retórica, es decir, en una naturaleza que lleva inscrito un mensaje enfático de sentido, como S.O.S. en una botella a cuyo contenido de salvación su forma le es indiferente, están creyendo en Dios. Creer en Dios de ningún modo es pecado, ¿cómo iba a serlo? Pero, desde luego, Dios no es ninguna evidencia natural.

Cuando hablamos de Dios nos adentramos antes bien en la zozobra de las aguas “de lo verosímil, lo plausible, lo probable, algo siempre psicológico, subjetivo y personal, a diferencia de la demostrable verdad, algo siempre lógico, objetivo e impersonal”.

Es decir, nos deslizamos por la pendiente de la opinión o *dóxa*, que, por muy *orthè* que sea, no deja de ser opinión. ¿Cómo recusar a la artificiosa retórica por basarse en la mera opinión cuando resulta que su alternativa, la natural racionalidad, sólo se sostiene en la opinión? Por cierto, las opiniones no son todas iguales, no valen todas lo mismo⁶⁹, pero la operación de argumentar la

⁶⁹ El fantasma del relativismo es sólo eso, un fantasma, que no asusta a nadie, salvo a los dogmáticos, partidarios del absolutismo de la verdad. En efecto, para el absolutista que no haya apoyatura natural, un fundamento, para los valores equivaldrá a relativismo, cosa que no nos ha de preocupar demasiado. Más preocupante es, en cambio, confundir la diferencia relativa de los valores con la indiferencia absoluta de los valores. Este relativismo sí nos preocupa, pues no es sino un absolutismo invertido. En un libro cuya calidad es inversamente proporcional a su extensión —es una obra insólita en el ámbito de expresión castellana del pensamiento, que nos hace sentir menos solos en nuestras posiciones— y que oportunamente ha caído en nuestras manos mientras revisábamos estas líneas su autor, profesor de la colombiana Universidad Tecnológica de Pereira, dice: “La crisis de la metafísica, de los sistemas, o si se quiere, la reivindicación de las diferencias, no necesariamente degenera en relativismo, como proclaman al unísono los nostálgicos del sistema. Lejos de asumir las diferencias, el relativismo termina por anularles. Bajo el signo del relativismo, las diferencias se multiplican sin tregua, se solapan, y en última instancia son asumidas con in-diferencia. Reivindicar las diferencias, sería tanto como admitir que —en determinado contexto— unas son más pertinentes que otras, unas mejor argumentadas que otras. Clasificar como relativismo toda acción que no fuere la de acolitar sistemas filosóficos, constituye, en síntesis, una acción maniqueísta de la peor estirpe” (J. Serna Arango, *Finitud y sentido*, Pereira, Universidad Tecnológica, 2002, pp. 47-48).

distinción de las opiniones siempre habrá de ser cuestión retórica. Ya no se tratará de oponer una solución natural al artificio retórico⁷⁰, de enfrentar lógica a retórica, sino de qué retórica elegir frente a qué otra retórica alternativa. Y aquí quizá lo más aconsejable sea la opción por esa retórica distinguida —aligerada de la pesada ampulosidad manierista de aquella retórica “restringida”, que había interiorizado la reprobación “logoteórica”, empalagada ella misma con su propio sabor sin saber— que es la racional, aunque ya no sea sino razón retórica.

Una razón retórica ya no se preocupará del absurdo de identificar naturalezas intrínsecas, de señalar lo auténtico en sí, de desvelar un orden transcendental, sino de algo mucho más sencillo, menos pretencioso, pero más importante o valioso, si queremos *favorecer* —es decir, asumiendo ciertos valores que se argumentan, industria retórica mediante, y no por medio de la inhumana fundamentación natural— ciertos puntos de vista en biología o también en política. Una racionalidad que denominamos retórica es consciente de que navegamos como marineros dentro de un barco que ha de ser reparado constantemente con los materiales que lleva encima sin posibilidad de tocar

⁷⁰ Cfr. J. A. Marín-Casanova, “Juego de artificio”, *Argumentos de Razón Técnica*, 2, 1999, pp. 185-199; y “Elogio dell’artificio”, *Agalma*, Rivista di studi culturali e di estetica, 4, 2003, pp. 67-78. Recuérdese, en cualquier caso, la advertencia de Gracián en *El críticoón*: “Donde no media el artificio, toda se pervierte la naturaleza”.

puerto seguro⁷¹. El intento de transcendencia lo es de salirnos del lenguaje en que se configura nuestro pensamiento, de verificar de forma extrahumana su contenido poniéndonos en contacto con una realidad objetiva e impersonal, dique seco más allá de nuestra azarosidad⁷². Una razón retórica opera, en cambio, dentro de la inmanencia. Así, el proceso de verificación retórica tiene lugar en el seno del lenguaje mismo, luego no por correspondencia con una realidad sobrehumana, sino por coherencia con el propio despliegue racional, comprobándose qué enunciados son más coherentes con otros ya previamente asumidos por el “auditorio”. Y es que una razón que se dice retórica sabe que el mundo de las palabras no designa, sino que “crea” el mundo de las cosas⁷³.

III.4 Tesitura performativa

Y la creación de un mundo nuestro es la peculiar adaptación humana al medio. Mediante la técnica no nos adaptamos al medio, sino que

⁷¹ Valga aquí la célebre imagen del barco que Neurath utilizaba para ilustrar su “coherentismo”, excluyente de toda verdad por correspondencia o adecuación.

⁷² La crítica a todo intento de fijar un orden transcendental, de “teorocentrismo”, es un típico motivo de la tradición pragmatista, que siempre ha defendido el carácter práctico de la realidad, recusando, por tanto, que posea alguna propiedad intrínseca, lo que a su vez ha ido ligado a una valiente defensa del evolucionismo y de la democracia. Estos motivos reverdecen significativamente en la amplia obra rortiana. Sirva de ejemplo R. Rorty, “Dewey, entre Hegel y Darwin”, en *idem*, *Verdad y progreso*, Barcelona, Paidós, 2000, pp. 319-340.

⁷³ Parafraseando, obviamente, a Lacan. Adviértase, por si acaso, que, las veces que en el libro nos referimos a “construir la realidad” no se trata de crear la mayúscula realidad, sí *nuestro* mundo.

adaptamos el medio⁷⁴. En esta tesitura *performativa* nos ha puesto la evolución, no persiguiendo la verdad misma, sino empleando las palabras, nuestras razones, como útiles con los que intervenir en un medio adverso. Nuestra supervivencia viene dada por la superación de la hostilidad natural mediante la manipulación técnica del medio, levantando nuestro hogar en el mundo⁷⁵. Pero de la circunstancia no nos libramos nunca⁷⁶, no hay yo capaz de escapar del medio y representárselo como quieren la imagen platónica del alma o el teatro cartesiano de la mente. Si preferimos ser evolucionistas a creacionistas, es inaceptable una mente separada e independiente del cuerpo, como sueña el ideal “logocéntrico”, cual escenario donde se diera a la especie elegida el acceso privilegiado a la Realidad, a la Verdad. Si somos consecuentes con la evolución, hase de aceptar que ningún organismo deja de ni pasa a estar en contacto más cualificado o intenso con la “realidad”⁷⁷. Así que frente a la

⁷⁴ Esta es la tesis clásica orteguiana expuesta en J. Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica* (1939), Madrid, Santillana, 1997.

⁷⁵ *Pace Mateo*, 8, 20, y *Lucas*, 9, 58.

⁷⁶ “No basta la substancia, requiérese también la circunstancia”, reza en su comienzo el aforismo 14 del *Oráculo manual y arte de prudencia* de Gracián.

⁷⁷ Es difícil no citar al respecto a Eddie Féretro, el profesor universitario y filósofo desencantado, devoto de Michel de Montaigne, que abandona la especulación por el atraco de bancos, cuando declara: “Sucumbí al impulso de querer hallar el mundo real, una idea extravagante que a todos nosotros, a la mayoría, nos atrapa en uno u otro momento: la de creer que ciertas partes de nuestro mundo contienen más cosas. En gran medida como el polvo se convoca a sí mismo y forma montículos en algunos rincones más que en otros, del mismo modo navega en nosotros la idea de que la realidad es más real

ilusión “logoteórica” de una mente indiferente a las presiones causales del cuerpo, del alma inmortal y eterna, que se representa la verdad inmortal y eterna, lo que tenemos es un cerebro con el que dotar de artificiales prótesis ortopédicas a nuestros órganos congénitamente minusválidos, un teleencéfalo cuyas palabras no representan ninguna “naturaleza” intrínseca, sino que son herramientas al servicio de la interacción causal con el medio. Así que el arte y ensayo evolutivo de ser humano sabe a retórica.

Y donde más nos conviene abandonar la imagen de la mente humana como espacio interior de acceso a la verdad es en política. Si es que queremos, claro es, una política pluralista. La democracia no se fundamenta en nada natural: no hay nada ahí fuera de lo humano, en la naturaleza ya sea física o metafísica, que nos diga que la democracia es preferible. La democracia, meramente formal para los que la fantasean popular u orgánica o “natural”, es un artefacto retórico. Esto es, una técnica de convivencia donde la verdad no es dada en el momento privado, sino en el uso público de la razón: llegar a la verdad ya no tiene nada que ver con la jerarquía de los iluminados, basada siempre en una evidencia vertical, sino con la heterarquía de los individuos en virtud de la cual se llega a compartir horizontalmente suposiciones entre los ciudadanos.

En democracia, la verdad es un constructo artificial, algo espantoso para el “teorocratismo” y

en el otro lado del horizonte” (Tibor Fischer, *Filosofía a mano armada*, Barcelona, Tusquets, 2002, p. 18).

su descalificación política de las *technai* en general y de la retórica en particular, que entendía la sabiduría política⁷⁸ como inalcanzable para todos los excluidos del “natural” reposo aristocrático. De ahí, de esa fobia a la igualdad individual en libertad, de esa *philía* por el orden natural, nacen los totalitarismos y los autoritarismos. La lucha “natural” por la existencia se prolonga entonces sin

⁷⁸ Ahora adquiere un relieve inusitado el mito que en el *Protágoras*, 321a-322a, se nos cuenta sobre el nacimiento de la cultura. Y es que nos encontramos en la misma embarazosa situación en que Epimeteo, el imprevisor (*nomen est omen*), había dejado a su hermano Prometeo. Recordemos que Epimeteo repartió entre todos los animales las facultades para *sobrevivir* y cuando le llegó su turno al hombre ya se le habían agotado, a Epimeteo no le quedaba ninguna atribución para la raza humana. Así que cuando Prometeo advirtió la carencia robó a Hefesto y a Atenea su *sabiduría técnica*, necesaria para la vida, tuvo que robar el fuego (nuestra luz eléctrica, la electricidad que conecta nuestro sistema nervioso con el mundo y lo electrifica), pero no le fue dado entrar en la Acrópolis, morada de Zeus, para conseguir lo que le hacía falta además de la sabiduría técnica, la *sabiduría política*. Y encima Prometeo hubo de sufrir atroz castigo... Pero de haber logrado el acceso tal vez el dolor habría sido mayor, pues habría sufrido la visión de lo que pone fin a todo, en términos nietzscheanos, “confort metafísico”, vale decir, que precisamente los valores no tienen ninguna naturaleza: no hay valores naturales. En efecto, quizá podamos reinterpretar el mito y figurarnos que si Prometeo no pudo robar la sapiencia política a Zeus, no fue ni por la altura de las murallas acropolitanas ni por los terribles guardianes de las mismas, murallas y guardianes simbolizan más bien la verdad más espantosa, la misma que se escondía —reinterpretando también el *Génesis*— en la prohibición de comer del árbol de la sabiduría. A saber: que no hay valores, los valores hay que fabricarlos con la sabiduría técnica (cfr. J. A. Marín-Casanova, *Contra natura*. El desafío axiológico de las nuevas tecnologías, Sevilla, Grupo Nacional de Editores, 2006). La democracia es producto de fábrica, que no responde a ningún valor natural; si no, caeríamos en el contrasentido de reconocer una autoridad extrademocrática: que la democracia aceptase una tutela por cima de ella comprometería seriamente a la propia democracia, ésta sólo puede vigilarse a sí misma.

solución de continuidad —aunque no de forma necesaria o natural, pese a la hipérbole— en la lucha cultural por la dignidad democrática.

No sólo el mundo es proyección fantástica de un animal que, carente de naturaleza, tiene que dotarse de ella mediante el artificio, sino que hay que inventar también el modo de interpretar la coexistencia: los términos de la política no son informativos de lo que naturalmente hay, sino performativos de lo que proyectualmente hacemos que haya. Hay que elegir dentro de las posibilidades, fantásticas todas, el mundo social que queremos, pues no hay *la* sociedad natural: la disminución del sufrimiento, la conquista de la libertad de hombres y mujeres, la igualdad de oportunidades para ser feliz (o justo los valores opuestos, los que no queremos) no se pueden argumentar según fundamento natural alguno. Eso es manufactura humana. Con lo que la política requiere de retórica. Este requisito en la cultura democrática es explícito. Así que el arte y ensayo democrático de ser ciudadano sabe a retórica.

III.5 Sin jalones cisorios

Ciertamente, en democracia la cuestión ya no es la de racionalidad frente a retórica, sino la de qué razón frente a qué otra razón dentro de un abanico desplegado de razones todas retóricas. Pero claro, plantear las cosas en términos de racionalidades, en plural, plantear las cosas, por así decirlo, en términos aristotélicos de pluralidad, en lugar de en términos platónicos de unicidad, ya

viene a ser lo mismo que plantear las cosas en términos de qué retórica frente a qué retórica adoptamos. Esos términos son siempre retóricos, con lo que resulta que de la retórica no escapamos. He aquí, en cuanto técnica intelectual de discriminación de verdades coherentes entre sí, el ámbito de posibilidad de *emergencia de la retórica* como valor democrático.

En efecto, “suprimida” la naturaleza por la técnica, y con ello, superadas las condiciones de posibilidad que permitían el enfrentamiento entre razón y persuasión, entre la lógica de la demostración y la lógica de la argumentación⁷⁹, disueltos los presupuestos que separaban el pensamiento de su expresión, la verdad de su enunciado, el contenido de la forma, la retórica deja de ser un disvalor, un valor negativo, un antivalor, para, a falta de un referente natural externo a la sociedad, presentarse como el valor de una racionalidad hecha a la medida de quien no es como los dioses, el valor de una razón humana⁸⁰, de una razón que, lejos de reconocer un presunto orden

⁷⁹ Esta distinción entre dos lógicas, para él complementarias, es de Perelman, quien la usa invariablemente en sus principales obras. Son máximamente representativas al respecto: Ch. Perelman & L. Olbrechts-Tyteca, *Rhétorique et philosophie*, cit., y *idem*, *Traité de l'argumentation*, cit. Una exposición condensada del asunto se encuentra en el capítulo primero de la segunda parte, “Logique ou rhétorique?”, de Ch. Perelman, *Rhétoriques*, cit., pp. 63-107.

⁸⁰ Hay que insistir en que adjetivo “humano” ha de entenderse no en el sentido de aquello que suplanta a lo divino, como en ciertas interpretaciones “mitológicas” del Humanismo, justo el denostado por Heidegger en su célebre carta de 1946 (cfr. M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt a/M., Vittorio Klostermann, 2000), sino precisamente lo contrario, como lo no-divino.

social natural, lo construye. Que el orden social no venga impuesto por la naturaleza, sino que dependa de la misma sociedad, es el prerrequisito elemental de la democracia.

Y es en democracia donde se difuminan los jalones cisorios de la distinción entre verdad y eficacia, entre validez genuina y manipulación retórica. De hecho, “manipulación retórica” ya no mienta nada peyorativo, sino que se refiere a una operación técnica más, orientada en este caso a ganarse la adhesión del auditorio, esto es, a fomentar la congruencia entre las verdades presentadas al auditorio y las verdades ya previamente asumidas por ese auditorio. Una vez que la razón ya no tiene el respaldo de una autoridad natural, extradiscursiva, que ya no es fuente de autoridad extrademocrática, se convierte más modestamente en el proceso de puesta de acuerdo mediante la persuasión de los que atienden a ella.

Así, desaparece el “mejor argumento” como aquel susceptible de ampararse en la autoridad de una insoslayable evidencia⁸¹, de una necesidad discursiva objetiva, pues en democracia no se da obediencia a una autoridad no humana⁸², a una

⁸¹ “La retórica crea instituciones donde las evidencias faltan”, afirma H. Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, cit., p. 110. Ahora bien, “la antítesis entre verdad y eficacia [*Wirkung*] es superficial, pues la eficacia retórica no es la alternativa que uno elija a una visión [*Einsicht*] que uno también podría tener, sino a la evidencia que uno no puede tener o aún no, en cualquier caso no aquí y ahora” (*ibid.*, pp. 111-112).

⁸² Es propio de la cultura democrática el hecho de que “hemos dejado de reconocer la obligación de unirnos a algo que no seamos nosotros

objetividad situada fuera y capaz de dirimir entre los distintos argumentos. Ahí, el mejor argumento, aunque la expresión “mejor argumento” resulte ella misma obsoleta, sería simplemente el que lograra mayor adhesión, más confianza, más coherencia y consiguientemente menos dudas de esas anheladas de un tribunal externo, un tribunal del que está fatalmente desprovista la sociedad democrática.

No podía ser menos, pues en la cultura democrática no se reconoce un orden natural de razones que pudiera avalar un argumento frente a otro, de modo que la racionalidad⁸³ democrática se reduce a un compartir creencias y deseos que, en aras de evitar todo sufrimiento añadido al ya “natural”, al propio de nuestra condición limitada o mortal, desaconseje el recurso a la violencia⁸⁴ en

mismos” (G. Lipovetsky, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama, 1994, p. 12).

⁸³ “La racionalidad consiste en encontrar acuerdos entre seres humanos y no en encontrar ideas que se ajusten a la realidad. Porque ahora el problema político —el problema de lograr una cooperación social entre seres humanos— se convierte en un problema de tolerar fantasías alternativas y ya no de eliminar la fantasía en aras de la verdad. La cuestión no es cómo conseguir que los seres humanos vivan de acuerdo con la naturaleza, sino cómo conseguir que vivan en una misma comunidad con gente que tiene nociones distintas acerca del sentido de la vida humana” (Richard Rorty, *Filosofía y futuro*, Barcelona, Gedisa, 2002, pp. 111-112).

⁸⁴ Es un hecho la ambigüedad de las grandes categorías morales. Conceptos como los de bien y mal, justicia e injusticia, legítimo e ilegítimo no significan lo mismo a nivel tanto internacional como intranacional. Misión tradicional de la Filosofía Moral ha sido la de reducir máximamente esa ambigüedad semántica, gracias a la remisión al fundamento natural. Sin embargo en la cultura democrática no se pretende ya semejante reducción en tanto en cuanto los demócratas

caso de disenso: la racionalidad no puede ir más allá de un *sensus communis*, por lo demás, siempre cambiante. Así que ahora, frente a la relevancia natural o intrínseca, resultan relevantes aquellos argumentos eficaces a la hora de producir acuerdos en la comunidad (sobre todo, los que canalicen el tratamiento incruento del desacuerdo), pues fuera de ese eventual consenso⁸⁵, no hay validez alguna.

III.6 Polípolis en la superficie

Y es ahí donde, frente a la polis deseada por la incriminación platónica de la retórica, una polis autoritaria y totalitaria⁸⁶, podemos pensar en las estrategias democráticas, estrategias de racionalidad retórica que vayan sustituyendo las metáforas verticales por una *metafórica horizontal*. Así, contra las imágenes de profundidad podemos potenciar la *superficialidad democrática* mediante metáforas de

frente a los fundamentalistas sabemos que ella no es posible sin (algún grado de) violencia. Precisamente podemos considerar como fundamentalista aquella actitud política que metonímicamente quiere restringir toda concepción del bien a la suya propia imponiéndola, sin contar con ellos, a los demás. El demócrata no renuncia obviamente a difundir al máximo su concepción del bien, a expandir máximamente los valores en los que cree, pero sí renuncia a la violencia comportada por hacer de ellos el núcleo básico de la ética pública, el centro del orden social a título de su carácter natural. Y es que, en esto seamos habermasianos, el derecho y el poder democráticos no pueden ser juzgados con la dialéctica del bien y del mal.

⁸⁵ Hay que reconocer con Blumenberg de nuevo que mientras la filosofía aspire a verdades eternas y certezas definitivas, “el *consensus*, en tanto ideal de la retórica, deberá parecerle despreciable” (H. Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, cit., p. 112).

⁸⁶ La reprobación racionalista de la retórica en la modernidad también será congruente con la defensa del absolutismo en el Estado-nación.

amplitud. Y es que donde sólo hay autoridad humana la teológica esperanza de salvación, cuando va referida a una sociedad, sólo puede aceptarse como esperanza de democratización, o sea, de ampliación del derecho de ciudadanía y del derecho de la ciudadanía.

En efecto, un sujeto puramente relacional, el que se da en democracia, no puede ser salvado, no hay redención para una serie múltiple de identidades dispersas, para los diversos yoes que componen la “identidad” en el entorno democrático. Pero sí se pueden arbitrar medidas que favorezcan esa desmultiplicación del sujeto o que, por el contrario, la impidan, se pueden incorporar nuevos yoes a la democracia y hacer que los viejos yoes se multipliquen o, en cambio, se podrá optar por que el acceso a la democracia sea restringido. Se podrá elegir entre avanzar hacia una democratización mayor de la sociedad o hacia su control autoritario. Estas son opciones de valor, las cuales habrán de implementarse en cualquier caso retóricamente, esto es, mediante una racionalidad ampliada al incorporar en su seno los procedimientos lingüísticos de la persuasión⁸⁷.

⁸⁷ Rorty, tras aseverar que “En lugar de pensar que lo central de la vida humana es el culto a los dioses, como ocurría antes de Platón, o la busca de la verdad, como ha sido a lo largo de la tradición platónica, pueden ustedes concebir que lo central de la vida humana son la política democrática y el arte, que se sostienen recíprocamente y que son igualmente imposibles por separado”, afirma: “Para decirlo de otra manera, me gustaría que separáramos la noción de racionalidad de la de verdad. *Quisiera definir la racionalidad como el hábito de lograr nuestros fines por medio de la persuasión y no por la fuerza.* Tal y como yo lo veo, la oposición entre racionalidad e irracionalidad no es

Ahora bien, y aquí aparece la propia retórica como valor, el aceptar que la cuestión de los valores en una cultura democrática ha de obedecer a mecanismos retóricos ya supone *eo ipso* una opción de valor. Y una opción de *valor democrático*, que hace del yo relacionamente extendido, de la expansión del artificio de lo humano, una dignidad deseable. La opción por la retórica es una opción por las tecnologías del yo, por la idea de que lo humano y su racionalidad son algo plástico o proteico, en vez de suponer una naturaleza humana⁸⁸.

Optar por la retórica como valor es no presuponer lo que llamaríamos “el folio infinito o *édition de luxe* completa para siempre”⁸⁹ del universo y del hombre, frente a la cual estarían luego las “distintas ediciones finitas, plagadas de falsas lecturas, distorsionadas y mutiladas cada una a su manera”, no obligarnos así a duplicar verticalmente la humanidad a partir de un *fundamento* o *posibilidad* de la misma desdoblado el mundo de la mente, y la

ni más ni menos que la oposición entre palabras y golpes. Analizar qué significa ser racional para los seres humanos equivale (y aquí menciono un tema familiar en la obra del propio Habermas) a comprender técnicas de persuasión, modelos de justificación y formas de comunicación” (R. Rorty, “La emancipación de nuestra cultura”, en J. Nižnik & J. T. Sanders (eds.), *Debate sobre la situación de la filosofía*. Habermas, Rorty y Kolakowski, Madrid, Cátedra, 2000, pp. 45-46 y 46, respectivamente, cursiva nuestra).

⁸⁸ O lo que es lo mismo, en vez de suponer un yo irrelacional dotado de una estructura unificada, atemporal e inmutable, eterna, de la cual la lógica perfecta de su razón pudiera dar una descripción perfecta, inmediata y directa, no influida por su propia circunstancia de tiempo y espacio como descriptor.

⁸⁹ Parafraseando las lecciones de W. James, *Pragmatismo*, Madrid, Alianza, 2000, p. 206.

mente del cuerpo. Optar por la retórica como valor es hacer una opción más sencilla, más simple, y más económica, que no nos hace pagar el precio de querer ser divinos, y que se limita a reconocer *pragmáticamente* que lo que sea la verdad, la hacen a la vez mente y cuerpo, que, como muestra el miedo, son la misma cosa⁹⁰.

Frente a una razón teórica, abstracta y formal, desgajada de su idiosincrasia “carnal”, la razón se hace retórica cuando se descubre práctica, concreta y material, vale decir, cuando se descubre indisociable del cuerpo⁹¹ (quizá por eso se muestre tan sensible al dolor). Ésta es la primera metáfora de ampliación que quizá conviniera emplear, la que ensancha la racionalidad ampliándola a los sentimientos y a las emociones y a las pasiones del cuerpo reduciendo las pretensiones de verticalidad: así el alma ya no sería lo vertical del hombre, sino la horizontal memoria de las operaciones técnicas, de

⁹⁰ Así que a menos que disfrutemos del *wishful thinking*, es mejor que a la par de atenuar toda reclamación teórica de sentido enfático del universo, se reconozca, por tanto, también como inaceptable petición no innata, sino inducida, como petición de principio, el emplazamiento de privilegio del hombre en el cosmos, ese privilegio que vendría dado por una autoconciencia racional, un alma separada del cuerpo. La “disminución” física, al serlo, lo es asimismo intelectual en el sentido de que la inteligencia humana está incapacitada para alcanzar la “mirada divina”. Es una incongruencia grande haber pretendido que a un cuerpo limitado le podía haber correspondido una razón ilimitada.

⁹¹ Véase la tesis defendida en la obra de U. Galimberti, *Il corpo*, Milano, Feltrinelli, 1983, y atiéndase a la visión de Giuseppe Patella del cuerpo como “plexo perceptivo-fantástico-simbólico” (cfr. G. Patella, “Dell’Altro. Il frammezzo. Il corpo”, *Anterem. Rivista di Ricerca Letteraria*, 56).

las rutinas del éxtasis⁹². La razón, por consiguiente, no pasaría de ser sino la interiorización de la técnica necesaria al cuerpo biótico y como tal un resultado de la falta de naturalidad humana, un producto biónico, técnico⁹³. Esto es casi corolario de nuestra aceptación de la técnica como condición de la existencia humana.

III. 7 Más ampliaciones de la superficie

Otra metáfora de amplitud, extendida la razón al cuerpo, es la de extender la razón a los marginados de la antigua razón. No se hace preciso mencionar todo lo que quedaba excluido, tanto personas o grupos sociales como actividades no teóricas, en los márgenes de la nada democrática racionalidad vertical, en tanto que no dotado de razón o irracional. Pero sí puede ser pertinente recordar que dentro del propio individuo se producen exclusiones cuya violencia no por sutil

⁹² El alma es tradicionalmente la cifra de la diferencia advertida entre el humano y todo otro animal, pero si somos el animal nunca estabilizado (*das noch nicht festgestellte Tier*, lo llamaba Nietzsche), de constitución siempre incompleta, al adoptar la noción de “alma”, lo que hacemos es captar en ella el nexo indisoluble que ata la insuficiencia biológica a la expresión cultural. La carencia de una codificación instintiva, que hace que el hombre ek-sista de todo ambiente, le obliga a la fabricación de su ambiente, a la compensación técnica de su incompletud genética. El alma lo que hace es interiorizar, o mejor, dicho ahora sin prosopopeya, llamamos “alma” a la interiorización de esa exteriorización humana, de ese ek-stásis en que lo virtual se hace real, en que consisten las operaciones técnicas. El alma es el registro donde se guarda memoria de la técnica, donde se inscriben sus rutinas, las rutinas del éxtasis.

⁹³ La razón vendría a ser una *manufactura* cuyas marcas, por otro lado, se graban hoy día incluso en un lugar autónomo respecto del cuerpo natural, en el telecuerpo digital.

(“sólo” es psicológica) resulta menos contundente que la practicada en las exclusiones *ad extra*: también hay yoes marginados por el unicismo del yo vertical.

Por eso donde quizá más se note la ampliación del yo, una vez que se ha acabado con la reducción del yo a razón meramente teórica, es en la *descentralización del propio yo*: la difusión del yo en distintos yoes. Nada puede fomentar más el pluralismo democrático como la adquisición de identidades diversas por uno mismo. Cuando los agentes morales nos descubrimos plurales, descubrimos en la pluralidad un valor, en la pluralidad de los otros agentes morales, pero también en la pluralidad propia. Y es aquí donde más se precisa de una racionalidad de tipo retórico. Obviamente, no se trata de frivolar de modo gratuito, de fomentar el cinismo moral, porque los distintos yoes, si queremos mantener la cordura⁹⁴, habrán de ser coherentes entre sí.

⁹⁴ La cordura consista tal vez en eso, en que las pulsiones genéricas e imprecisas que en el humano ocupan el lugar del instinto se mantengan coherentes. No se trata de adecuarse a una naturaleza de la que no se dispone, ante la que uno siempre está indispuerto, sino de que las tensiones pulsionales no obstaculicen las operaciones técnicas con que sobreponerse a la indisposición natural. No es lo mismo tener un juicio distinto que perder el juicio y, sin embargo, a menudo se tiene por loco al que no comparte nuestras creencias y deseos: la discrepancia ni es insania ni, dicho con el eufemismo habitual, irracionalidad. Solo que tenemos más reticencias a considerar al discordante miembro de nuestro grupo, a sentirlo como uno de los nuestros, y paralelamente menos reticencias a la hora de llegar a emplear instrumentos de coacción o recursos de fuerza con él. Y si esto es así, la discriminación que operamos es debida a criterios de racionalidad retórica, no natural. Es el grado de adhesión que suscita un comportamiento y no la adecuación a un núcleo moral duro, natural, es la coherencia de una conducta con la nuestra y no la correspondencia con una autoridad no

Ahora bien, la metáfora inclusiva de los distintos yoes, de la identidad ampliada, no hay que entenderla, a su vez, identitariamente, como una nueva adecuación o correspondencia, entonces efectivamente la profusión de yoes sería indiscernible del cinismo o cuando menos de la esquizofrenia moral. No, no se trata de desdoblarse en distintos sujetos morales, cada uno con una identidad moral⁹⁵ vertical, sino de *descentralizar la autoridad moral*, de multiplicar los centros morales de uno mismo hasta el punto de poder hacer a los demás lo que los demás quieren que hagamos con ellos con independencia de que eso sea lo que uno quiera para sí⁹⁶. La pluralidad de identidades morales coincidiría más bien con una extensión creciente de la *piedad*⁹⁷, de la compasión, de la “caridad”, esto es,

humana aquello que indica el nivel de confianza nuestra en el agente moral, vale decir, la medida de su moralidad.

⁹⁵ Para Rorty, la identidad moral se liga a la lealtad grupal, así siguiendo ideas de Walzer, Baier, Dennet, etc. sostiene que el conflicto moral no se da entre razón y sentimiento, sino entre yoes o autodescripciones alternativas. Véase el libro originado en España, merced al Profesor Terricabras, R. Rorty, *El pragmatismo, una versión*, Barcelona, Ariel, 2000, pp. 201-247.

⁹⁶ Así se formula, como es sabido, el nuevo imperativo de autonomía moral, según Hugo Tristram Engelhardt jr., aunque hay que añadir con él que esa conducta hay que practicarla con el prójimo siempre que éste no pretenda exigirlo a su vez (cfr. H. T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, New York, Oxford University Press, 1986).

⁹⁷ “Piedad” en el sentido compasivo, caritativo y hermenéutico que, como ya se dijo en el epígrafe I.6, va de Schopenhauer a Vattimo, pasando por Dewey o Donald Davidson, y en los antípodas de la “perversión” o negación del otro de Gilles Deleuze, de un yo que quiere mermar la importancia del tú con la intención de preponderar él, intención, por lo demás, a la larga fracasada. De hecho, en el libro de conversación que, después de tantos años, logra reunir, gracias a la mediación de Santiago Zabala, a las cabezas más visibles del

del ponerse en el lugar del otro por muy otro que nos resulte, de reconocerle entidad moral y asumir imaginativamente su identidad, sus valores como posiblemente propios, pues entonces el otro ya no es mi otro, sino otro yo⁹⁸.

En este sentido, el occidente secularizado o democrático, que desde el punto de vista de las

“pensamiento débil” y del “neopragmatismo”, el discípulo de Davidson contrapone en su primera interlocución la caridad (a la que aquí apelamos con nuestra “razón retórica y democrática”) al poder, a la razón autoritaria de la metafísica: “Ponerse fuera del *lógos* metafísico es casi lo mismo que cesar de buscar el poder y contentarse con la caridad. [...] Pienso en el declinar del *lógos* metafísico como un declinar en la intensidad de nuestro intento por participar en el poder y en la grandeza. La transición del poder a la caridad y la del *lógos* metafísico al pensamiento posmetafísico son ambas expresiones de una voluntad de aprovechar las oportunidades que se nos ofrecen, en lugar del intento de escapar de nuestra finitud alineándonos con un poder infinito” (R. Rorty, G. Vattimo, S. Zabala (compilador), *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 86).

⁹⁸ Parafraseando la conocida expresión de Bajtin, de acuerdo con la cual en la comunicación “polifónica”, en el “diálogo” (situaciones que aquí estamos considerando paradigmáticas de la cultura democrática), el otro no es otro para mí, sino otro yo (algo que analógicamente también nos permitiría evocar a Levinas en el rol del “otro” en la mismidad e ipseidad del yo, en su identidad personal, lo que a su vez nos permite retomar al “sí mismo como otro”, según Ricoeur). Y es que recuérdese que en el “dialogismo” teatral y en la “heteroglosia” de la novela, nociones de Bajtin que queremos transponer heurísticamente de la obra literaria a la democracia, pues no en balde se las ha interpretado como crítica al totalitarismo, las expresiones adquieren sentido solamente en el diálogo, y del diálogo emerge una concepción de nuestra propia persona que está construida por nosotros mismos en diálogo con otros y sujeta a las reinterpretaciones (piénsese en la “palabra ajena”, en expresión de Bajtin, o, dicho por analogía y en circulares términos hermenéuticos, la retícula de significados del “sentido común”) que esos otros nos dan (también —dicho sea entre paréntesis— apela Rorty a un autor del Este, Kundera, cuando califica a la novela de “utopía democrática” —cfr. R. Rorty, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, cit., p. 112).

morales fuertes y verticales o “naturales” se presenta tan inmoral, ha ido “piadosamente” ampliando las identidades morales hasta llegar a hablar hoy incluso de atribución de derechos y, por tanto, de capacidad para obligarnos moralmente más allá incluso de la misma humanidad, a los animales. Ampliar la personalidad moral de los ciudadanos a los bárbaros, de los libres a los esclavos, de los fieles a los infieles, de los ortodoxos a los herejes, de los hombres a las mujeres, de los blancos a los de color, de los sanos a los enfermos, de los heterosexuales a los homosexuales, de los humanos a los animales, no ha sido una operación conforme a una naturaleza enajenada que se les haya devuelto por fin a sus legítimos titulares, sino fruto de una poderosísima imaginación metafórica, de un agudísimo ingenio, de una muy hábil y valiosa retórica que, lejos de presuponer la universalidad, la va creando.

La plasticidad que al respecto ofrece el entorno democrático es espectacular y va potenciando el giro retórico del pensamiento, el paso del paradigma de la conciencia al paradigma del signo⁹⁹, que ya se anunciaba en la frase de Nietzsche, según la cual el lenguaje es “un ejército ambulante de metáforas, metonimias y antropomorfismos”, una frase en la que resuena el eco de Herder retumbando que “nuestra razón se forma sólo por medio de ficciones”. Así es, en el ficticio o semiótico mundo democrático, donde es

⁹⁹ Quien mejor ha tematizado, dándole nombre, el giro semiótico ha sido M. Frank en su monografía sobre el postestructuralismo: *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1983.

máximamente patente la ausencia de referencias de conducta “natural”, se vuelven extremadamente importantes las estrategias retóricas de la inteligencia, los usos prácticos de la racionalidad, y, en particular, las cuestiones atinentes —válganos la ironía de separar la forma del contenido— al “cómo” antes que al “qué”, es decir, al *procedimiento*¹⁰⁰ antes que a la substancia del hacer, sobre todo, al procedimiento de ampliación horizontal de la sociedad humana frente al esencialismo de responder qué sea eso de la humanidad. Ello no puede ser menos cuando en la cultura democrática se ha revelado superfluo, *superficial*, el fundamento-verdad: si no hay objeto irrelacional ni sujeto irrelacional, queda inutilizado el conciencialismo que cifraba la verdad en la evidencia interior, y, antes bien, se activa el desplazamiento de la verdad a la superficie exterior, con lo que se asiste en democracia al predominio del momento del proceso sobre el momento intuitivo, del momento de la *comunicación pública* sobre el momento de la visión interior de la verdad.

En la cultura democrática, donde toda acción es interacción, es indudable el énfasis público de lo verdadero: llegar a la verdad ya no tiene nada que ver con la intuición absoluta de la cenital luz interior, sino con llegar a la luz panorámica de las

¹⁰⁰ Por decirlo al estilo de Rawls, para quien —es archiconocido *Leitmotiv* de sus obras— la razón práctica es más una cuestión de procedimiento que de substancia, de cómo acordar qué hacer que de qué acordar hacer.

suposiciones compartidas¹⁰¹, las cuales más que verticalmente evidentes se manifiestan como horizontalmente obvias, pues ya no necesitan de interrogación alguna, constituyen el horizonte corriente del, por lo demás, siempre histórica y culturalmente determinado lenguaje o logos común, el *sensus communis*, tejido y retejido continuamente con filamentos retóricos¹⁰². De forma que la verdad es un avenirse, ha de concebirse como un hecho axiológico, por así decir, “ético-democrático”: el momento de verdad para la cultura democrática no está en la verificación de sus enunciados, sino en el “informe público”, un informe que se rinde a esa red de sentido o fluido de conciencia-lenguaje corriente, y, por tanto, el momento de la verdad está caracterizado, con profusos coloridos pragmáticos, en términos de textura retórica. He ahí, en que la democracia exige el uso público de la razón, la rehabilitación de la retórica, la retórica como valor democrático.

Por supuesto, siempre habrá visionarios o iluminados que hagan uso de esos términos, de las estrategias retóricas, para pretendiendo argumentar

¹⁰¹ Suposiciones compartidas que en ciencia serían los paradigmas: también la lógica científica se reduce en esto a retórica (sólo están demostradas dentro de ellos las teorías, pero los paradigmas no están, a su vez, lógicamente demostrados).

¹⁰² Es sumamente estimulante la reflexión que sobre la relación entre verdad y retórica desde el punto de vista hermenéutico lleva a cabo H.-G. Gadamer y, en particular, sobre la experiencia de lo verdadero, incluida la verdad científica, como experiencia del lenguaje, en *idem*, *Die Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973. Véase también el comentario de G. Vattimo en el capítulo VIII de su obra *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 115-127.

de modo, sin embargo, presuntamente natural defender posiciones de autoritarismo político o moral, tiranos de vocación que utilicen el valor de la retórica junto a y en favor de otros valores que no compartamos o disvalores —ya sabemos que los valores, como las verdades, no son todos compatibles entre sí. Pero eso no hace de la retórica un disvalor, siempre y cuando, claro es, seamos partidarios de valores democráticos y no fanáticos del poder.

Cuando apreciamos los valores de la democracia como propios, no experimentamos espanto alguno ante una racionalidad atenta a sus condicionamientos históricos, sociales y políticos, ni consideramos que la persuasión sea algo propio simplemente del espacio individual y subjetivo, y, consiguientemente, incomunicable, mera sugestión, ni nos sentimos irracionales, por tanto, cuando tenemos una opinión, siempre verosímil, probable o plausible, pero nunca verdad demostrada. Antes al contrario, cuando valoramos la democracia, valoramos positivamente el discurso retórico-persuasivo, que mira por la adhesión y el consenso de los participantes, porque creemos firmemente que en los asuntos humanos nunca tenemos *la* verdad, que a lo más podemos aspirar a la verosimilitud, la cual no nace de demostración alguna, sino de la argumentación responsable, una argumentación que nunca viene obligada por la necesidad o evidencia del dato natural, sino

aconsejada por la libertad de una *razón insuficiente*¹⁰³, cuya respuesta al problema requerirá en todo caso de elección, y, por tanto, de *valor*.

¹⁰³ “La tesis capital de toda retórica es el principio de razón insuficiente (*principium rationis insufficientis*). Es el correlato de la antropología de un ser al que le falta lo esencial. Si el mundo del hombre se correspondiera con el optimismo de la Metafísica de Leibniz, la cual creía poder ofrecer la razón suficiente por la que absolutamente hay algo y no más bien la nada (*cur aliquid potius quam nihil*), entonces no habría ninguna retórica, pues no se daría ni la necesidad [*Bedürfnis*] ni la posibilidad de ser eficaz [*wirken*] con ella... Pero el principio de razón insuficiente no hay que confundirlo con un postulado de prescindencia de razones [*Gründe*], así como ‘opinión’ no designa la conducta infundada [*unbegründete*], sino fundamentada de modo difuso y sin regulación metódica”, leemos en H. Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, cit., pp. 124-125 (Un análisis del rendimiento filosófico de este “principio” que se despidе de todo principio se puede consultar en J. A. Marín-Casanova, *Las razones de la metáfora*, cit.).

BIBLIOGRAFÍA

- Black, M.: *Modelos y metáforas*, Madrid, Técno, 1966.
- “More about metaphor”, en A. Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- Blumenberg, H.: *La inquietud que atraviesa el río. Un ensayo sobre la metáfora*, Barcelona, Paidós, 1992.
- *Naufragio con espectador*, Madrid, Visor, 1995.
- Corradi Fiumara, G.: *The Metaphoric Process*, Londres, Routledge, 1995.
- Davidson, D.: “What metaphors mean”, en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984.
- Derrida, J.: “La retirada de la metáfora”, en *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1989.
- Genette, G.: *Figures 3*, Paris, Seuil, 1972.

- Glucksberg, S., Gildea, P.,
Bookin, H. A.: “On understanding non
literal speech: Can
people ignore
metaphors?”, *Journal of
Verbal Learning and
Verbal Behaviour*, 21,
1982.
- Glucksberg, S. &
Keysar, B.: “Understanding
metaphoric
comparisons: Beyond
similarity”, *Psychological
Review*, 97, 1990.
- Glucksberg, S., McGlone,
M. S. Manfredi, D. A.: “Property attribution in
metaphor
comprehension”, *Journal
of Memory and Language*,
36, 1997.
- Johnson, A. T.: “Comprehension of
metaphor and similes: A
reaction time study”,
*Journal of Psycholinguistic
Research*, 11, 1996.
- Lakoff, G. & Johnson, M.: *Metáforas de la vida
cotidiana*, Madrid,
Cátedra, 1986.
- Le Guern, M.: *Metáfora y metonimia*,
Madrid, Cátedra, 1976.

- Maillard, Ch.: *La creación por la metáfora*, Barcelona, Anthropos, 1992.
- Marín-Casanova, J. A.: “Nihilismo y metáfora. La fábula imaginera en Vico y Nietzsche”, *Cuadernos sobre Vico* 5/6, 1995/96.
- “El final de la filosofía desde la nueva retórica”, *Contextos* XIV/27-28, 1996.
- “El contenido de la forma filosófica”, en F. Ratto (ed.), *Giornate Internazionali di Studi*, Ripatransone, Edizioni Sestante, 1997.
- “Nada existe donde faltan las palabras: la *quidditas* retórica de Vico y la metafísica de la evidencia”, *Cuadernos sobre Vico* 7, 1997.
- “Un sentir metafórico común: Vico y Blumenberg”, *Cuadernos sobre Vico* 9/10, 1998.
- “Il contenuto della forma”, en F. Ratto & G. Patella (eds.), *Simbolo, Metafora e Linguaggio*,

Ripatransone, Edizioni
Sestante, 1998.

—
“Juego de artificio”,
*Argumentos de Razón
Técnica*, 2, 1999.

—
“The Rhetorical
Centrality of
Philosophy”, *Philosophy
and Rhetoric*, 32/ 2, 1999.

—
“El obstáculo de la
transparencia: filosofía y
metáfora”, en VVAA.,
Que piensen ellos.
Microensayos, Madrid,
Opera Prima, 2001.

—
“La filosofía en forma: el
fondo metafórico”,
*Logos: An. Seminar.
Metaf.*, 34(2), 2001.

—
“Retórica y cultura
democrática”, *Intersticios*.
Filosofía/Arte/Religión,
17, 2002.

—
“La retórica como valor
emergente en el Tercer
Entorno”, *Argumentos de
Razón Técnica*, 5, 2002.

—
“La metáfora expandida:
dispositivo metafórico,
virtualidad y realidad”,
Serta. Revista
Iberorrománica de

Poesía y Pensamiento poético, 7, 2002-2003.
“Elogio dell’artificio”,
Ágalma. Rivista di studi culturali e di estetica, 4, 2003.

Rumbo al mito.

Giambattista Vico y la fabulosa retórica, Sevilla, Grupo Nacional de Editores, 2004.

Las razones de la metáfora o el cancerbero de Vico (Nietzsche, Ortega, Blumenberg), Sevilla, Grupo Nacional de Editores, 2006.

Marks, L. E.:

“Bright sneezes and dark coughs, loud sunlight and soft moonlight”,
Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance, 8, 1982.

McGlone, M. S.:

“Conceptual metaphors and figurative language interpretation: Food for thought?”,
Journal of Memory and Language, 35, 1996.

Miller, G. A.:

“Images and models: Similes and metaphors”,

- en A. Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- Murphy, G. L.: “On metaphoric representation”, *Cognition*, 60, 1996.
- Ortega y Gasset, J.: *Idea del teatro*, Madrid, Revista de Occidente, 1977.
- “Ensayo de estética a manera de prólogo”, en *idem*, *La deshumanización del arte*. Madrid, Revista de Occidente, 1983.
- Ortony, A.: “Beyond literal similarity”, *Psychological Review*, 86, 1979.
- Patella, G.: *Senso, corpo, poesia*. Giambattista Vico e l’origine dell’estetica moderna, Milano, Guerini, 1995.
- “Dell’Altro. Il frammezzo. Il corpo”, *Anterem. Rivista di Ricerca Letteraria*, 56, 1998.
- Prandi, M.: *Gramática filosófica de los tropos*, Madrid, Visor, 1995.
- Ricoeur, P.: *La metáfora viva*, Madrid, Cristiandad, 1980.

- *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1970.
- Rorty, R.: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 1993.
- P. A. Rovatti, P. A.: *Como la luz tenue. Metáfora y saber*, Barcelona, Gedisa, 1990
- Searle, J.: “Metaphor”, en A. Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- Serna Arango, J.: *Finitud y sentido*, Pereira, Univ. Tecnológica, 2002.
- Starkey, P., Spelke, E., Gelman, R.: “Detection of intermodal correspondences by human infants”, *Science*, 222, 1988.
- Turbayne, C. M.: *El mito de la metáfora*, México, F.C.E, 1974.
- Wheelwright, Ph.: *Metáfora y realidad*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979.

