

EL FINAL DE LA FILOSOFÍA DESDE LA NUEVA RETÓRICA

JOSÉ A. MARÍN-CASANOVA

Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía
Facultad de Filosofía. Universidad de Sevilla
Avda. San Francisco Javier, s/n. 41005 Sevilla

(I) El heideggeriano *Ende der Philosophie* comporta asimismo el final de la maldición platónica de la retórica. II) La vieja metafísica en el nombre de la necesidad y de la evidencia negó la racionalidad de la retórica: III) se buscaba lo natural, lo artificial se condenaba. IV) Pero la "nueva retórica" muestra que las nociones centrales de la filosofía son artefactos: V) la *mathesis universalis* como lenguaje perfecto sin presuposiciones resulta una ridícula pretensión. VI) Y es que ya no cabe seguir concibiendo la retórica como mera *qualitas* de la filosofía, cuando forma parte de su misma *quidditas*.

Palabras clave: (final de la) filosofía, (nueva) retórica, *mathesis universalis*, argumentación (vs. demostración), pluralismo.

Las convicciones crean las evidencias

(M. Proust)

I

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 éxito¹. 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 apunto de abandonarlo, que llora la ingratitud de sus lozanas hijas por haberse repartido el reino del ser 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 Belerofonte, quien 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

¹ Las alusiones a 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.

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" la llevaba a aislar una franja de lo real para desde ella gobernar toda realidad y la realidad toda². Se trataba de encontrar la cifra que descifrara el misterio del ser. Y la mejor cifra, como ya sabía Platón, era la matemática³. 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 "telos".

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 filosó-

² A esto lo llamaba Heidegger la "constitución onto-teológica de la metafísica" (cfr. M. HEIDEGGER, "Die Onto-theologische Verfassung der Metaphysik" en *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957).

³ A lo largo de este ensayo 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 matemático. De modo que sería una sinécdoque -con la que, no obstante, se jugará de continuo aquí- 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).

fico 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 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 decir⁴.

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 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 dó-

⁴ 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.

xico que ayuda a tomar decisiones en casos indecisos⁵. Y 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 la filosofía de hoy su misma posibilidad.

⁵ 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. 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 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*, I, 1355a 19-1355b 1-8-, debido, sin duda, para 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 (imbécil) irracional- o por Santo Tomás para el que "opinio enim videtur sonare aliquid debile e incertum" (cfr. Vasile FLORESCU, *La Rhétorique et la Néorhétorique*, 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 problematización 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 expulsa 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", pp. 69-86; "Problématique: pour une rhétorique de la raison", pp. 153-165, y "Anthropologie: les figures de l'humain", pp. 187-206; en Alain LEMPEREUR (edit.), *L'homme et la rhétorique*, Paris, Librairie des Méridiens Klincksieck et Cie, 1990).

II

En efecto, forma parte de la tradición metafísica y, en especial, de la filosofía de corte racionalista el moverse dentro del ámbito de lo necesario⁶. 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 evidencia⁷ primera indiscutible desde la que cimentar el edificio de

⁶ 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" en *Archives de la Société Belge de Philosophie*, fasc. 1, 1928; retomado en *Essais pluralistes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949, y reimpresso en la obra ya citada editada por A. Lempereur, pp. 17-53).

⁷ No conozco trabajos más inspiradores sobre la evidencia en metafísica que los de Chaïm Perelman (1912-1984) bien en solitario bien de la mano de su colaboradora (y luego continuadora) Lucie Olbrechts-Tyteca. Buena parte de las mejores inspiraciones "deconstruccionistas" 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 quisiera ir más allá de él, pues me 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, "Problématique: *Pour une rhétorique de la raison*", cit., p. 155), cuando se trata de mostrar el fondo dialéctico, y, por tanto, retórico, de toda posición teórica, mi deuda intelectual para con este jinete polaco de la filosofía es grande como para no reconocerla explícitamente aquí. En lo que se refiere, más en particular, a la cuestión de la evidencia sigo sus explicaciones en "De la preuve en philosophie" (en CH. PERELMAN y L. OLBRECHTS-TYTECA, *Rhétorique et Philosophie*. Pour une théorie de l'argumentation en philosophie, Paris, Presses Universitaires de France, 1952, pp. 121-131); en CH. PERELMAN y L. OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation*. La nouvelle

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 Russell⁸ pasando por Descartes, Espinosa y Leibniz y también por Kant -es decir, pasando por encima de la distinción entre razón dogmática y razón crítica⁹- la certeza matemática es la divisa 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

rhétorique, Paris, Presses Universitaires de France (5ª ed., Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1988); en "Evidence et preuve", en *Dialectica*, vol. II, nº 1/2, 15.3-15.6, 1957 y en "Opinions et vérité", *Les Etudes philosophiques*, Paris, 1959 (sigo la reedición en CH. PERELMAN, *Rhétoriques*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1989, pp. 179-195 y 425-435, respectivamente); en "De l'evidence en métaphysique" (en CH. PERELMAN, *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* -mis notas proceden de la reimpression en A. LEMPEREUR, *op. cit.*, pp. 55-67), y en CH. PERELMAN, *L'empire rhétorique*. Rhétorique et argumentation, Paris, Vrin, 1977.

⁸ 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* las cosas como ellas son. 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).

⁹ 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.

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 *savants* poseen juicios contrarios respecto de una misma cosa es cierto que uno de los dos se equivoca; es más: ninguno tiene la verdad, pues si la tuviera de modo claro y neto, podría exponérsela a su adversario de suerte que terminara por convencerlo¹⁰. La misma Simone de Beauvoir, platónica seguramente sin saberlo, no se cansaba de recordar 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 con el 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. Ésta 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. Quien esté convencido de que lo verdadero se confunde con lo evidente, una vez que lo alcance, experimentará un arrobo

¹⁰ Cfr. R. DESCARTES, *Règles pour la direction de l'esprit en Oeuvres*, éd. de la Pléiade, Paris, 1952, p. 40. Es éste un ejemplo -como el leibniziano referido en la nota 12- aducido recurrentemente por Perelman.

sobrecogedor que le hará desdenar en una mezcla casi indiscernible de piedad y gozo al desgraciado ajeno a esa tremenda vivencia. ¿Cómo argumentarle al que ha tocado cielo? De ninguna manera. El “ojo metafísico”, por usar la denominación berliniana, 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, ya que 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 Dupréel, hace muchos años¹¹, 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

¹¹ Fue en 1939 cuando el editor parisino Alcan publicó su *Esquisse d'une Philosophie des valeurs* (la imagen de la humillación “sacerdotal” es del propio Dupréel -p. 24).

al filósofo esa resignación lo llena de dios, es una resignación "entusiasta". Precisamente el 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 poseen al respecto, y sin preocuparse de si prestan su consentimiento o no¹². Todo para llegar necesariamente a la evidencia, a lo que no necesita de prueba alguna, y así evitar la 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 -"Nadie", como Ulises ante el Cíclope. 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 crítico¹³-, pero nunca cues-

¹² 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 he 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 o Locke, los cuales no creían en la utilidad, ni siquiera en la posibilidad, de probar las proposiciones evidentes.

¹³ 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 der Kritik, der sich alles unterwerfen muss. Religion, durch ihre Heiligkeit, und Gesetzgebung, durch ihre Majestät, wollen sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber alsdenn erregen sie gerechten Verdacht wider sich, und können auf

tionarlo. 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 resistirse¹⁴. 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 poseen al respecto, y sin preocuparse de si dan su consentimiento o no. Pues ni la opinión ni el consentimiento pueden tener nada que decir cuando los axiomas primitivos, así como *a fortiori* los derivados, expresan lo indiscutible, esto es, el dictado mismo de la pura naturaleza humana.

III

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 uto-

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 mía).

¹⁴ 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, “La recepción de Vico en Ortega”, *Cuadernos sobre Vico*, 1, 1991, pp. 81-96).

pista 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. La diferencia será simplemente formal. Y cuando esto es así, cuando la distinción es meramente de forma, entonces no hay diferencia de fondo. 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- de este 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 sínecdoque 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 totalitario¹⁵, es precisamente la razón que nunca descansa, la proporción matemática que siempre se mantiene constante, el panóptico en perpetua vigilancia, que todo lo ve, el *Big Brother* omnicontrolador de nuestro *brave new world*. La

¹⁵ No me 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 insisitía en negar la naturaleza humana. "Naturalmente" me refiero a ORTEGA y su *La rebelión de las masas* de 1930.

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 existencia¹⁶, 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 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 serían más que 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 parti-

¹⁶ Schopenhauer se refiere sin citarlos a *Fedón*, 78d y a *Timeo*, 27d en A. SCHOPENHAUER, *op. cit.*, p. 249 y ss.

cular, es, *prima facie*, la del Kaspar Hauser de la filosofía¹⁷. Semejante comprensión es una guisa indecible, como toda filosofía de la historia, mas muy coherente de acercarse al fenómeno histórico. Pero que, llevada a la práctica, puede tener -no tiene necesariamente que 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 palpitante¹⁸.

IV

La evidencia matemática a la que aspiran los filósofos que conciben científicamente su tarea es justamente como la idea platónica: simple, absoluta, inmutable, eterna, universal. Pero cabe una interrogación inocente, que pone en cuestión a esa esencia inteligible en que consiste la evidencia: ¿es

¹⁷ El texto más significativo de Schopenhauer sobre la historia es el § 35 de *Die Welt....* 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..." (A. SCHOPENHAUER, *op. cit.*, 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 -al reconocer la realidad del dolor, a pesar de la ilusividad metafísica del ser individual- 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 cualquier finalidad histórica.

¹⁸ 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).

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 han expuesto las posibles repercusiones prácticas de la metafísica de la evidencia, se ha puesto en evidencia la autofagia¹⁹ 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. Creo que la clave está en la no evidencia de la evidencia. De ahí que a partir de ahora se vayan 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 elenchica* 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.

¹⁹ Una ponderación de las técnicas cuasi-lógicas sobre las incompatibilidades, en general, y, en particular, sobre la autofagia se encuentra en CH. PERELMAN y 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.

En efecto, no parece necesariamente evidente la reducción de toda carga de la prueba racional a la evidencia. Es éste, como continuamente lo estubo señalando Perelman, 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 las facultades humanas²⁰. No se trata, pues, de una obligación evidente y necesaria, sino

²⁰ Un islote que se levanta en solitario entre las olas procelosas del deductivismo matemático, 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. mi artículos: "Ilustración y Romanticismo en la *Scienza nuova*: la racionalidad del mito y el mito de la racionalidad", *Cuadernos sobre Vico*, 2, 1992, pp. 35-50 y "Nada existe donde faltan las palabras: la *quidditas* retórica de Vico y y la metafísica de la evidencia", *Cuadernos sobre Vico*, 7-8, 1997, pp. 75-99); 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 obras suyas, las siguientes obras de D. P. VERENE: *Vico's Science of Imagination*, Ithaca N. Y., Cornell University Press, 1981; "The New Art of Imagination: Vico and the Muses", *New Vico Studies*, 1, 1983, pp. 21-38, e "Imaginative Universals and Narrative Truth", *New Vico Studies*, 6,

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 *Ein-fühlung*, de la imaginación exaltada, de la intuición, &c. 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 -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 disociación²¹, 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

1988, pp. 1-29 -con interesantes observaciones sobre Rorty al inicio-). Por otro lado, buena parte de las reflexiones que estoy 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. mi trabajo: “Nihilismo y metáfora: la fábula imaginera de Vico y Nietzsche”, *Cuadernos sobre Vico*, 5-6, 1995/96, pp. 83-104).

²¹ Quizá sea 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 y 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).

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 invidente, o mejor dicho, invidente -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, fuera de haber sido reconocido como tal, de haber sido tomado como un procedimiento más de ejercicio de la razón -es ciertamente el procedimiento ejemplar 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. Ésta 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. Es el caso del matemático que tras asistir a la representación de una tragedia pregunta por lo que eso prueba. 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 conoci-

miento, 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 sofistiquería. 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. Hay una realidad que ante la *mathesis* se impone evidentemente, tal como es: la evidencia nos acerca a la cosa misma. Y esto es 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*²². Conocer es consiguientemente proyectar con una luz que es anterior al sujeto que conoce un objeto que asimismo es anterior al conocimiento. Si hay progreso en el conocimiento, éste reside meramente en pulir la lente de modo que se pueda ampliar el campo de la evidencia y así lograr nuevas facetas del ser²³. Jamás se tratará, según esta interpretación, de interpretar: el conocimiento interpretativo es una contradicción en sí mismo, inaceptable según lo que alguien llamó “el dogma de la immaculada percepción”²⁴. El conocimiento, si es verdadero conocimiento, si es conocimiento científico, jamás interpreta, demuestra. Con lo que queda despojado de todo adorno subjetivo, de todo particularismo, de todo sentimentalismo, de toda valoración; y es que el suyo es un espejo que en su clara luna refleja ni más ni menos que la objetividad de la cosa misma, la verdad sin velos, la realidad en toda su desnudez, es decir, aquello que inevitablemente arrebata al que

²² 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 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'immédiat convient une pédagogie de l'immédiat, la science est tout achevée, il ne faut que la retrouver” (CH. PERELMAN, “De l'évidence...”, cit., p. 67).

²³ Se hace difícil no reflejar aquí la imagen de Rorty acerca de la filosofía como espejo de la naturaleza.

²⁴ Cfr. David M. PARRY, “The Aesthetic in Vico and Nietzsche”, *New Vico Studies*, 9, 1991, pp. 29-42 (este estudio se encuentra recensionado en mi artículo “¿Un Vico atlántico de condición postmoderna?”, *Cuadernos sobre Vico*, 3, 1993, pp. 189-196; un ensayo digno de mención por abordar el carácter “divergente” de la modernidad de Vico es el de J. M. SEVILLA, “En torno al postcursorismo viquiano de la modernidad problemática”, *Cuadernos sobre Vico*, 4, 1994, pp. 53-72).

la ve sin que pueda ofrecer ante semejantes encantos y embelecios resistencia alguna. Tal es el apremio, la contundencia y necesidad del desnudo integral de lo que es más allá del tiempo, de la verdad eterna²⁵.

Y, por definición, la verdad 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”, “teóricamente”, pues es una verdad que está ahí, cuya contemplación depende exclusivamente de la capacidad del que esté dispuesto a verla, pues ella permanece objetivamente idéntica para todo el mundo²⁶. La cuestión es encontrarla y para eso disponemos de la evidencia. Ahora bien, esa verdad sólo puede ser así, como Kolakowski y Rorty han recordado, si presuponemos, incluso *sans le savoir* como *Monsieur Jourdain*, que el mundo está creado por un ser personal y dotado de un lenguaje propio cuya expresión literal es precisamente el mismo mundo²⁷, el cual se recorta en hechos autosubsistentes que son expresa-

²⁵ Seguramente no sea ninguna casualidad onomasiológica la anfibiología 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”.

²⁶ 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. De ahí quizá la pretensión lapidaria de Platón—deseosa de un conocimiento catártico, depurado de toda polución histórica y temporal—de que en todo hay verdad menos en los asuntos humanos. La ciencia ha de quedar expurgada de vida: lo propio de los filósofos es el morir y el estar muertos (cfr. *Fedón* 64a).

²⁷ Junto al conocido *Leitmotiv* “contingentista” de Richard Rorty del que aquí me hago eco, quisiera que se tuviera en cuenta lo que ya en 1982 había afirmado Leszek KOLAKOWSKI, *Si Dios no existe...*, Madrid, Tecnos, 1985, 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” (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” (p. 83). Y sobre el carácter no simple, sino derivado de la *mathesis universalis*, que se está defendiendo en estas páginas, valga esta cita: “Los intentos de captar lo Inmutable en el flujo de los cambios se extiende de manera actual sobre el propio lenguaje. De ahí la añoranza de un paraiso 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” (pp. 182-183). La recusación del método cartesiano como “purgatorio”, como perspectiva “teológica” permite, a su vez, a Perelmann el emprender una lúcida defensa del

dos 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 immaculada percepción. Éste parece ser ciertamente el requisito inexcusable para establecer una correspondencia no mancillada entre lo dicho y lo "real", un dogma sin el cual no es posible lograr una mirada no interpretativa del referente. En efecto, para sostener que la verdad es anterior y exterior a su expresión lingüística, es necesario, pero no obvio o evidente en manera alguna, 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 demostración. Por lo que habría que admitir que tenemos lo que H. Putnam designa como la "perspectiva del ojo divino", una instancia que nos pondría en contacto directo e inmediato con la verdad absoluta de lo real. Tal instancia es la evidencia.

V

Ése es un anhelo secreto, tal vez el mayor, del sistema teórico, la constante del canon 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

pluralismo (cfr. CH. PERELMAN, *De l'évidence...*, cit., pp. 66-67; ver también E. DUPRÉEL, *Essais pluralistes*, cit., *passim*).

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 y limitada a subsumir en progreso indefinido los resultados objetivos que neutralmente se van ganando. Ésa es 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 intelectual²⁸.

Ese lenguaje “matemático” se distingue por su máxima potencia traductora, cualquier enunciado natural puede ser transcrito matemáticamente: la “matemática” no conoce opacidad expresiva alguna, sus conceptos alcanzan a transparentar todo. La “característica universal”²⁹, valga la leibniziana

²⁸ 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.

²⁹ Aunque aquí estoy haciendo extensiva la *mathesis universalis* a toda metafísica racionalista incluyendo ya la platónica, fue obviamente Leibniz (uno de los “descubridores” del perdido manuscrito cartesiano de las *Regulae*, donde se forjó precisamente el concepto de *mathesis universalis*) 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; *Die Mathematischen Schriften*, ed. Gerhardt, Hildesheim, Olms, 1966, Bd. 7, pp. 25-26; y

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 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 "telos" del lenguaje verdadero. Y eso es pensar que el lenguaje que hablamos ahora es todo el lenguaje existente, respecto del cual lo literario cumple una función si acaso heurística, si no meramente ornamental o decorativa, cuando no de pura anomalía³⁰.

Sin embargo, la metáfora nietzscheana del *Gottestod* y acaso también la heideggeriana de la *Seinsvergessenheit*³¹ muestran la no evidencia de que haya algún orden natural que reflejar, de que haya algún referente que se-

Sämtliche Schriften und Briefwechseln, ed. Akademie, Berlin, Akademie Verlag, 1923 ss., Bd. 2, 1, p. 437).

³⁰ Además del conocido *Lector in fabula* de U. Eco, recomiendo como el estudio más esclarecedor que conozco 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.

³¹ Digo "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.

pare 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 la nuestra-. 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: no se da 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.

VI

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, del 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 reprochándose 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*.

Antes de dar alguna razón sobre lo que se acaba de afirmar, y a modo de exergo que enmarque el asunto, quisiera que se tuvieran en cuenta dos observaciones clásicas, aunque olvidadas casi siempre. Por un lado, se ha de

cia, 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 prebáblico, 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".

El gesto trópico del pensamiento científico se puede comprender, por consiguiente, como el olvido del carácter metafórico de toda *Weltanschauung*. La metáfora de la evidencia 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. Se trata de tener razón, de conquistarla mediante su presunta fuerza no violenta, la fuerza de la razón. Pero no por menos truculenta -aun cuando los que han llevado razón dejen 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. La filosofía en su historia no ha sino afilado el ideal agonístico de razón que heredara de sus mayores helenos para los que el razonamiento es semejante a un combate en el que el interlocutor es presentado como un adversario al que hay que derrotar con el hierro de la palabra y el triunfo lo obtiene el que haga valer la razón más tajante. Todavía hoy el contraste de pareceres se sigue llamando "polémica" y convencer no deja de ser ven-

cer³⁵. “Argument is war”³⁶, he ahí el blasón o escudo de armas de la metáfora de la razón predominante en nuestra cultura. Es sólo una metáfora³⁷ y, como tal, contingente, mas autoimbuida de necesidad: una metáfora empeñada en reducir toda otra metáfora a su imperio. 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. La razón occidental surge así con un tropismo neto hacia el poder, el dominio y la violencia³⁸.

³⁵ “Quand nous sommes convaincus, nous ne sommes vaincus que par nous-même, par nos propres idées” -se afirma en A. Ed. CHAIGNET, *La rhétorique et son histoire*, Paris, E. Bouillon & Vieweg, 1888, p. 93 (tomado de Ch. PERELMAN y L. OLBRECHT-TYTECA, *Traité de l'argumentation*, cit., § 9. Sobre la retórica como “triumfo” de la persuasión sobre la fuerza bruta esos mismos autores envían en § 13 a G. TOFFANIN, *Storia dell'umanesimo* (dal XIII al XVI), Napoli, 1933, pp. 173-75).

³⁶ Expresión tomada en préstamo de: 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”.

³⁷ 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 la acuse de metafórica. 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” -se afirma en 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 remito, de Mary B. HESSE, *Models and Analogies in Science*, London, Sheed and Ward, 1963, y 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”).

³⁸ 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'individue 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*, cit., p. 51). 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 trabajo, contraste su

Ya algo semejante nos ha contado el leñador de la Selva Negra. No se trata de 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 presente 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 el dominio, el control o la administración del mundo, sino habitarlo “poéticamente” para, asumiendo su precariedad, su contingencia y su historicidad, evitar el suicidio de una razón que por haber querido estar en todas partes ya no estará en ninguna? Pero ésta es, con toda “evidencia”, una pregunta *retórica*.

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) Bocero 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 las he excerptado de Barry ALLEN, *Truth in Philosophy*, Cambridge, Massachusetts-London, Harvard University Press, 1993, p. 21, quien a su vez remite como fuente a E. PETERS, *Torture*, Oxford, Blackwell, 1985, p. 1.