

DISCURSO LÓGICO Y DISCURSO RETÓRICO. HISTORIA DE UN PROBLEMA, ¿O PROBLEMA DE UNA HISTORIA?

Francisco Navarro Gómez



Es éste un trabajo donde, partiendo de la dicotomía discurso lógico / discurso retórico, se infiere que nuestra representación del mundo e interacción con él –esencialmente metafórica y de índole retórica respectivamente– recaban la conjunción, como Vico pretendiera, de filosofía y filología.

This is a paper that, putting aside the logic discourse/rhetorical discourse dichotomy, infers that our representation of the world and interaction with it –essentially metaphoric and of rhetorical nature, respectively– bring philosophy and philology together, as Vico intended.

De precisarse algunas constantes como permanentes notas caracterizadoras de las inquietudes de Vico a lo largo de su existencia, una de ellas, tal vez la más conspicua, ha de ser sin duda el cultivo de la retórica. Tuvo ésta para Vico, amén del lado pragmático de su vertiente profesional, dado que a ella se dedicó desde su designación como catedrático de retórica en la Universidad de Nápoles¹, el derivado del enorme valor de que goza –ya desde la época clásica– en una doble dimensión, a saber: la jurídica y la política, que hacen que las enseñanzas del rétor constituyan el grado superior del *cursus doctrinarum* de los estudios de los *nobiles ingenui* romanos. (De hecho, la retórica constituye la más excelente disciplina en la formación de las élites político-jurídicas de la cultura latina. Ya el *Diálogo de los oradores*, de Tácito, hace referencia al valor asignado a la retórica en el discurso político y civil). Y, en segundo lugar, la asunción de que la retórica fundamenta y construye su propia visión del mundo.

Desde el momento en que Galileo, en el *Saggiatore*, afirma que “la naturaleza está escrita en lenguaje matemático”, se abre una amplia senda al racionalismo científico en una interpretación del universo que excluye toda otra, sea ésta de índole filosófica, retórica, religiosa, etc., y que pretende abarcar, y de ello derivan las críticas a la retórica de Platón a Kant, toda la cultura humana. Siendo así que si, aunque con salvedades, admitiésemos tal aserto, aún habría que dejar constancia de que lo que es válido para el universo externo no lo es para nuestro propio mundo, aquel que nosotros nos construimos, y que, para Vico, no

pudiendo acceder a la inteligencia de un universo natural creado por Dios –en función del *verum ipsum factum*–, tan sólo está en nuestra mano alcanzar la imagen que de él nos forjamos, en una representación que resulta ser por antonomasia de índole discursiva o retórica. Un mundo éste que se acerca y aproxima más a aquel que nos pone manifiesto la concepción hermenéutica de Gadamer. Las doctrinas, como se afirma en *Scienza Nuova* 1744², § 314, deben comenzar allá donde comienza su materia, lo que ya nos da una visión absolutamente histórica de la ciencia a la vez que de su objeto. En último extremo podría concederse –primero pensar y luego el decir³– la preexistencia de la filosofía respecto de la lengua, mas no respecto de la comunicación; y ni siquiera eso, pues la lengua resulta ser condición esencial para la construcción simbólica del mundo.

Y así como Vico, en la *Oración inaugural IV*, pone de manifiesto la queja de Sócrates contra quienes introdujeron la distinción entre útil y honesto⁴, también nosotros podríamos entablar una querrela contra la escisión dicotómica filosofía/retórica⁵, que atribuida por algunos ya a Sócrates, o más bien a las escuelas nacidas al amparo de su doctrina⁶, se atestiguó explícitamente en Teofrasto en cuanto diversa relación del *lógos*, según sea ésta objetiva (filosofía) o subjetiva (retórica). Pues ya Cicerón concluye que lo beneficioso para la ciudad no es la sabiduría o la elocuencia aisladamente consideradas, sino ambas simultáneamente⁷, una *laus eloquentiae* que recoge en parte el elogio del *lógos* isocrático⁸, y que posteriormente Vico hará suya⁹. Pues la reducción a la unidad de filosofía y filología constituye explícitamente uno de los primordiales fines de la *Scienza Nuova*¹⁰.

EL ITINERARIO CIENTÍFICO

Mas centremos históricamente la cuestión:

De la importancia de la física –la jonia por antonomasia– como ciencia que estudia la naturaleza (*φύσις*) da cuenta el hecho de que un saber filosófico de tan gran entidad como la ontología (metafísica) la toma como referente para autodefinirse: metafísica < μετὰ τὰ φυσικά. Y Heráclito llega a definir la sabiduría como la consecución de la comprensión del modo en que la naturaleza actúa (y en tal sentido cabe entender el *λόγος* normativo heraclítico, rector del universo en sus vertientes física, ética, política...) ¹¹.

Se trata, pues, de una sustitución de revelación divina por observación humana –de la que pueden ser paradigmas los dos logros más conspicuos de la ciencia anterior a Sócrates: el atomismo, hasta donde los medios de la época lo permiten, y la medicina hipocrática (“Da y experimenta”: “δίδου πειρώμενος”, nos dice reiteradamente la escuela de Cnido)–, de un intento de reemplazar a Dios por el hombre en la base del conocimiento, libre frente a la superstición y con plena confianza en la capacidad del conocimiento humano basado en la experiencia.

Postura distinta de la de Sócrates, que postula una ética epistemológica al fundar la virtud en el conocimiento, es la de la sofística, cuya acepción de la ἀρετή (y los sofistas suelen definirse como instructores en ἀρετή; v., v. g., el *Protágoras* platónico) posee unos acentos muy diversos, al representar una excelencia integradora de utilitarismo social y, con vistas a su consecución, un marcado dominio de la oratoria; lo que, a su vez, presupone una situación política –la democracia, con el equilibrio (inestable) entre diversas opciones y concepciones que integra– que proporcione el medio adecuado y suficiente para facilitar un pleno y eficaz lucimiento retórico¹².

Para Protágoras: “El hombre es la medida de todas las cosas: De las que existen, como existentes; de las que no existen, como no existentes”¹³. Así como con Parménides (“el ser es y el no ser no es”) se da el paso transcendental de la observación del mundo circundante al interés por el ser en cuanto ser, de lo físico a lo metafísico, de lo fenoménico a lo ontológico, con Protágoras y los sofistas el hombre toma como regla, criterio, norma y medida del mundo aquello que presuntamente mejor conoce: a sí mismo¹⁴.

En suma, y como manifiesta, siguiendo a Schneider¹⁵, M. Medina¹⁶: “En la Grecia del siglo V existió, pues, una ‘coincidencia fundamental’ entre la literatura y la filosofía sobre la concepción integrada de la cultura como múltiple diversidad de técnicas y de las técnicas como todo tipo de prácticas inteligentes capaces de ser enseñadas, aprendidas y ejercidas sistemáticamente. Las correspondientes interpretaciones del origen de la cultura humana implicaban, claramente, una valoración positiva de las innovaciones técnicas, sociales y políticas de aquella época, y constituían una legitimación de las formas de gobierno democrático de las ciudades. En oposición a todo esto surgieron en el siglo IV las conainterpretaciones de Platón y Aristóteles, que pretendían una gran ruptura con la tradición filosófica y literaria.”

Así, Platón sostuvo durante toda su vida una lucha contra la “otra” cultura griega representada por el drama ateniense (Esquilo) como revulsivo cultural democrático y la filosofía natural jonia representada por Epicuro. Y es en el *Gorgias*, 503a ss., donde enuncia Platón su versión más amplia, ecléctica y estimativa acerca de la retórica, así como contempla la posibilidad de una retórica aceptable en el *Phaedrus*, 260d-269e.

B. Farrington, por su parte subraya el “desprecio de la aristocracia por el trabajo manual”¹⁷. “El principal impulso de Aristóteles es la curiosidad, no la utilidad; la ambición de Aristóteles era el saber, no el actuar”, afirma más adelante¹⁸.

Tras el medievo, las ramas del conocimiento, de la ingeniería y de la técnica se van diversificando cada vez más, como atestiguan los movimientos heredados de F. Bacon¹⁹ o la publicación, en 1531, del *De disciplinis libri XX*, de J. L. Vives (“... porque desde muy atrás los sabios desdeñaron apearse de este plano y se quedaron sin saber una porción incalculable de cosas que tanta importancia tienen para la vida”). Así, el “saber para poder” del Verulamio se obtiene obedeciendo a la naturaleza en primer lugar, para así poder conocerla.

Galileo y Descartes construyen la ciencia moderna partiendo de una nueva imagen del mundo, una ciencia que convierte en irrelevante todo aquello no susceptible de ser cuantificado u objetivado. La abstracción de la que la ciencia –como apuntábamos arriba– estaba tan necesitada llegó de la mano de Galileo, quien en su *Saggiatore*, parafraseando a los pitagóricos, considera que la naturaleza está escrita “en lengua matemática”²⁰ (Descartes, por su parte, ensayaría la construcción de una *mathesis* universal). Se restituye así un conocimiento basado, no ya en la experiencia sensible, sino en un *a priori*, el de la construcción de un marco matemático en el que se aspira a encajar el mundo, y entendiendo dicho marco como algo real, no meramente interpretativo. Tal aspiración, con todo, tiene tempranas y señaladas puntualizaciones, como la de M. Mersenne al considerar que “la traducción cuantitativa de los fenómenos constituye una abstracción (abstracción fecunda, pero que no puede sustituirse por la sensación)”²¹; o Malebranche, que no considera que tales figuras geométricas sean plenamente identificables con la naturaleza, porque ésta no es abstracta²². La infranqueable frontera, actualmente considerada, vendría dada por los límites de nuestra facultad

de conocer, y de hasta qué punto lo conocido es construcción propia y no un hallazgo: ¿creación o descubrimiento? ¿invención o desvelamiento? *ἡ εὐρεσις ἢ ἀλήθεια?*²³ (La segunda opción contempla el mundo, en tanto que la primera lo altera y amolda a sí). O bien por los límites de la propia realidad que es “en crisis”, “abismal”, en perpetua metamorfosis –lo que por algunos autores se critica como planteamiento “esteticista”–.

Se instituye, con todo, un nuevo concepto de ciencia entre cuyas múltiples y duraderas consecuencias destacaremos dos, a saber: de un lado la imposición de un cierto determinismo generado en la búsqueda de factores de repetición en la secuenciación de los fenómenos a fin de, basándose en pautas de repetibilidad, alcanzar la previsibilidad de los mismos; de otro lado la dogmatización de la ciencia, que –aunque últimamente sucesivas crisis de diverso orden la vienen acercando de nuevo a la filosofía y reconciliando con la religión– se constituyó como única fuente de conocimiento y como discurso hegemónico y exclusiva en su intento de explicación de la realidad o realidades, frente a otros discursos históricos como los citados de la filosofía y la religión, o los de la mitología o del arte, frente a otras *interpretaciones* del mundo, en suma. Y a todo ello habría que sumar la rémora que arrastra como criterio absoluto de verdad –superponiéndose a toda diversidad y a todo lo contingente, empírico o experiencial– desde el cosmos científico ideal de Sócrates y Platón, pasando por la objetivación de Galileo y el espacio y tiempo absolutos de Newton, y la actual razón científica impuesta a cualquier otro tipo de razón.

Descartes afirma que Galileo –en sus *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nove scienze attenanti alla meccanica ed i movimenti locali*, Leyden, 1638– explica *quod ita fit*, mas no *cur ita fit*. Si verdaderamente *scire est per causas scire*, tanto Galileo como Newton se muestran modestos y humildes en este campo, pues, como otros muchos pensadores de la época, Newton diferencia su vertiente metafísica y teológica de la estrictamente científica (en el sentido concretado por Malebranche): “No examino aquí cuál pueda ser la *causa* de esas atracciones [...] Uso aquí la palabra atracción [...] cualquiera que sea la *causa* de ello (*Opticks*, c.31), y “basta con que la gravedad realmente exista [*quod gravitas revera existat*] y que actúe según las leyes que hemos expuesto [...]” (*Scholium generale*). Se trata, pues, de *vis attractiva* como una realidad, no de una “causa” en el sentido metafísico del término, ni de *principia* al modo cartesiano (“*hypotheses non fingo*”).

Al igual que Newton, Galileo, al definir que la velocidad de los cuerpos crece con el tiempo como ley de caída, no descubre la *causa* del peso, sino el “uso” –según su propia expresión– de la Naturaleza en este campo.

Si bien existen también diversas posiciones en este sentido, podríamos afirmar que hasta el siglo XIX –con las oportunas reservas– la ciencia, una vez que explica todos los fenómenos de un determinado suceso, queda sentada *in aeternum*²⁴, puesto que tales eventos naturales se repiten una y otra vez invariablemente: cabe acrecentamiento, mas no sustitución. Las limitaciones, sin embargo, que operan sobre nuestra capacidad de acceder al conocimiento no sólo se mantienen desde la época inmediatamente precedente (v. *supra*), sino que se amplían, sea por la variabilidad inherente a la propia realidad (principio de incertidumbre), por la repercusión en el fenómeno objeto de estudio de la misma intervención del observador en cuanto tal, los estudios de Heisenberg, Schrödinger, los principios de consciencia de Wigner y de observación de Wheeler... En cambio no existe una única concepción o respuesta ética –ni filosófica– a un suceso, atemporalmente válida, pues al tener como

último fin el hombre, el sujeto humano –sujeto, no mero objeto de investigación o reflexión–, aquélla cambia conjuntamente con éste. Pues –aunque con algunos eminentes y reconocidos precursores– ya en el siglo XIX se quiebra por entero el concepto de la Ilustración de una ciencia estable y permanente, sustentadora de un posible enciclopedismo, viéndose sustituido por el de una ciencia *tantum*, que posee el valor de una hipótesis controvertible, que admite prueba en contrario; una epistème con ribetes doxáticos, en que entran en juego el hombre y su historia.

Un caso especial de incardinación de la ética (pues se impone el encuentro entre –siguiendo el modelo kantiano– “lo que podemos conocer” [*Crítica de la Razón Pura*] y “lo que debemos hacer” [*Crítica de la Razón Práctica*]) en la actividad científica lo representa la hipótesis sostenida por J. Monod²⁵ en *El azar y la necesidad*²⁶ –parafraseando a Demócrito– al entender la ciencia como una respuesta más de las muchas (mito, religión, filosofía...) que el hombre ha venido dando a la cuestión del significado de su existencia. Así, para él, el mito debe desaparecer ante la ciencia como fuente de verdad. Pero si ésta surge, como postula, como respuesta a una situación de angustia del hombre, mal podrá autodefinirse como fuente de verdad pura e incontaminada, dado que el hombre buscará en la ciencia razones con las que afrontar dicha crisis y superarla; razones que, en definitiva, le satisfagan. Tomamos, pues, como base al sujeto humano para luego olvidarnos de él, de su existencia, de su vida y del sesgo que imprime a toda su obra. Se trata de un proceso similar –el del $\mu\theta\theta\omicron\varsigma > \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ – al de depurar lo apolíneo de lo dionisiaco, el $\kappa\omicron\varsigma\mu\omicron\varsigma$ del $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$, olvidando que no hay vida en la absoluta entropía.

Surge pues en la ciencia moderna, de la perplejidad del propio científico ante el mismo objeto de su labor, la tensión dramática de que habla J. Arellano: “¿Cuál es la realidad científicamente alcanzable, matemático-físicamente, físico-naturalmente? ¿Esa realidad alcanzable es la única realidad, o hay una realidad noéticamente transfísica, una realidad a la que no alcanza la ciencia físico-natural? ¿La realidad es sólo y únicamente la alcanzable en la verdad de la ciencia?” Y si variadas son las cuestiones planteadas, también lo son las respuestas que a ellas se han dado: “Max Planck, por ejemplo, perfila decididamente su propia perplejidad, resuelta para él en la siguiente forma: hay realidades y verdades más allá de las físico-naturales, religiosas y teológicas, en nada contradictorias con las matemático-físicas. Einstein estima que en el fondo de la realidad-verdad científica hay una verdad-realidad última y fundamentante [...] Schrödinger busca afanosamente una *nóesis* filosófica que considere necesaria, posible, como fundamentación última de la ciencia”²⁷.

Y, de otro lado, no cabe tampoco hablar de una ciencia como compartimento estanco, aislada de un contexto histórico-social en que se desenvuelve. La ciencia nace inmersa en un determinado tejido social y en una concreta situación histórica, y es, por tanto, susceptible de adoptar distintas formas de acuerdo con los diversos contextos. Dentro, pues, de unos determinados límites, no cabe hablar de una única ciencia de los conceptos; la ciencia lo es más bien por sus métodos²⁸.

PROBLEMATICIDAD DEL DISCURSO CIENTÍFICO Y DEL RETÓRICO

Junto a factores estructurales que denotan la retoricidad y problematicidad así del discurso científico como del retórico (v. g., nuestra imagen de la *res*, las más de las veces aproximativa e imperfecta, lo que enlaza con la cuestión viquiana del *verum ipsum factum*; en

segundo lugar, nuestro dominio del *verbum*, que dista de ser absoluto, lo que incide en la representación y la comunicación, tanto ante nosotros mismos como frente al auditorio, en el amplio campo va desde el individual al “universal” de Perelman; en tercer lugar la inadecuación probable entre *verbum* y *res*; en cuarto la mayor o menor proximidad especializada, sociocultural, espacial o temporal, al auditorio... Y ello tan sólo en lo que hace a la vertiente onomasiológica; en la semasiológica, esto es, invirtiendo los campos, hallaríamos al menos otros tantos grados, más los que se suman de las dificultades derivadas de la hermenéutica), encontramos también otros coyunturales o sincrónicos, cuales son: algunos de los temas que hoy constituyen objeto de estudio científico, como la probabilística, la teoría de los fractales o del caos; el hecho de que la verdad científica no emana hoy de la labor personal y aislada del hombre de ciencia, sino del debate generado en el seno de la comunidad científica internacional; los intereses, muchas veces espurios, que encaminan la investigación en una dirección determinada en detrimento de otras...²⁹.

Así una de las múltiples, en modo alguno la única, interconexión entre lógica y retórica en el discurso científico radica precisamente en “la aceptación de las reglas de verificación vigentes en los ámbitos científicos particulares por parte de una esfera pública...que se desarrolla sobre la base de ‘evidencias’ de tipo retórico”, como apunta Vattimo³⁰. Asimismo, y de acuerdo con el aserto de Vico acerca de los motivos que inducen a obrar a los sabios, no es precisamente debido a sus “verdades en sí” ni a su discurso lógico por lo que la ciencia goza de prestigio y de credibilidad –mucho antes incluso de que se diese la contemporánea conjunción entre ciencia y técnica–, sino a causa de un discurso de naturaleza retórica: ¿A qué se deben, si no, los artículos, revistas, libros divulgativos, entrevistas, debates radiofónicos y televisivos, pabellones y museos de la ciencia...? El científico, como el filósofo, ha de imponer sus criterios a la sociedad aportando razones; y éstas, necesariamente, deben basarse en valores admitidos, esto es, deben reunir la condición de su aceptabilidad.

Para Perelman la retórica goza también de una estructura lógica, pero se trata de una lógica informal, y no carente de racionalidad, mas de una racionalidad práctica que versa sobre asuntos que, más que interrogarse acerca de la esencia de determinados valores, ponen en la balanza valores que se contraponen entre sí, sopesándolos con vistas a optar por uno de ellos en detrimento de los demás, a optar en definitiva; construyendo para ello un silogismo –el retórico, el entimema– en el que alguna de sus premisas se encuentra implícita porque el sentido común, transformado en común opinión, ha adoptado ya acuerdos previos –los prejuicios³¹– acerca de la certeza de tal premisa.

Podríamos decir que, si bien en la lógica formal la veracidad a que se aspira es aquella que así resulta, la del propio sujeto, en la lógica inductivo-argumentativa que constituye la retórica la importancia radica en la consideración de tal veracidad por parte no del sujeto-orador sino del auditorio, un auditorio cuya voluntad en ocasiones es preciso quebrantar porque cuenta con sus propias opiniones, circunstancias, afanes, intereses... El proceso que para ello hemos de seguir nos lo detalla Vico en *De nostri*, VII: “Así pues, debe ser seducido mediante imágenes corpóreas para que ame; pues, una vez que ama, fácilmente se lo puede inducir a que crea, y cuando cree y ama, debe inflamársele para que, con todo y su habitual debilidad, quiera; nadie, a no ser quien haya hecho estas tres cosas, podrá cumplir su obra de persuasión”.

Un paso más viene dado por la Nueva Retórica que, partiendo del “auditorio universal”, pretende superar la barrera que supone la contextualidad, la problematicidad del caso

concreto aspirando a una universalización de sus resultados. Podríamos decir que aspiran a universalizar, a objetivar en definitiva, aquello que nace siendo un juicio de valor, superando así la contraposición que establece Aristóteles en la *Ethica Nicomachea* entre los argumentos de probabilidad y verosimilitud que cabe recabar de un orador y las demostraciones que se podrían exigir a un matemático. Mas quizás por ello entendemos que el “auditorio universal” de la Nueva Retórica puede llegar a ser, si llega, universal a cambio de dejar de ser retórico, dado que la retórica debe contemplar siempre los casos concretos y particulares, entrando así en contradicción con los propios principios que la fundamentan³². Y, por cierto, encontramos un precedente bastante aproximado de las teorías de Perelman acerca del “auditorio universal” en Aristóteles, quien afirma que “tampoco la retórica atiende a lo que es probable de modo particular, por ejemplo ‘para Sócrates’ o ‘para Hippias’, sino a lo que lo es para personas de tal condición, igual que la dialéctica”³³.

Como se ha puesto de manifiesto en diversas ocasiones, las hipótesis planteadas por la ciencia son construcciones epistémicas en muchas ocasiones efímeras, amén de que necesitan seguir un concreto *iter* que las verifique que incluye, como apuntábamos anteriormente, el acuerdo de la comunidad científica internacional, y de que este acuerdo tampoco nace *in aeternum*, esto es, se trata de un acuerdo revocable, pues nace bajo los auspicios de la provisionalidad y ha de estar sometido a constante revisión. Y, de otro lado, una verdad de la ciencia que se quiere absoluta, eterna e inmutable, cual es la que encontramos en Platón, resulta ser en buena medida pretenciosa, por tratarse de un paradigma apetecido pero inasequible. Nos encontramos en tal sentido, aun creyendo que hacía siglos que lo habíamos superado, en un eterno tránsito del μῦθος al λόγος.

Con todo, pues, y aunque se tenga por argumentación científica aquella que se basa en demostraciones y premisas seguras, en tanto que la argumentación retórica se asentaría en premisas opinables, la ósmosis entre ambas sería permanente, pues la argumentación científica está impregnada de retórica y la retórica de demostración. Se trataría de nuevo de diferencias en valores cuantitativos, no cualitativos, de porcentajes. La *Rhetorica*, la *Topica* y los *Analitica* de Aristóteles ponen de manifiesto que retórica, dialéctica y ciencia se sirven de similar modelo de argumentación (si bien ésta puede ser inductiva o deductiva), diferenciándose fundamentalmente en función del auditorio al que va destinada, según cuál sea su grado de especialización respecto del objeto de que se trate y su saber presunto, es decir, el nivel de conocimiento que en tal sentido se le presupone. Ello da razón, de otra parte, de la supresión de la mayor en el entimema o silogismo retórico. Pues, así como en el silogismo no se omite nada y sí en el entimema, en el discurso retórico a veces se obvian elementos que se dejan al arbitrio del oyente, dando alas a su imaginación, pero –sin que deba notarse el artificio³⁴– muestran el camino sin conducir hasta el final hacia una verdad previamente establecida –para Vico no forjada o elaborada– por el orador, una verdad que debe dar la impresión de ser descubierta por el propio oyente³⁵.

Y si el plano científico viene determinado necesariamente también por la retórica, como acabamos de ver, ésta se nos muestra insoslayable y absolutamente necesaria en el plano social, el más propio del hombre, como ocurre, *v. g.*, en el campo de actuación del Derecho, una disciplina que, por antonomasia, regula las relaciones humanas. Trata por ello Viehweg de configurar un modelo que recoja la amplia casuística que está en la base del derecho, asumiendo así de la tradición la tópica como una forma de pensar por problemas,

abarcando con tal problematismo los dos términos del proceso jurídico, esto es, del sujeto pensante al objeto pensado, y conformando un modelo de discurso jurídico descriptivo-enumarativo e inductivo, ajeno a la estructura lógico-formal del modelo científico. En Derecho la lógica deductivo-formal sólo resulta de utilidad en su vertiente dogmática como afirma Kelsen, mas nunca en su aplicación práctica.

Como dice el prof. García de Enterría: “[...] siempre quedaría en pie la aportación conceptual y sistemática central de esta obra, esto es, que la Ciencia jurídica ha sido siempre, es y no puede dejar de ser una ciencia de problemas singulares, jamás reducible –frente a ingenuos intentos, siempre fallidos– al esquema mental axiomático-deductivo expresado en las matemáticas”³⁶. Por tal razón, según afirma Vico, los jueces romanos tomaban sus decisiones emitiendo una *sententia*³⁷, pues lo que expresaban era tan sólo una opinión acerca del caso controvertido.

Y es así que, mientras que para Aristóteles son cosas diversas razonamiento causal y retórica, que se ocupa de las probabilidades, la distinción en este sentido carece –por evolución de la ciencia en este caso, no de la retórica– cada vez más de sentido para el moderno científico.

RESURRECCIÓN DE LA RETÓRICA

Recientemente, en los últimos cincuenta años, se ha producido lo que podríamos denominar una “tercera resurrección histórica” de la retórica (tras una primera operada ya en época romana por la vía pragmática de la política y la jurisprudencia en que renace de las cenizas a las que la habían reducido los excesos –a tenor de las imputaciones de la filosofía, que, de forma interesada las más de las veces³⁸, la confunde con la erística– perpetrados por la sofística, una fase ésta que no podemos escindir del *trivium* –gramática, dialéctica y retórica– integrante del *cursum doctrinarum* medieval, y una segunda coincidente con el Renacimiento en el seno de los *studia humanitatis*) de la mano, fundamentalmente, de dos procesos, a saber: el de la excelencia del papel asignado a la tópica –como ya hiciera Vico– por la “Nueva Retórica”, siendo el punto de inflexión el *Tratado de la argumentación* de Ch. Perelman e I. Olbrechts-Tyteca³⁹ y sus trabajos conjuntos, un papel resaltado en lo que al Derecho concierne por Th. Viehweg⁴⁰, y, en segundo lugar, por parte de las modernas corrientes hermenéuticas.

A tenor de lo dicho, hemos de hacer constar que, en el análisis que hace Gadamer acerca de las razones por las que la retórica en el Renacimiento –aun necesitando una profunda transformación– no llega a alcanzar el culmen del que gozaba en la república romana en toda su plenitud⁴¹, echamos en falta, entre otros, fundamentalmente dos factores, a saber: el jurídico y el político. El político, desde el momento en que, como hemos señalado en alguna otra ocasión, la retórica nace y se acrece en el ágora, en el foro, con la democracia y la participación del ciudadano en las tareas administrativas y de gobierno, su génesis está incluso en la incitación a esa participación. El jurídico, porque sólo alcanza su pleno vigor cuando los tribunales emiten sus sentencias y veredictos tomando en consideración, más que la letra de la ley, su espíritu, esto es, basándose en razones de equidad. Por no hablar del enorme impulso que en tal época reciben las ciencias físicas, que consideran ilegítimo el discurso retórico, entendiéndose a sí mismas como autosuficientes e imponiéndose sobre cualquier otra forma de representación o de interpretación de la realidad.

Renace, decíamos, hoy la retórica del abismo en que se había visto sumida por las continuas restricciones que históricamente viene padeciendo, fundamentalmente dos, a saber: la ya apuntada por Quintiliano⁴², que la veía invadida por gramáticos –que habían comenzado ya a adueñarse incluso del dominio de la tópica⁴³– y filósofos –que la habían relegado a mera hipótesis, negándole el acceso a las tesis y a las *quaestiones infinitae*⁴⁴–; y con el racionalismo, que, privándola de legitimidad incluso en su base argumentativa, la redujo a un mero listado, elenco y repertorio de tropos y figuras⁴⁵.

Tal vez debido a sus múltiples conexiones e intersecciones con la filosofía, la filología y la reflexión y la práctica políticas, es en períodos de crisis (democracia ateniense, república romana, Renacimiento... ¿actualidad?), cuando la existencia humana adquiere autoconsciencia de su problematismo, poniéndose en tela de juicio valores y situaciones hasta entonces asumidos sin objeción, y es –quizás por ello– en contextos históricos confusos y efervescentes, no sometidos a la férrea disciplina de un orden impuesto, en los que la retórica renace y alcanza su pleno vigor⁴⁶. Momentos en los que el espíritu humano asume y acoge plenamente su índole retórica y contradictoria, no sólo frente a los demás sino incluso para consigo mismo; y –en contraste con la frialdad y univocidad con pretensiones de verdad del dato científico, que tan ajeno le resulta– es capaz del debate originado en su propia reflexión, que recoge la diversidad y multiplicidad de pensamientos y opiniones que radicalmente subyacen a su misma naturaleza, haciendo bueno el aforismo del cómico: “cuantos son los hombres, otras tantas son las opiniones”⁴⁷. Pues, en palabras de G. B. Vico, el hombre es no sólo mente, sino también ánimo y discurso⁴⁸, configurando así la trilogía concepto, pasión y expresión que está en la base de la retórica. Se trata, pues, –y en ello coincidimos parcialmente con Gadamer– no de una negación de la razón demostrativa acuñada por la ciencia por la vía de la aplicación de lo verosímil y lo probable, sino de una ampliación al ámbito que le es propio y que por ésta le había sido restringido. Por ello, reivindicando el mundo de la intuición, de la probabilidad, de la autoridad y de la experiencia, Vico exalta el modelo de la vida frente a la alegoría del edificio, inamovible y muerto, de Descartes⁴⁹. De ahí la alusión en su *Vita* a que la filosofía que aquél elabora nada tiene que ver con “la filosofía del hombre”.

Es éste que se reivindica un discurso forjador, un discurso creador de un mundo. Dice Vico: “... si es verdadera aquella parte de su disquisición, adecuada para los más grandes filósofos, de que los caracteres se forman con las lenguas y no a la inversa...”⁵⁰. Se trata, pues, de una dirección de doble sentido, pues no sólo nuestra percepción de la realidad condiciona la lengua, sino también a la inversa, como afirma Vendryes. Es el lenguaje el que moldea nuestra visión de la realidad; el carácter de la propia realidad humana es lingüístico, según viene a decirnos Gadamer (Llegando más lejos aún, su precursor, Schleiermacher, había establecido –si bien posteriormente vino a debilitar su tesis originaria haciendo de la hermenéutica una metodología– una identidad ontológica entre el pensamiento y su expresión). Y en su *Introducción a la metafísica*⁵¹ hace Heidegger, como hizo Vico⁵², del habla la auténtica esencia humana. Hay que tener en cuenta que la lengua de partida ya de por sí presupone, o al menos condiciona, un lugar de llegada, y, por tanto, en este punto filosofía y filología se identifican, pues no cabe una filosofía alingüística (tampoco para Croce cabe una forma lógica, una forma del concepto, sin la estética o de la expresión). Una identificación –coincidente con la afirmada por L. Valla– que supone que también accedemos a la rea-

lidad con la mediación de la lengua. Como ha puesto Grassi de manifiesto, incluso el discurso filosófico necesita para sus razonamientos de un discurso retórico⁵³. La relación, así, entre lenguaje y construcción o configuración del mundo resulta ser muy íntima, de forma que en ocasiones responden a una idéntica estructura lógica la lengua y el mundo que representa, dado que ésta –como elemento fundamentante de nuestra cultura– viene a ser el tamiz, la mediación que configura nuestra experiencia de la realidad⁵⁴. Ya Wittgenstein, en su *Tractatus logico-philosophicus*, asigna al lenguaje la doble vertiente de ser, de una parte, un hecho de signos y, por otra, de referencia a todo aquello que nunca podría llegar a ser siquiera un hecho.

El problema de la lengua es el de la conexión significante-referente, y el de hasta qué punto condicionan nuestra capacidad epistémica las limitaciones que nos impone el lenguaje, a través del cual, en buena medida, conocemos y nos formamos las imágenes mentales. Un lenguaje que ha de ser primer objeto de investigación en tanto que, careciendo de reflexiva elaboración, es representativo, de una forma natural y carente de artificio, de nuestra condición humana (así como el sentido común –en su más pura acepción viquiana⁵⁵– en tanto que irreflexivo, como la génesis de la lengua, constituye uno de los más potentes instrumentos para acceder al conocimiento de las profundidades del alma humana)⁵⁶.

Vivimos en un mundo en que el lenguaje constituye una mediación, y no existen pensamiento o acción al margen, sino con referencia a él. El valor discursivo del *lógos* en su doble vertiente –intelectiva y expresiva– viene determinado por la interacción generada en el acto de la comunicación. La seguridad nunca es absoluta (principio de incertidumbre), pero todas las certezas son el resultado de una interrelación, ya sea de los hombres entre sí o bien de los hombres con el mundo, a través del lenguaje, esto es, de lenguaje y mundo. Para Grassi, en *Retorica e filosofia*⁵⁷, el discurso retórico, metafórico-inductivo, dado que no podemos buscar la fundamentación y demostración de las ἀρχαί –que, además, se nombran por similitud– por una vía racional y lógico-deductiva, precede al propio discurso racional. Y así, en el mismo sentido en que ya lo hiciera Vico, se pregunta Gadamer: *A che cosa dovrebbe richiamarsi la riflessione teorica sulla comprensione se non alla retorica, che dalla tradizione più antica si presenta come l'unico avvocato di una rivendicazione della verità che difende il verosimile, l'eikós, l'evidenza della ragione comune contro le pretese di certezza e dimostratività della scienza?*⁵⁸

LA NATURALEZA METAFÓRICA Y EL INGENIO

No podemos olvidar a tal respecto que el ser del hombre es metafórico en múltiples dimensiones: el pensamiento lo es respecto del mundo, el lenguaje respecto del pensamiento, la interpretación respecto del lenguaje. El hombre en definitiva, como ya señalaran Nietzsche o nuestro Ortega, es un ser de naturaleza metafórica, un animal etimológico, fantástico.

Platón, frente a la evaluación positiva que hace Aristóteles de la metáfora en la *Poëtica*, no atribuye a ésta valor cognoscitivo alguno, tratándose para él de un mero adorno del discurso. Salvando algunos precursores como Vico y Nietzsche, es necesario llegar a épocas muy recientes para encontrar a autores que, como Johnson o Lakoff (semántica cognitiva), asignan carácter metafórico incluso a nuestra propia estructura conceptual. Y, de hecho, la transposición entre conceptos y sonidos es, ya de por sí, de naturaleza metafórica⁵⁹.

La metáfora es translación, transposición, sustitución de una denominación por otra, sustitución que trae su causa de la analogía y la similitud, y su razón de ser –totalmente en su origen y parcialmente en la actualidad– de un defecto del lenguaje, sea su insuficiencia o su ineptitud (y así, precisamente por mimesis, nacen los tropos⁶⁰). Es, tal vez, la obra más acabada de una rara facultad humana: la denominada por el humanismo “agudeza de ingenio”, competente para relacionar e interconectar cosas diversas y distantes entre sí⁶¹, pero que, merced a la analogía o la similitud, poseen un nexo o ligazón que las vincula. Es, de hecho, tal facultad la que determina prístinamente la labor del ingeniero –cosa que Vico no dejó de poner de manifiesto– frente, v. g., a la del matemático puro. En oposición a la actividad analítica de la razón, el hombre hace –y Dios crea, según afirma Vico⁶²– mediante la síntesis, hija de la imaginación. Y el ingenio agudo se sirve fundamentalmente de dos propiedades para operar, a saber: la semejanza y la analogía (de las que extrae inferencias inductivas), dando con ello lugar al sentido común⁶³.

Pues bien, por lo que respecta a la metáfora en lengua entendemos que se hace preciso distinguir un doble nivel: interno o parcial y complexivo o total; pues no se trata ya de la existencia de metáfora en el seno de la lengua, lo que es, por demás evidente, sino de que, a poco que nos detengamos en ello, llegaremos –más allá incluso de las pretensiones del s. XVIII– a observar que no es ya que el origen del lenguaje se encuentre en la metáfora, sino que el propio lenguaje es metáfora. Y en el aspecto interno una metáfora que cada vez necesita más de la agudeza, tanto en su invención como en su interpretación: en la primera porque, huyendo de la polisemia y la homonimia, de los universales que posibiliten el error –como dice Vico– el lenguaje es cada vez más especializado; en la segunda porque, desde su origen, más cercano a la onomatopeya⁶⁴, los jeroglíficos y los ideogramas o los pictogramas, el vínculo de significante y referente es cada vez más laxo. Pues la metáfora no sólo sirve para expresar mejor una ligazón –a través de la similitud o de la analogía– ya preexistente, o para expresar de forma creativa –con innovadora agudeza de ingenio– otras aún inestimadas, sino también para afianzar o reforzar los lazos de una relación *res-verbum* que, haciéndose laxa, se debilita diacrónicamente. Y para Vico, por ello, el feliz elemento mediador entre las *res* y el referente, que salva la disfunción e inadecuación entre ambos, entre éste último y la *imago* y entre ésta y el *verbum* es el ingenio, y por excelencia el ingenio agudo, un ingenio que se quiere veraz; mas de una verdad retórica⁶⁵, diversa de la verdad absoluta que requiere la ciencia o de la verdad revelada de la religión; y es tan sólo en este sentido en el que se establece la dicotomía entre ingenio y verdad en las *Reivindicaciones de Vico*⁶⁶. Y en oposición a un ingenio sofista, que sustenta una verdad aparente⁶⁷. El ingenio agudo, si bien cabe aumentarlo y reforzarlo mediante el ejercicio y la práctica, es de suyo natural, en tanto que el ingenio *argutum* es aquél argumentativo, sofístico y artificioso; esto es, más que agudo, aguzado, ocurrente y falso en definitiva.

La retórica es, de hecho, exterior a la verdad absoluta patrocinada por el racionalismo estricto. Mas ésta necesita de aquélla, precisa del nombre para expresarse: y el nombre le da un valor, un sentido, mas no es la cosa sí. En consecuencia, el nombre, cualquier nombre, resulta ser una metáfora –en tanto que translación– de la realidad que representa. La matemática, como cualquier lenguaje, no es más que una metáfora de la realidad. El hombre, no pudiendo alcanzar la realidad, se ciñe a la imaginación y la fantasía; no pudiendo definir las cosas en sí, define los nombres. Y esta definición es un proceso de creación del hombre, en

tanto que lo es de asignación de unos determinados valores. Además, el mero hecho de definir es también en cierto modo matar las funciones, diseccionar un cuerpo vivo, pues la asignación de límites impide el movimiento, la evolución, la sístole y la diástole que, para Vico, están en el origen de la vida.

Mas una condición básica de las palabras para la filosofía en general y la ciencia en particular resulta ser el de su especialización, su univocidad, lo que obviaría el defecto apuntado por Vico de que la mayoría de los errores proceden de la homonimia (“... de los universales proceden las homonimias o equívocos...”⁶⁸), a lo que cabría añadir de la polisemia, la razón de cuya existencia es la misma que la de la *abusio*: la existencia de una inadecuación cuantitativa (como viene a decirse *Instituciones de Oratoria* [39], en la naturaleza hay muchas más cosas que palabras) –amén de la evidente ineptitud cualitativa– entre lenguaje y realidad, incluida, por histórica, la diacronía. De hecho, la inasibilidad de determinadas realidades, que están fuera de nuestra experiencia, mediante el *λόγος* y la ineptitud del *γράμμα* para identificarse con el *λόγος* y no sólo representarlo se encuentra ya en el *Phaedrus* platónico⁶⁹.

Ello, sin embargo, acarrea el grave inconveniente de su falta de versatilidad, de adecuación, de adaptabilidad⁷⁰ a nuevos contextos, situaciones o experiencias, con lo que se hace precisa una nueva *ὀνοματουργία* u *ὀνοματοποιία* y consiguiente *ὀνομαθέσις*⁷¹, en vía, fundamentalmente, metafórico/metonímica⁷², o bien a través de la *abusio* o *κατάχρησις*⁷³, que nos permite, con un sentido translaticio, imponer un nombre ya existente a lo que carecía de él (v. g., la “pata” de la mesa), en función de una real o supuesta similitud de formas o funciones. Y ello sin contar además con la problemática de la existencia –como afirma Vico, para quien los sinónimos no existen en lengua⁷⁴– de una relación intrínseca *verbum-res*⁷⁵. Pues, no siendo así, de una misma res se ofrecen formas alternativas; y, en este último caso, de sí –como propugnan los humanistas– la elección depende de un acto intuitivo, de ingenio en definitiva, o bien, como apunta Croce, se trata de un acto de voluntad y de razón.

El humano es, de otra parte, un ámbito práctico e histórico que no constituye el lugar de las demostraciones ineluctables, sino el de los argumentos persuasivos, donde las cuestiones controvertidas deben ser objeto de reflexión, determinación y acción. Dicha persuasión es legítima, máxime cuando no constituye más que un equilibrio de la balanza por parte del orador, dado que el auditorio al que se dirige no se encuentra tampoco integrado por seres puros y desinteresados, sino que, en función de su particular contexto histórico y problemático, de sus propias necesidades e intereses, ya previamente ha tomado partido. Un segundo factor, pues, que para Vico fundamenta la necesidad de la retórica –amén del de su ámbito de aplicación: el humano, donde no caben verdades absolutas– es el de su destinatario, del auditorio a que se dirige. Trae así su origen de una debilidad o flaqueza consustancial con la naturaleza del vulgo: que, en tanto que el sabio sigue como guía la verdad, el vulgo se deja arrebatar por las pasiones.

LA FINALIDAD DE LA RETÓRICA

En tal sentido, la distinción establecida por Vico entre los motivos que inducen a obrar a los sabios y al vulgo⁷⁶ y sus actuaciones respectivas encuentra ya precedentes –amén de, obviamente, en Aristóteles– en Platón, quien ve “imposible que la multitud se haga filósofa”⁷⁷. Lo que, por otra parte, no se acuerda muy bien con que, partiendo –como afirma Vico

en su *Vita*⁷⁸— del hombre como debería ser, propugne la *epistéme*, en un proceso de depuración y sublimación de la experiencia individual y colectiva que supone la dóxa, como criterio de interpretación del mundo, que, además, ha de constituir el material radical de construcción del Estado, en el entendimiento de que, una vez conocida la verdad, una incitación a la acción en tal sentido se haría innecesaria. Un proceso, pues, paralelo a aquel que, según Momigliano, dio lugar a la *Ciencia Nueva* desde la errónea interpretación de Vico de un pasaje de Polibio: la de que, siendo filósofos los hombres, no se necesitarían religiones⁷⁹. Vico, en cambio, partiendo de las cosas como son, establece las pertinentes diferencias entre los motivos de actuación del sabio y del vulgo. Con la retórica, en cualquier caso, nos encontramos ante los dominios de la acción, de un “deber hacer”, que, por ende, tiene implicaciones éticas.

Se busca, por tanto, un criterio de inducción a la acción, pues tal fin es el propio de la verdadera retórica —la persuasión sería un hito en el camino—, que posee una función psicológica, sirviéndose para ello —no sólo, pero también— de las características más irracionales del hombre interior procedentes del ánimo: ἔθος y πάθος; aspecto éste en el que viene a coincidir con el mito, como un lenguaje descriptivo de una realidad que no resulta cognoscible racionalmente, según la razón abstracta sublimada por el racionalismo. Se trata, pues, de ver en ella otro género de razón⁸⁰.

En efecto, se hace hoy precisa ante cuestiones tales como las de la historicidad, problematicidad, ética, sociología, antropología... y de la vida en general, la investigación de un nuevo modelo de racionalidad diverso del tradicional basado en la razón abstracta⁸¹. Ha sido básicamente el racionalismo el que ha teñido la filosofía de un sentido positivista excluyente del que, mientras fue una teoría para comprender y experimentar el mundo, siempre careció. “Ma, per la scienza”, como afirma J. M. Sevilla recordando a Ortega, “le cose non sono in storia come in natura. Non è una ragione pura o astratta, né fisica né matematica né dimostrativa in questi termini, quella incaricata di scoprire e mostrare la verità storica. È una *ragione narrativa*”⁸². Y, dado que el hombre no tiene naturaleza, sino historia, esta razón deviene *razón histórica*⁸³. Por ello nos dice Gadamer —siguiendo en esto a Heidegger— que incluso la comprensión de una acción pasada, de un hecho histórico, está siempre en relación con el presente, al que no podemos sustraernos. Y, dada la naturaleza histórica de la comprensión, podemos abarcar las limitaciones que ello supone para la pretendida fundamentación de todo conocimiento objetivo. En este sentido la historia del racionalismo, podríamos afirmar, es en cierta medida la historia de un fracaso. Pues, como dice J. Villalobos: “...ver los límites de la razón, para saber hasta dónde podemos conocer, es un fracaso, porque eso ocurre en la vida abstracta de la inteligencia, no en la vida real del conocimiento”⁸⁴. Pero, podríamos añadir, tal fracaso se genera ya *ab initio*: pues —“las uvas están verdes”—, en cierta medida, negar al hecho humano toda posibilidad de sistematización y metodología por no adaptarse a un esquema previo construido *more geometrico* no es más que confesar la deserción ante las dificultades que ello acarrea. No se puede pretender aplicar idéntica metodología a todas las materias; ésta —como nos enseña Vico en su *Scienza Nuova*— ha de variar en función de su objeto, siendo así que, además, el significado del objeto viene determinado por el método adoptado: el método preconfigura lo que se verá, no aporta nueva verdad sino que hace emerger la que ya se contenía en el propio método de forma latente⁸⁵. Por ello Vico trató de superarlo con una fusión de filosofía y filología que

fundase una historia, una auténtica ciencia, del hombre y sus costumbres, integrando lo verdadero y lo cierto, necesidad y voluntad. Y Dilthey vio en la hermenéutica la disciplina base para las relacionadas con el estudio del hombre y su obra. Siendo así que, frente a la ciencia, es contenido de las humanidades el estudio del sujeto humano, lo que en aquéllas es explicar es en éstas comprender. No es de extrañar, en el mismo sentido, que incluso en matemáticas el estudio de fenómenos como los implicados en las teorías del caos sean de muy reciente aparición, dada la magnitud de los factores a considerar. De donde la queja de Vico: “[...] investigamos la naturaleza de las cosas, pues parece cierta; mas no investigamos la naturaleza humana, porque, debido al libre albedrío, es muy incierta [...] Y, en lo que atañe a la prudencia de la vida civil, al ser las dueñas de los asuntos humanos la ocasión y la elección, que son muy inciertas, y guiarlas, como ocurre las más de las veces, la simulación y la disimulación, cosas muy falaces, quienes se preocupan de una única verdad difícilmente alcanzan sus puntos medios, y aún más difícilmente sus límites; y frustrados en sus propósitos y burlados por los ajenos, con muchísima frecuencia abandonan”⁸⁶.

HERMENÉUTICA DE LA TENSION

Se trata de una hermenéutica de la tensión, del conflicto, de la vida cotidiana y la praxis diaria, de la prudencia más que de la ciencia, que hace que –como quiera que en esto las normas son imposibles de establecer–, sean inexcusables en el orador las condiciones naturales, base de la improvisación, del estar siempre prestos ante cualquier contingencia⁸⁷.

Como observó Vico, y Perelman ha puesto de manifiesto en alguna ocasión, la invasión del campo de la razón por lo necesario, expulsando a los abismos todo lo no susceptible de demostración, da históricamente razón de la inexistencia de una filosofía de las humanidades. Racionalizándose por vía del método necesario, como ha venido ocurriendo, el pensamiento se ha olvidado del mundo que trata de comprender y conocer, dando lugar a la situación que tan bien describe Vico con la locución “barbarie de la reflexión”, cuya caracterización por ello viene dada también en buena parte por el verbalismo, *el verbum de verbo*, *la superstizione delle parole*, en definitiva la letra frente al espíritu y el sentido, frente a la *conversio ad sententiam*⁸⁸.

La controversia se entabla en nombre de dos instancias que –al menos hasta Hegel, quien lleva a cabo un ensayo de armonización que podríamos denominar “filosófico-sofístico”– resultan irreconciliables e irreductibles: una contemplativa y otra activa (aunque en la práctica ya Cicerón había contemplado⁸⁹ como hombre integral al de estudio tanto como de acción). Una lógico-formal, excluyente, que condena por falsedad todo aquello que no se funda en unas verdades ontológicas (en sí, por sí y –podríamos añadir para cerrar el solip-sismo– para sí) demostrables y demostradas, no admitiendo matiz alguno entre lo verdadero y lo falso y relegando al dominio de esto último todo lo que no cabe, según sus estrechos parámetros, en el primero (Descartes y el racionalismo científico); y una segunda histórico-problemática, que, apegada al mundo circundante, acoge en la realidad una amplia gama de valores entre ambos dominios: el de la verosimilitud, guía de acción y ámbito en que se desenvuelve el ser humano (el de Vico y el humanismo retórico). Una axiomática-deductiva, científicista y filosófico-formal, que aspira a enunciar verdades absolutas mediante la contemplación de la realidad desde un lugar extra- y supra-espaciotemporal, cuasi escolástico, queriéndose observador imparcial, objetivo y –lo que, con Heisenberg entre otros sabe-

mos imposible— no interactuante, que debiera ser de pura observación —ni siquiera descripción o comunicación, pues ésta es de índole estético-expresiva— y cuyo resultado es un discurso lógico que, mediante la demostración, se pretende único ámbito de conocimiento; y otra descriptivo-interpretativa, prudente y filosófico-práctica, que, en el entendimiento de que tales verdades lógico-formales no tienen cabida en un plano humano, de naturaleza problemática, da razón de su historicidad por vía de la acción desplegada en el río de la vida —pues la vida es movimiento y cambio—, resultando con ello garante de su propia y contingente verdad. Son, pues, dos tipos de razonamiento, de los que el primero —que ha acaparado históricamente la denominación lógica por antonomasia— se basa en premisas hipotéticas, y en premisas fácticas el segundo. (Rorty, *v. g.*, ha venido derivando desde unas primeras posiciones marcadamente filosófico-científicas hasta asumir concepciones de perspectiva filosófico-hermenéuticas fundadas en la mediación histórica).

Un discurso lógico —del primer tipo— así entendido se basa en una ontología tautológica, enteramente circular, la de un sujeto a la búsqueda de un predicado, en que se incurre en petición de principio porque su estructura silogística sienta como premisa lo que a su vez necesitaría de demostración, de justificación, puesto que no nace de una evidencia inquebrantable. Como dice M. Meyer: “Quel est le model de rationalité, le logos, qu’une telle condamnation suppose? I s’agit bien évidemment d’un logos fermé sur soi, dans lequel la discussion n’est là que comme porte-parole de vérités pré-constituées”⁹⁰.

Para Descartes el conocimiento era evidencia racional necesaria, mas también era una verdad filosófica la de que la tierra estaba inmóvil en el centro del universo, o la de que la tierra era plana. Confróntese, al respecto, la publicación, en 1632, del *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del Mundo* —el de Ptolomeo y el de Copérnico—, que atrajo a Galileo la atención de la Inquisición y le llevó a un proceso en que el tribunal sentenció: “Sostener que el Sol, inmóvil y sin movimiento local, ocupa el centro del mundo es una proposición absurda, falsa en Filosofía y herética, puesto que es contraria al testimonio de la Sagrada Escritura. Es también absurdo y falso en Filosofía decir que la Tierra no está inmóvil en el centro del mundo; y esta proposición, considerada teológicamente, es, por lo menos, errónea en la fe.”

Frente a Descartes, Vico afirma que cualquier idea, aun siendo errónea, puede presentarse bajo el signo de la evidencia, mas no por ello, por parecer evidente, adquiere el valor de ciencia. Vico, su *verum ipsum factum*, encuentra ya precedentes en Cardano, en la *Theoria platonica* de Ficino, y, sobre todo —y amén de en Hobbes—, en Sánchez⁹¹, en su *Quod nihil scitur*, donde afirma la imposibilidad de que alcance *perfecte cognoscere quis quae non creavit*, y, en cierta medida, en Salutati en *De nobilitate legum et medicinae*. Ante el absoluto predominio, pues, de la razón acuñado por el cartesianismo, encontramos en Vico la preeminencia de la vertiente discursiva del *lógos*, esto es, se sienta —en el ámbito humano— la primacía sobre la razón pura del cartesianismo de la razón problemática, una razón que mantiene vigentes los más sólidos fundamentos del humanismo renacentista. Un humanismo renacentista, y en buena parte el pensamiento de Vico, que contrajeron una gran deuda con el concepto aristotélico de retórica⁹² (definida como “la facultad de considerar en cada caso lo que puede ser convincente”⁹³), reelaborado por Cicerón y Quintiliano y continuado por San Agustín y Boecio, y en él hunde sus raíces la Nueva Retórica, si bien, como apunta Perelman, con la transformación de la retórica clásica en retórica filosófica (“... la

rhétorique peut revendiquer pour son magistère la philosophie tout entière. Que l'on considère seulement le statut des premières propositions, en toute philosophie: celles-ci, étant indémonstrables par hypothèse, ne peuvent procéder que d'une pesée des opinions des plus compétentes et donc se ranger sous la bannière du probable et de l'argumentation", dice Ricoeur⁹⁴). Y en el seno de esta corriente resulta, de otra parte, interesante observar cómo –superado ya el corsé de su cartesianismo juvenil– las ideas de Vico evolucionan en líneas progresivas e interdependientes, de forma que podemos encontrar en su obra de madurez, si bien ampliamente desarrollados, conceptos y hallazgos ya apuntados con bastante antelación⁹⁵, constituyendo así una estructura sistemática homogénea en la que se incardinan historia, filosofía, ética, estética, filología (cuya naturaleza histórica y cultural tampoco pierde de vista en la adecuación y el paralelismo entre referente y *verbum* con la afirmación de un lenguaje por naturaleza –φύσει⁹⁶–)... sin grandes disfunciones. Baste constatar, a este respecto, la copiosidad de anotaciones y referencias en las *Instituciones de oratoria*, las *Oraciones inaugurales*, *Del método...*, *Sobre la revelación de la antiquísima sabiduría...* que, interrelacionadas, corroboran las aseveraciones explicitadas en obras diversas y distantes en el tiempo, en ocasiones más de cuarenta años.

LA VERDAD DEL DISCURSO RETÓRICO

Podrá aducirse, en razón de lo que decíamos, que los hechos presentados como evidencia en el discurso retórico carecen de demostración, v. g. matemática; pero no es menos cierto que son miles los problemas que en matemáticas se plantean como paradojas por resultar absolutamente ajenos a lo que nos dicta la razón. Afirma Finkelstein, en *Ética e investigación científica*: “En Sicilia, en el siglo V antes de Cristo, los pitagóricos descubrieron que la hipotenusa de un triángulo rectángulo isósceles no es medible por el cateto. El hallazgo les pareció irracional –los números relacionados con esa operación se llaman, todavía, irracionales– y lo mantuvieron oculto todo lo que pudieron, por el temor a las consecuencias perniciosas de hacer saber que el mundo no es racional.”

Para Vico, en cambio, las ciencias basadas en una actividad humana se fundan sobre lo verosímil, esto es, sobre una verdad retórica, y no sobre una verdad geométrica, pues en el ámbito de actividad humano la verdad geométrica no existe. La verdad absoluta es matemática, lo metafísico es la probabilidad⁹⁷. El hombre es un ser histórico que no mora en lo absoluto sino en un determinado marco espaciotemporal, en un concreto nicho histórico: No existe disputa sobre el presente porque el presente no se debate, se vive. Y, en cambio, la verdad sobre el pasado y sobre el futuro resultan inasibles, el pasado por irreplicable, por la imposibilidad de volver atrás, y el futuro porque aún no es; siendo así que sólo un conocimiento absoluto de todo tiempo garantizaría la adecuación del *lógos* y el ser que constituye la verdad. Frente a la verdad apriorística que trata de establecer el filósofo, la del rétor es una verdad *a posteriori*, que parte de la experiencia, de lo que nos es directamente accesible. En consecuencia, nuestra búsqueda de la verdad no puede operar más que en función de las probabilidades, que dan origen a la verosimilitud y ésta, a su vez, a la certidumbre. Así pues, partiendo del *verum ipsum factum*, el único conocimiento auténtico al que podemos aspirar coincide con el campo de actividad humano, es decir, el hombre solamente conoce lo que él mismo ha hecho, su propia obra, dicho y hecho se identifican o, como dice la Escolástica, son convertibles. Dadas nuestras limitaciones, el *lógos* filosófico no es ya la

verdad, sino tan sólo los ropajes de que se reviste, trata de expresar la verdad, pero no se identifica con ella. Giambattista Vico niega al hombre la posibilidad de alcanzar la verdad absoluta anhelada por las ciencias naturales, un plano éste en que debemos contentarnos con la certeza que deriva de las experiencias particulares⁹⁸. Mas sí existe un conocimiento susceptible de ser alcanzado en el ámbito de las ciencias humanas, dado que en ellas el hombre es simultáneamente sujeto y objeto de aquél. Atisbos de tal visión encontramos ya en Hobbes⁹⁹, así como la concepción de una razón basada en la actividad humana experiencial y de índole problemática que da lugar a lo probable y, en consecuencia, a lo verosímil.

Dice Habermas: “Divenendo scienza, la filosofia sociale perde ciò che la politica possedeva un tempo in sagesza. Questa perdita di forza ermeneutica nella penetrazione teorica di situazioni da dominare la individua già Vico, che, dalla prospettiva della tradizione retorico-umanistica, fa un bilancio dei vantaggi e degli svantaggi della nuova filosofia inaugurata da Galilei, Descartes y Hobbes”¹⁰⁰. Precisamente, según afirma Alain Michel, Cicerón no separa la filosofía de la retórica porque esa “sagesse permet seule de maintenir ensemble la théorie et la pratique, le savoir et la vie”¹⁰¹. En la construcción de su metodología los filósofos, como denuncia Vico, se olvidaron de la dimensión social y civil del hombre.

La verdad *more geométrico* olvida o niega el ser social del hombre, el hecho de que las únicas certezas, si no ya verdades a que el hombre accede son aquellas que resultan de su comunicación, de su interacción social. La filosofía, a instancias del racionalismo, ha actuado en este campo con falso cientifismo, al proyectar sobre la realidad de la actividad humana —una humanidad de naturaleza histórica, mudable, en perpetuo devenir— una metodología y una sistematización previamente forjadas, viene a ser la imputación de Vico. Se trata de la anticientífica operación de no dejar que los hechos invaliden una buena teoría, de forzar la realidad para que se acomode a un modelo preconstituido, de, en definitiva, primero elaborar un sistema abstracto y vacío que luego colmaremos de argumentos buscados *ad hoc*, soslayando, olvidando o negando lo que no case con ella.

La filosofía busca la verdad, una verdad abstracta, en tanto que la retórica se ocupa de la verdad concreta, aquella realidad que los hombres —básicamente mediante el lenguaje— se han forjado. Así la ciencia, y con ella la filosofía, han acusado a la retórica de mercenaria y corrupta por no pretender una imparcialidad en el discurso; como si éste —máxime el enfocado a la acción— fuese alguna vez inmaculado e incontaminado. Pues, si bien ya Gorgias sostenía la neutralidad de la retórica, esto es cierto sólo de forma apriorística y abstracta, en su acepción puramente instrumental, mas en su aplicación concreta en un contexto espacial y temporal —esto es, histórico— dado, debemos afirmar por el contrario que el discurso, cualquier discurso, incluido el científico, jamás es neutral.

En este sentido, la filosofía arrastra aún en cierta medida el defecto apuntado por Farrington¹⁰², del que ya adolecía en la antigüedad, de falta de prospección hacia una actividad práctica futura más o menos inmediata. Y continúa probablemente surtiendo su efecto la prohibición socrático-platónica del giro retórico, que impone, en cambio, la persecución y la consecución de la verdad en sí. Al giro retórico se le reprueban desde una posición tal los valores de la fantasía y la imaginación, pero ¿existe acaso algo más imaginario y fantástico que un mundo de verdades absolutas?

Como sobresalientes representantes del radicalismo racional filosófico, detractores de la retórica, podemos citar a Locke en su *Ensayo del entendimiento humano*, a Kant, quien

en su *Crítica del juicio* distingue entre la retórica –como un *ars dicendi apposite ad persuadendum*¹⁰³, según la terminología de la más pura tradición clásica (ciceroniana)– cuyo valor persuasivo, como ya hicieran los estoicos, considera repudiable, y una elocuencia –entendida como *ars bene dicendi*– que sí estima encomiable. Pues, como afirma Aristóteles hablando de la sofística, ésta “no consiste en la facultad, sino en el propósito”¹⁰⁴. Tal vez por ello distingue Kant en la *Crítica de la razón pura* entre “*Überredung*” o argumentación de corte subjetivo o persuasivo y “*Überzeugung*”, objetiva. También Platón había distinguido en el *Phaedrus* –pues los filósofos deben ser capaces de transmitir la verdad– dos tipos de retórica, partiendo de una antítesis entre ser y apariencia. Para Aristóteles, por el contrario, no cabía separar retórica de demostración, desde el momento en que su función propia es la de demostrar a un auditorio la oportunidad y la excelencia de la respuesta dada, entre todas las posibles, a la cuestión controvertida. La retórica, que sería entendida en buena parte del humanismo como una teoría de la motivación y la acción civil, no sólo refleja sino que potencia un valor de enorme transcendencia para ésta: el de la oportunidad, la adecuación entre la opción y el contexto, el *καίρος*¹⁰⁵. Pues, como afirma Adorno¹⁰⁶, el filósofo, en tanto que conoce las categorías y, por ende, es capaz de dilucidar a qué auditorio se dirige, y sabe qué discurso utilizar, es a la vez rétor¹⁰⁷. La filosofía, pues, se sirve de la retórica como ésta de aquella en su argumentación. Y así, amén de la lengua y sus posibilidades, se hace preciso un conocimiento filosófico de la naturaleza humana, las interrelaciones sociales y sus implicaciones...

Hegel, por su parte, intenta conjugar a Heráclito y la sofística con Parménides y la metafísica, comprendiendo no ya la absoluta permanencia de estos últimos, ni tampoco con exclusividad el perpetuo cambio de los primeros, sino la tensión entre ambas cosas, entre la mutación y la permanencia, entre el ser y el no ser de Parménides; la toma en consideración, en definitiva, de la tensión existente entre el ser y el devenir. E intenta superar la dicotomía que se establece entre verdad y certidumbre con la identificación de ambas, entendiendo que el ser que el pensamiento considera ya no es independiente de éste¹⁰⁸. El discurso retórico no aspira ya a externas verdades, sino que funda su verdad en el discurso mismo (ya para Gorgias, en su *Elogio de Helena*, el propio discurso retórico llega a ser creador de realidad), pues como afirma la Nueva Retórica, también la ciencia recibe su validez de pruebas y argumentaciones basadas en experimentos llevados a cabo en el seno de una propia estructura y un propio sistema previamente configurados. Un discurso en el que habrá que encontrar, al modo de Albertanus de Brescia en su *Liber de arte dicendi et tacendi*, los momentos oportunos para hablar y callar (el silencio tiene valor retórico), como, por otra parte, se dice también en el *Fedro* 271b-e. Ninguna ciencia que haga del hombre su objeto de estudio puede aspirar a emitir enunciados y conclusiones certeras acerca de éste si olvida que el lenguaje es en él una dimensión primordial, simultáneamente manifestación y creación –siempre parciales– de la realidad que expresa.

Y además la prudencia, esto es, la sabiduría práctica enfocada a la acción, no puede medirse por los mismos parámetros que la geometría. Es decir, la política posee una certeza que, en modo alguno, puede parangonarse con la certeza matemática, ni cabe aplicar al discurso humano el método geométrico. En la tópica, esto es, el pensar por problemas, se sustancian situaciones controvertidas que requieren un criterio de actuación, de acción; en otras palabras: diversas posibles respuestas a las que hay que buscar un criterio de elección,

de opción. Para Vico, los que podríamos denominar “universales específicos” son aquellos que recogen los contextos individuales concretos unificándolos, aquellos en los que los diversos individuos convergen, constituyendo la tópica, un *ars inventionis*, mientras que la crítica se funda en universales de tipo genérico o abstracto. Establece así dos momentos sucesivos correspondientes a sendas fases educativas: tópica y crítica, retórica y dialéctica. La tópica sería, pues, una enumeración, un repertorio de aquellos lugares en que las características de los diversos contextos humanos individuales o particulares confluyen, los puntos de intersección de las experiencias y, por ende, la génesis del criterio de aceptabilidad para el hombre, que viene así a posibilitar y facilitar la comunicación y el entendimiento. Mas, como manifiesta Vico: “[...] hoy tan sólo la crítica se celebra; la tópica no sólo ya no la precede, sino que es absolutamente postergada. Y de nuevo de manera inconveniente: pues como el hallazgo de los argumentos es por naturaleza previo al juicio acerca de su veracidad, así la tópica debe ser doctrina previa a la crítica”¹⁰⁹.

Atribuye Vico su formación tópica al magisterio de Cicerón, una deuda contraída ésta que, a través de Cicerón, habría que hacer remontar a la lógica y la tópica aristotélicas; mas debió ejercer también enorme influencia en las concepciones sobre la tópica viquianas el *De voluptate* de Lorenzo Valla, así como en el valor asignado al sentido común.

Se podría afirmar, en cierto sentido, que no cabe el estudio de la realidad humana más que a través de su propia tópica, con el lenguaje como instrumento. Y a esta tópica, en su doble vertiente, a saber: la de la *inventio sensu stricto*, la revelación, el desvelamiento, el descubrimiento, el llegar a un lugar preexistente, así como su otra faceta, la de la misma creación, no podemos acceder más que a través de la agudeza de ingenio¹¹⁰. Para Vico el hombre, *motu proprio*, intenta ser –como ya enunciaba Protágoras– regla del universo circundante, y en tal menester el lenguaje, que lógicamente presenta atributos humanos y es a la postre antropomórfico, es también el que actualmente da ocasión al pensamiento. Se supera así la antigua concepción *rem tene, verba sequuntur*, la dicotomía originada ya a finales del período mítico y en los albores de la retórica entre *res* y *verba*, el primado del pensamiento sobre la palabra, recuperando la fuerza primordial latente en ésta; y la contradicción entre ἀλήθεια y δόξα partiendo del primado de la retórica: el ser es un efecto del decir.

De hecho, K. O. Apel da un paso más –en su obra *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*–, entendiendo el humanismo como una condición para la posibilidad de cualquier verdad. La lengua pasa aquí a primer plano, transformándose en una condición incluso para la propia filosofía, y superando así la etapa previa, en que venía siendo considerada a lo sumo un mero instrumento.

La lengua no es, no puede ni debe ser, tan sólo un objeto filosófico, sino una *condicio sine qua non* de una filosofía que debería enfocarse a la resolución del problema humano; una función teleológica para la que resulta imprescindible la vertiente estético-expresiva que imprima el carácter de su comunicabilidad; entre otras razones para, en palabras del propio Vico, “no ser un dios o un necio”¹¹¹. La lengua nos hace hombres, elevándonos sobre los *bestioni*¹¹².

Por ello, la *mathesis universalis* del racionalismo puede ser efectivamente universal en tanto que lengua del cálculo, mas no en cuanto lengua de los pueblos, dados sus diversos contextos, afares y problemas en definitiva; es decir, precisamente debido a su rigidez, especialización e inflexibilidad, no bastaría para explicar la diversidad de la experiencia

humana, su problematicidad. Las cosas significan siempre en función de un contexto: el propio significado es contextual. En palabras de Vico: “Pues vale tanto el importar al discurso civil el método geométrico como el suprimir de los asuntos humanos el capricho, la irreflexión, la ocasión y la fortuna...”¹¹³.

“Y, en verdad, si importas el método geométrico a la vida cotidiana,

*no haces más
que empeñarte en volverte loco con toda la razón*¹¹⁴:

y proseguir en línea recta por los recodos de la vida, como si en los asuntos humanos no reinasen el capricho, la temeridad, la ocasión y la Fortuna. Disponer el discurso político según el método geométrico es lo mismo que no admitir nada agudo en el discurso ni mostrar nada salvo lo que está situado ante tus pies, no dar a los oyentes nada que llevarse a la boca –como si fuesen niños– sino lo previamente masticado, y, para resumirlo en una palabra, representar en la reunión el papel de docente en lugar del de orador”¹¹⁵.

Por tal motivo, para la Nueva Retórica no sólo la filosofía sino también la ciencia deben aceptar en la elaboración de sus premisas no ya el criterio de la veracidad, sino el de la verosimilitud y el de la aceptabilidad¹¹⁶, o más bien su aceptabilidad en función de su probabilidad y consiguiente verosimilitud. Esto es, han de basarse en un discurso argumentativo, no sólo demostrativo. El *lógos* que de aquí brota, basado en un nuevo criterio racionalista ha de ser argumentativo por histórico, problemático y narrativo.

La pregunta-cuestión que está en la base de todo ello es la de si una verdad incontable en términos absolutos tiene existencia previa e independiente de la consideración como tal por el ser humano, pues, en cualquier caso, como Cicerón puntualiza en las *Academicæ quaestiones* que incluso aquellos que denostan como vanas la gloria y la fama, al escribir sobre ello, gustan de poner su nombre en la portada, así también Platón, ejemplo por antonomasia, no puede evitar hacer retórica para resultar convincente en sus argumentaciones incluso cuando polemiza contra ella, pues, quiérase o no, tampoco la verdad que emana de la filosofía es siempre –o casi nunca– evidente por sí misma. El propio pensamiento, por el que accedemos a la realidad, es discursivo, y no puede manifestarse más que por referencia al discurso estético-expresivo. No se trata, pues, tanto de propugnar la inexistencia de una verdad axiomático-deductiva como ha venido siendo tratada a lo largo de los siglos, mas sí de la inaplicabilidad de tal verdad al plano humano. En este campo la verdad tiene necesariamente una dimensión retórica, esto es, la verdad o es retórica o no es.

Y en cualquier caso si el filósofo no habla al vacío, sino que aspira a calar en un auditorio, habrá de servirse de los recursos idóneos para ello. La retórica, de algún modo viene a concluir y reconocer el propio Platón, no posee bondades o maldades intrínsecas *per se*; como cualquier instrumento, sus virtudes o defectos derivarán de la finalidad o propósito que anime su uso, tendrán un carácter no sólo teleológico sino intencional, en función del ánimo que guía al orador. Para obviar tales objeciones, las mismas que, andando el tiempo, dieron lugar a la prohibición en Roma de las escuelas de retórica, surge una retórica con

implicaciones éticas: el *vir bonus dicendi peritus*, de Catón a Quintiliano, dando entrada a una moral de la acción que se revela igualmente en el ejercicio de la política, entendida –en su acepción más prístina y verecunda– como servicio al bien común de los ciudadanos; una función que, como la del impulso a la participación en las tareas de gobierno civil, de nuevo queda aletargada en épocas y lugares en que se erige el poder del Príncipe y no la república. Por ello, aunque sintéticamente se la define desde la antigüedad como *ars bene dicendi* o, más extensamente (Cicerón) como *ars dicendi apposite ad persuadendum*, ninguna de las dos definiciones –que constituyen el medio– alcanza sus últimas consecuencias: las de que el fin de la retórica no es propiamente el persuadir en abstracto, sino persuadir a la acción en una dirección determinada.

EL DISCURSO DE LA VEROSIMILITUD

El problema, concluyendo, que se plantea es el de la posibilidad de acceder a un auténtico conocimiento. Y así para Vico, frente a la verdad de la ciencia, que sólo está en Dios, al hombre corresponde la de la conciencia, esto es, la certeza, en Dios está el comprender y en el hombre el pensar; el conocimiento del hombre, hecho éste que encuentra precedentes agustinianos y platónicos, tan sólo se sustenta por la similitud entre la mente humana y la divina. Y dado que el hombre es semejante a Dios, a la verdad de Dios corresponde la semejanza con la verdad, la verosimilitud. Ya en Platón¹¹⁷, como más tarde hará Cicerón¹¹⁸, hallamos el aserto de que el orador basa su discurso no en la verdad sino en la verosimilitud, en la opinión del auditorio en relación con la cosa a juzgar. Dice Platón: “... Tisias y Gorgias que vieron que se debía estimar más la verosimilitud que la verdad...”¹¹⁹. Así, “se sitúa, como es obvio, aquí Vico, ante la polémica suscitada en la Antigüedad entre la tesis del *ars disserendi* –de ascendencia platónica y que propugna la verdad como único criterio, condenando toda opinión– y el argumento *in utramque partem*, sustentado por los aristotélicos y que ya había adquirido carta de naturaleza con Protágoras –cuyo criterio propio sería el de la verosimilitud basada en la probabilidad–, de parte de los segundos de forma indubitable. Mas este posicionamiento –como por otra parte ocurre también en Cicerón, cuya obra da sobrados ejemplos de que no sólo fue consciente de ello, sino también de que osciló entre ambas posturas– choca con el que mantiene, v. g. en [1], párr. 2º, y [3], *in fine*, así como en las *Reivindicaciones de Vico*, XVI:¹²⁰ ‘Mas la filosofía, la geometría, la filología y aún todo género de doctrinas demuestran convincentemente, de forma manifiesta, que esa opinión: –que el ingenio pugna con la verdad– es de lo más absurda [...] Por último, la filología nos muestra en los tratados de retórica que la agudeza del ingenio no puede mantenerse en pie sin la verdad’¹²¹. No obstante, en el caso de Vico ello es debido a su concepción de lo verosímil como un término medio entre lo verdadero y lo falso¹²², que tiende las más de las veces hacia la verdad (*De nostri*, III), frente a la cartesiana, que lo entiende más bien como falso, como condena por irracional todo lo no analítico¹²³. No se trata, pues, de una verosimilitud en oposición a la verdad, sino en referencia a ella.

También para Vico conserva la metafísica el primer lugar entre las ciencias, sirviendo de fundamento a las demás, mas no partiendo de una verdad geométrica, sino de lo probable. No es ya, por tanto, una ciencia *per causas*, pero tampoco las presuntas verdades matemáticas son tales por evidentes, ni los valores matemáticos “son” la realidad que representan, tan sólo la simbolizan.

El valor y la estima asignados a la retórica dependerán básicamente de dos cuestiones: una apriorística, la de la capacidad cognoscitiva reconocida al intelecto humano, por lo que Vico, en razón del *verum ipsum factum*, situó el discurso retórico en tan alto grado de la escala; y la segunda derivada del tema objeto mismo de conocimiento, pues el recurso a la retórica resulta indispensable cuando se trata de sopesar diferentes alternativas con miras a optar por la más adecuada para una acción ulterior. Como dice Perelman: “Il y a des domaines, celui de l’argumentation religieuse, celui de l’éducation morale ou artistique, celui de la philosophie, celui du droit, où l’argumentation ne peut être que rhétorique”¹²⁴.

En tal caso el discurso formal, lógico-deductivo –y máxime si se pretende tener en cuenta la totalidad de los factores implicados–, no puede desembocar más que en la inacción derivada de la ἐποχή, de la suspensión del asenso filosófico. Y esto no sólo resulta constatable en este campo: ya Vico polemiza contra la aplicación de tales métodos (“método geométrico”) incluso a la física¹²⁵. Y, en efecto, son muchos los factores que –por irrelevantes– no son tomados en consideración en la resolución de cualquier problema. No sólo se pone así en tela de juicio la existencia de verdades absolutas, sino que se sienta el hecho de que, de existir, en ciertos ámbitos la verdad no es el bien supremo buscado por sí mismo porque en modo alguno es un criterio práctico.

Mas la metafísica, como cualquier otro elemento constitutivo de la realidad, es también histórica y, por ende, tampoco goza de valor absoluto: sus verdades parten de la *Weltanschauung* –como construcción humana de carácter previo a su aprehensión por el intelecto– que en cada etapa histórica se tenga. En este sentido afirma Dilthey: “... cada uno de estos sistemas metafísicos está condicionado por el lugar que ocupa en la historia de la filosofía; depende de la situación de los problemas y está determinado por los conceptos que resultan de ella”¹²⁶.

No es tampoco de extrañar, pues no es por coincidencia, que los momentos de crisis vengan caracterizados por un retorno a los valores representados por la retórica y, simultáneamente, una relegación de los sistemas de pensamiento lógico-formales –siguiendo el modelo platónico– conducentes a verdades axiomáticas, como ocurre modernamente con los modelos basados en el “pensamiento débil”, sustentados en lo contingente frente a lo absoluto. Como apuntábamos anteriormente, no podemos hacer abstracción de nuestra historicidad, y un mundo que ha dejado de ser estable (como en el Renacimiento dejaron los cielos de ser “inmutables”) para tornarse en cambiante e inconstante necesita imperiosamente de un sistema enfocado a la acción, la única capaz de fundar además una regulación del juicio ético-moral –no es, por ello, insólito que sólo en una filosofía enfocada a la acción podamos encontrarnos con formulaciones como la de Epicuro: “Vana es la palabra de un filósofo que no alivie los sufrimientos humanos”– que, reduciendo o debilitando la potencia de los factores en principio contradictorios¹²⁷, permita actuar basándose en un criterio práctico que posibilite elegir una opción viable, oportuna y satisfactoria entre las posibles: la retórica. De hecho, ya desde Aristóteles constituye elemento esencial de la retórica el hacer inventario de las posibilidades existentes. Y su fin, reivindican los sofistas –y frente a Platón, que la acusa en el *Gorgias* de buscar tan sólo el placer–, influir con miras a la consecución de un bien, un bien coincidente, tras la oportuna elección, con el valor más útil; una utilidad ésta que asimismo para Aristóteles constituye una especie de bien racional, alcanzado mediante la προαίρεσις. También Melanchton intenta redimir a la retórica de la acusación de false-

dad anexionándole una vertiente ética a su propio ámbito expresivo y estético: la de decir el bien. Por lo tanto, la retórica así entendida sería el arte de hablar bien acerca del bien.

Mas el bien, como viene a decir Gadamer en *Wahrheit und Methode*, carece de un valor universal, y aparece siempre con un valor concreto y determinado en el seno de circunstancias particulares. Y así como ocurre en la inducción, en que de unos casos particulares se hace abstracción para una ulterior proyección sobre un caso particular también (de donde el amplio uso en retórica del ejemplo, una inducción abreviada que de un caso particular proyecta una norma universal)¹²⁸, del mismo modo de la experiencia concreta se obtiene la técnica, el arte, para volver a proyectar sobre la experiencia. Incluso la ley general, positiva, con pretensiones de universalidad, viene corregida por la experiencia, como ocurre por ejemplo en Derecho con el valor asignado a la equidad; si en su ámbito de aplicación la ley gozase de tal entidad absoluta, el papel desempeñado por el juez sería el de un mero autómatas que carece de discrecionalidad alguna, limitándose a ser “la boca que pronuncia las palabras de la ley”, mientras que la práctica impone la búsqueda de un equilibrio entre una equidad que persigue los valores que han sido objeto de regulación, dentro de un marco normativo concreto, y la seguridad jurídica, que sirve de límite efectivo a dicha discrecionalidad y evita sus terribles excesos. En tal sentido alude Vico a la regla lesbia citada por Aristóteles¹²⁹, porque “los hechos humanos no pueden evaluarse según esa inflexible y rígida regla mental; por el contrario, deben medirse con aquélla otra flexible de los lesbios...”¹³⁰. En idéntico sentido, y con el mismo valor contextual y problemático enunciará Cicerón su *summum ius, summa iniuria*¹³¹.

En este sentido ha recuperado y restaurado Gadamer la función práctica de la filosofía partiendo del concepto de *φρόνησις* que ya se encuentra en el libro VI de la *Ethica Nicomachea*, un saber práctico y mudable frente a la inmutabilidad de la ciencia, saber que viene a corroborar el aserto de Vico de que, frente a las verdades absolutas de las matemáticas, a la física ni siquiera habría que aplicarle el método geométrico, pues ya Galileo, contra unos cielos presuntamente inalterables, había descubierto cambios¹³², y dado que —de nuevo *verum ipsum factum*— en física no podemos alcanzar conocimientos absolutos acerca de unas verdades absolutas también porque no la hemos creado.

Esta sabiduría práctica en que consiste la *φρόνησις*, que va cambiando al paso que cambian también las situaciones que se plantean, implica una adaptación a las mismas, evaluación, reflexión y, por último, elección u opción. La razón nos ofrece unos fines entre los que la prudencia nos permite optar. La elección que sobreviene después de haber sopesado detenidamente todas las posibilidades y alternativas es para Gadamer, que en esto sí coincide con Croce, de tipo noético y no ya meramente intuitivo. Dice, en tal sentido, Perelman en *Lógica jurídica y Nueva Retórica* que la argumentación, precisamente por basarse en la razón, es por lo que conduciría a tomar decisiones que gozasen del criterio de aceptabilidad por parte del auditorio. Y ésta sería en esencia la función de los tópicos, la de proporcionar unas premisas aceptadas conducentes a la mejor opción, sopesando las diversas posibilidades y alternativas, por inclusión o exclusión, por su valor intrínseco o el negado a las restantes.

En último extremo la polémica filosofía *versus* retórica vuelve a situaciones ya periclitadas, esto es, que si aquélla goza de validez universal (hecho éste que ya hemos debatido), ésta sería en cambio de aplicación contextual, histórica, problemática. Nos recuerda en gran medida la apropiación por los filósofos ya en época clásica grecolatina de las tesis, de

las que excluyeron a los oradores relegándolos a las hipótesis. Mas, en cualquier caso, la relación vendría a ser de género a especie, implicando una diferenciación más cuantitativa que cualitativa. La pretendida validez universal, por otra parte, ahistórica, eterna, inmutable y absoluta, puede ser –y quizás también debe serlo– en el ámbito de la lógica pura, las matemáticas o la geometría, mas no cabe en el de la naturaleza humana. No se trata, con todo, de un ámbito éste que esté excluido de la condición humana, muy al contrario: el hombre posee un plus sobre él. Pues, de la triple vertiente señalada y asignada por Aristóteles a la argumentación retórica¹³³ –amén del puro λόγος, el ἔθος y el πάθος–, no excluye ninguna¹³⁴.

NOTAS

1. Lo que, a sus propios ojos, lo torna en sospechoso de parcialidad. Véase *Del método de estudios de nuestro tiempo*, XV: “Por ello temo haber emitido juicios falsos, si de todo en general, sobre todo de la elocuencia, puesto que la profeso.” (en GIAMBATTISTA VICO, *Obras. Oraciones inaugurales. La antiquísima sabiduría de los italianos*, Ed. Ánthropos, Barcelona, 2002, de donde proceden las citas, amén de las *Oraciones inaugurales*, del *De nostri* (“Del método de estudios de nuestro tiempo”) y del *De antiquissima* (“Sobre la revelación...”), este último en delante DAIS. Las *Institutiones Oratoriae* de G. Vico (ed. a cargo de Giuliano Crifò, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli, 1989) serán citadas por nuestra traducción española –y notas– realizada directamente del texto latino como *Institutiones de Oratoria* (en prensa).

2. En adelante, la *Scienza nuova* 1744: SN.

3. Tal era la tesis generalizada desde los presocráticos. La secuencia sería: ser-pensar-decir el ser.

4. Vid. CICERÓN: *De officiis*, III, 3.

5. “Ahora bien, “rétor” [rhetor] es para los griegos el mismo orador: pues el siglo de oro de la filosofía griega carecía de un nombre para tal técnico, ya que la retórica se aprendía junto con la propia filosofía. En efecto, la filosofía forma la mente del hombre con las verdaderas virtudes del ánimo, y, aún más, lo enseña a pensar, hacer y decir cosas verdaderas y dignas. Así pues, será óptimo orador aquel que habla desde la verdad y de acuerdo con la dignidad. Y es el caso que Demóstenes fue oyente de Platón durante muchos años, y Cicerón reconoce haber extraído toda su fecundidad y fuerza discursiva de la Academia. Mas cuando los estudios de la filosofía se separaron de los de la elocuencia –a los que por naturaleza estaban unidos– y comenzó la desunión entre lengua y corazón, los profesores de este arte, faltos de la filosofía y simples charlatanes, se arrogaron el nombre de sofistas, esto es, el nombre antiguo de los filósofos.” Vid. *Institutiones de Oratoria*, [1] y nota 17 a [1].

6. Vid. CICERÓN: *De oratore*, III, 61.

7. *De inventione*, I, 1, 1 y I, 4, 5.

8. *Antidosis*, 253-257.

9. *Oración inaugural VI*: “...que una a los estudios de la sabiduría los de la elocuencia.”

10. Cf. *Reivindicaciones de Vico*, X (hay trad. de F.J. Navarro en *Cuadernos sobre Vico*, 13-14, 2001-2002, pp. 437-459): “...o bien que, si bien ignora con los doctos, sabe al menos con el vulgo que yo no soy un profesor de filosofía, sino de filología –concretamente de elocuencia–, ya que al igual que el vulgo piensa que la elocuencia es cosa muy diversa de la filosofía; o bien que en absoluto ha leído el libro, cuyo objeto permanente es el de acomodar la filología, esto es, el estudio de todo lo que depende del libre albedrío humano, como son los de las lenguas, costumbres y cosas llevadas a cabo en paz o en guerra, de las gestas históricas, a la filosofía, como es apropiado y ningún filósofo ha intentado hasta hoy, y reconducir la filología desde los probados principios de la filosofía hasta la segura configuración de una ciencia.” Vid. asimismo la introducción al *De constantia iurisprudentis*, donde reivindica la conjunción –contra lo que hicieron los antiguos– entre filosofía y filología, una filología sin la cual la filosofía no puede comprender la naturaleza humana.

11. Los antiguos no consideraban el mundo como un conjunto de cosas a su entera disposición, sino un poder a cuyo imperativo legal se hallaban sometidos.

12. Vid. SOFISTAS, *Testimonios y Fragmentos*, Introducción general de E. R. Luján; traducción y notas de Melero Bellido, A. Biblioteca Básica Gredos, Ed. Gredos., Madrid, 2002, pp. XXVI-XXVIII. Dice J. Carcopino (*La vida cotidiana en Roma en el apogeo del Imperio*, Ed. Temas de Hoy, Madrid, 1996, p. 154): “Pues, tal como escribió Tácito, la gran elocuencia –*magna eloquentia*–, la verdadera elocuencia, aquélla que, si es necesario, se burla de la elocuencia, ‘se parece a la llama. Como ella necesita materiales con que alimentarse; como ella se mantiene viva con el movimiento y sólo ilumina si brilla’. Y lo mismo que la llama muere cuando le falta el aire, la

elocuencia muere cuando no tiene libertad. Es evidente que la historia confirma la opinión de Tácito...”

13. DIÓGENES LAERCIO: *Vitae*, IX, 1. Vid. PLATÓN: *Teeteto*, 166d. ARISTÓTELES: *Metafísica*, XI, 6, 1062b. Sexto Empírico. *Esbozos Pirrónicos*, I, 216.

14. De acuerdo con SN §§ 122 y 181.

15. SCHNEIDER, H., *Das griechische Technikverständnis: Von den Epen Homers bis zu den Anfängen der technologischen Fachliteratur*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1986.

16. RED. MEDINA, M., *Ciencia-Tecnología-Cultura del siglo XX al XXI*, Universitat de Barcelona.

17. FARRINGTON, B., *Ciencia y política en el mundo antiguo*, Ed. Ayuso, Madrid, 1973, p. 27.

18. *Ibidem*, p. 125.

19. Que lo postula ya en el opúsculo *Novus orbis scientiarum sive desiderata*, anejo al final del *De augmentis scientiarum*.

20. “La filosofía está escrita en ese grandísimo libro que continuamente está abierto ante nuestros ojos (es decir, en el universo), pero no se puede entender si primero no se aprende a comprender su lenguaje y a conocer los caracteres en los que está escrito. Está escrito en lengua matemática y los caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin cuya ayuda es humanamente imposible entender nada...” (*Il Saggiatore*, 1623, *apud* López Piñero J. M. *et alii.*, *La revolución científica*, Ed. Hª 16, Madrid, 1989, p. 187).

21. AA. VV., *Historia General de las Ciencias*, Ed. Orbis, Barcelona, 1988. Tomo nº 5 (*Renacimiento y S. XVII*), pp. 221-222.

22. “... nunca matematizamos los objetos del conocimiento, de la valuación o de la acción, sino tan sólo nuestros propios sistemas conceptuales referentes a tales objetos: lo que puede matematizarse, volviéndose de tal suerte más preciso y pudiendo sacar ventaja del carácter expeditivo de la deducción matemática, son nuestras ideas acerca de cualquier asunto, no los asuntos mismos.” BUNGE, M., *Ética, ciencia y técnica*, Ed. Suramericana, Buenos Aires, 1996. Reseña de PARRILLA, V., pp. 93-94. Vid. G. B. VICO, *Sobre la revelación de la antiquísima sabiduría de los italianos*, I § II: “[...] al advertir por fin el hombre, mientras trataba de investigar la naturaleza de las cosas, que de ningún modo le resultaba ésta asequible, puesto que no tiene dentro de sí los elementos de los que están compuestas las cosas, y que ello sucede por lo limitado de su mente, pues todo lo tiene fuera de sí, convirtió en aplicaciones útiles este defecto de su mente, y mediante lo que llaman abstracción fingió para sí dos cosas: el punto, al que poder describir, y el uno, al que poder multiplicar. Mas ambos son ficticios...” Como apunta HEISENBERG (*Natura e física moderna*, Garzanti, Milano, 1985, *passim*), la física no nos describe el electrón en sí, sino la imagen del electrón que proporcionan los instrumentos de que se vale. En este aspecto que señalamos, la ciencia física se torna en ciencia humana, plenamente capaz de una formulación ética.

23. O, como apunta ALBANESE (RED), *Introduzione ad una fondazione razionale dell'etica*: “[...] l'intelligenza non è mai creans bensì rivelans”.

24. Tal es, desde luego, la pretensión de ARISTÓTELES: *Metafísica*, 1003a.

25. También recogido por VIDAL, M., *Ética civil y sociedad democrática*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, pp. 241-243.

26. M. I., Biblioteca de Divulgación Científica, Ed. Orbis, Barcelona, 1985.

27. ARELLANO, J., *Orden, Proceso y Estructura transcendental*, Lecciones del Curso de Doctorado, USE 2001-2002 (inéditas).

28. Como afirma Faerna, A. M.: *Pragmatismo*: “... no puede haber orden sin estipulación previa de criterios de ordenación, y esto hace de todo conocimiento una versión de la realidad entre las muchas que en principio admite.”

29. Vid., al respecto, los trabajos de Ziman y T. Buch.

30. *El fin de la modernidad. Verdad y retórica en la ontología hermenéutica*.

31. Vid. Al respecto la opinión de Vico contra Descartes en DAIS, I § III.

32. Tal es precisamente la razón de que Vico –con peculiar etimología– emparentase “retórica” (lat. *fluentia*, dice) con *πέω*, lo que viene a relacionarla con las tesis de Heráclito respecto del devenir y la mutabilidad.

33. *Rhetorica*, 1356b.

34. Decimos, por ello, en G. VICO, *Retórica (Instituciones de Oratoria)*, e.p., nota 12 a [16]: “... [Antonio] erat memoria summa, nulla meditationis suspicio; imparatus semper adgredi ad dicendum videbatur, sed ita erat paratus, ut iudices illo dicente non numquam viderentur non satis parati ad cavendum fuisse (Cicerón: *Brutus*, 139). Viene a ser lugar común –como virtud de la lexis– en la preceptística retórica la *dissimulatio artis*, esto es: que el buen orador debe encubrir perfectamente el artificio con que ha forjado su discurso. La razón de ello nos la proporciona el mismo CICERÓN: *De inventione*, I, 6, 25: “... propterea quod ex his suspicio quaedam apparatus atque artificiosae diligentiae nascitur, quae maxime orationi fidem, oratori adimit auctoritatem. Una razón coin-

cidente, por otra parte con la alegada por el *Auctor ad Herennium*, I, 17 (... *nam et periculosum est, ne quando plus minusve dicamus; et suspicionem adfert auditori meditationis et artificii: quae res fidem abrogat orationi*), corroborada en I, 11 y en IV, 10 (...*et post in dicendo, ne possit ars eminere et ab omnibus videri, facultate oratoris occultatur*) y que encontramos ya en la *Rhetorica aristotélica*: V. g. en 1404b 18-21. Se trata, en definitiva, de no restar crédito a la oración evitando que un evidente artificio en la elaboración del discurso contamine, en la mente del auditorio, de maquinación y, por ende, de falta de espontaneidad, naturalidad y sinceridad los argumentos que se esgrimen. Este recurso, no obstante, fue desapareciendo desgraciadamente, en palabras de QUINTILIANO: *Instit. orat.*, I; Vid. I, 9: *Inde illa veterum circa occultandam eloquentiam simulatio, multum ab hac nostrorum temporum iactatione diversa...* E *ibidem*, IV, 2, 127: ... *et perire artem putamus nisi appareat, cum desinat ars esse si apparet*— en aras de una mayor ostentación del arte [...]

35. Vid. *Instituciones de oratoria*, [17]: Pues, como correctamente distingue el mismo Peregrino, el filósofo, al enseñar, revela él mismo la verdad, de forma que nada deja al oyente para que éste se deleite con su propio ingenio. El orador, en cambio, tras pronunciar un dicho agudo, produce algo bello cuyo descubrimiento deja en manos del propio oyente. Pues, tras ser pronunciado el dicho agudo, esto es, cuando le ha sido apuntada la razón de tal ligazón, el oyente la investiga, descubre el medio, compara los extremos, contempla su aptitud, y descubre por sí mismo lo bello que el orador ha producido; por ello resulta ingenioso a sus propios ojos, y se deleita con el dicho agudo no tanto en su enunciado por el orador como en su intelección por sí mismo.

36. Vid. *Instituciones de Oratoria*, n. 38.

37. Vid. DAIS, VII § II. En realidad todo el proceso civil preimperial (antes de la *cognitio extra ordinem*) tiene un marcado carácter arbitral, ya que el juez (*iudex, arbiter*) no emite un veredicto entendido como orden —para la que no tiene autoridad, ya que carece de *iurisdictio* y de *imperium*— sino como *sententia*, es decir, una opinión, un parecer, que, en el caso concreto del arbitraje, viene fundamentalmente determinado por la *bona fides*.

38. V. g., ARISTÓTELES: *Sophistici elenchi*, XXXIII, 183b, 36.

39. Ed. Gredos, Biblioteca Románica Hispánica, Manuales 69, Madrid, 1994. Título original: *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1989, 5ª ed.

40. Véanse, de TH. VIEHWEG, su *Tópica y jurisprudencia* (Ed. Taurus, Madrid 1964, con prólogo del prof. García de Enterría. Vid. orig.: *Topik und Jurisprudenz*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1963) primero y su *Tópica y filosofía del derecho* (Recopilación de artículos en Ed. Gedisa, Barcelona, 1991) después.

41. A pesar de que, v. g., Lorenzo Valla, reivindicando el primado de la elocuencia, cuyo menester sería el de dotar de valor práctico a la cultura sirviéndole de nexos con el sentido común, somete a la retórica las diversas disciplinas que vienen a completar la formación integral del orador. Dice, por ello, en el prólogo a las *Elegantiae linguae latinae*: “¿Quiénes son, de hecho, los más grandes filósofos, los más grandes escritores, oradores o jurisconsultos, sino los que son los mejores en el arte de la palabra?” Para Vico la elocuencia ha de ser “sirvienta” de la filosofía (Vid. *Instituciones de Oratoria*, [8]), *in fine*.

42. *Instituciones oratoriae*, II, 1, 9.

43. Incluso en pleno Renacimiento y en épocas inmediatamente posteriores los límites entre gramática y retórica resultan difusos. Así, como afirma P. O. KRISTELLER (“La retórica en la cultura medieval y renacentista”, en J. J. MURPHY ed., *La elocuencia en el Renacimiento*, Visor Libros, Madrid, 1999, p. 28): “Las *Elegantiae* de Valla fueron para su tiempo una obra de gramática superior, pero igualmente sirvieron durante muchos siglos como manual de estilo y del escribir correctamente”.

44. Algo a lo que Vico se niega a someterse: “Para explicar, probar y adornar la verdad, en ocasiones el orador despoja una cuestión determinada de sus circunstancias, la extrae de los angostos límites de éstas al campo amplísimo de lo genérico y la remite a la indeterminada”. Vid. *Instituciones de Oratoria*, [4] y nota 9 a [4]. Cf. *De nostri*, XV: “¿Por qué tenías tú dirá que disertar sobre argumentos de este tipo, que lo abarcan todo? Por ninguna razón como Giovanni Battista Vico, pero por muchas como profesor de elocuencia...” Tal es la distinción que se establece, v. g., entre *gnome* (de índole filosófica) y *noëma* (de naturaleza retórica). Vid. *Instituciones de Oratoria*, [57].

45. Algunos, al menos, llegaron a considerarla así. Se queja por ello Arias Montano de que *damnat per-versa quorundam studia, qui nullo in Dialectica iacto fundamento, Rhetoricis incumbunt, vanum quandam verborum & figurarum congeriem affectantes, eamque solam Rhetoricam esse putantes* (*Rhetoricorum libri IV*, Amberes 1569, p. 7).

46. Así, en el seno de los *studia humanitatis* la filosofía moral —ampliamente influida por la retórica— incluía, amén de otras disciplinas, ética y política.

47. Terencio: *Phormio*, 454: “... *quot homines tot sententiae*”.

48. Vid. *Oración inaugural VI*.

49. Descartes, en efecto, utiliza reiteradamente la misma metáfora: "... los edificios planeados y acabados por un solo arquitecto suelen ser más hermosos y mejor ordenados que los que se ha tratado de acomodar entre muchos, aprovechando viejas murallas que habían sido levantadas con otros fines" (*Discours de la méthode*, II). En todo caso podrían utilizarse sólo algunos retazos, las "viejas paredes". Pero, más bien, sería preferible reconstruirlos desde los cimientos ("en le renversant pour le redresser"). Y en *Principia philosophiae*, I, 7: "... la ruina de los cimientos arrastra necesariamente la de todo el edificio".

50. *De nostri*, VII. Se muestra Vico en este pasaje como un precursor de modernas teorías, pues así como "... podríamos imaginar una psicología de los pueblos que descansara en el examen de los diversos cambios semánticos comprobados en las lenguas que ellos hablan" (VENDRYES, J., *El lenguaje. Introducción lingüística a la historia*, Ed. Uteha, México, 1958, p. 239), "La lengua misma puede, a veces, modificar y regular la mentalidad... El pensamiento francés, alemán o inglés está en cierto modo subordinado a la lengua" (*ibidem*, p. 262). Sólo un pueblo que articula su pensamiento en torno al ingenio puede dar forma, en el tema que nos ocupa, a un aforismo tal como: *Si non è vero, è ben trovato*. Y así lo reclama Vico para el italiano en *De nostri*, VII.

Manifiesta B. L. WHORF en *Language, Thought and Reality*, Nueva York, 1956, p. 212 (*apud* MOMIGLIANO, A., *La historiografía griega*, Editorial Crítica, Barcelona, 1978, p. 93) la posibilidad de que el lenguaje no sea sólo "... un instrumento reproductor para expresar ideas, sino que sea más bien él mismo el creador de las ideas, el programa y la guía para la actividad mental del individuo". Cf., v. g., los trabajos publicados en *Cuadernos sobre Vico* por M. Danesi, así como en SEVILLA FERNÁNDEZ, J.M. y BARRIOS CASARES, M., *Metáfora y discurso filosófico*, Tecnos, Madrid, 2000.

51. *Introduction to Metaphysics*, Yale University Press, New Haven, 1959.

52. Vid. *Instituciones de Oratoria*, [30]: "Por ello con razón el sabio, para conocer si veía a un hombre, le mandaba hablar".

53. Cf. GRASSI, E., *Retorica come filosofia* (La città del sole, Napoli, 1999) y *El poder de la fantasía* (Anthropos, Barcelona, 2003).

54. Tal es la tesis del denominado relativismo lingüístico, que, a nuestro juicio, si bien –como suele ocurrir– no es "toda la verdad", acoge buena parte de ella.

55. Según se explicita en SN §§ 142 y 348.

56. Lo que, por otra parte, comporta la necesidad de la lectura y consecuente erudición, pues, como afirma Vico (*Oración inaugural VI*): "De la historia de las lenguas los mejores son los escritores en cada una de ellas...".

57. *Vico e l'Umanesimo*, Ed. Guerini, Milano, 1992.

58. GADAMER, H. G., *Ermeneutica e metodica universale*, Marietti, Torino, 1973, p. 53.

59. Como se preocupa por mostrar el ya referido M. Danesi. Cf. SEVILLA, J. M. y BARRIOS CASARES, M., *Metáfora y discurso filosófico*, citado.

60. "Dos parecen ser las causas de tal mutación: la 'necesidad' y el 'ornato'. La necesidad consiste en lo siguiente: que siendo las palabras, como dice el jurisconsulto, los signos de las cosas, y al ser en la naturaleza muchas más las cosas que las palabras, resulta de ello que cualquier lengua se ve privada de un vocablo propio para expresar muchas cosas, y por esta razón hubo de recurrirse a otros extraños..." (Vid. *Instituciones de Oratoria*, [39]). Cf. SN §§ 404-409.

61. Según la define B. Gracián en *Agudeza y arte de ingenio*. Los dichos agudos son ya objeto de atención por ARISTÓTELES: *Rhetorica*, III, 11. Cf. HIDALGO-SERNA, E., *El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián*, Ed. Ánthropos, Barcelona, 1993.

62. DAIS, I § II: "Dios lo sabe todo, porque en Sí contiene los elementos de los que lo compone todo; el hombre, en cambio, se afana en saberlo dividiendo".

63. "La similitud de costumbres en los pueblos engendra el sentido común", dirá en DAIS, VII § V. Vid. *De nostri*, III: "Pues como la ciencia tiene su origen en la verdad y el error en lo falso, así de lo verosímil se engendra el sentido común".

64. "Los nombres son imitaciones...", dice Aristóteles: *Rhetorica*, 1404a. "La 'onomatopeya' no sólo no es un tropo sino que, por su intermedio, se forman las más propias de todas las voces, siendo así que se las modela partiendo de su propio sonido..." (Vid. *Instituciones de Oratoria*, [46]). Cf. SN § 448.

65. Ya Lorenzo Valla considera que, en un plano estrictamente humano, la verdad no puede ser más que subjetiva.

66. Vid. párrafo segundo: "... más consecuente con el ingenio que con la verdad".

67. Vid. al respecto § 30 de las *Instituciones de oratoria* y § 9 de las *Reivindicaciones de Vico*.

68. Vid. DAIS, II.

69. *Passim*. Vid., v. g., 246 c, acerca del concepto de inmortalidad.

70. Razón por la que se acuerda mal a algunos ámbitos del Derecho la definición estricta. Afirma, por ello, JAVOLENO: *Digesta*, 50, 17, 202: *Omnis definitio in iure civili periculosa est*.

71. Que estará activa en tanto continúe viva la lengua. Vid. *Institutiones de Oratoria*, [36].

72. En tal sentido nos dice el *Auctor ad Herennium* (IV, 32, 43) que “la metonimia es de uso habitual no sólo entre poetas y oradores sino también en la lengua cotidiana”.

73. “Tales son a lo sumo los vocablos propios y buena parte de los transferidos por necesidad, que, al faltar los propios, fue el pueblo el primero en inventar y considerar de la misma condición que los propios: por ello yo los llamo ‘metáforas nativas’ y ‘populares’...” (Vid. *Institutiones de Oratoria*, [36]). Cf. SN § 237.

74. “Pero, para que comprendáis mejor la cuestión, conviene saber que eso que el vulgo llama ‘sinónimos’ no se encuentra en lengua alguna.” (Vid. *Institutiones de Oratoria*, [36]). La admisión, además, de su existencia vendría a contradecir la de una lengua generada por naturaleza y no por convención.

75. Vid. *Institutiones de Oratoria*, nota 44 a [36].

76. Vid. *De nostri*, VII: “Los sabios inducen en sí mismos este ánimo con la voluntad, que es placidísima sierva de la mente; por lo que les basta que les muestres su deber para que lo cumplan. Mas la multitud y el vulgo se dejan arrastrar y arrebatar por el deseo, y éste es tumultuoso y turbulento; en efecto, al ser una degeneración del ánimo contraída por contagio del cuerpo, siguiendo la naturaleza de éste, no se mueve sino a través del cuerpo”. Y “[las perturbaciones del ánimo]... la filosofía, que las atempera en los sabios, para que se liberen las virtudes; y la elocuencia, que las enciende en el vulgo, para que obren los deberes de la virtud” (*ibidem*). E *Institutiones de Oratoria*, [3]: “Ninguna otra cosa exigen de un orador los sabios, dado que éstos siguen la verdad por el hecho de serlo. Mas ya que la elocuencia se ha hecho para la muchedumbre y el vulgo, a quienes la verdad les resulta ingrata –salvo que alguna suerte de encantos la torne grata–, y no obran con corrección –si no se ven arrastrados por cierta incapacidad de moderar sus caprichos–, por todo ello debe hacer su discurso seductor por las conductas e inflamado por las pasiones”.

77. *Respublica*, 494 a.

78. O en SN § 131.

79. MOMIGLIANO, A., *op. cit.*, p. 242 : “Giambattista Vico, al que nos volvemos siempre cuando hay que ilustrar una situación incongruente, estaba impresionado por una frase del libro VI, capítulo 56, de Polibio. Polibio sostiene aquí que la *deisidaimonía*, justamente aquello que en otros pueblos es objeto de reproche, lo tiene justamente el Estado romano. ‘Es una actitud, añade Polibio, que quizá no habría sido necesaria si hubiese sido posible formar un Estado compuesto de sabios, pero la muchedumbre es inconstante.’ Vico no comprendía el griego de Polibio, no sabía qué quería decir *deisidaimonía*, y no estaba atento a la traducción latina. Le hace decir a Polibio que si hubiese filósofos en este mundo, las religiones no serían necesarias; y de esta noción hizo uno de aquellos estribillos obsesivos que reaparecen continuamente en la *Scienza nuova*, como pretexto para poner de relieve sus propios pensamientos: ‘y por tanto comienza a deshacerse Polibio de aquel falso dicho suyo: que si hubiese en el mundo filósofos no serían necesarias religiones’. No tendríamos la *Scienza nuova* sin este malentendido de Polibio; lo que puede comenzar a introducirnos en la diferencia entre una buena fuente y un fantasma inspirador”. Vid., v. g., SN § 179.

80. Vid. SEVILLA, J. M., “Universales poéticos, fantasía y racionalidad”, *Cuadernos sobre Vico*, 3, 1993, pp. 84 ss.

81. Vid. al respecto el ilustrador artículo de E. GRASSI, “La rehabilitación del humanismo retórico. Considerando el antihumanismo de Heidegger”, *Cuadernos sobre Vico*, 2, 1992.

82. Sevilla, J.M., *Ragione narrativa e ragione storica. Una prospettiva vichiana su Ortega y Gasset*, Ed Guerra, Perugia, 2002, pp. 151-152

83. *Ibidem*, pp. 166 ss.

84. VILLALOBOS, J., “*Mathesis universalis* cartesiana”, *Cuadernos sobre Vico*, 5-6, 1995-1996, p. 250.

85. De modo similar a lo que apunta Vico (*De nostri*, VI): “Pues como quien debate con un silogismo no aporta nada nuevo, porque en la premisa mayor o en la menor está comprendida la conclusión...”; o Machado, en *De un cancionero apócrifo*. Abel Martín, incluido en sus *Poesías completas*: “En todo verdadero razonamiento no puede haber conclusiones que estén contenidas en las premisas...”.

86. *De nostri*, VII.

87. Vid. al respecto, *Oración inaugural V* y *De nostri*, X.

88. “Mas entre la conformación de las palabras y la de las sentencias existe la siguiente diferencia: que la de las palabras se anula si mudas éstas, mas la de las sentencias permanece cualesquiera que sean las palabras que emplees, de modo que la configuración de éstas no aporta ninguna otra cosa salvo un cierto deleite en su audición.” (Vid. *Institutiones de Oratoria*, [37]).

89. *Orator*, XIX, 64 y *De oratore*, III, 15, 56. ss.
90. MEYER, M., “Avant-propos. Y a-t-il une modernité rhétorique?”, en *De la métaphysique a la rhétorique*, Editions de l’Université de Bruxelles, Bruxelles, 1986, p. 8.
91. Vid., v. g., FAUR, J., “La teoría del conocimiento de F. Sánchez y el *verum-factum* de Vico”, *Cuadernos sobre Vico*, 4, 1994, pp. 83 ss. Cf. MONDOLFO, R., *Verum-factum. Desde antes de Vico hasta Marx*. Siglo XXI Argentina Editores, 1971; y SEVILLA, J.M., “L’argomentazione storica del criterio *Verum-Factum*. Considerazioni metodologiche, epistemologiche e ontologiche”, *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XVI, 1986, pp. 307-323.
92. De hecho el humanismo renacentista es esencialmente retórico, podríamos decir que constituye una etapa más en nuestra tradición retórica.
93. *Rhetorica*, 1355b.
94. RICOEUR, P., *Rhétorique-Poétique-Herméneutique*, en *De la métaphysique... (op. cit.)*, pp. 146-7.
95. Línea –esta a la que nos adherimos– interpretativa de la evolución del pensamiento viquiano que goza ya de largo predicamento. Dice así Righi en 1928: “La mentalità del Vico ha questo di singolare: che y concetti più profondi delle sue opere mature si trovano visibilmente in germe nelle prime manifestazioni del suo ingegno...” (apud CRIFÒ, G., *Introduzione ad G. VICO, Institutiones oratoriae*, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli, 1989, p. XVI).
96. SN § 444.
97. Como se observa ya desde el ficticio discurso de Gorgias en *Defensa de Palamedes*.
98. SN §§ 137, 138 y 219.
99. *De homine*, 10.
100. *Prassi politica e teoria critica della società*, Ed. Il Mulino, Bologna, 1973, p. 81.
101. “La théorie de la rhétorique chez Cicéron: Éloquence et philosophie”, en AA. VV., *Éloquence et rhétorique chez Cicéron*. Entretiens, Tome XXVIII, Fondation Hardt, Genève, 1981, p. 109.
102. Vid. *supra*.
103. Vid. *Institutiones de Oratoria*, nota 1 a [2].
104. *Rhetorica*, 1355b.
105. Así, Dionisio de Halicarnaso (*De compositione verborum*, XII, 84) la define como el “arte de la ocasión”.
106. *La filosofía antigua*, Feltrinelli, Milano, 1983, 2 vols.
107. Y así lo entiende el propio Dionisio. Cf. *supra*, n. 4.
108. Vid. SEVERINO, E., *La filosofía moderna*, Ed Ariel, Barcelona, 1986, pp. 195 ss.
109. *De nostri*, III. Sobre la tópica y la crítica, y la interrelación entre ambas, Vid. DAIS, VII § V, así como la deuda contraída en este aspecto con Cicerón en su *Vita*. Cf. CICERÓN: *Topica*, 6: *Cum omnis ratio diligens disserendi duas habeat partes, unam inveniendi, alteram iudicandi, utriusque princeps, ut mihi videtur, Aristoteles fuit. Stoici autem in altera elaboraverunt; iudicandi enim vias diligenter persecuti sunt ea scientia quam ‘διδασκαλικήν’ appellat, inveniendi autem quae ‘τοπική dicitur, quae et ad usum potior erat et ordine naturae certe prior, totam reliquerunt*.
110. Cf. SN § 498.
111. *De nostri*, XV. En similar sentido, PLAUTO: *Miles gloriosus*, 885: “*Nemo solus satis sapit*”; ARISTÓTELES: *Política*, I, 2, 1253a: “Y el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino como una bestia o un dios”; SÉNECA: *Epist. ad Luc.*, 6, 4: “Ninguna cosa, por excelente y saludable que sea, me complacerá si hubiese de saberla para mí solo”. Y B. GRACIÁN: *Oráculo manual y arte de prudencia*, af. CXXXIII: “Antes loco con todos que cuerdo a solas...”.
112. “Efectivamente, si la naturaleza no nos hubiese concedido la capacidad de hablar, ciertamente pasaríamos la vida en cubiles y guaridas solos y ocultos, como hacen las fieras. Por ello con razón el sabio, para conocer si veía a un hombre, le mandaba hablar.” (Vid. *Institutiones de Oratoria*, [30]).
113. Vid. *Institutiones de Oratoria*, [9].
114. TERENCIO: *Eunuchus*, 62-63.
115. DAIS, VII § V.
116. Dice así Vico que la “*gnome* [sentencia] ... hace la oración verosímil y ejemplificadora de morigeración”. (Vid. *Institutiones de Oratoria*, [57], in *fine*).
117. *Phaedrus*, 259e-260a.
118. CICERÓN: *De officiis*, II, 14, 51: “En las causas el juez debe buscar la verdad, el patrono debe defender lo verosímil, aunque no sea tan verdadero. Esto no me atrevería a escribirlo en un tratado de filosofía como éste, si no fuera también de la misma opinión Panecio, el más riguroso de los filósofos estoicos.”; y “El sabio, si encon-

trase un signo característico de la verdad, lo usaría... pero como no es así, tiene que servirse de las probabilidades.”: *Acad. quaest.* II. Sobre lo verdadero y lo verosímil, Vid. tb. Cicerón: *Tusc. disp.*, I, IX, 17 y I, XI, 23; e *ibidem*, II, 9: ... *quid in quaque veri simili esset inveniri...* Dice asimismo Vico: “Será esto, pues, algo propio del orador, y el trasladarlo todo de lo verdadero a lo verosímil”. (Vid. *Instituciones de Oratoria*, [19]).

119. *Phaedrus*, 267a.

120. En *Cuadernos sobre Vico*, 13-14, 2002.

121. Pueden dar acomodo a la verdad incluso contra la común opinión. Así “son dos las fuentes de los dichos agudos: la verdad que el oyente ignoraba y la verdad con respecto a la cual el mismo oyente estaba en un error; y que de la primera proceden los dichos agudos obtenidos por comparación y de la segunda aquellos otros contrarios a la general opinión.” (Vid. *Instituciones de Oratoria*, [37]).

122. Entre lo verdadero y lo falso, entre lo necesario y lo contingente existe un amplio dominio, el de lo probable, ya desde Aristóteles materia de la dialéctica.

123. DESCARTES: *Discours de la methode*, I: “...je réputais presque pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable”. Vid., al respecto, G. VICO, *Obras...* (*op. cit.*), notas 32 y 44 a *De nostri*. Vid. G. VICO: *Retórica. Instituciones de Oratoria* (*cit.*), n. 2 a [19].

124. PERELMAN, Ch., *Logique et rhétorique. Rhétoriques*, Bruxelles, 1989.

125. *De nostri*, IV: “Por ello esas cosas de la física que se nos presentan como verdaderas por la fuerza del método geométrico no son sino verosímiles, y de la geometría toman sin duda el método, mas no la demostración: demostramos las cuestiones geométricas porque las hacemos; si pudiésemos demostrar las físicas las haríamos.” “*Verum ipsum factum*”, como afirma en DAIS.

126. DILTHEY, W., *Teoría de las concepciones del mundo*, Ed. Altaya S.A., Barcelona, 1997, p. 58, *in fine*.

127. En virtud del principio de no-contradicción, en pos de una identidad que nos remita a la ontología.

128. Vid. SN §424, donde se alude al valor demostrativo de la similitud.

129. ARISTÓTELES: *Ethica Nicomachea*, V, 10, 1137b, tratando de la equidad, en que se menciona una regla plúmbea que, por su ductilidad, sería fácilmente adaptable al cuerpo a medir: “La causa de ello es que toda ley es universal y que hay casos en los que no es posible tratar las cosas rectamente de un modo universal... Pues de lo que es indefinido, la regla también lo es, y como la regla de plomo usada en las construcciones lesbias [para medir piedras poligonales], que no es rígida, sino que se adapta a la forma de la piedra, así también los decretos se adaptan a los casos.”

130. *De nostri*, VII.

131. *De officiis*, I, 33., que, a su vez, tiene como precedente a TERENCE: *Heauton timorumenos*, 796.

132. Cf. carta a F. Cesi, de 12-III-1612: “Creo que estas novedades serán el funeral, o más bien el final y el juicio último, de la pseudofilosofía; han aparecido ya signos en la Luna y el Sol. Y espero oír sobre este punto grandes cosas proclamadas por los peripatéticos para mantener la inmutabilidad de los cielos; no sé cómo podrán salvarla y mantenerla”.

133. Vid. ARISTÓTELES, *Retórica*, introd., trad. y notas por Quintín Racionero, Ed. Gredos, Madrid, 1990, pp. 93 ss.

134. Pues bien, son, entre otras muchas, las razones que anteceden, y principalmente la de la recuperación y el renacimiento –si no ya del primado– al menos de la legitimidad de la retórica, en un intento de reintegración de la unidad filosofía-filología con la mediación de la hermenéutica, así como mi condición y formación de filólogo a la par que de amante de la filosofía, y la experiencia acumulada en el estudio y versión al español de la obra de Giambattista Vico desde hace aproximadamente catorce años, las que me han llevado a desarrollar la labor de traducción de sus *Institutiones oratoriae*, conjuntamente con las correspondientes notas, fuentes y referencias, para una pronta publicación.

* * *

