

010838

[Handwritten signature and stamp]

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
ESTUDIOS DE POSGRADO

LA EPISTEMOLOGIA DE LOS TROPOS

Relaciones entre la retórica y la filosofía, la lengua y el pensamiento

Tesis para optar por el grado de

DOCTOR EN FILOSOFIA

Presentada por

ANA MARIA DE LAS MERCEDES MARTINEZ DE LA ESCALERA LORENZO



Agosto, 1998.

265949

TESIS CON FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

TÍTULO: "LA EPISTEMOLOGÍA DE LOS TROPOS"

AUTOR: ANA MARIA DE LAS MERCEDES MARTINEZ DE LA ESCALERA L.

Esta tesis trata de las relaciones peculiares y conflictivas entre la filosofía y la retórica. Se centra en determinar el estatuto teórico de tal vínculo y de sus efectos para la historia de la filosofía y la del pensamiento occidental. Es una investigación desde la filosofía. En ella se interroga un problema básico que gobierna los conflictos entre ambas disciplinas: los efectos de la lengua sobre el pensamiento y/o viceversa. El trabajo se organiza en tres instancias o momentos: en el primero, se plantea la cuestión de las relaciones entre el pensamiento y la lengua, en el segundo se elabora teóricamente la cuestión para la filosofía y en último término, se da respuesta a la misma. La conclusión defendida en la tesis es que los principios que regulan el uso del lenguaje o discurso (contingencia, oportunidad, ocasión y posición) son de naturaleza retórica, con lo cual los límites entre el pensamiento y la lengua se desdibujan. La tesis exhorta sin embargo a no abandonar la distinción entre ambas entidades, so pena de tomar una decisión metafísica, sino, a la inversa, conservarla como agente interpretativo de la lectura e interpretación en materia filosófica.

TITLE: " EPISTEMOLOGY OF TROPES"

AUTHOR: ANA MARIA DE LAS MERCEDES MARTINEZ DE LA ESCALERA L.

ABSTRACT

This work deals with the conflictive interaction between Philosophy and Rhetoric in the history of Western thought. It studies three periods which are called "interpretive crisis" (Gorgia's epoque, Dante'one and Baroque spanish critique).

It aims to critique the somewhat secondary status of Rhetoric, treated by academic Philosophy as an "ornamental" discipline. We prove that discourse and thruth are rhetorically controled as the greek sofist philosophers thought, as well as Dante, Baltasar Gracián and Nietzsche did in their time. This work uses the Gracian jargon liberally and insists on the importance of its actual significance for (spanish constructed) Philosophy (Interpretation Theory) and its pedagogy.

LA EPISTEMOLOGIA DE LOS TROPOS

Relaciones entre la retòrica y la filosofìa, la lengua y el pensamiento.

PRIMERA PARTE:

LAS FILIACIONES DE LA RETORICA BARROCA

Introducción	I
<u>Relaciones entre retòrica, filosofìa, lengua y pensamiento.</u>	XX
Bibliografía de la introducción.....	XXI
Capítulo primero	1
<u>Retòrica y filosofìa. La antigüedad clásica.</u>	
<i>Sofistas, retòricos y filósofos.</i>	24
Capítulo segundo	25
<u>La retòrica y la sabiduría humanística del Renacimiento.</u>	
1. <i>El humanismo renacentista.</i>	25
2. <i>La retòrica y la sabiduría humanística del Renacimiento.</i>	35
3. <i>La retòrica dantesca: una investigación sobre la palabra.</i>	52

SEGUNDA PARTE:

LA RETORICA BARROCA

Capítulo tercero	74
<u>Baltasar Gracián y el Barroco español.</u>	
1. <i>De aquello que tratamos en el capítulo anterior y de lo que habremos de tratar en éste.</i>	74
2. <i>De Baltasar Gracián, autor.</i>	80
3. <i>Del caudal de la lengua</i>	87
4. <i>De la fama a las sutilezas de la historia intelectual</i>	89
Capítulo cuarto.....	97
<u>La retòrica barroca en Baltasar Gracián.</u>	
1. <i>De la retòrica medida por la discreción.</i>	97
2. <i>De la metáfora del gusto.</i>	106
3. <i>De la agudeza del ingenio que supone intercambiabilidad de significados y valores, o sea la lengua.</i>	124
4. <i>Del concepto</i>	137
5. <i>De las cualidades morales que son más bien estrategias interpretativas</i>	141

6. De la figura del ingenio	142
7. Del desciframiento; el Desengañado	145
8. Acerca de la distinción filosòfica entre el culteranismo y el conceptismo	147
9. De la persuasiòn	151
10. De la glosa	152
Capitulo quinto.....	156
<u>Filiaciones antiguas del escepticismo barroco</u>	

TERCERA PARTE:
ACTUALIDAD DE LA RETORICA

Capitulo sexto	163
<u>De los limites del escepticismo a la retòrica del futuro.</u>	
El sermo communis hoy	163
La alegoria	176
Glosa	200
Conclusiones	I
<i>Las relaciones entre la retòrica y la filosofia, la lengua y el pensamiento.</i>	
Bibliografia.....	i
1. Capitulo primero	
2. Capitulo segundo	
3. Capitulo tercero, cuarto y quinto	
4. Capitulo sexto	

LA EPISTEMOLOGIA DE LOS TROPÓS.

Relaciones entre retórica y filosofía, lengua y pensamiento.

La fama de Cicerón florece en la actualidad, pero la de Aristóteles está totalmente en decadencia. La Bruvère cruza los mares y aún conserva su reputación, pero la gloria de Malebranche se limita a su propia nación y a su propia época. Y Addison será leído con placer cuando Locke esté totalmente olvidado. Esto no pretende restarle méritos al señor Locke, que fue realmente un gran filósofo, un razonador justo y moderado. Sólo se pretende mostrar el destino común de esa filosofía abstracta. David Hume, Enquiry concerning the human Understanding. 1748.

En 1748 el filósofo escocés David Hume hizo una predicción que hoy nos resulta errada; supuso que los hombres, guiados por su naturaleza común, escogerían siempre que pudieran la filosofía moral -reflexión que trata de los asuntos prácticos-, en vez de la filosofía abstracta y su preferencia por la racionalidad. La historia reciente de la institución filosófica lo desmintió, como es sabido; hoy se cita con más frecuencia al señor Locke que al señor Addison, a quien yo no recuerdo haber oído nombrar en el aula universitaria, ni una sola vez. Por añadidura, Hume sostuvo, en ese mismo texto de mediados del siglo XVIII, que la opinión común prefería definir la naturaleza humana refiriéndose al hombre como un ente de acción en lugar de entenderlo como un ser racional.¹

¹ La filosofía moral considera al hombre primordialmente como nacido para la acción, y como influido en sus actos por el gusto y el sentimiento, persiguiendo un objeto y evitando otro, de acuerdo con el valor que estos objetos parecen poseer...La otra clase de filósofos consideran al hombre como un ser racional más que activo, e intentan formar su entendimiento más que cultivar su conducta. Consideran la naturaleza humana como un tema de especulación y la estudian con minucioso escrutinio para encontrar los principios que regulan nuestro entendimiento... Hume David. Investigaciones sobre el entendimiento humano, trad. esp., Madrid, Alianza, 1974; 19-20. Con razón Hume es considerado un filósofo

En tanto la humanidad fuera comprendida en función de la acción, la *comunicación* entre los seres humanos sería considerada un asunto más importante que la relación entre los hombres y el mundo exterior. Hoy ha vencido la opinión del señor Locke; creemos que la relación entre el pensamiento y la realidad exterior es más valiosa que la relación entre los hombres y las palabras, pese a que habitamos una comunidad en la cual incluso los nexos con el mundo están instrumentalizados por un mundo de palabras y supuestos.² Justamente ante la suerte corrida por la filosofía sistemática y el desafortunado olvido de la reflexión práctica o "filosofía moral" parece necesario rescatar del olvido los anteriores comentarios de Hume, puesto que hay que reflexionar en tan inquietante vuelta del destino. Reflexionar para recordar y explicar, a la vez, como sus predicciones llegaron a fallar; es preciso desde luego, relatar la historia de un cambio de rumbo del pensamiento europeo, así como rescatar del olvido una tradición que, por la fuerza de la costumbre, suponemos vencida. Llamaremos a esta tradición por el nombre de aquello que fue su objeto de

limitrofe; de ahí ha arrancado nuestra decisión de colocarlo al inicio de estas disquisiciones, situándolas bajo la luz de su clara inteligencia.

² Como es sabido Locke aspiraba epistemológicamente a una relación entre el pensamiento y la realidad, sin la mediación de las palabras, a las que consideraba imperfectas. Al respecto escribió que "*es fácil advertir la mucha imperfección que hay en los lenguajes, y cómo la naturaleza misma de las palabras hace que sea casi inevitable que muchas de ellas sean dudosas e inciertas en su significación*". Locke John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Trad. esp. México, FCE, 1982; cap. IX, 469.

examen y preocupación: las relaciones problemáticas entre el pensamiento y la lengua, o filosofía de la palabra.³ Esta tradición de la palabra no comenzó en la época de Hume; de hecho, se remonta a una edad pretèrita, cuando los rētores griegos y los sofistas se inquietaban, anàlogamente, por la fuerza persuasiva e instrumental (retòrica) del decir humano. Privilegiada en su momento, cayò pronto en el descrédito; si hemos de dar fè a los comentarios de Aristòteles.⁴ Fese a ello, la historia de la cultura occidental nos informa que durante muchos siglos aún, la retòrica ocupò un lugar central en la instrucción de las jòvenes generaciones de europeos.⁵ El siglo XVII marcò su descenso final hasta hace unos pocos años. A mediados de este siglo la neoretòrica, con Perelman de un lado y la filosofía del lenguaje de orientación nietzscheana por otro ⁶, recobra los bríos que los siglos de descalificación y abandono le habían quitado.

3 La expresión *filosofía de la palabra* se escogió doblegàndonos ante la fuerza persuasiva del texto gorgiano *Encomio a Helena*. Existe, sin embargo otro motivo más tebrico; la filosofía de los siglos XVII y XVIII, o tradición Descartes-Locke, renegaba del valor epistemològico de la palabra, y sólo cuando era necesario hablar de ella, convenía en la necesidad de controlar tan salvaje naturaleza. La gramática, sometida al tutelaje de la lògica, resultò la opción más adecuada para someter la elocuencia de la expresión.

4 Acerca de la duda sobre la historia Aristotèlica de la retòrica, puede consultarse a Detienne Marcel, *La invención de la mitología*. Barcelona, Península, 1985; 105 y ss.

5 Barthes Roland, *La antigua retòrica. Ayudamemoria*. Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1974; y Beristáin Helena, *Diccionario de retòrica y poética*. Mèxico, Porrúa, 1997; 8ª ed.; (bajo la palabra *retòrica*).

6 Me refiero de manera general a los trabajos de Paul de Man, Barthes, Derrida que abordan el problema de las relaciones entre la fuerza plàstica de la lengua y el pensamiento, y que

Optar por la retórica en la actualidad implica tomar partido en relación con la manera de abordar los lazos y las intervenciones que unen y modifican los límites del pensamiento y la lengua. Apelar a la retórica para desentrañar estos vínculos supone combatir la oposición, levantada por algunas filosofías, a la *opinión común* o *sermo communis*, a la *conversación* y a la *comunicabilidad* como conversación. Consiste en definir el pensamiento como una actividad intrahumana, política y ética, creativa y conservadora a la vez; y a la sabiduría como una búsqueda de la *palabra oportuna, prudentemente introducida en la conversación, en una ocasión específica e irrepetible (kairos y prepon, prudencia y contingencia)*.

La *oportunidad*, la *ocasión* y la *contingencia*, a la vez entendida como *accidentalidad e irrepetibilidad*, es decir como acontecimiento de la *conversación*, son los rasgos que han caracterizado la búsqueda retórica desde los primeros tiempos, cuando la historia de la vida intelectual la asocia con las prácticas prejurídicas de repartición y reasignación de la propiedad del suelo. Sus nexos con el litigio y la argumentación no son menos dignos de considerar que el suelo mítico y hermético donde tuvo lugar el nacimiento de la filosofía sistemática.⁷

En esta investigación no se habrá de reconstruir la historia de las relaciones entre la filosofía y la retórica

aparecen debidamente registrados en la bibliografía de esta tesis.

7 Ver Beristáin Helena, op.cit.; y Barthes Roland, op.cit.

mas que para rastrear y dar nueva vida a lo que fue una tradición hoy venida a menos: aquella que al plantearse como objeto las palabras, y la relación de éstas con los derroteros (originalidad y conservadurismo⁸) del pensamiento, ponía en cuestión el mérito de una tradición vencedora pero embustera. En efecto, la metafísica objetivista y sistemática, que pretendía conocer las formas de comunicarse con la verdad exterior a todo lo que consideramos humano -las pasiones buenas y malas, los apetitos, los afectos, las ambiciones, los miedos atrapados en las palabras-, y que descalificaba la comunicación humana por considerarla defectuosa, insuficiente o frágil, nos mentía. Nos mentía al ocultar que el vocabulario que la hacía posible, en el cual ella se pensaba a sí misma y al mundo restante, era un vocabulario humano, víctima de las mismas pasiones, padecimientos y risas que atraviesan todas las experiencias del hombre.

Es imperativo entonces desenmascarar la mentira, la retórica de la antirretórica; iniciar el rescate de aquellos hombres que hablaron a favor de las palabras humanas, de la comunicación, de la sabiduría, de la conversación entre individuos y sus vocabularios; de todo aquello que Hume

⁸ La retórica explica, a partir de sus figuras o tropos, de la agudeza del ingenio, según lo expresó Gracián en su momento, estas formas de creatividad del pensamiento a la vez tan relacionadas con el conservadurismo (comunicabilidad) de la lengua. Se verá en el último capítulo de esta investigación a la *alegoría barroca* como la operación contradictoria que explica la creación y el conservadurismo de la lengua y el pensamiento. ver, Benjamin Walter, *El origen del drama barroco alemán*. Madrid, Taurus, 1990.

llamó, sabiamente, "los negocios de la humanidad". Habrá, por lo mismo, que oponer la *sofística acción* a la *razón sistemática*; al concepto de "*representación*" -mediante el cual la filosofía interpretaba la adecuación entre el pensamiento y la realidad-, el concepto de "*sermo communis*" o "*conversación*" dantesca; oponer a la crítica, o analítica de la verdad, el procedimiento barroco del "*reparo*", a la verdad, la *agudeza del concepto* y la *oportunidad y ocasión del decir responsable pero escéptico*⁹ del ingenioso Baltasar Gracián.

.

Nos atenderemos a examinar, mediante una lectura detallada de los textos escogidos, las tensiones que estallaron alrededor de las opciones y decisiones teóricas adoptadas por los autores, que mantuvieron en perpetuo combate a la filosofía y a la retórica, durante poco más de 25 siglos de vida intelectual en Occidente.

Es preciso insistir que tratamos con una investigación limitrofa o de frontera, puesto que concierne a la actual filosofía del lenguaje, a la estética, o también, a la problemática de la interpretación. Limitrofe es, por añadidura, el concepto de *tropo*, una de las opciones teóricas

⁹ Dedicamos un breve capítulo a examinar con detalle los significados históricos del escepticismo; en esta introducción se nombra, bajo ese apelativo, a la desnaturalización del "decir", es decir, a la necesidad de desligarlo de la "buena voluntad" de los hablantes, como si se apelara a un origen y un telos consustancial de la conversación. A propósito de la noción de "buena voluntad", ver *Derrida-Gadamer Encounter* (vía internet). Debe haber, sin duda, una presentación en forma de libro.

fundamentales de la tradición retórica que habremos de examinar¹⁰, bajo su presentación alegórica.¹¹ Producto de la imaginación retórica, el tropo ha sido concebido como una intervención figurativa en el uso ordinario de la expresión. Barthes, a quien ya hemos citado, prefiere definir su fuerza tropológica y desestabilizadora como una condición lingüística; Jakobson, por su parte, opta por considerarlo una operación mental o del entendimiento.¹² Otra opción retórica fundamental ocupará nuestra atención en las siguientes páginas, me refiero al *reparo barroco* y *conceptista*; al igual que el concepto anterior se trata de un término de difícil ubicación. Baltasar Gracián, jesuita español y retórico eminente, parece haberlo tomado de la jerga de la crítica literaria y poética de su época, el Siglo de Oro.¹³ El reparo, recontextualizado es resignificado; así se transforma su naturaleza literaria, en hermenéutica de la lengua, y su crítica del pensamiento, en escéptica. El reparo hace entrar así a Gracián, vía la eminencia de su creatura, engalanada con la adopción de técnicas de refinada

10 Para esta idea de concepto limítrofe, véase: Prandi Michele, *Gramática filosófica de los tropos. Configuración formal e interpretación discursiva de los conflictos conceptuales*. Madrid, Visor, 1995.

11 Para un tratamiento barroco de la alegoría ver Benjamin Walter, *El origen del drama barroco alemán*. Madrid, Taurus, 1990. Y para un tratamiento más ortodoxo, ver: Cassirer, *Antropología filosófica*. México, FCE, 1979; 19ª ed. Y, del mismo autor *La Philosophie des formes symboliques*, II. Paris, J. Lacoste, 1972. También, Beristáin Helena, op. cit.

12 Ver Beristáin Helena, op. cit.

13 Véase *Diccionario de Autoridades*, bajo la voz *reparo*.

y erudita lectura conceptista, en "el palacio sin puertas" de la literatura seria y en la seriedad de la literatura.¹⁴

No es mi deseo proponer una solución al conflicto de las relaciones entre el pensamiento y la lengua; me ha bastado reformular la problemática desde el vocabulario retórico, poniendo en cuestión, finalmente, las soluciones metafísicas y pragmáticas más comunes. Por cierto que a esta puesta en cuestión (o crisis, en palabras del aragonés Gracián) le atañen las filiaciones que se pueden establecer hoy en día entre el presente filosófico de la cuestión de las relaciones entre el pensamiento y el lenguaje, y su pasado, o pasados retóricos; acontecimientos, hasta hace muy poco, olvidados por la filosofía sistemático-objetiva.¹⁵

Asimismo, en la presente investigación se ha optado por reformular críticamente —mediante el recurso del reparo retórico— las interrogantes que dan forma al problema de las relaciones entre el pensamiento y la lengua, problema a la vez de filosofía del lenguaje, de interpretación y de teoría de la lectura. El primer paso será entonces el de ubicar estas relaciones como parte de una tradición y campo problemáticos de mayor envergadura; aquellos que escenifican

14 Se hace aquí alusión y alegoría de uno de los capítulos de *El Criticón* de Baltasar Gracián: "El palacio sin puertas".

15 Ver Grassi Ernesto, *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*. Barcelona, Anthropos, 1993:19-45. En este libro, como en la investigación que nos ocupa, la filosofía de la palabra se hace coincidir con el Humanismo, definido a su vez con las prácticas de erudición de poetas, traductores y protofilólogos renacentistas y barrocos, que tomaron a la conversación como clave de inteligibilidad de todas las experiencias de lo humano.

la historia de un combate, de vencedores y vencidos intelectuales. Hago alusión de este modo a las relaciones polémicas y críticas que sostuvieron la filosofía y la retórica, enfrentadas a causa del mismo afán de ocupar una posición privilegiada dentro de la estructura del saber occidental. El segundo paso será intentar reconstruir esa polémica en sus momentos más críticos, es decir cuando la noción de *interpretación*, sostenida por las retóricas y las poéticas, y la noción de *comprensión*, sostenida a su vez por la filosofía sistemático-formal, eran vistas como soluciones antagónicas a un mismo problema. Empero, se mostrará que el problema no era el mismo, pese a que ambos se derivan, según Hume, del intento por legitimar la naturaleza humana. Como Rorty, opinamos que los problemas teóricos no son lenguajes alternativos para hablar de la misma cosa, sino distintos acontecimientos discursivos.¹⁶ Me decidido llamar a estos momentos, en los que las soluciones no satisfacían a todos por igual, momentos de *crisis de la interpretación*.

Serán examinados tres de estos momentos y el actual, caracterizado también como un momento de crisis, pero dándole voz a lo que la filosofía había callado: los valores retóricos y escépticos del examen y la puesta en cuestión, del reparo y de la agudeza que dan a pensar en la lengua, lo que el pensamiento calla. Vale insistir que se pondrán a prueba valores retóricos como la *oportunidad* y la *ocasión*, la

16 Véase Rorty Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid, Cátedra, 1980:11-30.

posición del discurso y la posición de quien lo enuncia, el contexto y la historicidad del significado, la contingencia, la agudeza del concepto y el reparo, etc., que nos sirven para caracterizar la dimensión pragmática y el espacio humano donde habita la comunicación. Estos valores se hallan impugnados, hoy como ayer, por los valores empíricos (Hiemslav) de la claridad, la homogeneidad de intención y sentido y la coherencia de la comunicación. Sin embargo, hoy, lo mismo que ayer, la retórica descubre tras esta antirretórica, el valor perennemente retórico de la contingencia y la historia de lo dicho.

Estos mismos valores del discurso humano, presentes tanto en producciones epistemológicas como literarias fueron observados, examinados y reutilizados por los retóricos de la antigüedad, por los sofistas y los autores humanistas, y en épocas más recientes, por Nietzsche y sus émulo contemporáneos. Todos estos hombres han sido calificados como escépticos por una tradición que, quizás sin saberlo, comete una profunda traición a la historia de Occidente. Esos hombres no son los descreídos, los causantes de haber puesto en suspenso la credibilidad y la certeza, que creemos son las marcas empíricas de nuestra actividad sobre el mundo; son aquellos que introdujeron al discurso la puesta en cuestión (crisis) de las maneras de interrogarnos sobre el mundo y sobre nosotros mismos, otorgándole al pensamiento el honor de convertirse en una actividad, no en una pasividad, interpretativa. Para estos hombres sabios, el pensamiento no

puede ser otra cosa que un cuidadoso y detallado acto de lectura atento a su propia condición contingente, puesto que es sabedor de su sujeción a la azarosidad del acontecimiento que lo produce y lo demanda, así como a su irrepetibilidad.

Según el lector podrá observar, los capítulos que siguen a continuación confían la deseada solución de las relaciones problemáticas entre la retórica y la filosofía a su propia historia. No pretenden haber encontrado un argumento que de solución al conflicto, que vuelva pseudoproblemáticos los intentos de descalificación mutua o las pretensiones de reunificación. Por el contrario, buscan en la historia misma de la desavenencia las *razones de la polémica*, aún viva, entre la elocuencia y la razón. No impugnan una historia, tan sólo pretenden enfrentarnos con la idea de que la historia humana no es un asunto que deba tratarse con soluciones racionales sino mediante el empleo de prácticas de transformación.

Comenzando entonces por los textos gorgianos, pasando por los libros de Dante y del humanista español Baltasar Gracián, veremos como se reconstruye *teórica, mas que históricamente*, el suelo natal de la crisis que enfrentó a la racionalidad sistemática con la elocuencia; a la crítica devastadora con el reparo, a la filosofía con la retórica. Estoy convencida que una lectura atenta de los textos mostrará al lector que las pretensiones de la retórica no fueron nunca las de acabar con su oponente, sino las de continuar la conversación entre opciones intelectuales.

Se seleccionaron textos de Gorgias, Dante y Gracián por haber encontrado en ellos planteamientos sugestivos sobre las relaciones entre el pensamiento y la lengua, relaciones sobre las cuales las filosofías sistemáticas de la época no vieron sino elocuencia vacía. Estos planteamientos logran lo siguiente:

1. poner en cuestión la distinción platónica entre lo sensible y lo inteligible, que a pesar de haber sufrido transformaciones, continúa ejerciendo gran tiranía sobre algunas filosofías sistemáticas contemporáneas;
2. introducir el paradigma de la lectura para explicar la actividad interpretativa y crítica del pensamiento, en lugar del modelo sistemático-formal sito en la tradición Platón-Descartes-Locke-Kant;
3. transformar el pensamiento en un ejercicio de lectura responsable, en una actividad de comunicación (conversación) entre los seres humanos; tanto del pasado, del presente como hacia el porvenir;
4. instruirnos para enfrentar los límites contingentes de la conversación con un instrumental igualmente contingente y retórico.

La intención de estas investigaciones ha quedado doblemente de manifiesto al defender explícitamente la postura que hace de la actividad de la lengua sobre el pensamiento un asunto de lectura escéptica; y al llevar a cabo esta defensa mediante una lectura escéptica de los textos de los autores citados. Podría decirse que esta tesis

es la suma de una serie de actos de lectura vinculados por un mismo espíritu: la responsabilidad que dimana de la lectura barroca y escéptica, comprometida con su presente y con la diversidad que nos depara el porvenir de lo humano. Este espíritu de responsabilidad se encarna en la tesis en la figura del reparo barroco, operación del pensamiento sobre la lengua y de ésta sobre el primero; forma escéptica de observación de los efectos del discurso, considerado como actividad, sobre las acciones de los hombres e irrepetibilidad del acto mismo de objetar y enjuiciar.

El reparo fue, durante el Barroco español, un recurso de la crítica literaria. Baltasar Gracián lo tomó de ésta prestado y le confirió la dignidad filosófica, además de la fortaleza retórica que ya poseía de suyo. El jesuita español pretendía llenar el hueco que la metafísica de su época había abierto con su interrogante sobre los límites lingüísticos del pensamiento. Su solución se presentó en su época como una solución de compromiso que contemporizaba tanto con la filosofía, como con la literatura. Ello fue así porque el Barroco, como el humanismo antiguo y renacentista, fueron épocas de crisis de la interpretación, cuando las soluciones propuestas por las filosofías y las retóricas para determinar un sólo uso universal de la expresión comprender o entender, no lograron ni fundirse en una, ni acabar completamente con las soluciones alternativas. En la actualidad, según se decía páginas más atrás, la lectura de la solución escéptica graciana da a (que) pensar las facetas de la comunicación

humana que, gracias al giro lingüístico, pragmático y hermenéutico de nuestros días, han comenzado a valorarse positivamente. Estas facetas enriquecen la caracterización contemporánea de la imagen de comuni(cabili)dad y permiten pensar un porvenir abierto precisamente al valor contingente de aquello que está por-venirnos.

Resumiendo: en este trabajo se examinan cuatro momentos de las relaciones críticas entre la filosofía y la retórica, entre el pensamiento y la lengua desde la perspectiva de la segunda o filosofía de la palabra, a la que hemos hecho hablar con voz escéptica. Se ha tenido el cuidado también de mostrar los efectos teóricos, ontológicos y políticos de una lectura que parece abandonarse a la pasión por fabular, puesto que ha dado voz a aquello que durante largos años careció de ella, por considerársela propensa a la elocuencia vacía y a los afeites exagerados.

Los seis capítulos donde la voz de la retórica aparece están dispuestos de manera cronológica, de Gorgias a Dante, para acabar en Baltasar Gracián, el más silenciado de los tres. En realidad es este último el que da cuerpo y espíritu, según decíamos, a la lectura de sus antecesores y es a quien se dedican estas páginas. Si lo que nos anima es el espíritu y la letra de Gracián; aquello que nos permite ordenar el examen es, en realidad, una responsabilidad ante el futuro de la teoría. Responsabilidad ético política; pensada y escrita

en lengua castellana, que es a la vez la lengua de Gracián y una lengua que parece haber olvidado su historia gloriosa.¹⁷

El olvido y la ocasión de su rememoración son ambos contingentes; sólo una estrategia interpretativa dará razón de ambos. He considerado que esta estratégica interpretación no es tanto un asunto de voluntad personal o de buena voluntad del intérprete sino que tiene su razón de ser y su inteligibilidad en la *fuerza plástica* misma de la lengua; es decir, esa condición *retórica del discurso*, puesto que implica una actividad muy determinada sobre las palabras y sobre el pensamiento. Actividad que nos faculta incluso para poner en duda la estabilidad del sentido mismo del término "lengua" y del término "pensamiento", abriéndose así a un "por-decir" que es también un "por-venir" de la humanidad de lo humano. Se defenderá que el valor epistemológico del reparo, lo que nos dice sobre él mismo y sobre nosotros, fue hecho posible e inteligible por esa misma fuerza plástica mencionada.

Ahora bien, en el primer capítulo se presenta la manera en que el pensamiento sofista griego reflexionó sobre "el darse a pensar el pensamiento sobre la base de la actividad de la lengua", cosa que sucedió mediante *la problematización del estatuto de la palabra, presente en la oposición entre mito y logos*. He tratado el tema por lo consiguiente con cierta prisa, deseosa de hacer resaltar que en la distinción

17 Borges, según habremos de señalar, es un ejemplo típico del olvido. Ver capítulo tercero.

filosòfica entre mito y logos permaneciò, sin examinarse suficientemente, un tipo de pensamiento elocuente, una retòrica de la antirretòrica, suelo natal de la filosofia tal y como la conocemos, y de la retòrica misma.

En el segundo, se tratan *las relaciones entre pensamiento y lenguaje* segùn fueron interrogadas por los llamados humanistas (filòsofos con vocaciòn erudita) del Renacimiento. Para ello me concentro detenidamente en el la lectura del poeta Dante, con exclusiòn de cualquier otro autor. Tambièn se considerò necesario detenerse en el vocablo "humanismo", puesto que se debia desprenderlo de un vago aroma moderno de descalificaciòn (Heidegger). Así "humanismo" y "humanista" se resignifican como imàgenes de una reflexiòn retòrica y de un trabajo de erudiciòn, respectivamente. Reflexiòn y ejercicio de erudiciòn conducidos desde una preeminencia de la palabra, que se asume màs como ontològica que lingüística. Una *ontologia de la palabra* tiene entonces por tarea preliminar la de *examinar críticamente* el estatuto de la palabra, tanto como el suyo propio, puesto que se pretende fuera de la distinciòn metafisica entre lo sensible y lo inteligible, de inspiraciòn platònica. La ontologia de la palabra es una ontologia regional, vinculada a una ontologia general cuyo interès es, precisamente, el de contrarrestar la metafisica o reducciòn del ser al ente. En la tesis se pone ènfasis en una expresiòn que ejemplifica de manera notable este trabajo de crítica: la nociòn de *reparo o agudeza del concepto*. El *reparo* es un paradigma de la

inteligibilidad tanto como un paradigma de las relaciones éticas, políticas y discursivas entre interlocutores. Lo que ello significa es que el *reparo* pone en juego las fuerzas plásticas de dos o más lenguas (el griego, el latín y la lengua vernácula, al menos), sus historias, sus filiaciones, antes que un querer-decir de los actores o interlocutores interesados. El lector, quien repara en el texto ajeno, no puede imponer su querer-decir a una inscripción que no le pertenece; y a la vez, no puede sustraerse de elegir, es decir, de reconducir las fuerzas plásticas de su lengua en un sentido muy preciso que, ciertamente, excluye la *originariedad*, al pie de la letra, de la escritura.

Baltasar Gracián y el conceptismo barroco, son examinados a continuación en los capítulos tercero, cuarto y quinto, con el fin de mostrar cómo es que, desde las funciones particulares de la retórica, léase la agudeza y el reparo retórico, puede y debe desarrollarse una *teoría de la palabra* que al desnudar el pensamiento racional, nos enseñe que es propiamente el *tropo* lo que se da a (que) pensar en el discurso. Es el tropo, en su dimensión de fuerza plástica del lenguaje dirigida al pensamiento, *aquello que se piensa*¹⁶; puesto que el pensar no es el resultado de la racionalidad, sino que ésta es, propiamente, el efecto del discurso. Aquí "efecto del discurso" remite tanto a la *ocasión* contingente, mezcla de azar e irrepetibilidad, cuanto a la *posición* del sujeto que piensa. Lo contingente, entonces, no es una cierta

16 Puesto que pensar, según opinamos, no tiene sujeto.

"naturalidad" del discurso, una "vivencia" o "experiencia" en el sentido empirista del término, sino que debe entenderse a partir de un ejercicio de lectura, mediante el cual *lo que se dice se ofrece como acción (decir) y como contenido (lo dicho)*.

La última parte correspondiente al capítulo sexto la he dedicado a discutir en abstracto los efectos ontológicos, metodológicos o sistemáticos que han surgido del examen llevado a cabo en los capítulos precedentes. En ella también se ubica la última lección de este trabajo, una instrucción por la defensa de la retórica, entendida esta última como una reflexión sobre las relaciones entre el pensamiento y la lengua, desde sus rasgos contingentes más notorios: la agudeza, la oportunidad, la ocasión y la posición de lo dicho, así como la irrepetibilidad del acontecimiento verbal.

El presente trabajo se ubica como una lectura filosófica de textos retóricos, pero no olvida las dificultades que se producen al pretender dar por ya definidos lo filosófico por oposición a lo científico, lo literario, lo retórico y lo poético por oposición a la sistematicidad y al rigor del pensamiento¹⁹. Asimismo, el

19 De hecho, la distinción entre una lectura científica orientada hacia la referencialidad, es decir a la entidad descrita o nombrada por las palabras y el discurso, y otro tipo de lectura preocupada por su mismo estatuto epistemológico y pragmático, ético y político, o como dice Jakobson "ese mensaje que tiene por objeto su propia forma", ideas que son puestas a discusión en las páginas que siguen. No es posible, entonces, partir de aquello que, justamente es, lo que se pretende enjuiciar. Véase por ejemplo Barthes Roland. El susurro del lenguaje, Barcelona, Paidós, 1987: 15.

lector experto en las artes de la retórica no deberá esperar encontrar referencias directa al vocabulario de su disciplina, excepto las ya nombradas en esta introducción y cuando sean necesarias para esclarecer ciertos puntos teóricos complicados.

Estoy consciente que algunos estudiosos son insensibles al tipo de argumentos aquí expuestos e incluso opuestos a sus conclusiones. En esta circunstancia he tratado, en lo posible, de no suponer la modalidad de lectura en el lector, sino de demostrarla en acto; ello explica, quizás, la afluencia de matices explicativos y de notas de pie de página. A pesar de las exigencias empíricas de unidad, coherencia y homogeneidad que toda obra moderna pretende satisfacer, aquí no se encontrará más que su puesta en cuestión.

Ningún lenguaje es inocente, ha expresado Barthes hace ya más de veinte años, y al examinar las piezas que componen el panorama del pensamiento occidental no podemos sino suscribir esa seguridad. No tendremos manera de evitar que lo que es *dicho* a propósito del lenguaje (lo agotado, lo que ha perdido la fuerza comunicativa de un decir original y nuevo), en la forma de una teoría o una ontología regional o general, contamine lo que se trata *de anunciar* respecto al porvenir de todo pensamiento, y a la posibilidad y necesidad de dejar entrar lo otro (otra política, otra sensibilidad, otra opinión, otra voz) y a los otros (los que ahora no tienen voz) al discurso filosófico. Intentaremos por ello abrirnos a

la vigilancia retórica, haciendo buen uso del reparo y la objeción, y confiando en que, con el regreso del lenguaje de la retórica, anteriormente excluido del discurso serio de la filosofía, podremos pensar el "por-venir" y el "por-decir" crítico de la filosofía.

Para la práctica crítica del filosofar es esencial que la *posición* y la *ocasión* de la crítica sean atendidas, observadas, reparadas, como límites indiscutibles de cualquier *sermo communis*; que el "aquí y ahora", el contexto, la singularidad sean todas ellas tomadas en cuenta como claves de inteligibilidad y de comunicabilidad en la interlocución y la conversación. Esta precaución ha recibido un nombre, y es nuestra responsabilidad el desarrollar lo que en él se da a pensar. El nombre no es otro que el de crítica retórica, y lo que en él *se da a pensar*, y se nos impone como *tarea del pensar y lección a futuro*, está en función de que *aquello que puede ser pensado, debe por lo mismo, ser atendido.*²⁰

²⁰ Me refiero a todo aquello que al leer un texto se manifieste con el valor de *tò eikos*, es decir lo probable, lo verosímil, acompañado de lo natural y aquello que puede esperarse; también lo verosímil, lo conveniente, lo justo, lo equitativo. De donde viene la expresión sofística *eikos esti*: lo verosímil.

BIBLIOGRAFIA

INTRODUCCIÓN

Relaciones entre retórica y filosofía, lengua y pensamiento
(bibliografía citada y de consulta)

- Barthes Roland, *La antigua retórica. Ayudamemoria*. Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1974.
Los susurros del lenguaje, Barcelona, Paidós, 1987.
- Benjamin Walter, *El origen del drama barroco alemán*. Madrid, Taurus, 1990.
- Beristáin Helena, *Diccionario de retórica y poética*, México Porrúa, 1997; 8ª ed.
- Cassirer Ernst, *Antropología filosófica*. México, FCE, 1979; 9ª reimp.
La Philosophie des formes symboliques, II. La pensée mythique (1924), trad. Paris, J.Lacoste, 1972.
- Detienne Marcel, *La invención de la mitología*, Barcelona, Península, 1985.
- Grassi Ernesto, *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*. Barcelona, Anthropos, 1993.
- Gracián Baltasar, *El Criticón*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1944.
Agudeza y Arte de Ingenio, México, UNAM, 1997.
- Hidalgo Serna Emilio, *El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián*. Barcelona, Anthropos, 1993.
- Hume David, *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid, Alianza, 1994.
- Mauss Marcel, *Deuvres, II*, Paris, 1969.
- Murphy James, *La retórica en la Edad Media*. México, FCE, 1986.
- Nietzsche Friedrich, *El libro del filósofo*, Madrid, Taurus, 1980.
- Rorty Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1980.
- Prandi Michele, *Gramática filosófica de los tropos*.

*Configuración formal e interpretación
discursiva de los conflictos conceptuales.*
Madrid, Visor, 1995.

CAPITULO PRIMERO

RETÓRICA Y FILOSOFÍA. LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA.

El suelo nutrió del antagonismo entre el pensamiento retórico y el filosófico

La prehistoria de la metafísica griega no posee ya el significado de un primer y, por tal, incierto y arcaico paso en dirección al camino de la verdad, ya se vea alcanzada esta meta en Aristóteles o Tomás, en Kant o Hegel, ya en otros a partir de quienes cada uno es visto como un aporte al enriquecimiento de la investigación; sino que lleva en sí una decisión histórica que se ha consumado en la proximidad originaria a favor de otras posibilidades impensadas de la verdad y que es capaz de hacer recordar algo que aún debe ser pensado. Gadamer

1. La cuestión de la razón.

En este último siglo, y a raíz de ciertos eventos que cimbraron a Europa primero, y al resto del mundo después, la razón sería enarbolada simbólicamente tanto por filósofos, escritores y hombres de ciencia. La primera guerra fue uno de esos acontecimientos; las metáforas de Europa (sus valores, ideales políticos, su historia) y de mundo serían revisadas, criticadas y vueltas a postular como fin y objeto final de una historia que se sostenía: contaba ya con veinticinco siglos de existencia ininterrumpida. Muchos fueron los autores que reclamaron un regreso a la racionalidad y la cordura. Tiempo después, la segunda guerra produciría resultados análogos. Entre ambas, transcurrirían años decisivos para el pensamiento y la manera en que éste se mide y calcula en espera de un porvenir sobre el que nada sería seguro.

Hemos llegado, no sin contratiempos de diversa índole, al fin del siglo y del milenio. Hoy, sin embargo, no hemos dejado atrás ese pensar anunciado en periodos de crisis mucho

más eminentes que la situación actual. Lo que caracteriza esas reflexiones, siempre múltiples y diferentes, es la preocupación por la historia y su relación con la razón. Heidegger mostró en los años veinte que lejos de haber una sola historia, necesariamente vinculada a una exclusiva razón privilegiada, la lectura demuestra que, si bien una interpretación de la historia o imagen de Europa ha sido destacada, otra historia aún por hacerse aguarda no a su descubridor, sino a su lector adecuado. La historia es un asunto de intérpretes antes que de científicos, como los humanistas del Renacimiento supieron ver antes que Heidegger, Nietzsche y la filología romántica, sin excluir a los antiguos retóricos clásicos.

Que la historia otra, heterónoma, esté todavía por escribirse no debe hacernos apresurar consecuencias: ella puede ser leída, si somos vigilantes, tanto en los márgenes, en las notas de pie de página, en los comentarios y opiniones más desenfadadas de los sabios. Esto significa que no podemos creer que primero hemos de hallar el vocabulario absolutamente nuevo y original, que nos permita pensar lo nuevo gracias a su desconexión con el presente y el pasado. Este lenguaje puro está perdido sin remedio, y como señaló prudentemente Walter Benjamin -uno de los que, en periodo de entreguerras, escribieron más agudamente sobre la necesidad de repensar la racionalidad- no es posible siquiera imaginar como sería.⁴ La irremediable reclusión en el vocabulario de

4 Walter Benjamin, "La tarea del traductor", pág. 8.

la metafísica, como sostenía Heidegger, puede ser paliada mediante una búsqueda en esa misma historia de lo que ella nos obliga a olvidar. Que tras esta afirmación parece asomar un cierto optimismo hermenéutico es algo fácil de comprobar en la lectura del filósofo alemán; pero no debemos olvidar que ese optimismo puede ser justamente el hijo predilecto de un modelo de razón que es el que estamos tentados, junto con el pensador alemán, a poner en cuestión.

Si hay, según se decía, otra historia, ello tiene que ver, estrechamente con otra alteridad, la de la imagen de la razón. Aunque quisieramos argumentar en la unicidad, homogeneidad e indubitabilidad de la razón occidental, heredada directamente y conservada por la tradición occidental, lo cierto es que la razón no es más que una decisión teórica, una interpretación.²

¿Es posible hablar hoy de la razón griega como si se tratase de un modelo en el que podemos inspirarnos?, se pregunta el erudito de persuasión estructuralista Pierre Vidal-Naquet (1981: 289). Hasta hace poco tiempo la respuesta era doblemente concluyente: la razón es griega y no sólo es un modelo, es aquello que subyace a lo largo de veinticinco siglos bajo nuestras más caras producciones del espíritu. Nuestra razón, nuestra concepción de la verdad, del lenguaje preciso o del pensamiento justo, fundados todos ellos en el

² Sobre problemas de racionalidad que afectan de manera directa estas páginas, véase: Cassirer E., *La Philosophie des formes symboliques*, Paris, J. Lacoste, 1972.

principio de identidad, tenía como origen Grecia, en el interior de una reflexión nacida en Jonia en el siglo VI a. C., y que se consuma en Platón y Aristóteles. Hoy en día sostener la afirmación anterior no es posible, como tampoco lo es desecharla sin mayores preliminares. Obsérvese que el juicio que la respuesta comporta tiene una historia: se trata, ni más ni menos, que de la historia del pensamiento occidental, tal y como se la ha ido dando forma, y a la que estamos seguros de pertenecer.

Ultimamente esta seguridad y esta historia se han visto trastornadas por la reflexión filosófica contemporánea. Hay antecedentes de esta puesta en cuestión en historiadores y helenistas de la mitología griega de persuasión estructuralista o postestructuralista como Detienne y Vernant. Ambos se han ocupado de la modalidad de inteligencia que llamaremos *astucia (metis)* y sus efectos sobre la experiencia humana. La retórica y la sofística, fueron sólo dos ejemplos de como el pensamiento griego tematizó y formuló las implicaciones teóricas de esa peculiar astucia utilizada sobre las palabras.

Los problemas que para la historia de la inteligencia proponen estos autores tienen como punto común el rastreo de otra forma de inteligencia que la filosofía durante mucho tiempo no ha sabido tomar en cuenta. Se presenta una compleja ofensiva contra la idea misma de razón griega en cuanto modelo clásico de racionalidad; ofensiva delineada ya en las obras más lúcidas de Levi-Strauss. Desde entonces nuestra

concepción de la razón y del pensamiento griego han sufrido una profunda modificación. En fecha reciente, la embestida contra cierto romanticismo -herencia ingenua de un hegelianismo escolar con el cual nos hemos formado los filósofos en estas latitudes- permitió poner en duda que la razón pudiera extraerse sin más del contexto complejo del pensamiento griego, para volverse su misma medida y la de esa matriz desde donde saldría a la luz. Devolver la razón a su lugar significa entonces pensarla en relación con ciertos valores y significados impensables para la razón misma, que previamente había rechazado con fuerza. Les llamamos impensables en el estricto sentido en que no pueden ubicarse con comodidad en la disyunción ontológica entre lo sensible y lo inteligible, que asociamos a Platón y al acontecimiento del nacimiento del logos. E impensables porque los filósofos clásicos recomendaban rehuir predicados muy determinados sobre el lenguaje y su sustantividad. Se trata de lo impensable que surge a raíz del rechazo, de la disyunción entre una buena y una mala palabra. Implica también el conflicto, que se da a través de la descalificación; que es el riesgo de toda polémica y de todo diálogo. El diálogo platónico en efecto sólo es posible como *polemos* (combate, lucha) asimétrico donde el interlocutor, el otro, el antagonista, concede por amor y desventaja.³ El primer punto

3 Este punto necesita sin duda un tratamiento particular. Los historiadores del pensamiento como J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquat sostienen que el "nuevo espíritu griego" está marcado por la *polis*. "La ciudad impone sus límites al pensamiento", escribe contundentemente el primero de estos autores. Por lo

problemático es que la ley por la cual la razón se reserva el derecho de excluir lo que considera irrelevante, como el mito, posee una historia determinada; por lo tanto si bien funda el logos, ella misma ha sido a su vez constituida por una temporalidad. Si bien esta historia ha sido

consiguiente las llamadas producciones del espíritu -en particular la filosofía- habrían quedado marcadas estructuralmente por estos límites. Así la función del debate, de la contienda política, del enfrentamiento de dos posiciones sería la estructura política que da forma, valor y sentido a las oposiciones binarias típicas del pensamiento de ese período. Pensemos en logos/mithos, sensible/inteligible, logos/ergon, etc., como productos, entonces, de esta estructura política de la filosofía. "Apenas tiene utilidad puntualizar que no pretendo reducir el pensamiento filosófico a una transparencia política. El mundo político propone al pensamiento la imagen de un orden creado y por crear, pero el pensamiento filosófico, desde la época de Parménides, habrá de desarrollar rápidamente su propio lenguaje y sus propios problemas. Paralelamente, el pensamiento político autónomo, el de los sofistas, esos profesores de política, esos hombres que con Protágoras consideraran que la política es posible porque el arte de elegir es connatural al ciudadano, padecerá a su manera la influencia de la física jónica e italiana". Vidal-Naquet, 1981: 301-302.

Sin embargo, es preciso hacerse la siguiente observación antes de aceptar el valor de la anterior interpretación: ¿puede suponerse que la estructura del *polemos* griego es decididamente política?, ¿o lo que es lo mismo, ¿el pensamiento binario pertenece con exclusividad a la estructura de la *polis*? Es posible plantear que es más bien la estructura agonística (militar tanto como mágica) la que precede a la política, y con ello mostrar como el mito, el enigma o la retórica, que parecen erigirse sobre la lógica del agon, determinan la disyunción, aunque ciertamente confiriéndole una cualidad ambigua perdida, sin duda, en el período filosófico. V. Vernant, 1967: 87-108. Platón trató la cuestión al referirse justamente a la figura de lo otro mediante el *to hétéron*, en *Timeo*, 35 a 3; *Teetetes*, 185 c 9; *El sofista*, 254 e 3. En el poema de Parménides también se opone el Otro al Uno. Para el significado militar del agon puede consultarse a Jean Maire, *Couroi* y a Detienne, *Phalange*. Lo que resulta indispensable hacer notar es que el pensamiento retórico o *technè retorike* es responsable de la relativización de todo binomio, como no nos cansaremos de mostrar en este ensayo.

problematizada filosóficamente por unos (Derrida, en forma sin precedentes) y reconstruida por otros (Châtelet, Foucault, Detienne, Vernant, Vidal-Naquet, López Eire, por citar sólo unos pocos y recientes nombres), aún queda mucho por hacer. Una de las posibles vías de acceso a esta historia crítica del logos consiste en la puesta en duda de la **disyunción ontologizante** entre la razón y aquello que ella misma ha considerado exterior u otro⁴. En este sentido orientamos este trabajo. El logos griego se presenta en sus textos como lo otro del mito y el discurso suasorio o retórico. La razón se deslinda del *enigma*, de la *persuasión*, de la *narratividad*, de la *ambigüedad* y del *sofisma*, y así depurada de las figuras y las operaciones de la incertidumbre, la duda y la prudencia puede acceder a la verdad⁵. La *sophia* se transforma en sabiduría contemplativa;

4 Platón representa el pensamiento que define una jerarquía sistemática entre el Ser y el Conocer. Condena los conocimientos y las técnicas que proceden de la inteligencia "estocástica". La retórica -condenada a deberle su éxito a la intuición y al golpe de vista- es calificada en el *Gorgias* de no ser ni arte ni conocimiento razonable. El *Filebo* distingue entre las producciones humanas aquellas que dependen de un saber incierto y las que se fundan en una exactitud: artes "estocásticas" por un lado; por el otro, los productos del cálculo (arithmós), de la medida (mètron) y del peso (stathmós). El filósofo exceptúa el arte de construir de la esfera de los saberes inciertos justamente porque en él se respeta el uso de prestigiados instrumentos: la regla, kanon, el torno, tornos, el compás, diabetes y el cordel, stathme. Pero elimina a la medicina, la estrategia guerrera y la náutica, la retórica y al saber de los sofistas en tanto producciones del espíritu plenas de ambigüedad.

5 La verdad, desde mucho antes del siglo VI a.C., había sido pensada en relación con esas figuras y valores que luego la filosofía tratará de desautorizar y erradicar del pensamiento serio. *Ambigüedad*, *persuasividad*, *prudencia* y sobretodo lo *repentino* y lo *apofántico* (intuición plena de contenido ajena a la acción conceptual) son valores estrechamente ligados al

no es ya el saber de un hábil artesano, saber organizado, con sus reglas y procedimientos, transmitidos de generación en generación en gremios de oficios. Platón parece unir en su gesto de exclusión al artesano, que no posee sino la práctica manual y aquel que conoce las reglas de su arte, como el "tecnita" de la Antigua Medicina. Pero la historia puede ser contada de otra manera: aquí se intenta esbozar un camino alternativo. Sostendremos que aún en los textos consagrados a denostar y descalificar otra modalidad de saber que no fuera la del logos podemos percatarnos de un uso no explícito de la retórica, así como de otras formas de astucia⁶, sin que por otro lado conformen un corpus determinado. Serán formalizadas muy precariamente por la sofística y la retórica, dominios donde iremos a probar que hay otra forma de contar la historia de la inteligencia.

Las consecuencias que pretendo extraer de este camino alternativo son escasas, pero -espero- determinantes. Entre ellas -las que se irán enfrentando a medida que aparezcan en los diferentes capítulos- destaca una, quizás por su carácter general y abstracto: la problematización de la noción de la racionalidad desde la práctica de la sabiduría tal y como esta interviene en la escritura del Logos. Para mí, esta

discurso verdadero, aquel propiedad de los soberanos de justicia micénicos, de los poetas y de los adivinos, efectivos maestros de verdad. V. Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* y *La invención de la mitología*, VI. *Griego de dos cabezas*; Colli, *La sabiduría griega*.

⁶ Entre otros ejemplos, el típico de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, donde puede reconocerse una teoría intuitiva de la prudencia o *phronesis*. V. Aubenque P., *La Prudencia chez Aristote*, Paris, 1963.

consecuencia es en realidad una postura en filosofía: me refiero a la crítica a la reducción del pensar al conocer objetivista (relación sujeto/objeto); modalidad europea, occidental, que se pretende de alcances universales y naturales. Otra consecuencia, más histórica que la anterior, consiste en sostener que la razón griega no necesariamente es el origen de la racionalidad moderna, sino un efecto de prácticas y saberes arcaicos que tomaron cuerpo, refuncionalizándose o formalizándose en épocas históricas posteriores. El escenario de estas transformaciones, el pensamiento griego, no puede ser considerado una avanzada del entendimiento kantiano -según cree por ejemplo Paul Ricoeur en *Structure et Herméneutique*-. Por lo consiguiente, no puede pretenderse que, con el nacimiento del logos, tuvo lugar una separación radical (disyunción) en la naturaleza del pensar humano entre algo, que representa para nosotros, precisamente después de los griegos, el pensamiento, y otra cosa hasta cierto punto impensable, escabrosa o simplemente intolerable como la llamará Aristóteles⁷. ?)Debe descartarse la idea de

⁷ Detienne muestra en *La invención de la mitología* como la Ilustración y sus continuadores idealistas, apoyados por una enorme fe en los progresos siempre hacia mejor de la *Razón*, diseñaron un modelo de exclusión entre lo racional y lo otro: "No cabe duda de que, por su propio movimiento, la filosofía no pueda dejar de abstraerse de la mitología, separarse del mito, que es desde siempre su contrafigura, y al mismo tiempo su contexto más íntimo"; escribe Detienne glosando a Cassirer. Para cuando este último reflexiona sobre el mito ya se han olvidado las viejas prácticas académicas de repulsa y escándalo ante el comportamiento inconveniente de los seres mitológicos. Desde ser considerado como simples bobadas, fantasías o perversiones, el mito tardó mucho tiempo en adquirir el estricto sentido que tiene hoy para historiadores y helenistas de "pensamiento mítico". Me refiero a un

continuidad en el tiempo y reflexionar en su lugar sobre un pensamiento, para todo propósito, ajeno? Sin duda, en vista de que el universo del lenguaje no comprendía, para los griegos a diferencia nuestra, la tarea de explicitar, de restituir y hasta de instituir el sentido de la realidad. El habla para todos los griegos no se reducía a un discurso sobre la referencia. La ciencia y la filosofía se constituyeron precisamente allí donde el lenguaje se separa de lo que quiere expresar, allí donde apareció como fundamental la distinción entre el significado y el significante de las palabras. Esta *desnaturalización* decisiva del pensamiento fue expresada por Heráclito de la manera siguiente:

"El Señor, cuyo Oráculo está en Delfos, ni dice ni oculta, sino que indica" (frag. 93, trad. P. Mondolfo)

Sin embargo la frase heraclítica necesita ser explicada en su singularidad, es decir en relación con las preocupaciones externadas sobre el lenguaje y las consecuencias prácticas de esas inquietudes.

La cuestión que nos planteamos es la de saber si la mente griega funcionaba con los mismos modelos y las mismas motivaciones que la nuestra. En realidad, no interesa tanto la similitud de pensamiento sino la diferencia, advertida por

pensamiento cuya lógica, en lugar de ser binaria como la de la razón, fundada en el principio de identidad, sería más bien una lógica de la ambigüedad. No serían ni los únicos ni los primeros en esta tarea. Se apoyaron para legitimar la exclusión en los textos de Platón y de Aristóteles; a este último pertenece el siguiente fragmento: [incluir fragmento sobre lo intolerable si no es traducido a simple retórica].

la filosofía desde Nietzsche en adelante, entre lo que los griegos *deseaban decir entonces* y lo que nosotros *deseamos, podemos y debemos decir hoy*, a pesar de la *incertidumbre* sobre lo que "decir" significaba para los griegos. La diferencia, irreductible a cualquier cosa que no sean las modalidades de *relación entre la palabra y el pensamiento*, alude a una dimensión extraña, inasible del pensar griego (chamanismo, menadismo, orfismo, dionisismo, etc., formas que su y nuestra razón tratan de ahuyentar en vano). La visión de un Heráclito o Parménides "humanista" se desvanece definitivamente.⁹

Marcel Detienne, J.-P. Vernant y Vidal-Naquet, han insistido desde hace treinta años en que la experiencia fundamental de la verdad en la Grecia filosófica es todavía la de un develamiento del ser diseñado sobre la *figura de exaiphnès*, lo "repentino" (tercera hipótesis del poema parmenideo y VII carta platónica). Para estos autores como para nosotros, el "pasaje del mito a la razón" es un problema y un acontecimiento inexistentes. Cornford lo puntualizó sabiamente, escapando así de la interpretación decimonónica y romántica. Todos ellos observaron que al pasar del mito a la

⁹ Este tema es importante para nuestro trabajo actual. A pesar de lo sostenido por la tradición nos negamos a considerar "humanista" el período de transición de la aristocracia hacia la democracia. Las razones -según veremos más adelante en un apartado especial- tienen que ver con lo que hemos llamado el problema de la palabra en Grecia, es decir que el interés demostrado por sofistas, poetas y rētores por el estatuto de la palabra en el pensamiento es radical, y desde este interés el antropocentrismo se reinterpreta como una preocupación por el lenguaje, no por el hombre.

razón no se ha salido del mito, y que lo que en griego llamamos razón no es a menudo otra cosa que mito. De hecho *invertieron el presupuesto romántico* o idealista⁹ sobre una mitología como objeto de una filosofía, ofreciendo (esta ha sido la pretensión) *una visión del mito desde sí mismo* y no desde lo que la filosofía ha dicho de él, empezando por la célebre exclusión platónica. Ahora bien, ¿qué es el mito, cuál su estatuto, cómo pensarlo? La arqueología del "mito" practicada por pensadores estructuralistas y postestructuralistas agresivamente anti-románticos invita a concluir que *la mitología existe sin ninguna duda desde que Platón la excluyó del logos*, tal y como se expresa en la fórmula mitos/logos. Sin embargo, el solo gesto excluyente, negativo, ni dispone un campo autónomo de investigación ni designa una forma de pensamiento específica. No será sino hasta el siglo XVIII, que el mito se torne un objeto universal de análisis y se funde explícitamente una mitología. Otra hipótesis de trabajo, esta vez "positivista" argumenta que Platón y Aristóteles no podían sino pensar negativamente al mito porque el "mito" es un objeto inhalleable: se trataría de boberías, ilusiones, puras fantasías sin sustancia alguna. Una lectura detallada tanto de Platón y Aristóteles como de autores presocráticos

⁹ Es curioso notar cómo el interés en lo mitológico griego fue patrimonio exclusivo de aquellos filósofos alemanes que, considerados representantes del pensamiento idealista (como Schelling, por sólo citar a uno de ellos), dedicaron buena parte de sus escritos a tematizar motivos estéticos. V. Schelling, *La filosofía de la mitología*.

muestra, sin embargo, que este último juicio es inexacto. Es factible encontrar huellas no sólo de un intento por dar una definición formal del pensamiento otro, excluido o simplemente primitivo, producto del quehacer de poetas, adivinos y soberanos de justicia; también se descubren marcas de cómo lo excluido formalmente actúa aún sobre los motivos y tematizaciones, así como sobre una estructura considerada exclusivamente filosófica, es decir clausurada.

Hará falta decidir si el mito, excluido e inventado por el gesto platónico, es algo más que un efecto heterónomo del *logos* o bien un acontecimiento que se escapa a su ley. Es manifiesto que para los filósofos griegos el mito todavía representa una cierta actitud hostil, a pesar del tiempo transcurrido desde que lo mítica perdiera fuerza y hegemonía dentro de la ciudad. ¿Qué hay, además de su carácter hostil o primitivo?

No cabe la menor duda de que no se trata para nosotros de plantear la posibilidad de una ciencia de los mitos, ni tan siquiera de una filosofía de los mitos. El asunto por el que aquí nos interrogaremos es el de la *legitimidad de sostener la existencia de un pensamiento otro* que, negado por el *logos* pervivió a su pesar, destruyendo certidumbres y provocando aporías, en todo lo que nos suelen enseñar como *marginal al texto mismo y a su sentido*, la lengua. Esto significa que *podemos acceder a este pensamiento otro desde los textos más ortodoxos de la tradición occidental* (Platón, Aristóteles, Parménides, etc.) y encontrar en ellos ese lazo

de unión, esa semejanza con lo que, gracias a las investigaciones de Colli, llamamos hoy *sabiduría griega*¹⁰.

Lo que pretendo argumentar es la necesidad de reubicar la razón en su historia griega e intentar reconstruir sus vínculos con la lengua de los helenos. Me ocuparé de reflexionar acerca de lo que el deslinde entre el logos y palabra poderosa (suasoria, retórica) representó. Reflexionar por añadidura acerca del significante *logos* que intentó decir "palabra" a la vez que pensamiento. La disyunción entre mito/logos por un lado, y palabra justa/palabra suasoria por otro, no significa una conquista de la razón sobre la ambigüedad y fuerza de la palabra, sino únicamente una ficción. El gesto de exclusión supuso condenar las fábulas (transcripción latina de mito) al mundo de las opiniones o quizás al deleite, olvidando que además de cierto contenido fabuloso o inverosímil, el mito está estructurado narrativamente y como un tejido trópico, es decir figural. La dimensión trópica o figural del lenguaje, específica en su manera de relacionarse con el pensamiento (y ya no teniendo a

¹⁰ A reserva de que lo tratemos con mayor detalle la sabiduría no implica la búsqueda de un principio de exterioridad ni del sometimiento al principio de identidad. La sabiduría mítica, por ejemplo, hace del mito *la expresión de la totalidad del ser natural en el lenguaje del ser humano y social*. La sabiduría implica, como Colli indicó, *una habilidad técnica con las palabras y una cierta prudencia política*, "... es decir, abarcaba ese saber hacer que es propio del hombre completo en su actitud frente a la vida. No se es sabio -en absoluto, sin limitaciones restrictivas- por conocer una parcela de la realidad circundante, mientras que se ignoran otros aspectos de esa misma realidad, sino por poseer la excelencia del conocimiento". Colli, *La sabiduría griega*, 1970: 9.

la realidad como criterio sino al acto de nombrar como efecto) es tan importante como la suasive, es más no existiría esta última sin la primera.

?Acaso hablar del tropo es proponer otro modelo de inteligibilidad? ?Habláramos de un modelo de inteligibilidad que no se opusiera a lo sensible? La respuesta parece perfilarse como afirmativa: habría otra modalidad de inteligibilidad que si bien no puede reducirse al *logos* (sobre todo a aquello que en sus significados se pretende deslindado, separado, ajeno: error, falla, mentira, persuasión, acción, hecho [*ergon*], etc.) y por lo tanto no puede ser explicado desde el paradigma sensible/inteligible. No es absolutamente seguro que no decir la mentira o el error, sea inmediatamente decir la verdad como Platón pone en boca de Timeo. Por otra parte, tampoco es seguro que podamos afirmar que sea el tropo completamente exterior a él, como este pensamiento que el *logos* inaugura parece suponer, si tomamos a Aristóteles como su típico expositor. Los historiadores del pensamiento¹¹ nos proponen respuestas muy claras, pero, me pregunto si desde la filosofía no convendrá proponer otra clase de respuesta más precavida y prudente. A

11 J.-P. Vernant responde desde la cuestión de las funciones de los modelos de inteligibilidad. Donde función significa, a la manera de Dumézil, Benveniste o Gernet, que el pensamiento expresa (vehicula) conceptos institucionales) un tipo particular de relaciones sociales, que determina roles y figuras de hombre en lo social. Este "funcionalismo" no siempre ha sido vivido históricamente como tal, sin que esto, por otra parte, le reste importancia en la historia del pensamiento. En este texto estos intentos teóricos serán tratados como interpretaciones.

este intento de respuesta me he permitido llamarle *la cuestión de la palabra* en la antigüedad, haciendo énfasis en que se trata de la cuestión privilegiada o hegemónica que gobierna en ese período del pensamiento las relaciones entre la retórica y la filosofía.¹²

2. *Logos*.

Consideremos por un momento el *Logos*. No el *logos* platónico ni parmenideo, sin embargo. Para cuando la expresión llega a manos de Platón ha recorrido un largo periplo histórico que es preciso tener presente, aunque sólo fuera porque éste otro *logos* (?trágico?) nos permitirá medir la insuficiencia del *logos* parmenideo-platónico que consideramos fundamento de la razón occidental. Según los historiadores el universo espiritual de la *polis* es la consecuencia de una mutación muy particular. Uno de los signos de esta transformación tiene que ver con el papel de la escritura. Deja ésta de ser privilegio de escribas de palacio para volverse una técnica pública para transcribir leyes religiosas o políticas, evidentes y a disposición de todos. La griega, en este sentido, es una civilización de la palabra; y a partir de ese momento, *la escritura es una de las formas de la palabra*¹³. La ciudad al mismo tiempo crea un

12 Esta cuestión debidamente delimitada por una época, una geografía, una lengua, etc., será acompañada por otros dos apartados en los cuales las relaciones entre la filosofía y la retórica serán replanteadas de forma, creo, insólita, en un intento que recorre todos los apartados o capítulos por repensar desde la filosofía las relaciones entre el pensamiento y la lengua.

13 Si le hemos de creer a Derrida es precisamente la forma deconstructiva que adopta la palabra o el pensamiento sobre

espacio social nuevo, el ágora, centro común donde se debaten los problemas de interés general. Espacio en el que el poder no reside ya en el palacio sino en el medio, es *mésos*. En la ciudad la palabra, la persuasión (*peitho*)¹⁴ se convierte así, en instrumento jurídico y político fundamental. La palabra (*logos*) conserva el poder de la astucia, de la argucia (*metis*)¹⁵ y la mentira que acompañaba al pensamiento mágico-religioso, pero ya no es la palabra ritual. Compañera de la acción sin embargo empieza a considerarse un útil, un instrumento.¹⁶ La palabra será tanto para el sofista como para el filósofo una herramienta¹⁷. Esta convicción semejante tiene su importancia. No únicamente porque nos permite relacionar lo que Platón había instaurado como separado: pensamiento del *logos* y pensamiento de la *ambigüedad*, sino porque en especial revela la mutación de la cual venimos hablando: la aparición de la "palabra" como tema o tópico del pensamiento seguida de la sospecha de que cuando el pensamiento se torna objeto de sí mismo, la verdad puede verse amenazada. Los historiadores parecen estar de acuerdo en que la tematización y la formulación del problema de la

la palabra. Por ejemplo piénsese sin más en que en griego, donde pensamiento y palabra se dicen desde *logos* la anterior expresión sería sumamente difícil de pensar.

14 Gorgias, "Encomio a Helena".

15 Vernant y Detienne, *Las artimañas de la inteligencia. La metis en la Grecia antigua*, 1974..

16 Detienne M., *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*.

17 Según Gorgias la palabra es: "...un gran potentado que, con muy pequeño e imperceptible cuerpo, lleva a cabo obras divinas, ya que puede tanto calmar el miedo como quitar la pena y engendrar el gozo y acrecentar la misericordia; y mostraré que esto es así", Gorgias, *Encomio a Helena*, frg. 8; trad. Tapia Zúñiga.

palabra acompañó la instauration de la ciudad¹⁸ en la mentalidad griega.

El logos es una figura compleja: desde ella occidente a pensado el inicio del pensamiento sin más, el inicio del útil por excelencia, pero a la vez este logos, según decíamos tiene una historia cercana a la del vocablo *aletheia*. Ambos, hencos de verio, aparecen registrados en reflexiones que llamaremos mágicas, en particular en el pensamiento sobre el poder del *enigma*. ¿Cómo, entonces, es pensado el estatuto de la palabra en el *enigma*? Primero, salta a la vista que el predicado de ambigüedad es el primer significado fuerte relacionado con lo enigmático. Colli insiste en ello particularmente.

Dioniso es la figura de lo imposible, lo absurdo. Dios de la contradicción preside todas las contradicciones -a el lo demuestran mitos y cultos-, de todo aquello que, *manifestándose en palabras*, se expresa en términos contradictorios. Aquí radica el origen más oscuro de la sabiduría: impone significados precisos al pensamiento desde la palabra ya que la ambigüedad que sólo es producto de la manifestación en palabras de la experiencia irrepresentable de la totalidad. Este puñado de reflexiones tiene que recibir el respaldo de la documentación. En la búsqueda de

18 Escribe Vidal-Naquet que "La originalidad de la ciudad griega reside en que los griegos toman conciencia de la "crisis de la soberanía" aun cuando sólo fuera por comparación con los imperios vecinos. Vidal-Naquet Pierre, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*, 1961: 298.

referencias se habrá de revelar la matriz sapiencial de la ambigüedad, es decir la preocupación por la relación entre el pensamiento y el lenguaje.

La orgía asociada a Dioniso es danza, música, juego, alucinación, estado contemplativo, transfiguración artística, control de una emoción desbordada. Como consecuencia última y transfigurada de su más agudo desenfreno, se produce una ruptura contemplativa, una especie de separación de índole cognoscitiva. El "éxtasis" libera un excedente de conocimiento. En él se unen una locura, una manía, y un poder de adivinación. Esta visión del futuro es el aspecto primigenio que asume el conocimiento de la verdad. En esto coinciden tanto Colli como Detienne.

Ahora bien, la documentación recabada por Colli que corrige y modifica la ortodoxia de Diehl, constata que para el siglo V a.C. sobreviene "un estadio de banalización y agotamiento del entero fenómeno dionisiaco y del enigma". Sin embargo, puede sostenerse que no desaparece por entero sino que se desplaza. Por ejemplo, el enigma como figura productiva de pensamiento y de saber se transforma en mera formulación contradictoria. El enigma, como antes Dioniso, gobernador de la contradicción, se disuelve en el tema de la metáfora, del engaño, del juego, de la contradicción. Para cuando Aristóteles escribe sobre los antiguos sabios los frutos de su sabiduría han perdido por completo la fuerza de la palabra enigmática. El filósofo compara entonces al enigma

con la figura de la red de pescar; o bien lo encierra en las historias que tanto placer le proporcionan escuchar.

En la dimensión léxica *metis* designa una forma particular de *inteligencia*, una *prudencia astuta*. Normalmente esta astucia es relegada por los filósofos a la esfera de la *doxa*, de la opinión común y de las *tejnai*, esos saberes en estrecha relación con la práctica.

La *Metis* se ejerce en planos diversos, en aquellos en los que el acento recae en la eficacia práctica, en la búsqueda de éxito en el ámbito de la acción: dominio del artesano sobre su oficio, artes mágicas, usos de filtros y hierbas, ardidés guerreros, engaños y ficciones de todo tipo, según refieren Detienne y Vernant en *Las artimañas de la inteligencia*. Observemos que el engaño y la ficción pertenecen al ámbito de la palabra, más que al de la acción, o para ser precisos, a la instancia práctica de las palabras, a su dimensión performativa o actual. Esto tendrá su importancia más adelante cuando argumentemos que no es la persuasión mítica la que domina la retórica sino la pragmática. Los significados y atributos de *metis* se encuentran organizando toda una serie de relaciones entre predicados cuyo conjunto forma un campo semántico bien delimitado y estructurado (*pharmaka metioenta, polymetis*, etc., Detienne, 18). En este campo semántico los sentidos y valores asociados con *metis* son determinantes para comprender el valor negativo que la retórica, la sofística y el mito, recibieran de parte de los filósofos. El éxito que la *metis*

procura es *ambiguo*: según el contexto interpretativo, podrá ser visto como el producto de un fraude; otras veces provocará admiración, pues el débil, contra toda esperanza, ha encontrado recursos suficientes para dominar al más fuerte. En cierto sentido la *metis* se orienta del lado de la astucia desleal, el engaño perverso, las "estratagemas de mujer" (*gynaikoboulous...metis*: *Esquilo, Coéforas, 626*).

Recordemos también que Zeus no contento con desposar a Metis en su primer matrimonio, la ingirió, convirtiéndose o encarnando él mismo a la astucia, por miedo a que el hijo engendrado por ambos superara en fuerzas al padre y lo derrotara. Ingerida Metis hará realmente de Zeus el más poderoso de los dioses: él conocerá lo bueno y lo malo que se urde contra él porque para él *ya no existirá distancia entre el proyecto y la realización*. Además, allí donde reina el *agon*, el encuentro de dos fuerzas antagónicas, el *polemos*, la *metis* proporciona una seguridad extra. El que posee la fuerza de la astucia se concentra completamente en la actualidad, *en el presente al que nada se le escapa*. Este estado de premeditación vigilante, de continua presencia, se expresa entre los griegos por las imágenes del acecho y la emboscada, tanto en el reino de la cacería como de la guerra. Finalmente otro rasgo asociado a la astucia: Homero presta a ésta el valor de *lo múltiple y lo diverso*. La *polymetis* es también *poikilos*, tan abigarrada como un tejido; pero también designa el movimiento rápido. El artista posee esta *tejnè*, el arte diversificado, un saber hacerlo todo, la prontitud de la

respuesta adecuada. Ahora bien, tomando en cuenta que para el griego sólo los *semejantes actúan sobre los semejantes*, la astucia del piloto contra los vientos lo hace ser tan rápido y afilado *como ellos*. La esposa de Zeus está dotada entonces de un poder metamórfico.

El estudio de la *metis* ha revelado una admirable estabilidad en el campo semántico al que ella da nombre. Se trata de una noción ligada a *condiciones de tiempo y lugar*, a *modos de acción y organización*, a *procedimientos operativos y reglas*. ¿Implica ello una categoría mental tal y como Detienne y Vernant suponen? A reserva de reconocer que esta pregunta requiere de un desarrollo mayor creo que no podemos hablar de categoría mental o mentalidad sin más. Hoy en día los significados de contingencia, accidentalidad y temporalidad parecen poder recubrir ajustadamente el mundo de la astucia griega; no es seguro que lo hayan hecho en sus días cuando sólo la accidentalidad había sido formulada teóricamente. Por ende hablaremos de la astucia como si se tratara de un tejido de significados y valores a través del cual el hombre griego intentaría pensar sus experiencias. La retórica vuelta disciplina, mucho tiempo después, trataría de formular, recurriendo a esos mismos significados las relaciones entre hombres y palabras. Pero, si pensamos que la retórica ha sido una forma de hacer explícitos ciertos procedimientos de la palabra en su relación con el pensamiento, ello no agota sin embargo la dimensión múltiple

de lo retórico: disciplina, fenómeno, y por añadidura instancia crítica del pensamiento.

Si se ha dicho que la astucia es una suerte de mentalidad es porque los significados que la organizan no fueron jamás objeto de una formulación completa y explícita, o de una formalización, a pesar de la enorme influencia que ejercieron en ámbitos prácticos e intelectuales sino hasta su traducción en lengua latina. Por ende se habla en este capítulo de *preocupación por la palabra* y no de una *teoría de la palabra*.

El valor práctico, actual de la *metis* está presente en la retórica bajo la forma de la *persuasión* controlada y prescrita mediante fórmulas precisas. Privilegiando la astucia, a diferencia de los helenistas modernos o los filósofos que desconocen el papel de la misma para reflexionar sobre la experiencia humana, se consigue poner en cuestión la imagen que la filosofía griega gustó dar de sí, como reflexión pura y desinteresada. Sin embargo la astucia es una forma de conocer. Implica comportamientos intelectuales muy determinados: previsión, flexibilidad de espíritu, atención vigilante, sentido de la oportunidad. No obstante que en la pintura del pensamiento que los filósofos han dibujado, todas las cualidades que constituyen la *metis* permanecen borradas del ámbito del conocimiento. Investigar sobre la inteligencia griega en los dominios que tomándose a sí misma como objeto, diserta sobre su propia naturaleza es renunciar a la *metis*, salvo que esa renuncia ha dejado huellas que el lector contemporáneo puede aprender a

descifrar. Podemos por añadidura seguir sus pasos tanto en la sofística como en la retórica, en sus procedimientos y en sus supuestos.

CAPITULO SEGUNDO

LA RETORICA Y LA SABIDURIA HUMANISTICA DEL RENACIMIENTO.

Porque la elocuencia es una (...), sean cuales fueren las regiones del discurso a que se extienda. Cicerón, De Oratore III, V, 23.

En el capítulo precedente se prestó atención al aspecto técnico de la lengua. En efecto, la retórica antigua fue el producto, un tanto disperso, de las labores razonantes de retóricos y sofistas de cuyo papel determinante en la vida de la polis tenemos conocimiento. Tanto éstos como los filósofos que les siguieron en la conquista del ánimo de la ciudad, trataron al idioma griego como si fuese un instrumento para el control y dirección de algún tipo de objetividad: *el mundo accesible de los negocios humanos o el mundo incommovible de la verdad. Las tekhnai o las artes de lo verbal* afinaron y estilizaron lo que era considerado uno de las más agudas herramientas que los hombres habrían de conocer. Ocurrieron, además, serios intentos por clasificar de un lado, y formalizar del otro, los usos del lenguaje, siempre en contextos específicos. Es decir, contextos donde el emisor, el receptor y la misma expresión oral o escrita pudieran ser precisados sin lugar a dudas. Hoy denominaríamos a estos esfuerzos por controlar la fenomenología de los actos verbales, una pragmática, o quizá una teoría de la acción verbal. La reflexión se afanaba en dominar el tipo de fenómenos caracterizados por los griegos del siglo VI al IV a.C. como *peitho*, orientados hacia la persuasión de los otros. De ahí que se destacara el aspecto de *stil* o

instrumento político tanto como el de estético u ornamental. Los filósofos que desaprobaban el escaso valor de las artes de la palabra, amparados en la distinción ontológica introducida por la filosofía entre *acción (ergon)* y *conocimiento (episteme)*, hicieron igual uso de las probadas *tekhnai* retóricas, no sin antes advertir que la verdad (*Alatheia*) y la certeza no pertenecían al escenario de las acciones humanas ni eran regidas por las mismas leyes. Esto es, no se llegaron a percatar que lo que es, puede ser también un ejemplo de persuasividad del idioma sobre los hechos.¹ Por lo que respecta a la característica instrumental del lenguaje, ésta no era una cuestión a discutir: se consideraba un supuesto generalmente aceptado, una experiencia común, tal como el hablante convencional, hoy en día, experimenta su lengua. Faltaba mucho tiempo aún para que el poeta renacentista declarara, asombrado, que *la poesía era la exclusiva sabiduría del lenguaje, la inteligencia más allá de la objetividad.*²

Hoy en día la *instrumentalidad del lenguaje* concebida por vez primera en Grecia es interpretada como la resultante de una peculiar historia de la reflexión sobre el poder de la

1 La persuasión o el convencimiento siempre sería considerado como una acción ejercida sobre los otros. Jamás se reflexionó como la expresión de la claridad, simplicidad y concentración que debe poseer algo para poder ser visto como evidente, es decir convincente.

2 Nadie mejor que Heidegger para argumentar este cambio de perspectiva. De la opinión de la existencia de la lengua como útil para ordenar y controlar la objetividad, Europa habría arribado lentamente a la convicción opuesta de que *en el lenguaje (pensamiento y poesía) se efectúa el destino del ser (ser y temporalidad)*. Heidegger, *De camino al habla*.

palabra que algunos historiadores han llamado proceso de secularización de la palabra.³ Un efecto histórico en suma, y no la manifestación de su naturaleza. También para los helenistas franceses postestructuralistas Marcel Detienne y Jean Pierre Vernant⁴, el acontecimiento que marcó la sabiduría occidental fue justamente el *proceso de secularización del lenguaje*, que fomentó la sistematización de sus usos, por ejemplo el dominio de las técnicas retóricas, y que persuadió al público en general del carácter instrumental de la palabra. Heidegger, por otra parte, condensa la instrumentalidad, tanto como tratamiento del lenguaje como teoría del mismo.⁵ No niega, sin embargo, que se trate de un acontecimiento decisivo de la historia intelectual, aunque por supuesto, execrable. El punto teórico que es preciso retener es el carácter histórico de la secularización: esto es, la instrumentalidad no es tanto una propiedad de lo verbal cuanto un predicado de un enunciado teórico. Luego, es simplemente un elemento, no obstante su importancia, de una teorización y de una forma de observar los fenómenos lingüísticos. Puede concluirse desde la lectura contemporánea del acontecimiento griego que la lengua es vista a través de las técnicas instrumentalizadas con el fin

3 La secularización se refiere a una lenta pérdida de los valores míticos del lenguaje: entre ellos la fuerza de invocar a lo no humano en todas sus formas y su enigmaticidad. Ver: Colli, *La sabiduría Griega*; "Enigma".

4 Detienne M., *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Madrid, Taurus, 1981. Vernant Jean Pierre, *The origins fo Greek thought*, Nueva York, Cornell University Press, 1982.

5 Heidegger M. "La época de la imagen del mundo" en *Sendas perdidas*. Buenos Aires, Losada, 1960.

de someter su materialidad, antes que a través de su propia materialidad o esencialidad. El lenguaje es considerado como *ta pragmata*, como cosa en tanto es en general algo con lo que sostenemos trato.⁶ Este tratamiento teórico y práctico de lo verbal se inserta en un proyecto de humanización (conquista y usufructo) del mundo que, siguiendo a Heidegger, llamaríamos "metafísico".

Heidegger se convenció de que el proyecto metafísico de humanización del mundo comienza incidentalmente en algunos textos griegos, si bien hubo de ser consumado por la sociedad romana. A su entender, la retórica y los sofistas tampoco habrían sido inocentes en esta campaña para instrumentalizar el mundo a su alrededor.

La teoría instrumental poseía determinadas complicaciones. El instrumento no lograba ser completamente domesticado. Testimonio de ello fueron los temores expresados por Platón respecto a las palabras. Ellas son *pharmakon*: medicina y veneno, a la vez que droga mágica. Mucho tiempo antes Homero elogió a Orfeo, quien amaneaba con las palabras de su canto y citara a bestias y deidades igualmente inhumanas en su naturaleza. Sin embargo, habiendo Orfeo humanizado por el canto la naturaleza a su alrededor, murió a causa del poder

⁶ Habría que distinguir que *ta pragmata* se refiere tanto a las cosas que elaboramos, usamos, investigamos, como a aquello que hacemos, emprendemos, que incluye toda *poesis*, incluso tal vez incluye la caracterización como *ta poiumenta*, las cosas producidas artesanalmente por el hombre; pero de ninguna manera *ta fisiká*, es decir las cosas que surgen y se presentan por sí mismas.

*mismo de su canción.7 (Graves Robert, *The Greek Myths*:111-115) *Metis* también, divinidad asociada al uso astuto y estratégico de las voces y las palabras, hubo de perecer al ser comida por Zeus, temeroso ante una fuerza que tal vez llegaría a superar a la suya propia. (Graves:45-47)*

La retórica greco-romana, compañera de la democracia (del *polemos*, de las disputas jurídicas, del elogio fúnebre y del juego y diálogo amorosos), fue consciente de ser una *teoría de la acción humana en palabras*. En el cuidado puesto en los textos vemos que tampoco se sentía a resguardo del temor externado por el filósofo: el instrumento que en las manos de uno puede ser usado para el bien, podrá ser usado por el enemigo. La palabra está colocada en el espacio político del bien común, y el ciudadano puede tomarla y, con su auxilio, convencer y persuadir a los otros. Lo público, lo común a todos es indudablemente poderoso y peligroso cuando es usado en contra de los intereses del individuo afectado. Si este poder nos habla de un cierto exceso o de mesura de la palabra, o bien de una naturaleza incontrolable, oscura, que se rehúsa a la domesticación, es gracias a que los sofistas, y Gorgias en particular, formularon los primeros pasos para controlar esa fuerza persuasiva desbocada. Analizaron la naturaleza del lenguaje con precisión y heredaron a los siglos futuros una terminología no demasiado extensa pero sí de gran intensidad descriptiva y explicativa. La persuasión

7 Lain Entralgo Pedro, *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*, Barcelona, Anthropos, 2ª ed, 1987.

sin embargo no fue la única virtud cardinal y el solo exceso de gobierno, a la vez, de la retórica: quizá debamos ver en su incapacidad de autorizarse a sí misma, incapacidad de garantizar de manera fuerte su propia verdad, o su derecho a ella, otro exceso devastador. Porque la retórica, a pesar de todo debe declarar su estrecha relación con la verdad, aunque la verosimilitud sea uno de sus instrumentos operativos. Esto no pudo hacerlo en tiempos clásicos; tampoco lo lograría en el Renacimiento; pero no ha dejado, por las dudas, de intentarlo. Hay que saber que por lo general, el discurso verdadero hace uso repetido -a veces intencional, a veces no- de lo retórico. Sin el recurso a las operaciones retóricas tampoco sería posible sostener el principio de identidad y el principio del sujeto, ambos fundamentales para la edificación de la metafísica racionalista (que a decir de Heidegger es y ha sido, nuestra tradición filosófica). Exponer esta coalición casi involuntaria entre verdad y retórica le tocaría a autores posteriores a la Antigüedad y al Renacimiento, pero sin el vocabulario con el que ellos armaron a sus seguidores, jamás hubiera sido posible. Me refiero el papel preponderante del vocabulario retórico en las obras de Nietzsche en las que expone de manera detallada las aporías del principio de identidad y expone al sujeto como una alegoría, es decir como la representación sensible -personificación- de una entidad abstracta.⁶

⁶ Nietzsche sostiene que el principio de identidad, fundamento formal de la lógica, pese a la declaración de su naturaleza axiomática, es en realidad el producto no de la

Se observa como con el arribo a las aulas' del Renacimiento y la erudición humanística a finales del XIII y en el siglo XIV, se reinventa también un *nuevo privilegio*: el otorgado al *problema de la palabra sobre el problema del ente y la objetividad*. Esto se entenderá mejor si tenemos presente que hasta ese momento el pensamiento racionalista había privilegiado la vinculación entre el pensar y el ente, o bien entre el sujeto y el objeto como estructura del conocimiento, a la vez que reducía la sabiduría a una experiencia cognocitiva del mundo. Testimonio fehaciente de lo anterior lo encontramos en lo siguiente: la Universidad de París, que tanto hizo por apoyar el desarrollo de las nuevas ciencias de la naturaleza, y prefirió contar con filósofos-teólogos que fuesen primero filósofos naturales y después teólogos, no hizo por el contrario mucho en provecho de otras vías de la investigación. El misticismo y la erudición, por ejemplo,

necesidad sino de la contingencia de nuestros hábitos de visión: nunca vemos un objeto ocupando el espacio de otro. Luego afirma: "No se puede afirmar al mismo tiempo y negar al mismo tiempo una cosa: este principio de experiencia subjetiva no es una "necesidad", sino una imposibilidad" (fr.510) Respecto al sujeto escribe: "Deducimos de los fenómenos visibles otros fenómenos del mundo interior, que percibiríamos si nuestros métodos de observación fuesen suficientes...y así sucede que sentimos como unidad una complejidad múltiple, y creamos una causalidad cuando no conocemos seguramente la razón del movimiento y del cambio, siendo lo único que aparece en la conciencia la sucesión de ideas y de sentimientos" [*metonimia*, es decir un significado que se consigue mediante la sucesión sintagmática y que aparece como causalidad]. La voluntad de Poderío, fr.517 y ss. Lo que aparece entre corchetes es mío. También véase: frs.472, 473, 474, 475, 476.

? La llamada sabiduría o erudición humanística implica en buena medida la propuesta de un nuevo proyecto pedagógico: las *humanitas* (retórica, historia, filología, etc.).

permanecerían completamente fuera de la academia, o como en el caso de los traductores de griego y latín, discretamente refugiados en los límites de la institución universitaria; a la mano si se los necesitaba, pero lo suficientemente lejos de la ortodoxia. Habían de contar sin embargo con el apoyo de otra institución en ciernes: la imprenta. (Copleston, 1975:13-34; Ong, *Interfaces of the Word*, 147-168; Ong, *Rhetoric, Romance and Technology*, 1-22; y Ong W., *Oralidad y escritura, Tecnologías de la palabra*, 117-136)

El mismo Copleston que pretende ser muy detallado en su informe sobre la diversidad de vías hacia la verdad explotadas por los pensadores renacentistas, no se extraña de que la filosofía de los filósofos, empeñada en medirse a partir de la cuestión del conocimiento, haya empobrecido la interpretación de la razón, al grado de que aquellos saberes que no estuvieran afanándose por inquirir sobre cómo se conoce lo cognoscible, no fueran considerados racionales. Para el filósofo moderno, filosofía natural, física aristotélica y teoría del conocimiento, es decir, filosofía sin más, son una y la misma cosa. Cuesta trabajo darnos cuenta que esta ha sido la interpretación más respetada - aunque mentirosa-, desde que Kant, o los postkantianos, hicieron de la teoría del conocimiento la imagen que la filosofía pretendía dar de sí misma en el concierto de los saberes universitarios. La relación entre filosofía y conocimiento sólo es eso: una imagen histórica, completamente determinada por circunstancias, una interpretación filosófica

de la filosofía entre otras; que como aquella de la Antigüedad, que relaciona filosofía y ontoteología del sentido, no será jamás ni natural ni necesaria.

Lo cierto es que si se era filósofo, permanecer al margen de esta imagen tan persuasiva de la filosofía no debió ser sencillo. Se arriesgaba el descrédito: y quizá, si se era poeta, la incomprensión de los contemporáneos. Dante, por ejemplo debió explicar en la *Vida Nueva*, fragmento XXV, a un público nada preparado para otras formas de leer que no fueran las convencionales, que dar cuerpo al Amor, es decir personificarlo como una figura femenina como Bice (Beatriz), no atentaba contra el sentido común y la referencialidad, ya que a los poetas se les concede mayor libertad en el lenguaje que a los que escriben en prosa, y mayor libertad que a los que se expresan en vulgar, aunque después sería justo que explicaran la razón de tal proceder en prosa. (:55) La razón, como él mismo la explica, es la escasa historia de la poesía escrita en lengua vulgar, motivo por el cual el poeta no tiene más remedio que tomar como modelo los versos latinos, y es de ellos y no del Areopagita, es decir no de la filosofía, de donde su forma de hablar autorizada.

Existía por añadidura un segundo hábito del lector que Dante deplora: sumado al primado de la referencia el lector de su tiempo privilegia la expresión en el trato con el lenguaje. Por el contrario, al establecerse el primado de la sabiduría y la erudición sobre el conocimiento hará su aparición una nueva vía filosófica junto con la *escolástica-*

aristotèlicas; sólo que esta vez el interés se concentra en la interpretación *poético-alegórica* sobre la *sistemático-formal*. Aquí argumentamos que *este camino es tan aceptable para el quehacer filosófico como el formal o sistemático*. Pero desde entonces la filosofía discutirá consigo misma sobre las ventajas del sistema sobre el método, incluso hasta nuestros días.¹⁰

La sabiduría humanística no reniega de la escritura como condición de la verdad; se la reserva como su primordial forma de expresión. El sabio humanista es en principio un escritor.

En Dante, quien se auxilia de la expresión "investigación" para nombrar su proyecto teórico, se observa por primera vez en su siglo, una formulación retórica del problema de la palabra en tanto esta última es el único escenario de la teoría. Así por ejemplo en el *Convivio*, la palabra es un ámbito de lectura (es decir, de interpretación), descrito desde 4 modalidades jerarquizadas, necesarias e imbricadas. Razón por la cual la investigación (o exposición, "tratado") será considerada retórica. La retórica entra en este esquema no sólo como la disciplina que gobierna directamente una de

10 Derrida Jacques, "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas". Barcelona, Anagrama, 1972.
 11 En el *Convivio*, Dante llama a su investigación una *esposizione* que *conviene essere litterale e allegorica*. En el italiano contemporáneo se diría *esposizione*, *trattazione*; esto es que su escrito deberá ostentar la forma del tratado, por oposición a la del comentario, usada en particular por la escolástica del siglo XIII. De donde investigar resulta ser un ejercicio de exposición narrativa, no de demostración. (:70)

las modalidades de lectura (la alegórica¹²), sino como aquella que gobierna la jerarquización y los vínculos entre las restantes modalidades. Debe retenerse que para Dante lo retórico será de manera determinante una condición necesaria aunque no suficiente del pensamiento.¹³

2. El humanismo renacentista leído por la filosofía.

¿Qué interés, aparte del histórico y pedagógico, puede tener hoy discutir si el Humanismo renacentista fue filosófico además de estilístico?¹⁴ Hoy en día cuando se discuten abiertamente las premisas filosóficas como si se trataran de interpretaciones históricamente determinadas y no evidencias

12 Al igual que otras figuras retóricas, la alegoría ha recibido diferentes definiciones a lo largo de la historia. En el caso dantesco lo alegórico es el resultado de la sustitución (¿no lo es acaso toda operación retórica?) del nombre de algo desconocido, pero intuido (prosopopéyicamente), por el nombre de algo próximo, cercano, conocido. Lo que también podemos interpretar como la sustitución del lenguaje abstracto por el más "intimista" de la percepción. La sustitución de lo general o universal por el lenguaje fenoménico, está a la base de aquello que ha permitido hablar a la filosofía de la existencia de la "consciencia". En este sentido retórico la consciencia es solamente una alegoría. También lo alegórico puede implicar una inversión de la cronología habitual al hacer del nuevo Testamento una alegoría del Antiguo. V. Dante, *Convivio*, Capítulo I, 13,3; pág.73. Cf. de Man Paul, *Allegories of Reading*.

13 Lo retórico se opone a la Retórica como una característica del discurso a una disciplina; como un objeto al saber que lo intenta explicar. Luego, lo retórico sería una suerte de condición del pensamiento. Aquí condición debe entenderse de la siguiente manera: aquello que en la realización de las funciones expresiva, comunicativa y representativa de lo dicho, se manifiesta como lo que la lengua condiciona en el discurso. Como cuando se dice "esto puede realizarse a condición de que no pidas tal y cual cosa". En este caso esta condicionante es que no pidamos garantía alguna de verdad a cualquiera de estas funciones. Se hablaría, entonces, de lo retórico como la expresión, diferenciándolo de lo expresado.

14 Cf. Rossi Annunziata, "El primer Renacimiento florentino y el descubrimiento de América."

del sentido, el humanismo se presenta como una suerte de vocabulario técnico desarrollado justamente para tratar tanto el plano expresivo como el connotado igualmente como fenómenos de *poiesis*, es decir a partir de la noción retórica de *inventio*.

La filosofía de las escuelas desconoció tanto el misticismo de Meister Eckhart como la sabiduría humanística, aún haciendo uso de ella como instrumento. Se las consideraba como prácticas notoriamente ajenas a la institución, representada en esa época por la Universidad de París, centro de la inteligencia filosófica. Curiosamente los historiadores más modernos reproducen en cierta forma la descalificación. Así lo hizo Hegel, según se puede leer en las *Vorlesungen sobre la Historia de la Filosofía*, donde afirma que la tradición humanista se halla todavía demasiado estancada en el pensamiento figurativo y metafórico, con lo que demuestra no estar en condiciones de elevarse hacia el pensamiento abstracto y racional. Hegel reprocha a la filosofía latina, base del Humanismo, el ser una filosofía "popular" y no "especulativa". La postura alemana, o la cartesiana, afirma implícitamente la idea de que el pensamiento racional condiciona el estilo. La filosofía así concebida alcanza su perfección a través de la reflexión y del concepto, sin relación aparente con la escritura y el estilo. Curtius, historiador del Renacimiento, y Cassirer, tan distintos entre sí, reducen la filosofía del Humanismo a ejercicios retóricos de eficacia muy limitada para transformar la filosofía

existente. Más recientemente, el historiador de la filosofía Copleston, con el que muchas generaciones de profesores de Filosofía se han formado, y continúan haciéndolo, hace mención de la sabiduría humanística sin llegar a dedicarle un capítulo aparte. Eduardo Nicol, en un ensayo titulado "*Humanismo y Ética*" ejemplifica otra vertiente interpretativa que hipertrofia el significado antropológico y ético del Humanismo sobre sus características estilísticas. La desvalorización del estilo sobre la connotación o sobre el concepto continúa siendo una constante en ambas vertientes de la crítica. El sesgo ético en la interpretación de lo que fue un acontecimiento teórico mucho más radical es tan reduccionista como el sesgo platonizante que, como en el caso ejemplar de P.O. Kristeller, describe el Humanismo por el resurgimiento del platonismo. En pocos críticos contemporáneos hallaremos mención de la retórica como el constituyente principal de la tradición humanística, excepto en sentido negativo.

Por lo mismo vemos repetirse la descalificación del Renacimiento como época significativa de la historia de la Filosofía; explicado como un elemento del platonismo, del aristotelismo o del tomismo; descrito como la refundición de la retórica horaciana y ciceroniana, no parece requerir ni una terminología ni unas maneras propias a través de las cuales abordar su estudio. No se trata de que los detractores estén interesados en cuestionar el *sentido de lo epocal* o lo histórico para la Filosofía; o cuando menos, no en todos los

casos. Sabemos que Heidegger que criticó duramente el Renacimiento, previamente había puesto en cuestión la noción de epocalidad o de momento histórico como fundamento del significado y la interpretación filosóficos. Tampoco habremos de ver en la descalificación un empeño por borrar totalmente el Renacimiento, ya sea subsumiéndolo en la Edad Media o en la Modernidad. Por lo que toca a Copleston, su interés se dirige hacia otro lado. De la misma forma que el racionalismo habría reducido el significado y la importancia de la filosofía a su posesión de una teoría del conocimiento, o en su defecto, a su preocupación por el problema del ente, llamase objeto, naturaleza, o mundo; el jesuita opta por distinguir en la época a la filosofía de la humanística, y justamente a partir de los mismos criterios de objetividad. Por ejemplo, leemos en la *Introducción* al volumen III que el valor positivo de los filósofos y teólogos especulativos del siglo XIII había sido no haber sido infectados por ningún escepticismo radical relativo al conocimiento humano. (:14) O bien, veamos esta otra cita: ...el aristotelismo significaba realmente, en aquel tiempo, la filosofía misma. (:15) Este último representaba la filosofía natural la cual debía, en el mejor de los casos, adecuarse y armonizarse a la teología, o bien, como sucedía entre los escritores más radicales, representaba la filosofía independiente de la teología (:15). Entre estos últimos se contaban los averroístas quienes sostenían que la función de la filosofía era más bien histórica, es decir que ella consistía en informar fielmente

sobre las doctrinas de los filósofos. (:16) Tiempo después, los humanistas -sin que ello signifique que tomaron esta idea de Averroes- solicitaron, y consiguieron, ubicar la historia como una disciplina más en su proyecto educativo, junto con la retórica y la filología. En el siglo XIV puede observarse un cambio, explica Copleston. La metafísica, sin llegar a ser abandonada, tiende a dejar su puesto a la lógica; y cuestiones que anteriormente habían sido tratadas como cuestiones metafísicas fueron tratándose primordialmente como cuestiones lógicas. (:22) Más que en los aspectos ontológicos se hace énfasis en los aspectos lógicos de la cuestión, pero esta última se conserva como tal. Me refiero a *la pregunta por lo existente* (alma inmortal, dios o mundo). Así, sólo se desacreditó el sistema de la metafísica del siglo XIII, sostenido por el valor de la "demostración", opina Copleston, pero lo que él no observa es que la desacreditación no alcanza a mellar el valor y sentido otorgados a la pregunta fundamental por el ente. (:23) Enteramente distinto es el caso de las filosofías que no se desarrollaban en el espacio académico de las universidades. El misticismo del dominico alemán Meister Eckhart no parece tener relación alguna con las preocupaciones de la vida universitaria del siglo XIV, especialmente en París, cuya preocupación giraba en torno al desarrollo de las ciencias. Copleston opina que es esta relación con las ciencias la que caracteriza las filosofías del periodo. Fuera de esta preocupación, o parcialmente relacionado con ella (Copleston argumenta que la utilización

de las matemáticas que hicieron de Galileo el «abio característico de la centuria siguiente fue debida en parte a la traducción, durante el Renacimiento, de obras de matemáticos y físicos griegos), (:26) el humanismo renacentista sólo significó la recuperación de la literatura antigua, aunque ésta comenzó mucho tiempo antes, así como la pluralidad o variedad, el surtido bastante abrumador de filosofías. (:27) La impresión dominante es la de un individualismo pululante. (:27) Llama la atención que esta descripción coincide con la de otros filósofos que notoriamente no comparten con Copleston más que esta caracterización -equivocada como veremos- del humanismo. Pero, ciertamente Copleston tiene razón cuando opina que sus observaciones surgen a la luz del conocimiento que hoy tenemos de la Edad Media (:27). Yo hubiera preferido sin duda el término *prejuicio* al de conocimiento. En efecto, el Renacimiento y el Humanismo son imágenes que presentan de manera concentrada y simplificada formas de interpretar y criterios interpretativos respecto a las relaciones entre los hombres y el mundo, antes que fenómenos o entidades históricas singulares, fácticas, según Heidegger afirmara.

Entre sus aciertos, el texto del filósofo alemán *Carta sobre el Humanismo* cuenta con una convencida defensa de la filosofía como historia del ser...nunca pasada sino siempre por venir (por hacerse)...que sustenta y determina cada *condition et situation humaine* (:66), lo que en forma enfática cuestiona la pertinencia de una historicidad

entendida a la manera de una línea prefigurada, tendida desde los orígenes y en perpetuo progreso hacia el futuro. Para Heidegger no habría en esencia camino alguno que seguir: hacia el desarrollo de lo mejor. Sin embargo, a continuación suscribe, lo que es en sí mismo perplejizante siendo él un crítico del racionalismo, el descrédito en el que la tradición racionalista hundiera al periodo. No objeta por ejemplo la caracterización según la cual se trata de una época consagrada más a la literatura que a la razón (Hegel, Cassirer, etc.), lo que en su caso es cuando menos asombroso dado el énfasis que pone en confabular poesía y razón, sino que recusará el pre-Renacimiento en función de la preocupación individualista que manifiesta, propiamente humanística y ética; si bien, en esa época, *humanístico hacia más bien referencia a las materias -las humanidades- que el proyecto pedagógico humanista había introducido*. Heidegger menciona una peculiar dictadura de la modernidad que, junto a la de la gramática y la lógica, sustentos de la "metafísica", privilegia el carácter público o comunicacional de la verdad sobre su carácter absoluto, sistemático y formal. La "existencia privada" donde reside la eticidad no sería concebida por el Humanismo como "el libre ser del hombre", sino que sería el resultado de la negación de lo público, un retirarse de lo público. Así atestigua, contra su propia voluntad, la servidumbre frente a la publicidad (:69), argumenta Heidegger. Esta servidumbre es el dispositivo que proviene del dominio de la subjetividad y que autoriza para

que la apertura del ente se convierta en incondicional objetivación de todo. El habla entonces cae al servicio de la mediación: se vuelve instrumento en las vías de comunicación y la objetivación se vuelve el modo de acceso uniforme a todo y para todos, agrega Heidegger (:70). El habla cae a su vez bajo la dictadura de la publicidad. Esta decide de antemano lo que se ha de considerar comprensible e incomprensible. El empobrecimiento anticrítico del habla corroe la responsabilidad estética y ética que hay en todo empleo del lenguaje, y a la vez pone en peligro la esencia del hombre.

Se da entonces el caso de que se quiere reconducir el hombre a su esencia. El humanismo es un meditar y un preocuparse de que el hombre sea humano. Es la república romana la primera en atestiguar esta cura, opina Heidegger. Es un fenómeno específicamente romano que nace del encuentro de la romanidad con la cultura del helenismo. El Renacimiento desde luego es una *renascentia romanitatis*. Todos los humanismos que le vienen a la zaga coinciden en que la humanidad del homo humanus es determinada en vista de una establecida interpretación de la naturaleza, de la historia, del mundo, del fundamento del mundo, esto es: del ente en general. (:74) Todo humanismo es así una metafísica y viceversa: toda metafísica es humanista. El Renacimiento, especie de humanismo que viene del romano, supone como sobreentendida la "esencia" general del hombre como *animal raticnal*. Pero esta determinación no es la traducción latina de logon ekon sino su interpretación metafísica, esto es,

pretendidamente universal y en realidad limitada a una historicidad singular. Esta interpretación no es falsa --se apresura a aclarar Heidegger--, es sólo metafísica. Es decir, algo dicho pero puesto en tela de juicio porque es pensable, aunque de ningún modo arrojado a la destrucción por la vacua pasión de la duda. (175) La aguda argumentación heideggeriana no debe hacernos perder de vista que ella misma está sometida a una peculiar determinación de la esencia de la verdad y del saber, además de una interpretación sobre aquello que considerar como *lo existente*. Su interpretación se manifiesta viciada por una descalificación política de la romanidad.

En este sentido, reviste una importancia paradójica el hecho, señalado oportunamente por Annunziata Rossi¹⁵, de que no hubieran sido los italianos --o los españoles-- quienes se empeñaron en dar reconocimiento teórico al humanismo, sino los alemanos. Winckelmann entre los primeros, aún cuando lo hiciera por las razones equivocadas; y Burckhardt después, sin que las razones se hubieran modificado notoriamente.

Los estudios renacentistas empezaron con el ensayo de Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, fechado en 1840. Aún hoy, sin embargo, los resultados de los estudios sobre el período son materia de discusión. Sucede que los criterios a partir de los cuales se investiga, que orientan

15 Comunicación leída y discutida en los trabajos del Seminario de Poética, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, en marzo de 1979, a partir de un texto escrito en años anteriores.

los resultados obtenidos, están lejos de ser meramente históricos. En el fondo, parece tratarse de interpretaciones teórico-políticas. Como acabamos de mostrar en el ejemplo de Heidegger, para quien no es el humanismo simplemente una escolástica revisitada, sino la continuación de la *romanitas*: una retorización (en sentido peyorativo) de la lengua y de la cultura. La *romanitas* es una politización de lo helénico, una desviación por ende, de la preocupación por el ser hacia la cura por el mundo humano. El *homo humanus* se contrapone al *homo barbarus* (al germano, en la versión heideggeriana). Este primero es el romano que eleva y ennoblece a la virtus romana por la 'incorporación' de la *paideia* recibida de los griegos (:72-73). Lo que el filósofo alemán lamenta es una institucionalización de la cultura, una politización de la *paideia*, y se siente afrentado además y no en menor grado, por la descalificación del *homo barbarus*, del cual parece sentir la necesidad de descender. Su rechazo del latín y la romanidad se integra perfectamente, desde el *Discurso del rectorado*, de la *Briefe* (Carta sobre el humanismo) y desde *Unterwegs zur Sprache* (Caminos del habla) con el proyecto nacionalsocialista de recuperación de una imagen originaria mítica, de conquistador. El Humanismo italiano es ciertamente el enemigo de este proyecto que piense el destino de la esencia del hombre a partir del apego a una lengua de la tierra (el alto alemán). Al igual que todo etnocentrismo, el enemigo es revestido de las cualidades negativas sin que

resulte indispensable problematizar razonablemente la diferencia y la oposición.¹⁶

Desde luego, la importancia de la crítica heideggeriana rebasa con mucho la mezquindad del ideario nacionalsocialista. Su sentido deriva del argumento que mide la insuficiencia del proyecto humanista ("¿Qué significa esto sino que el hombre se vuelva humano?") que pretende meditar y preocuparse de que el hombre sea humano, es decir cercano a su esencia. La cercanía, en el planteamiento heideggeriano, pertenece a un pensar metafísico, ya que la proximidad sólo puede darse sobre lo que existe, lo manifiesto, una cierta interpretación del mundo, y esto siempre representa un olvido del ser.

*Es cierto que la Metafísica presenta el ente en su ser, y piensa así el ser del ente. Pero ella no piensa la diferencia entre ambos.
(:75)*

Heidegger, a todas luces, no repara en que los humanistas, pese a todo, se encuentran en la misma línea de pensamiento que la suya: el pensar sólo puede abordarse desde las maneras en que ha sido interpretado para poder determinar su esencia propia. La *eruditio* humanista no ha sido otra cosa. La retórica no sólo llegó a ser una parte de la pedagogía de la erudición: fue su condición básica, como taxonomía, como normatividad, y sobretodo como autoridad. Autoridad paradójica que se eleva de una sola reflexión: no podemos estar seguros que el lenguaje, cuando reflexiona sobre su

¹⁶ Véase al respecto Foucault Michel, *Genealogía del racismo*, págs.

propia condición, ha logrado escapar de su horizonte. Se dice, en buena medida, lo que la lengua nos permite y obliga a decir.¹⁷

A diferencia de la interpretación alemana, los historiadores italianos por el contrario diluían el Renacimiento en el Medioevo para rescatar, paradójicamente, lo filosófico (léase lo cognoscitivo) de la vida intelectual sin más. E. Garin vino a cambiar esta situación. Logró muchos nuevos adeptos entre los filósofos tanto como entre las filas de los historiadores del pensamiento y las ideas. Garin tampoco criticó la teoría según la cual el humanismo era un antropologismo, aunque consiguió matizar de tal manera su acercamiento al periodo que quedó de manifiesto que este individualismo pululante, según lo llamara Copleston, era un rasgo más del humanismo y de ninguna manera el representativo.

Poco a poco fue cobrando fuerza la opinión según la cual el humanismo presagiaba la evolución del pensamiento moderno; evolución que se dirigía hacia la consumación del individualismo como rasgo central de la modernidad. El Renacimiento resurgió como problema, y lo hizo por las razones equivocadas, como el primer momento -sin contar la sofística que aparece como prehistoria- que atestigua el

17 Una afirmación de esta naturaleza precisa ser matizada. La lengua puede obligar desde la dimensión perlocutoria del acto de habla (Austin), como puede hacerlo desde la gramática (Nietzsche) o bien desde las "evidencias del sentido": lo literal en oposición a lo simbólico (Barthes). Esto será discutido in extenso en el último capítulo de la tesis.

nacimiento del individualismo. Garin, por supuesto, no fue responsable del éxito de esta idea, como tampoco lo fueron Burckhardt o Hegel en su momento, pero entre todos ellos y sus seguidores respectivos contribuyeron a presentar como obvio y evidente lo que en realidad no fue ni más ni menos que una interpretación. Se dice que los pensadores italianos, al igual que los españoles, estaban comprometidos en una singular contienda: luchaban por ocupar un lugar digno dentro de la historia de la razón europea. La historia de la Razón y la de Europa se confundían en las elucubraciones de Humboldt, como años después lo harán en las de Hegel o de Cassirer, a pesar de sus diferencias en otros terrenos. Para esta historia elidida, reducida (razón quiere decir Europa y viceversa) defendida casi por todos, y en particular por el sistema escolar contemporáneo, razón equivale a razón instrumental, como bien supo interpretar la hermenéutica heideggeriana. Sin embargo, la crítica a la razón instrumental probó su insuficiencia para cambiar la opinión que nos merece el Humanismo, el Renacimiento y el individualismo moderno. Tal parece que estas creencias tienen como fundamento una distinción problemática que hasta ahora no encuentra solución: instrumentalidad versus constitucionalidad. (C. Lafont, *La razón como lenguaje*, 1993: 31-36) Esta oposición se resuelve por el recurso al formalismo; pero esta solución deja fuera la posibilidad de interpretar la racionalidad desde la retoricidad del lenguaje, o lo que en la terminología dantesca es llamada la

investigación sobre el ámbito de la palabra, cosa que si hace la hermenéutica. La palabra, aunque puede intentarse su reducción por el método sistemático-formal de la lógica o por la teoría de las cuatro lecturas propuestas en el *Convivio* - teoría típicamente medieval-, continuará siendo parecida a la poesía, es decir siempre original, siempre renovada, siempre oscura y difícil, siempre alegórica. *La fuerza sustitutiva de la lengua, es decir la poesía, es aquel poder que no es ni racional ni irracional, sino simplemente natural.*

3. La retórica dantesca: una investigación sobre la palabra.

Siguiendo a Ernesto Grassi, discípulo y crítico de Heidegger por igual, habría que insistir sobre el argumento de que, en el centro de las preocupaciones humanistas de Dante, Petrarca, Brunetti, Valla, Vico, y el resto de los sabios como ellos, tanto españoles como italianos, se encuentra una retórica entendida como una teoría de la palabra. En unos autores esta teoría será explícita, en otros -como es el caso con Dante- no encontraremos más que el proyecto de una investigación sobre la naturaleza de la palabra: una estilística. Por si fuera poco, tampoco es posible reducir la investigaciones dantescas en prosa a un neoplatonismo poco original, razón por la cual seguramente Kristeller no lo incluyó en su libro sobre el Renacimiento. La complejidad que representa Dante en cuanto a su ubicación no fue la menor de las razones por las cuales nos ha convenido singularizarlo entre tantos autores más que competentes. La dificultad de

clasificarlo -ya sea como poeta medievoal o renacentista- se corresponde asombrosamente con *la irresolubilidad de su investigación sobre la palabra*. Esta última tal parece que viviera repartida entre el dominio público y el privado, entre el sentido íntimo de la nodriza, de la cual aprendemos el sonido y las cadencias -la pronunciación apta o valor de prepon, lo apropiado-, o la publicidad de la escritura, representada por la imprenta. Tampoco encuentra Dante posibilidad de decidirse entre la oscuridad de la poesía, representada en el *Tratado* por la imagen de la pantera, y la claridad de la lectura interpretativa, expresada a través de la teoría de los 4 sentidos que aparece en el *Convivio*. lo común, que es un rasgo positivo de la lengua vulgar resulta, si hemos de confiar en la filología, en un rasgo grosero, inmundo, casi inhumano. ¿Por cual de estos sentidos decidirse? Creo que el respeto al autor nos obliga a no escoger si es que él previamente no ha mostrado ninguna inclinación a hacerlo. Ello impone o nos impone una muy determinada estrategia de lectura: leeremos el *Tratado de la lengua vulgar* no como una unidad u homogeneidad de sentido o de argumento, procederemos igual de cautelosos con el *Convivio* y la *Vida Nueva*, vigilando destacar las incongruencias, las inadecuaciones, y toda la gama de conflictos de expresión que matizan la prosa dantesca. El propósito no será hacerlo responsable a él como autor de sus errores, por el contrario la intención de este trabajo es que la conflictividad proviene de la materia dispuesta para ser

investigada, es decir de la condición retórica de la lengua, presente con más fuerza allí donde se quiere forzar a la lengua para que hable de sí misma.

Lo que Dante llama la exposición (*sposizione*) de los cuatro sentidos -literal, alegórico, moral y anagógico-, parece ser el punto de partida natural de toda lectura y por lo consiguiente de toda investigación. La naturalidad se expresa en la siguiente línea: *prima que vegna la prima vivanda voglio mostrare come mangiare si dee*, (*Convivio*, Capítulo I, fragmento 1, líneas 9-10)¹⁸ Parece correcto entonces, seguir las indicaciones dantescas y comenzar, nosotros también, por las reglas que gobiernan la lectura, en este caso lectura de los mismos textos en prosa del poeta florentino. Sin embargo, esta teoría de los *cuatro sentidos* no aparece formulada por Dante sino en el *Convivio* y en una carta enviada al Can Grande della Scala. Por otra parte, la regla de los cuatro sentidos es tan *natural* (es expresada como la acción de comer) como apropiada, según lo considera el juicio del sentido común. Lo natural y lo común serán el marco dentro del cual puede tener lugar una lectura como si *dee*, como se debe, es decir, apropiada (*prepon*). En este sentido toda lectura está vigilada por la retórica, ya que los valores mencionados, en especial el de *prepon* y el de lo común o *koiné*, son todos ellos retóricos. Ello equivale a decir que se trata de valores públicos (cuyo sentido les es

18 En cuanto llegare la primera vianda te enseñaré como se debe comer. Trad. libre.

otorgado por sus relaciones y diferencias), medidos en su circunstancia, y no como los de la lógica y la filosofía del *logos*, que pretenden ser formales, dependientes del principio de no contradicción. Para la retórica por el contrario, lo que puede ser adecuado en un momento, puede ser nefasto en otro.

Los cuatro sentidos son: el literal, el alegórico, el moral y el anagógico. El primero que se llama *litterale*, e *questo e quello che non si stende piu oltre che la lettera de le parole fittizie, si come sono le favole de li poeti.* (:70) Este sentido es aquel que no va más allá de la representación real de la palabra y de la fábula. El alegórico, que le sigue, se llama así porque se esconde (*nasconde*) bajo *'l manto di queste favole, ed é una veritate ascosa sotto bella menzogna.* (:70) Es un sentido oculto, escondido, pero verdadero, tras una bella mentira. La verdad ciertamente para Dante no puede sino aparecer como una *bella menzogna*. El tercer sentido le llama el poeta moral. Es aquel que los lectores deben descubrir por sí mismos a partir de la escritura sagrada, pero equivale a un trabajo de interpretación que no todos están en condiciones de hacer *in che moralmente si può intendere che a lo secretissime cose noi dovemo avere poca compegna* (valor hermético de la verdad). A pesar del marco común, público que la retórica presta a la teoría de los cuatro sentidos, en la lectura debe cuidarse el secreto, lo esotérico, la reserva. La verdad puede ser también un *merecimiento*, una virtud, un premio a

aquellos que se la han ganado con desvelos y cuidados, aunque el primer paso para llegar a ella esté representado por un sentido público, abierto, común. El cuarto sentido es el anagógico o sobresentido (*sovrassenso*), el cual es verdadero en sentido literal tanto como en el sentido religioso, *aunque ambos no coincidan.*

Lo literal siempre debe ir por delante, sin él sería imposible e irracional -opina Dante- entender los restantes, *pero no hay seguimiento progresivo entre uno y otro.* El sentido literal es la materia, aquello que aparece y a la vez se dispone (*dispositio*), se apareja para dar cabida a la forma. Como Aristóteles indicó en la *Fisica*, continúa exponiendo el poeta, *la natura vuole che ordinatamente si proceda ne la nostra conoscenza, cioè procedendo da quello che conoscemo meglio in quello che conoscemo non cosi bene.* Esta vía de conocer es en nosotros naturalmente innata. (:73) Aquí convendrá detenernos un momento con el fin de enfatizar algunos puntos esenciales:

la idea de que conocemos mejor lo cercano, lo próximo y lo familiar antes que lo desconocido por hallarse lejano a nosotros, es considerada hasta nuestros días una opinión adecuada pero proveniente del sentido común antes que de la razón. Los valores que esta idea proyecta: próximo/lejano, conocido/desconocido en nuestra forma habitual de pensar son exclusivamente retóricos, es decir que no nos autorizan a sacar consecuencias de orden epistemológico. Sin embargo, ellos han constituido -como argumenta Nietzsche- la sustancia

de muchas de las verdades ontológicas y cognoscitivas que asociamos con la racionalidad occidental. En realidad se trata de una alegoría por la cual se sustituye el nombre desconocido de una cosa por el nombre más familiar de una cercana. Al mismo tiempo que la alegoría puede invertir la cronología habitual al explicar el Antiguo Testamento a través del nuevo, también permite pensar la identidad de entidades abstractas como la consciencia, el alma o la vida. En el caso de esta segunda, se recurre al lenguaje fenoménico o de la percepción para describir lo que ciertamente no es una percepción ni un órgano perceptivo; de ahí que no sea nada raro que Descartes, convencido por la retórica haya creído que el cogito era una especie de sentido interior. Esto posee también otro interés para nosotros: si este proceder de lo conocido a lo desconocido es natural, según indicó Nietzsche en su momento, lo será también el hecho de que para pensar de otra manera sólo podemos hacerlo desde lo conocido y que entonces, para reflexionar sobre lo abstracto, debamos hacerlo desde el lenguaje familiar de la percepción.¹⁹ Ello ayudaría a explicar la confusión típica del racionalismo por la cual el conocimiento es descrito como si se tratase de un fenómeno perceptivo, tras haberlo situado en la interioridad de la mente humana. Para acabar ya con la

19 Ver: Nietzsche F., La voluntad de poderío, fr. 472. "La experiencia interior no aparece en la conciencia sino una vez encontrado cierto lenguaje que el individuo pueda comprender, es decir, la trasposición de un estado a otro más conocido. Comprender es simplemente poder expresar algo de nuevo en el lenguaje de alguna cosa antigua conocida."

regla de los cuatro sentidos observemos que para Dante, por el contrario a lo que acabamos de sostener, el conocimiento en sus aspectos empírico y racionalista, debe compararse más bien con la un acto de lectura e interpretación alegóricos. (:73)

En la *Vita Nuova* y en el *Tratado sobre la lengua vulgar* (*De Vulgari Eloquentia*) la investigación es conducida por Dante en forma ligeramente diferente. La naturaleza de la palabra no será el resultado de la formalización de la interpretación sino el efecto de cuatro características o rasgos que, pese a sus diferencias, representan el valor público, comunitario de la lengua. Esta diferencia de tratamiento de la pregunta por la naturaleza de la expresión tiene su importancia. Ya señalábamos más atrás como la inadecuación de los resultados de sus exposiciones no hundía necesariamente a Dante en la confusión teórica: por el contrario, la falta de decisión que su obra en prosa muestra con respecto a la determinación de la esencia del lenguaje es un punto a su favor. La ausencia de una decisión ubica el pensamiento dantesco aún más dentro de los límites de la filosofía de la retórica, para la cual la lengua misma no posee ningún recurso, fuera de sí misma, para pensarse en y con verdad.²⁰ Así mismo, la retoricidad de la filosofía

20 La verdad de la retórica, asumida plenamente por Alighieri, no es un *principio de exterioridad*, como pudo haberlo sido para las filosofías de la verdad revelada o las metafísicas de la Antigüedad que testimonian, precisamente en el recurso a este principio de exterioridad, su filiación metafísica. La verdad de la retórica es un *principio de expresión*.

cantesca está justamente representado por la convivencia desfasada pero necesaria de dos tipos de argumentación sobre el lenguaje: uno de ellos, testificado por el *Convivio*, hace de la palabra el ámbito un tanto cuanto esotérico, académico incluso, erudito en suma, de la lectura (expresión cerrada u oscura e interpretación a través de los cuatro sentidos)²¹; el otro, que se halla en el *Tratado*, justamente trata a la palabra como un ámbito público, común, es decir, en sentido estricto como lengua vulgar. Sin embargo, en ambos argumentos, la mezcla entre el carácter artificial, oscuro de la palabra y su carácter o rostro natural, diáfano, abierto, habla, en el uso de la lengua misma, de la imposibilidad de separar sus funciones (comunicativas²² sobretodo, además de representativas e instrumentales), de su condición retórica.

Veamos más de cerca a qué nos referimos en el párrafo anterior. En el *Tratado De Vulgari Eloquentia* Dante distingue, no bien ha comenzado, la lengua vulgar de la lengua gramatical. No debe entenderse esta distinción como una oposición sustantiva u ontológica: con ser la primera natural y la segunda artificial, según el arte, ambas igualmente provienen de la necesidad de la razón humana de darse a entender por la comunidad. Así, el hombre necesitó del lenguaje para expresar a los demás los conceptos de nuestra mente. (:78) El olvido del habla original, de la

21 Annunziata Rossi relaciona los diferentes niveles de lectura de la poesía con los de la pintura botticelliana en "Sandro Botticelli neoplatónico", *Acta Poética*, nº17, pág.259.

22 Véase Capítulo sexto.

lengua divina que Dios concedió a Adán y a su estirpe dió lugar al vulgar, el cual lo aprendemos naturalmente por imitación de labios de las nodrizas. Esto habla de su humilde cuna ya que es más noble ser oído que oír, con tal que se haga como hombre. (:81) La lengua gramatical, producto del artificio de la invención, no es otra cosa sino cierta identidad inalterable del lenguaje en tiempos y lugares diferentes. Regulada por el consentimiento común de muchos pueblos, no está sujeta al arbitrio particular de nadie y, por consecuencia, no puede ser variable. (:89) Ella jamás ha de descubrir, en sus imperfecciones, el alma moral, lo licencioso de hábitos y de costumbres de un pueblo que, en su basto lenguaje, traicionan su naturaleza hedionda, como los romanos. (:91) La invención no es sin embargo privativa de la gramática, vale igualmente para el vulgar cuando éste es considerado como poesía. El poeta moderno²³, aquel que tiene en el vulgar su medio de expresión (como cuando se dice que el pintor tiene en el óleo o acrílico su medio que será por tanto mucho más que un instrumento y mucho menos que un sentido: tal vez, un significado), recurre por igual al artificio. Le llama así Dante al recurso por ejemplo a las alegorías, recurso que defiende en la *Vida Nueva*²⁴, XXV, por ser usado previamente por los poetas latinos (Virgilio, Homero, Horacio y Ovidio), al hacer hablar a lo inanimado como lo animado. Si bien en un párrafo anterior legitima que

23 "...no hallamos escritos que rebasen los ciento cincuenta años a esta parte.", *Vida Nueva*, XXV, pág. 55.

24 Que de ahora en adelante denominaremos *Vita*.

el uso de la alegoría viene de la libertad en el lenguaje que los poetas deben exhibir sobre los escritores en prosa. Lo cual no obsta para que el precio que el poeta deba pagar por su libertad sea un tanto cuanto alto. En momentos determinados de la misma *Vita* convendrá que la oscuridad de ciertas figuras, incluyendo la alegoría, puede dificultar el entendimiento del poema pero, acotará en el capítulo XXV, esta cerrazón expresiva²⁵ debe ser justa, es decir, no debe ser sin razón, sino por motivos que después le sea posible explicar en prosa. (155) *La justaza no es otra cosa que el sentido y el valor de la pronuntiatio apta horaciana o de lo prápon griego.* Se trata de un doble riesgo: la oscuridad puede ser demasiado oscura, mientras que los razonamientos proporcionados en prosa, igualmente vulgar, por el autor, pueden resultar demasiado aclaradores y por ende sin misterio, al alcance de un excesivo número de lectores. Al respecto escribe Dante en el capítulo XIX:

Sin embargo, quien no tenga bastante ingenio para estas cosas[haciendo referencia a la interpretación de sus canciones y de la poesía en general], que la deje aun cuando podrian hacerse más divisiones para facilitar su comprensión. En verdad, temo que con las divisiones establecidas, se haya facilitado demasiado

25 La cerrazón expresiva, el carácter cerrado de la poesía y de la sabiduría en general es valorado por Dante mediante una comparación entre el libro abierto y el libro cerrado, que alude a la expresión galileana. Para este último el mundo es un libro abierto que sólo espera que aprendamos el lenguaje (matemático) en el cual decodificarlo; mientras que para el florentino el libro debe ser forzado. El libro por definición se encuentra cerrado, permanece en el misterio y que se abre exclusivamente ante quienes mereciéndolo, trabajan con ahínco. Trabajo que consiste en tomar el cuidado y la discreción convenientes, puesto que nada se puede lograr sin la fuerza del ingenio, la familiaridad del arte y el hábito de las ciencias. *Tratado, Libro Segundo, pág. 110.*

el entendimiento a demasiadas personas, si es que la canción llegara a oídos de muchos. (:43)

El equilibrio indispensable entre alegoría y comentario razonado debió parecerle a Dante una operación a no dudarlo muy delicada: ambos demasiados hacen pensar en una vigilancia extremada por parte del poeta moderno sobre la calidad o cualidad oscura y cerrada de la forma expresiva, tanto del uso de la retórica como del razonamiento interpretativo; basta un paso en falso y muy bien puede el poema y su interpretación -es decir la poesía toda- entrarse en la desmesura. De hecho, todo el texto de la Vita es un ejemplo de ese proceder cauteloso, medido, equilibrado entre canción e interpretación, entre literalidad y alegoría, en estricto sentido.²⁶ Pero según se dijo más atrás en el texto que nos ocupa, la oscuridad no es privativa de la lengua vulgar, también ha sido marca de la poesía latina que ha servido como ideal, como referencia y como maestra de los modernos. Por cierto que la alegoría no es un invento del *dolce stil nuovo* aunque deba reconocerse que es su recurso más férreamente controlado (razonado).

No es la alegoría la única figura que contribuye a la calidad oscura o cerrada de la poesía, la expresión indirecta constituye otro recurso importante.

Sucedió que, andando por un camino a lo largo del cual se deslizaba un río muy claro, me acometió tan grande deseo de decir que comencé a pensar en la forma de hacerlo. Consideré que lo conveniente era hablar de ella dirigiéndome a otras mujeres... (Vita, XIX:40)

²⁶ Es decir, en el sentido expuesto por su teoría de las cuatro reglas. Cf. *Convivio*, Capítulo I y Epístola a Cangrande della Scala, Dante Alighieri, Obras Completas, BAC.

El fragmento anterior es introducido por Dante con el propósito de razonar sobre la canción que empieza *Donne ch'aveva*, una de sus más celebradas contribuciones a la poesía del *dolce stil nuovo*:

Damas que tenéis conocimiento del amor, quiero con vosotras hablar de mi señora, no porque crea agotar su alabanza, sino tan sólo por desahogar mi mente.

En otro comentario a una igualmente célebre canción incluida en los ejercicios hermenéuticos de la *Vita*, el poeta florentino hace que el Amor le dirija la palabra y le aconseje, más como poeta que como amigo, que escriba un poema indirectamente expresado. Así, dice Amor que: "...las palabras sean un instrumento para no hablarle directamente, como si no fueras digno. Y ve de enviárselas a algún lugar en donde yo esté y revístelas de suave armonía en la que yo estaré todas las veces que se haga necesario." (XI:32) El Amor muéstrase más como poesía que como musa enviada por el Altísimo, lo que confirmaría una apuesta de Joseph Brodsky, quien ha declarado que la poesía amorosa lejos de ir dirigida a la amada se dedica antes a la poesía, es decir, al amor abstracto antes que a la mujer fenoménica. Aquí no se trata de una alegoría simple cuanto de un uso alegórico que sólo debe (y puede) ser manifestado precisamente como literalidad o fenómeno perceptivo, es decir lo que Dante llama en el *Convivio* sentido anagógico del texto²⁷; ya que la lengua, con

27 Un ejemplo de anagógica que me viene a mientes es la representación plástica del Amor a través de la figura de un querubín regordete y pertrechado con un carcaj y una flecha dispuesta ya sobre la cuerda tensada de su pequeño arco. Si entendemos que el amor no es un sentimiento sino una dolencia, un mal, una suerte de pathos que nos es enviado y

todo y ser amiga del poema, suele hacer caso omiso a su propia naturaleza (*Nomina sunt consequentia rerum*)²⁸. El sentido anagógico al igual que los tres restantes son por ende reglas que permiten la vigilancia exhaustiva que el poeta debe ejercer sobre la *relación entre oscuridad y claridad, retórica y racionalidad*.

Annunziata Rossi establece entre la cualidad oscura - alegórica o indirecta- de Dante y el *trobar clu*, el *trovar* hermético, una cierta afinidad muy probable dados los elogios que Dante prodigó al trabajo de los trovadores provenzales. Al respecto puede decirse sin duda que la oscuridad no es tanto una influencia directa de la trovadoresca medieval cuanto una muestra juntamente con esta última, de los valores expresivos retóricos a los que ambas se acogen.²⁹

Regresando a aquellas otras cualidades que sumadas a la oscuridad expresiva caracterizan a la lengua vulgar observamos que es la intimidad la que más se le acerca. En el Tratado Dante hace referencia a la forma natural a través de la cual el hombre singularizado en un tiempo y un espacio dados, y a pesar del origen sin duda divino de nuestra necesidad de comunicación, conoce el lenguaje: entendemos por

sobre el cual los humanos no tenemos control alguno es precisamente en función de una alegoría presentada fenoménicamente, es decir, centrada en la representación del arco y las flechas.

28 Los nombres son consecuencia de las cosas, en XIII:34. Cr. Platón, *Cratilo*.

29 Respecto a la convicción por parte del poeta como del pintor renacentista sobre la oscuridad y el misterio véase de Rossi Annunziata, "Sandro Botticelli neoplatónico", en *Acta Poética* n.º17, pág. 257. También Rossi Annunziata, *Acta Poética*, n.º.

lengua vulgar la que, sin ninguna regla, recibimos al imitar a la nodriza. (*Libro Primero:77*) Contrasta este origen íntimo de la adquisición del lenguaje con el contractual o consensuado de la lengua gramatical, pero también con la cualidad común del vulgar, es decir su calidad comunitaria, comunicativa. *El privilegio otorgado por el poeta a la lengua vulgar tiene mucho que ver con la nobleza que reservamos a lo familiar, a lo más próximo al individuo en su distinción de la asiduidad y el hábito, es decir el valor de la costumbre reservado al estudio de la lengua gramatical.* La imitación se opone naturalmente al aprendizaje.

A pesar de su natural proximidad a lo humano el vulgar no es fácil de hallar. De hecho escribe Dante que la lengua vulgar se esconde. *Nasconde sotto 'l manto di favole, ed una veritate ascosa sotto bella menzogna.* (*Convivio:70*) Se esconde presentándose tras la figura de una pantera (*Tratado, XVI:98*) cuya oscuridad, agilidad, rapidez y astucia proverbiales la vuelven casi invisible a los ojos de los hombres.³⁰

El dictado (*imitatio*) que se deja oír en labios de las nodrizas se ha probado insuficiente, a pesar de su indudable nobleza, para retener la pureza de la lengua, su dulzura: esta última, es decir el vulgar, se escapa, se diluye a los ojos del poeta florentino empeñado en conducir una investigación. *Que esta expresión no nos lleve a error: se*

30 No tan curiosamente los valores de la Metis griega son también la invisibilidad, la agilidad, la rapidez de palabra, el paso leve y la astucia. Cf. Graves Robert, *The Greek Myths, Zeus and Metis*, págs.45-47.

trata de una investigación textual e interpretativa, un viaje por la poesía escrita en lengua vulgar que permite trazar el mapa real de su presencia. Mapa poético en suma: mapeo de formas nobles, áulicas, cardinales e ilustres del decir.

Decíamos que el símbolo de esa condición escondida está dada por la figura de la pantera: animal de pelaje oscuro, deseable justamente porque no se deja ver por cualquiera, ágil, serpenteante. La imagen perceptiva, fenoménica de la pantera y sus predicados o significados sirve como alegoría al vulgar y a la poesía, es decir a todo aquello cuyo valor y sentido es justamente lo nascondo, lo que se nos esconde, lo que nos rehúye. Así como la pantera el vulgar sólo se deja vislumbrar en las mejores poesías, las más verdaderas, las más auténticas. *El carácter retirado, escondido, de la escritura es una característica que la canción comparte con la verdad y la sabiduría en general.* En principio *nascondo* significa el trabajo que debe costar al lector, y al poeta dar con la expresión precisa. Lo *giusto* es por tanto *nascondo* en la lengua, hay que descubrirlo, explotarlo allí donde se encuentra: en las palabras. *Hay que merecer la poesía*, es decir hay que *esforzarse* como poeta y también como lector; aunque esto último le interese menos a Dante que la creación (*poiesis*) misma de la poesía. Lo claro, que podía ser un valor para la filosofía aristotélico-tomista, ya no es más un mérito, sino una simpleza. Ocultar el sentido escondiéndolo, no sólo oscureciéndolo, es el trabajo específico del poeta - la *poiesis* misma, la creación- para que el poeta se merezca

la poesía de sus rimas. Si la oscuridad le pertenece al lenguaje, es decir al plano de la expresión, el esconderse le pertenece al sentido, en forma proporcional a como la oscuridad le pertenece a la forma y el esconderse a la materia.

Ancora, è impossibile però che in ciascuna cosa, naturale ed artificiale, è impossibile procedere a la forma, sanza prima essere disposto lo subietto sopra che la forma dee stare: sì come impossibile la forma de l'oro è venire, se la materia non è digesta e apparecchiata. (Convivio, Capitolo I:73)

Es decir que la oscuridad y el encubrimiento de la lengua se complementan y necesitan mutuamente, tanto en lo que se refiere a la forma como a la materia de la expresión de la lengua vulgar.

Decíamos que no habrá lengua ilustre, áulica, cardinal, sino en la poesía. Dante llama ilustre a lo que brilla iluminando y a su vez es iluminado. (:99) El vulgar es ilustre por su magisterio en cuanto lo vamos elevarse egregio, claro y perfecto y cuito de entre un tosco vocabulario italiano, de una sintaxis complicada, de una fonética defectuosa y de una acentuación inculta. (XVII:99)

Por ejemplo, el poeta boloñés ha escrito *Donne, lo fermo core*, y en efecto, jamás encontraríamos una expresión semejante entre el pueblo llano. El verso sin duda muestra que sus palabras son muy distintas de las que emplea el ciudadano común en Bolcña (:97). Luego, el vulgar no es simplemente la lengua vernácula, a pesar de haber sido interpretado de esta manera. Al respecto Gonzalo de Berceo puntualizó que la lengua es:

romàn paladino/ en el cual suele el pueblo fablar a su veçino...

O bien:

Quiero fer la pasiòn del señor sant Laurent/en romanz, que la pueda saber toda la gent. Gonzalo de Berceo 31.

Pero el romance de Gonzalo era el de la poesía, no el de la calle. Serán la poesía y después la gramática las que prontamente harán uso del idioma con la marcada intención de distinguirse del uso del latín. Es insuficiente suponer que han sido motivos profanos o políticos únicamente aquellos que llevaron a estos hombres tan diferentes entre sí a escribir en la que ellos consideraban su lengua. Los motivos políticos son los de Antonio de Nebrija quien en su Gramática de la Lengua Castellana saca por conclusión que siendo la lengua compañera del imperio, la castellana tiene necesidad del suyo, por lo cual él se permite hacer entrega de ella, reglas y demás, a la *Reina y Señora Natural de España y las islas de Nuestro Mar, la Mui alta y assi esclarecida princesa Doña Isabel.* (:97) Por su parte Alighieri, en el *Convivio*, dedica el primer tratado, de un total de cuatro, a presentar las razones que a su entender llevan a preferir el uso del vulgar sobre el latín. Señala tres motivos para excusar tal preferencia: el primero proviene del temor de desorden inconveniente; el segundo, de prontitud de liberalidad; el tercero, del natural amor al habla propia. De ellos trataremos después.

El vulgar es también cardinal. Porque, así como la entera puerta sigue el gozne de tal manera que hacia donde se mueve

éste, se mueve toda la puerta, así del mismo modo el conjunto total de los vulgares municipales va y viene, se mueve y se detiene de acuerdo con esta lengua, que en realidad es el verdadero padre de familia de todas ellas. (XVIII:100-101) El vulgar es el gozne articulado el cual los usos y abusos de la historia, los hábitos buenos y malos, van y vienen. En otra ocasión Dante también habrá de referirse a ciertas transformaciones fonéticas que ha sufrido la lengua a causa de los trabajos de los hombres, y que son causa a su vez del uso natural o vulgar del lenguaje, que no común (en su sentido de rudimentario, grosero, inmundo). La historia va y viene pero el vulgar permanece justamente porque se escribe. No es por tanto un modelo, ni tan siquiera un simple ideal de acentuación, sintaxis y economía de sentido sino porque mientras todo gira a su alrededor, él en cambio, permanece. Y como un verdadero padre de familia vigila que las cosas vayan como debe ser. Dante no pretende significar que siendo padre es progenitor: no es del vulgar de donde se desprenden los usos históricos, contextuales, a los cuales pasa revista y de ellos y sus abusos se avergüenza. Y no es que el florentino jamás haya tocado la lengua coloquial en su poesía: por el contrario ha sabido ubicar adecuadamente los *rozzore* (rudezas idiomáticas) en el lugar preciso de su *Commedia*, integrando recursos expresivos -de léxico y sintaxis- muy del gusto de la poesía satírica municipal de la Edad Media.³¹ El arte consiste en dar con la ubicación perfecta, en el más oportuno de los momentos: la poesía dantesca es formulada desde las normas de la más cuidadosa retoricidad, diríase que bajo la vigilancia estrecha del buen padre de familia. No sorprende entonces que en una misiva enviada a su amigo Can Grande della Scala, Dante le confie a propósito del estilo y lenguaje poéticos de la *Commedia* que éste "es suave y sencillo, pues emplea el lenguaje vulgar que emplean las mujeres en sus conversaciones cotidianas". (*Divina Comedia*, Infierno, Frélogo, XXVIII) Esta caracterización, que no encontrará eco en ninguna otra parte de su obra, puede explicarse adecuadamente si pensamos que cualquier recurso íntimo -como en efecto lo es el lenguaje de las mujeres, por oposición al lenguaje masculino de los asuntos de comercio y gobierno- nunca es dejado al azar sino que estará siempre estrechamente vigilado por la cualidad madura y viril del vulgar que lo acoge en su seno. El vulgar, identificado en principio con el común y natural, es decir aquel aprendido desde la cuna, se distingue en estilo y pronunciación, y es

31 Común o koiné en lengua griega apela a diferentes predicados o determinaciones. Será para Aristóteles esa capacidad de percibir las determinaciones sensibles comunes a varios sentidos; para los latinos, por el contrario se entiende como hábito, modo común de vivir o de hablar. Cicerón, *De Oratore*, I,3,12). En Vico común es usado para referirse al juicio que carece de reflexión, habitualmente sentido por todo un pueblo, por una nación o por todo el género humano. Vico, *Ciencia Nueva*, Mexico, FCE, 1941.

además riguroso, es decir apropiado y apto en su enunciación, tanto como será áulico y curial.³² Veamos cómo lo expresa Dante: "...decimos que el vulgar ilustre, cardinal, áulico y curial es el de Italia, porque pertenece a todas las ciudades de Italia y no es exclusivo de ninguna y con él se miden, se estiman y se comparan todos los vulgares de las diversas ciudades italianas". (:99)

El vulgar es entonces, además de ideal de estimación y comparación, áulico, es decir público, enseñable, cortesano, cualidades todas ellas con las cuales tratar los asuntos superiores y generales de una comunidad unida por la lengua. Lo curial también es un rasgo esencial, si por curialidad se entiende la regulación ponderada de lo que tenemos que hacer, ya que así se llama todo lo que hay de bien ponderado en nuestros actos. (:101)

Así, se llega a la determinación del vulgar como común (*koinè*), al margen de haber sido calificado también de *dulce*, como el habla de las mujeres, *natural*, *oral*, *poderoso* es decir pragmático, *cardinal* y *bien ponderado*. ¿No desarraiga cada día espinosas zarzas de la selva itálica? [:101] ¿Es entonces el civilizador que acaba con la selva y planta ciudades donde antes reinaba lo feraz. la incultura? ¿No planta cada día nuevas plantas o injerta otras? [:101] (Nuevamente, el símil instrumental de claro regusto bucólico significando quizá cultura, civilización, humanidad).

32 Los rasgos que aparecen en cursiva recuerdan a la Retórica clásica, para la cual lo apropiado, lo apto, en pronunciación y enunciación es uno de los valores del lenguaje. Dante convertirá el valor de lo apto (prepon) en materialidad de la lengua, haciendo de la disciplina (taxonómica y normativa) una teoría de la palabra. Un dato más: el uso de las *cursivas* y su capacidad de acentuar el discurso aparece justamente con el humanismo.

Así visto, el vulgar más pareciera un civilizador moderno, antes que un civilización mítico, originario, a la manera de Prometeo, quien trajera a los hombres el fuego y los instrumentos de sus oficios. Ciertamente, se trata también de un simul político, como aquellos usados por el florentino en la Monarquía, donde la lengua tendrá un papel social, político más que formativo (a diferencia de Pico della Mirandola para el que la poesía es salvación individual), como veremos nuevamente repetirse en los representantes más insignes de la Ilustración y del Romanticismo.

Y ya que nos encontramos profundizando en el matiz, conviene recordar que koiné, en lengua griega, communis, en latín y aún para nuestro idioma actual, común o vulgar significan paradójicamente lo que es de todos por igual, pero también lo impuro, lo inmundo, lo sin interés e insignificante. No obstante lo cual, Dante hace uso del sentido y valor del vulgar en franca oposición con el latín que, a su entender, se ha tornado insignificante a causa de los malos hábitos de uso. El latín ha quemado sus metáforas de tanto usarlas, podríamos decir. Y éste parece ser el riesgo histórico al que se somete toda lengua, sin importar su origen. Historia se opone a origen, ¿acaso esta oposición que se halla en el tratado dantesco se cancela a sí misma? Por el contrario, la fuerza de tal conflicto es la marca de toda filosofía del lenguaje: ontología versus historia. Ni siquiera la fenomenología del lenguaje consiguió liberarse de esta amenaza a su integridad doctrinal. Pensarán algunos que

quizá convenga disolver o resolver dialécticamente este conflicto: ciertamente la ficción de una tal resolución será insuficiente para explicar un fenómeno tal complejo como el discurso. En su lugar, al igual que se ha visto últimamente dentro del análisis historiográfico, se sugiere dedicarse con ahínco y empeño al matiz en toda lectura interpretativa.

Aunque ha quedado establecido que la lengua vulgar no es el habla, a pesar de su oralidad, como en los versos pronunciados en voz alta, tampoco podemos decir que sea únicamente la poesía. O, deberíamos quizá decir, lo poético de la poesía. Pero, esta definición no es convincente.

A partir del Libro Segundo del *Tratado sobre la Lengua Vulgar*, la esencia de la lengua es la escritura. Por ejemplo en la narración histórica, es decir en la Historia sin más, el vulgar es nuevamente el gozne interpretativo. La escritura ornamentada es planteada como una virtud retórica de todo texto. Cada uno debe adornar lo mejor posible sus textos; pero no por eso diremos que el buey enjaezado está adornado, ni que el puerco limpio está ataviado, ya que el adorno consiste en añadir algo conveniente al sujeto. (:104) Por eso el vulgar requiere de hombres excelentes en ingenio y ciencia. (Libro Segundo, I:104) Porque como el lenguaje no es otra cosa sino el instrumento de nuestra propia concepción, así como lo es el caballo para el soldado, a los soldados mejores corresponderán los mejores caballos y a las concepciones mejores el lenguaje más adecuado. (:104) Los mejores pensamientos se dan allí donde hay ingenio y ciencia,

de donde la lengua vulgar conviene más a los sabios que al común de los humanos. Para los que su uso sea inconveniente, la norma dantesca exige la abstención. Absténganse pues los malos poetas y prosistas, los malos escritores en general. La conveniencia en el adorno y la conveniencia en relación a quien toma la palabra son en el fondo la misma virtud cardinal de la retórica, debidamente registradas por Horacio. Habrá por gracia de la misma conveniencia asuntos que no puedan ser tratados en lengua vulgar. Dante insiste que forma y materia resulten lo más convenientes posibles: más que unidos por la semejanza y la similaridad, estrechamente relacionados por su ubicación y selección (*dispositio*). La nobleza del decir impone también discreción, tanto en sujetos (temas), cuanto en la expresión. Cabe señalar como en la terminología dantesca las virtudes retóricas parecen acercarse a las virtudes éticas: así conveniencia, discreción y nobleza, que parecen hablarnos de comportamientos humanos, en realidad sólo nos hablan del comportamiento de la letra. El recurso alegórico parece tener un propósito bien definido: tratar al lenguaje, o más bien el comportamiento del mismo, como si se tratase de comportamiento humano, es decir intencional. Si habitualmente las filosofías del lenguaje, incluso aquellas formalizadas hasta el límite de sus fuerzas, hablan intentado aislar la intencionalidad del sujeto con vías a demarcarse de una psicologización de la teoría, pero sin lograrlo, Dante prefiere transferir la intencionalidad, al plano expresivo mismo. La expresión, propiamente hablando

la escritura, controla las potencialidades significativas de lo dicho. No habría en Dante más intencionalidad que la del texto, aunque sin duda ésta deba manifestarse muchas veces como una interpretación razonada, como una segunda letra que acompañará a la primera, el poema por ejemplo. Esta segunda letra es la prueba de fuego del poeta: deberá siempre poder dar cuenta de las razones de su poema. Poesía e interpretación irán así de la mano.

Se había quedado pendiente un tema con el que ahora pretendo concluir este capítulo: la primacía del vulgar sobre el latín. Se ha quedado para el final porque, como se verá, hay una clara vinculación entre este primado y *el de la sabiduría sobre la filosofía*.

A pesar de que en el *Tratado* la distinción entre lengua vulgar y gramatical no plantea el primado de una sobre otra o la cancelación de una de ellas para la mayor gloria de la primera, otro parece ser el caso en el *Convivio*. Aquí la preferencia está sostenida por tres razones: un temor, una liberalidad y el natural amor al habla propia. El temor es contra *el mito babilónico de la intranscibilidad de las lenguas*. Las escrituras antiguas de las comedias y tragedias latinas no se pueden transmutar; lo cual no sucede en el vulgar, que se transforma por placentero artificio. (*Convivio*, *Tratado primero*:25) El vulgar es un idioma que continúa transformándose, sometido a los embates del tiempo y las costumbres siempre renovadas de los hombres; el latín por su parte permanece perpetuo e incorruptible. El latín es así el

lenguaje que está ordenado para expresar el pensamiento humano, es decir la filosofía. Pero, al mismo tiempo es incapaz de conocer al vulgar en particular, sólo como generalidad. El latín es conocido por letrados, mientras el vulgar es entendido por letrados y no letrados. (:30) La pronta liberalidad del vulgar no es otra que su carácter comunal, es decir que da a muchos, da cosas útiles, ahora lo expresaríamos diciendo que su naturaleza es pragmática, y además lo da generosa y libremente. El carácter pragmático y público del vulgar es curiosamente presentado recurriendo a un lenguaje casi ético, veremos un poco más adelante que conclusiones podemos derivar de ello.

Ahora bien, el latín en efecto no posee el carácter público sino restringido, evidente para Dante y sus contemporáneos. El latín no puede inducir a los hombres a la ciencia como lo hace justamente el comentario dantesco en lengua vulgar. Hay finalmente una tercera razón que lo llevó a preferir el vulgar sobre el latín: razón, si se quiere, un tanto egoísta. Lo hizo para magnificarlo, mostrando su magnificencia en su obra propia. (:38) Lo movieron también los celos; es decir el temor de verse mal traducido haciendo que el vulgar sonase feo, como quien, agrega con malicia, tradujera el latín de la *Ética* de Aristóteles, haciéndole al Filósofo y al vulgar un flaco servicio. Finalmente, lo movió la necesidad de defenderlo contra la malicia y la ceguera de sus muchos acusadores. Lo interesante de esta diatriba contra los letrados (aquellos que únicamente conocen el latín) es el

sesgo ético que la atraviesa. La defensa de la lengua vulgar es sobretodo una defensa ética del mismo: lo público, lo compartido, lo comunitario, no poseen valor político (en sentido moderno) cuanto moral. La lengua es un comportamiento comunitario y un valor, adecuado a un sentido, antes que un instrumento; aunque, como se indica más arriba, puede llegar a ser, en las manos adecuadas, un instrumento para acercar a los interesados a las ciencias. A modo de conclusión un tanto suscita recordemos que la filosofía no sólo se alberga en los sabios, sino también, está por doquier; vive el amor de ella. (1293) Y baste recordar que el amor (filosofía) por la sabiduría es tanto más generoso, abierto, comunitario y dádivo, cuanto más se escribe en lengua vulgar.

CAPITULO TERCERO

BALTASAR GRACIAN Y EL BARROCO ESPAÑOL

Tenemos que dejar de pensar en la cesa-crisis del lenguaje; pues no podemos llegar más allá de la duda que pregunta si el límite que vemos es realmente un límite... Kierkegaard

No hay hábito, ley o razón profunda que obligue a un buen lector, encantado por el estilo del texto, a emular sus giros verbales, sus maneras de proponer interrogantes y suspender por algunos instantes tanto el juicio como la lectura. Pero existe una perversión que todo lector conoce en la forma de una tentadora Mimesis o un grave Contagio que nos obligan a la sazón a prolongar los placeres de la lectura, recreando eso que los teóricos del arte llaman *estilo* y *autoridad*. Cediendo pues al encantamiento de la prosa conceptista de Gracián daremos comienzo muy a su manera:

1. De aquello que tratamos en el capítulo anterior y de lo que habremos de tratar en éste.

En el capítulo anterior se hizo, primero, una relectura del Humanismo con propósitos apologéticos, se revisó después la propuesta dantesca sobre la retórica ¹, para la cual esta última es el arte de la elocuencia y la glosa, para ulteriormente discutir la primacía de la lengua vernacula frente al latín --lengua formal, imperturbable--, desde su utilidad histórica y pragmática ². En breve, se argumentó en

¹ La retórica antigua consignó tres géneros de discurso oratorio: forense o judicial, deliberativo o político y el panegírico o demostrativo, epidíctico o de circunstancias, en el que se desarrolla la figura de pensamiento llamada evidencia (descripción). Sus partes principales fueron, en la Antigüedad, la inventio, la dispositio, la elocutio (causante de efectos estilísticos) y la actio aristotélica (puesta en escena del discurso). Al paso del tiempo y lectores, estas partes se encogieron, ampliaron (con la introducción de la memoria y la pronuntiatio) subsumieron o hipertrofiaron; la historia de estas transformaciones puede ser considerada la historia del pensamiento de Occidente. Ver, Beristáin Helena, *Diccionario de Retórica y poética*, México, Porrúa, 1997, 8ª ed. revisada y aumentada.

² *Pragma* es acción, ocupación, asunto, ejecución, realización y objeto, la cosa pública, y por extensión, la cosa política.

contra de la afirmación según la cual la sola ventaja del Humanismo fue la doble reivindicación del papel del individuo y del sistema aristotélico rescatado de las lecturas oscurantistas del latín eclasiástico. Esta tesis ahistórica pierde de vista lo que significó que un puñado de eruditos se resolvieran a traducir directamente del griego al latín, o a las lenguas vernáculas, lo que se consideraba el canon medioeval aristotélico, por otro lado insuficientemente razonado. El Humanismo contribuyó a leer y escribir de otra manera los clásicos, y de ahí a reflexionar sobre la naturaleza propia, los efectos y consecuencias de los actos de lenguaje. Se consideró también, que la tesis antihumanista no es sino una tesis contemporánea e interesada que oscurece el papel que representaron los estudios sobre una nueva ontología del lenguaje. Finalmente se concluyó que Dante formuló una retórica como un arte de la elocuencia, antes que un arte de la invención. Esta tipificación última corresponde a Gorgias, cuya retórica se inclinaba más hacia la *inventio* y la *actio* (partes de la retórica grecolatina), que hacia la *dispositio* del material creado. En ambos casos, según se argumentará en el último capítulo, una ontología del lenguaje con características muy determinadas ocupa el lugar tradicionalmente reservado a una privilegiada metafísica de orden racional (sujeto/objeto).

En el siglo XX obsérvase una profunda transformación de la retórica. Hoy en día se debaten temas de Tropología (Prandi), junto con los problemas de una Teoría de la Argumentación

(Perelmann) y de los actos de habla (Rossetti). En la época de Baltasar Gracián el mundo de la Retórica no estaba tan especializado a pesar de que los autores solían conferir más peso a una antes que a otra parte constitutiva de la disciplina. No por ello sería justo relegar las retóricas anteriores a las nuestras al olvido de la historia: ellas, tanto la antigua, en manos de los sofistas, como la renacentista, en las aptas manos de los humanistas mostraron que preocuparse por las *tejnai* o técnicas del decir y de la verdad por igual, era preocuparse igualmente por aquello que las hace posibles o las limita, es decir, por la *elocutio*.

En este capítulo se trabaja sobre la lectura detallada de un texto debido a la pluma de Baltasar Gracián, la *Agudeza y arte de ingenio*, sin descuidar el resto de su producción que comprende, además de *El Héroe* (1638), *El Político* (1640), *Arte de ingenio* (primera versión de 1642), *El Discreto* (1646), *Oráculo manual* (1647), *Agudeza y Arte de ingenio* (1648), *El conulgatorio* (1655) y *El Crítico*, obra publicada en tres partes, algunas necrologías, un abultado epistolario y dos licencias de publicación o aprobaciones. Se examinan con cierto detenimiento nociones claves del vocabulario graciano: *gusto*, *conce³to*, *ingenio*, *agudeza*, *genio*, *prudencia*

3 Me he decidido por dejar *conce³to* en lugar de su versión moderna "concepto" precisamente con el fin de mostrar las diferencias en sus usos racional, escolástico y retórico, con este último me refiero al uso que hiciera de él Baltasar Gracián. *Conce³to* remite entonces a una ontología de la palabra muy determinada, para la cual la relación entre pensamiento y lengua es particularmente interesante y sobre la que nos hemos de detener en el correr de estas páginas.

y discreción, ocasión y azar, sin faltar fama y orgullo, así como los vínculos teóricos entre sí y con un campo de problemas específico, la retórica, fundamentada ésta en una particular ontología (más escéptica que crítica) del lenguaje

4 . Sin menoscabo del significado y valor de sus libros para

4 Lo crítico no parece tener sentido si viene acompañando a la noción de ontología, sin embargo es la intención de este trabajo mostrar que la ontología del lenguaje a la que hacemos referencia como retórica graciana es el producto de una lectura crítica que además de medir la insuficiencia explicativa de las teorías racionalistas sobre el ente, muestra la debilidad de sus argumentos como debilidad política, aunque los criticados quisieran hacernos creer que sus argumentos no le deben nada a lo político o histórico, es decir hacernos creer que las opiniones externadas sobre el autor son independientes del momento de la lectura, cuando en realidad estas opciones interpretativas saturan el juicio y el lenguaje utilizados. Sin ánimo de extenderme demasiado hay en cambio un ejemplo que cumple estrictamente esta situación: la versión contemporánea (1991) del *Arte de la Prudencia* "moderniza" conceptos fundamentales gracianos sin siquiera percatarse de lo que una modernización arrastra o presupone para cualquier lectura. Actualizar en suma es un ejercicio no inmediato o natural sino que hace intervenir la idea de historia e historicidad que tenemos y es preciso que los teóricos sean al menos conscientes de sus alcances. Por otra parte, lo crítico o la crítica hace doble referencia también a una especie de movimiento que suele repetirse cada cierto tiempo y que sucede como un volver a tomar periódicamente los objetos del pasado y los describe de nuevo preguntándose *qué puede hacer con ellos*. Aunque se trata de procedimientos regulares debe aplicárseles a ellos cierta formalidad y rigor: no puede preguntarse sin más que hacer con esos objetos sino porque debe hacer eso con lo que llama pasado en general. La crítica no es una ciencia, más bien presta una lengua a la pura habla que lee y da un habla a la lengua mítica de la que está hecha la obra. (Barthes:66) Crítica también hace referencia a la crisis o crisis graciana: en palabras del Diccionario de Autoridades la crisis es "un juicio que se hace sobre alguna cosa, en fuerza de lo que se ha observado y reconocido acerca de ella. Es voz en su origen Griega, de quien la tomaron los Latinos." Tomo I, 661. Gracián agrega que "Las juiciosas calificaciones participan igualmente de la prudencia y la sutileza. Consiste su artificio en un juicio profundo, en una censura recóndita, y nada vulgar, ya de los yerros, ya de los aciertos". "En el modo de censurar hay también su variedad y artificio; siempre que se junta con el reparo, es más artificiosa la crisis,

la problemática ética contemporánea, dominio a propósito del cual se ha escrito una muy larga e importante bibliografía, las observaciones que se leen a continuación se empeñan en hacer hincapié sobre la teoría graciana del acontecer del lenguaje, su particular relación con la historia o la política de la lengua⁵, lamentablemente sustituida por una ética de la interpretación, que tenemos la oportunidad de someter a la crítica del público en general ⁶. Entre una profusa bibliografía contemporánea sobre Gracián de la que damos cuenta al final de la tesis, destacan dos autores Jorge Checa y Emilio Hidalgo Serna⁷. Ellos se cuentan entre los

porque, a más de lo juicioso, concluye lo ingenioso", lo que habla de múltiples sentidos de crisis o poner en crisis, moral, como se ha dicho repetidas veces, pero sobretudo estético y epistemológico, siendo estos últimos los que me interesa apuntar. Gracián, Agudeza, Discurso XXVIII. Ver Barthes Roland, *Crítica y Verdad*, México, Siglo XXI, 1971, 9-14, libro que cumple el requisito graciano de ser manual, es decir manejable, útil, instrumental.
⁵ Véase nota 2 a propósito de lo político o histórico de la lengua.

⁶ Distinguimos así entre un "retorno del lenguaje" como Foucault le ha llamado y un giro lingüístico cuyo marco de referencia sigue siendo racionalista, esto es no abandona la preocupación por el ente. El giro sustituye el sujeto trascendental kantiano por el lenguaje o bien en su modalidad pragmática prioriza la acción sobre el ente sobre la preocupación por lo existente mismo, dejando casi sin modificación el viejo esquema sujeto/objeto. Los desplazamientos que el giro lingüístico conlleva no suponen una transformación sino una suerte de desviación. Prefiero hablar de retorno para mostrar como en este siglo se reinventa la preocupación por una ontología del lenguaje que nada le debe a la metafísica del sujeto y el objeto, y que no habla del lenguaje porque sea lo más próximo a nosotros mismos sino precisamente porque el lenguaje no es familiar, es un desconocido al que nos acercamos con metáforas probadas pero por ello imperfectas.

⁷ Véase Checa Jorge, "Oráculo manual: Gracián y el ejercicio de la lectura", *Hispanic Review*, LIX (1991), 263-280. Hidalgo-Serna Emilio, *El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián*, Barcelona, Anthropos, 1993; y "The philosophy of

escasos recientes lectores del filósofo aragonés que han sabido leerlo más allá de la lectura teológico-moral o barroca. Unamuno al igual que muchos otros no supo detectar esta teoría del discurso --hacia referencia a *tecniquerías* del lenguaje--, a pesar de ser un buen lector de otras modalidades de escritura (o pretensiones de legibilidad). Schopenhauer, a quien también leyó el español y a quien agradeció haber recordado a un hermano de lengua, tampoco restituyó la falta de consideración que su tiempo demostraba hacia el texto de Gracián, que no a su moral. Sin embargo, son Schopenhauer y Nietzsche, el primero traduciendo y el segundo haciendo uso de la sapiencia graciana, reconociendo esa deuda o dejándose llevar por la angustia de las influencias bloomiana (uso del aforismo, crítica de la oportunidad de la metáfora, por ejemplo), a quienes nuestra generación de filósofos le debe la conservación y registro del gusto, el ingenio, la agudeza y el *concepto* gracianos. Esta conservación acarrea consecuencias históricas, epistemológicas y críticas, muchas veces paradójicas, muy determinadas e .

Ingenium: Concept and Ingenious Method in Baltasar Gracián", en *Phil Rhet*, 13, 254-263, Fall 1980.

o Me refiero a la ubicación de Gracián en el estilo oscuro y complejo asociado con Nietzsche, y después de él con sus lectores contemporáneos a los que de forma muy poco responsable se llaman postmodernos o deconstructivistas. No olvidemos tampoco las lecturas recientes de cierta apologética judía que ve en Gracián un hijo --indirecto, a través del jesuitismo-- del entendimiento caballístico del Renacimiento.

**ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

2. De Baltasar Gracián, autor.

Este jesuita, cuya complexión colérica un único retrato suyo, hoy puesto en duda, nos deja diagnosticar; "agrio y melancólico" aún para sus compañeros de orden, nació en 1601 en Belmonte, pueblo de la comunidad de Calatayud, en Aragón, y murió en 1658, sin haber abandonado España, la academia y sus votos. Se cuenta, sin embargo, que en una ocasión, ya maduro, vaciló. La Compañía de Jesús se aseguró de no perderlo, hemos de creer que por su valía, a pesar de haberse mostrado en otras ocasiones un tanto rebelde a la autoridad. Es sabido que en ese entonces un sacerdote no podía publicar sin el consentimiento de sus superiores: Gracián, haciendo caso omiso del principio de obediencia se atrevió a editar "por sus fueros" los primeros libros. Fue castigado, lo cual no le impediría reincidir.

En el colegio de Tarazona, donde iría a parar en un momento de una vida poco aventurera (si descontamos la vez que fue requerido para asistir a los soldados sitiados en Lérida por el ejército francés), se opinaba de él que era "...de buen ingenio, de juicio módico, de prudencia también módica, de experiencia suficiente, bueno en letras y con talento para todo ministerio". Eso del juicio módico y la prudencia también módica no parece ser sino la verdad estricta: en una corte en que el elogio era común y necesario, y la forma más expedita de erigir y derrumbar obras y autores, Gracián extiende sólo dos aprobaciones a sendos libros de sus contemporáneos; una al *Entretenimiento*

de las musas, de Francisco de la Torre, y la otra a la reimpresión de los *Proverbios Morales* de Alonso de Barros, publicados originalmente en 1578. Hay que leer, tras la afectación un poco alambicada que el elogio ostentaba en esos días, una ponderación muy bien medida, un manejo parco del encomio, aún en el caso del *Entretenimiento* que parece haberle satisfecho, como lector avezado, enormemente. Como lo expresaron sus colegas de la Compañía de Jesús, la prudencia⁹ y el juicio (*crisi*) gracianos serían siempre económicos.

La perquedad no está reñida con el artilugio retórico, a pesar de lo que suele pensarse. La inclinación del aragonés hacia la retórica se manifestó siendo maestro en colegios de la orden y antes de dedicarse por entero, según se dice, a la teología o filosofía moral. Conviene dejar en suspenso esta última afirmación ya que, como habrá de argumentarse un poco más adelante, la complejidad problemática y crítica de la retórica graciana parece incluso mayor que la de sus escritos

⁹ La prudencia barroca, como significados predicados de textos y comportamientos, fue ciertamente el producto de la influencia del pensamiento aristotélico sobre la concepción del arte, que según afirma Argan sería el factor esencial de la superación del canon formal y por tanto del neoplatonismo miguelangelesco. Este planteamiento sin embargo tiene que ver menos con una historia de las vicisitudes del aristotelismo que con una genealogía de la retórica, como disciplina(s) y como artes del discurso. Sin menospreciar el problema que representa hablar del pensamiento aristotélico como si se tratara de una unidad homogénea de obra e ideas, es evidente que aun cuando los autores se consideraran aristotélicos, lo que queda por examinar es la transformación semántica y de valor sufrida por el vocabulario aristotélico una vez que fue adoptado por el pensamiento barroco. Tendremos oportunidad de revisar esta circunstancia justamente en este capítulo. V. Argan Giulio Carlo, "La *Rettorica e l'arte barocca*" (ponencia).

éticos, lo cual no ha impedido que pasara desapercibida (o al menos minusvalorada) para la mayoría de los estudiosos y lectores dedicados¹⁰. La inclinación por la retórica o artes del discurso fue tan crítica como obsesiva (Prólogo, 5) a lo largo de todas sus empresas, y sin embargo no puede achacarse al siglo o a la época sino a una circunstancial unión de factores. Lecturas de Cicerón y Horacio se anudaron en los cursos de retórica a un fuerte empeño crítico, revisionista; un conocimiento profundo de la posición probabilista defendida por la Compañía le permitió acercarse a la efectividad de lo pragmático antes que a la necesidad de la ley y la autoridad, como también al escepticismo antiguo siempre desde una cierta ironía como inclinación particular.

¹⁰ Es frecuente leer entre aquellos autores dedicados al tema que la retórica barroca que despliega el valor de la persuasión y la técnica y el arte de persuadir sea por lo tanto una simple transposición de la Retórica aristotélica. Se explica este reduccionismo por el hecho de que la mayoría de aquellos preocupados por el período han sido historiadores de las ideas. Las dificultades y peligros del reduccionismo han sido criticadas ampliamente por los trabajos teóricos de Foucault, e incluso por los más serios entre los historiadores; aún así, será siempre conveniente leer teóricamente a los autores barrocos, además de hacerlo tomando en cuenta su valor histórico. En Italia la vulgarización de la Retórica aristotélica fue debida a Almaró Barbaro (aunque había sido traducida al italiano en 1570 por Anibal Caro), que unida al rescate del Humanismo, ayudó a oponerse al rigor lógico de otras escuelas de pensamiento, y se substituyó el sistema por el método (Véase la Glosa, al final de este capítulo). El contraste entre ambas es notorio: el pensamiento barroco reconoce el valor del decir (pronuntiatio), del comunicar, de la fuerza persuasiva del discurso (elocutio), sobre la preocupación por el objeto externo. Incluso es dable ver este énfasis en las artes figurativas; Gentile, y por ejemplo Giorgione y Tiziano, quienes substituyen el binomio pintura/poesía por el de pintura/elocuencia.

Se ha considerado (Tarán, 1986; Balza, 1991; Argan, 9) que en oposición al ideal de armonía y proporcionalidad --canon formal y neoplatonismo miquelangelesco-- que caracterizó al Renacimiento, la época barroca estuvo dominada por las autonomías en el orden de la vida científica, en las creencias religiosas, en la consecución de ideales individuales, en la filosofía (los diversos pragmatismos), sumadas a una democratización de la moral, a pesar de la Inquisición y la emergencia de las nuevas policías del continente; pero esta explicación fracasa cuando sólo consigue sustituir una categoría histórica-estética --la armonía-- por otra --la pluralidad de experiencias de lo humano--; o, en cualquier caso, resulta insuficiente ¹¹.

Argan, por su parte, ha preferido dibujar un sólo aspecto del período barroco fijándose en la influencia del pensamiento aristotélico sobre la crítica al neoplatonismo. El interés de Argan ha sido la historia del arte, sin embargo, su interés en el aristotelismo barroco lo sitúa del lado de una escuela de interpretación a la que ha convenido resaltar el aspecto pragmático de la época sobre otras características. Estos

¹¹ Justamente el problema es provocado por la expresión período que según un buen diccionario como el de Oxford remite a la unidad de una época, a su homogeneidad. A la inversa, se trata de contraponer a esta imagen un tanto simplista de la historia, no otra mejor o más compleja, igualmente susceptible de crítica, sino más bien mostrar lo que cualquier imagen de una época no deja observar: que hubo en suma muchos barrocos y que en la época (siglo de oro) no todo puede explicarse recurriendo al espíritu barroco. En la historia del arte la escuela de Warburg (i.e. Erwin Panofsky) ha sido especialmente afectada a establecer estas unidades de tiempo y espacio que sólo su escasa dimensión salvan del fracaso explicativo.

pensadores, incluyendo a Argan no ven tanto originalidad cuanto una manera distinta de leer los textos aristotélicos. Por otra parte, la crítica literaria y la historiografía recurren aun hoy a la oposición entre canon y pluralidad de visiones para explicar la eclosión del mundo barroco del seno del Renacimiento tardío.

La pluralidad parece una buena categoría explicativa en razón de su presentación directa al sentido o simpleza. Tal parece además, que apela en nosotros a ciertos hábitos mentales que poco a poco se han ido instalando en nuestras maneras de pensar y preferir lo que creemos ser. La referencia a la pluralidad de experiencias, a la democratización y a las autonomías nos hacen materia especialmente receptora a la idea de Barroco; solemos considerarnos a nosotros mismos como seres abiertos a los cambios, a las nuevas experiencias en el orden de lo cultural, lo científico, lo técnico, lo religioso y lo político. Hoy como antaño reviven el estoicismo, el senaquismo, el escepticismo como vías para mitigar, o al menos consolarnos, de lo que la cultura mediática llama "el malestar de fin de siglo". Esta imagen de nosotros, como aquella antigua, es, al igual que toda imagen, una ficción; imagen con todo útil y necesaria, pero, de forma similar a la ficción, una cosa no natural, no consustancial sino contingente y modificable. La Contrarreforma, el Barroco no son identidades explicativas ni fácticas estables ni

omniabarcantes, como tampoco lo es, para el caso, la Modernidad.

Es por ello que ubicar el pensamiento graciano en las producciones típicas de la Contrarreforma o el jesuitismo será siempre insuficiente. Al interior de la Compañía de Jesús en la que él profesó solían discutirse problemas concernientes al libre albedrío y la predestinación a causa seguramente de los embates de la Reforma, bastante más determinista que ellos. El probabilismo fue, entre otras modalidades de la filosofía y la teología del momento, un importante ingrediente en la forma de argumentar graciana: no sería sin embargo la única ni la más determinante.

El movimiento probabilista sostenía que puede seguirse una opinión menos probable en contra de otra que sea evidentemente más probable. Se dice que Gracián, al no someterse a la costumbre de consultar a su Orden antes de publicar un libro, aprobaba las tesis del probabilismo, aún a riesgo de su propia seguridad en las fuerzas de la Compañía, tesis que defendían que el hombre puede adoptar desde la libertad de su conciencia, la acción menos probable¹².

¹² Julio Caro Baroja opina, con todas las reservas del caso, que los conversos introdujeron en la vida cotidiana del Siglo de Oro, y en especial en la vida cotidiana de lo que podría llamarse "burguesía", una serie de normas y de criterios de orden, de suerte que hasta la piedad quedaba atemperada a ciertos principios matemáticos y racionalizados que establece la práctica y ejercicio continuo de la actividad comercial. El historiador español estima que la influencia judaica debe estudiarse en relación con este asunto de la tabla de acciones buenas y malas, y también sobre la llamada moral probabilista, creación casi de teólogos españoles, que tuvo sus máximas expresiones desde fines del siglo XVI a mediados del XVII, y, según la cual, al calificar la bondad o maldad

Respecto a la querrela entre conceptistas y culteranos, que prendió fuertemente en la vida española del Siglo de Oro basta con decir que en la actualidad no parece tan determinante: hoy se discuten más las similitudes que las diferencias. Angel del Rio escribe que "la diferencia consiste en que el conceptismo opera sobre el pensamiento abstracto y el culteranismo sobre la sensación. Uno es racional, el otro puramente estético", no obstante esta distinción también es discutible. Pero, no desmerece el tiempo que tardaremos en comentarla.

Se considera que el conceptismo es una forma de intelectualizar una experiencia. Lo que interesa al conceptista es la relación de palabras, relación que va desde

de las acciones humanas, se puede seguir una opinión tan sólo probable frente a la más probable. (Caro Baroja: 35-36) Habría así una relación entre el casuismo talmúdico y el casuismo católico. La moral que se deduce de los libros de casuística (probabilistas o laxistas), es una moral de hombres que viven en un medio social muy complejo, en que las cuestiones de honor, las violencias y las fuerzas, y los *negocios insólitos*, se presentan a cada individuo de una manera imperiosa y constante. (Caro Baroja:36) Conciliar la complejidad social con la simplicidad de los preceptos universales llevaría a una solución de compromiso entre ambos. Los probabilistas, a los que Baltasar Gracián ha solido relacionarse arribaron a una solución discutible pero interesante en su proceder: tras una suma de pacientísimos análisis de situaciones planteadas en el confesionario, siempre singulares y de consultas (Véase Gonzalo de Palma, *Obras Completas*, B.A.E., CXLIV, pág.14, citado en Caro Baroja, pág. 36), se llegan a soluciones donde la modalidad de expresión (por ejemplo, la *distinctio* o el *pilpul* hebreo) es determinante. Se trata, pues, de soluciones pragmáticas, es decir de compromiso donde el análisis del uso es la piedra de toque. Es decir, no se reduce esta casuística a la actitud paralela del rabino o del confesor ante un problema de conciencia expuesto por un fiel sino que vemos aquí la influencia de situaciones más técnicas si cabe: me refiero, por supuesto a ciertas reglas retóricas.

la asociación sutil a juegos de palabras sorprendentes y juegos de conceptos. Quiere relacionar ideas que están distanciadas por el uso y abuso del lenguaje hablado, y probar los límites de la palabra en un contexto escrito. Tampoco la escritura salva de los estragos del uso y abuso de las palabras: qué mejor ejemplo que las mismas producciones del Barroco: En Gracián, como en los conceptistas que le precedieron, la ambigüedad con la que se confronta al lector no está en la expresión, sino en la interpretación. Con ello se observa un replanteamiento de la relación entre pensamiento, la lengua y los principios que rigen el uso de los mismos.

3. Del caudal de la lengua.

La educación que los jóvenes recibían en la época les enseñaba que el propósito de la lectura era conseguido una vez se dominaba la distinción de la forma y del contenido. Como todo humanista Gracián apreciaba el papel de la enseñanza como forma de transmisión y conservación de la sabiduría pero resentía el papel desempeñado por la lectura en la misma. Para él la lectura era el modelo de la comprensión: la producción de un texto o significado a partir de elementos de uso común: refranes, poemas de otras plumas, dichos populares. La memoria colectiva, oral y registrada por la escritura, son reutilizadas por el pensamiento como si se trataran de signos como demuestra en *Agudeza y Arte de Ingenio*. Parcial a la expresión "caudal de la lengua" para referirse a esa materia previamente interpretada por su

cultura española y clásica, al mismo tiempo Baltasar Gracián ponía especial énfasis en el carácter inventivo de las lecturas. La filología y la gramática castellanas eran forzadas con el fin de lograr resultados novedosos y críticos: diáforas y símiles, ironías, sinécdoques, retruécanos, entimemas y paradojas nutrían sus alegorías. Un ejemplo pertinente es, como se sabe, el "gusto". Lengua y gusto, expresión e ingenio intercambian sus predicados tras haberlas identificado como funciones de la oralidad, de la lengua orgánica y el paladar. Oralidad y sabiduría son puestas así en evidencia, mostradas sus diferencias y similitudes, su reversibilidad, al instaurar su cercanía en el discurso. Ello sólo es posible si cada elemento del discurso puede sustituir, paradigmática y sintagmáticamente, cualquier otro, gracias a que la lengua es caudal: riqueza y peligro que amenaza ahogar en sus aguas turbulentas al incauto que se ha dejado seducir. Caudal nombra así el tesoro de implicaciones intertextuales y la historia de la lengua española. Caudal es en Gracián la fortuna y la fama de su lengua.

Es manifiesto el interés demostrado por el jesuita por afinar el uso del idioma español sin desmerecer el lugar que otras lenguas ostentan en el panorama de la cultura barroca. Lo que es más, es en la traducción, en la comparación sintáctica y retórica con otras letras europeas que el uso del castellano se fortifica.

Encontramos en Gracián una defensa de la identidad de lenguaje por la fuerza del estilo, del ethos o idiosincrasia de lo español, por la exaltación de la raigambre. Raigambre que él encontraba en España, en la Compañía de Jesús, en Aragón y finalmente en la lengua castellana, en la que leyó y escribió.

4. De la fama a las sutilezas de la historia intelectual.

¿Puede decirse que la obra de Baltasar Gracián tiene importancia en la historia de la retórica, o bien sólo para la historia de la retórica española? ¿Consiste su valor en rendir testimonio inequívoco de un cambio de mentalidad respecto a las relaciones entre la retórica, la epistemología, la lógica y la poesía? ¿Es Baltasar Gracián un buen recopilador del alma anónima de la tradición, como lo fue Quintiliano, aquel otro español célebre? ¿Se limita el jesuita a acoger el pensamiento de Marcial, Cicerón o a la inversa propone algo en lo que debiéramos fijarnos tanto si somos filósofos como filólogos? ¿Es haber referido el caudal o tesoro de sabiduría a la historia y vicisitudes del idioma español lo que nos atrae y persuade o hay algo más "universal" en sus afirmaciones, es decir algo que modifica la idea que tenemos sobre la historia intelectual de occidente?

Lo que la época de Felipe II llamó honra, le llamamos nosotros fama, gracias a una transformación semántica que acumula problemas, y por tanto multiplica preguntas en lugar de reducirlas. ¿Qué es pues la fama de un texto hoy, a

diferencia de una fama de entonces cuando fue escrito? Probablemente encontremos la respuesta a esta última interrogante en la idea de una sobrevida del texto más allá de su tiempo, en la idea de una repercusión de la obra más allá de sí misma, en la idea de un sentido que sólo puede ser constituido como experiencia fenomenológica siguiendo el orden de la temporalidad.

Es indudable que en su época Gracián fue celebrado por muchos, emulado por otros y, como suele acontecer, vituperado por otros más, pero para nuestro asombro, esas manifestaciones se presentan aún en nuestros días con igual fuerza. Jorge Luis Borges confeccionó un poema al que dió por título Baltasar Gracián; no se lo dedicó a su memoria, sino a su vituperio. Debió haberlo escrito allá por los años veinte; pero una petición urgente de Reyes y Díez-Canedo, en 1969, lo instó a publicarlo junto con otros poemas del periodo, único entre los versos. La recopilación lleva el nombre de *El otro, el mismo*. En forma muy semejante al breve ensayo escrito en 1930, Borges carga, inmisericorde, contra el jesuita aragonés. *"Laberintos, retruécanos, emblemas, / Helada y laboriosa nadería, / Fue para este jesuita la poesía, / Reducida por él a estratagemas. / No hubo música en su alma; sólo un vano / Herbario de metáforas y argucias / Y la veneración de las astucias / Y el desdén de lo humano y sobrehumano.* (Borges, *El otro, el mismo*, 1969)

El desprecio borgiano hacia un poeta que puede enhebrar palabras como cuentas en un collar produciendo "naderías", o

"reduciendo la poesía a estratagemas" está aparejado con la presunción de que el lenguaje librado a sí mismo corre el riesgo de acabar en meras argucias muy bien ordenadas. Creía el argentino que es lo humano lo que el lenguaje debe decir en vez de hablar de sí mismo. Pero otro riesgo, que Borges se abstuvo de correr con su poesía y su prosa, ha sido la ingenuidad filantrópica (Aristóteles) y sentimental (Elliot) de la poesía y el lenguaje. Se trata esta ingenuidad de un tipo muy conocido de convicción expresiva o ingenuidad de la expresión que junto con la ingenuidad de la referencia retienen la suposición platónica que encontramos en el *Cratilo* de que entre las palabras y las cosas habría una relación unívoca o al menos existiría algo así como la posibilidad de la plenitud y univocidad del sentido. Esta convicción se opone a la que nutre la escritura conceptista según la cual el sentido es la producción contingente del significado, jamás una entidad ontológica.

Si a Borges le pudo parecer excesivo el sintagma gracianesco "*Gallinas de los campos celestiales*" para nombrar a las estrellas ello puede ser prueba no del mal gusto del aragonés sino del exceso sentimental del argentino, para el cual las estrellas seguramente tienen una misión más alta que picotear la bóveda celeste. Si "gallinas" y "estrellas" son difíciles de asociar no es en razón de las diferencias de sus respectivas esencias y accidentes sino a causa de lo inverosímil que resulta a nuestra ingenuidad referencial. Los conceptistas opinaban que lo inverosímil de las asociaciones

permitía al lector ir más allá de la ingenuidad de la referencia, hacia la acción del entendimiento que trabaja con el lenguaje, a su vez materia e instrumento de la significación. Es esta condición paradójica del lenguaje, ser a la vez materia e instrumento donde trabaja la significación lo que tuvo encandilados a los sofistas, a los humanistas y a los poetas del Barroco español. También supieron hacer uso de esa otra valiosa paradoja que es el verbo. Paradoja lo llamaron; que pese a ser de distinta naturaleza que las cosas, tenía un poder de convencimiento mayor que ellas mismas. Así, lo que a Borges pareció un merecido castigo es, a mi entender, una fortuna: "Dado a sus temas/Minúsculos, Gracián no vio la gloria/Y sigue resolviendo en la memoria/Laberintos, retruécanos y emblemas." (*El mismo, el otro*, 1969; en Borges, *Obra Poética*, Buenos Aires, Alianza, 1972, 143-144. El subrayado es nuestro). Lo minúsculo de sus temas, como las *Gallinas de los campos celestiales* comparadas a la universalidad del sintagma *Sol de Dios*, del tema de la *Verdad*, de los *Esplendores y Arquetipos* platónicos, fue precisamente lo que la crítica conceptista pretendió defender. Frente al pensamiento que reflexiona a partir de tesis universales el conceptismo pedía al poeta que se reflexionara desde la hipótesis, singular y contingente. El poeta argentino acierta cuando acusa a Gracián de ser opositor tanto de la poiesis platónica como de la interpretación del lenguaje en el *Cratilo*. Como tantas veces se ha dicho con menos estilo que Borges la crítica barroca se

alza contra el neoplatonismo; pero ello no la vuelve tampoco defensora del aristotelismo. Que dos interpretaciones de la retórica coincidan en su antiplatonismo no quiere decir que coincidan en lo demás. El conceptismo del jesuita está más emparentado con un arte del significado que con una teoría del sentido. La agudeza y el ingenio, el concepto y la astucia, el reparo, la crisis y la crítica son caminos del significado no la finalidad del sentido.

Otra vez en 1930 Jorge Luis Borges publica una diatriba que se inscribía en la querrela famosa que sostuvieron por esos años los grupos de Boedo y de Florida ¹³. El poeta argentino desautoriza con irresistible fuerza la "superstición del estilo" que caracteriza al público y a algunos contemporáneos que dicen profesar su oficio; es a no dudarlo un claro ejemplo de lo que hoy se llama "antirretórica explícita". El ensayo, que no va dirigido contra Gracián, lo menciona al menos en dos ocasiones como ejemplo de lo que no debe hacerse. El lector es conminado a no permitirse la supersticiosa ética del estilo, mal comparable --se espera que el lector ilustrado piense-- al que la superstición ocasiona en la buena ciencia. Borges estaba tan interesado como Gracián lo estuviera en su momento por pulir el caudal de la lengua española mediante la expulsión de los sedimentos del mal uso y del abuso de las palabras, las expresiones o las fórmulas. Desconfían ambos

13 Borges Jorge Luis, *Discusión*, Madrid, Alianza, 1976; págs. 39-43.

del espajismo de los tropos y los poderes persuasivos de la metáfora. Escribió Gracián en su *Agudeza* que "diferencia hay entre todas las composiciones antiguas y las modernas, que aquéllas todo lo echaban en concepto, y así están llenas de alma y viveza ingeniosa; éstas, toda su eminencia ponen en las hojas de las palabras, en la oscuridad de la frase, en lo culto del estilo; y así, no tienen tanto fruto de agudeza..." (:245-246) Y propone el ejemplo ¹⁴ de una redondilla, perfección de agudezas: "En mi grave sufrimiento,/no hay dolor más desigual,/que ser sólo el pensamiento,/el testigo de mi mal." (Diego de San Pedro)

Pero hoy leemos a Borges, cuando ya Gracián es tan sólo una imposición curricular de la educación secundaria, y por tanto de poca monta su mordedura, convenciéndonos de que: el pobre estado en el que se encuentra la literatura (argentina) ha producido una "superstición del estilo, una distraída lectura de atenciones parciales". Aquellos que padecen esta superstición identifican estilo no con eficacia --agrega Borges--, sino con habilidades "aparentes" del escritor: "sus comparaciones, su acústica, los episodios de su puntuación y

14 De hecho el término ejemplo pertenece a una terminología, aunque el uso cotidiano del mismo haya rebajado sus aristas y especificidades. Poner un ejemplo implica una actividad teórica, es decir proponer una cosa de naturaleza simple o esquemática y a la vez evidente para que esta simpleza y evidencia pueda traspasarse o intercambiarse con aquello que el ejemplo pretende aclarar. Ejemplo entonces pone en la palestra la idea de la evidencia, es decir que es aquello que resulta evidente a primera vista, o más bien según el uso habitual del vocabulario o a partir de los sentidos, ambas son opciones posibles de uso de lo evidente. Además de convocar la intervención de nociones igualmente complicadas como la que encierra la palabra simple y esquemático.

de su sintaxis" (:39). Poner especial cuidado sobre la adjetivación es exhibido como otra grave dolencia, así como la presencia exhuberante de "sorpresas en la juntura de los adjetivos con los sustantivos, aunque su finalidad general esté realizada" (:39). Continúa de la siguiente manera: "Oyeron que la concisión es una virtud y tienen por conciso a quien se demora en diez frases breves y no a quien maneje una larga" (:39) . Y redondea la crítica al calificar este estilo de "charlatanería de la brevedad", "frenesí sentencioso" que puede buscarse en "la dicción del Polonio natural, Baltasar Gracián" (:39-40). Lo que Borges deja sin decir es que la escritura de Gracián como la suya propia es un ejemplo de las preocupaciones que conducen el pensamiento a reparar en su lengua y obras, es decir en el concepto y en la crítica del mismo.

La crítica, en Gracián y Borges van asociadas a una crítica de los usos del lenguaje, mostrando que las ambigüedades de sentido, lo *paradojico*, las perplejidades que hace nacer la escritura dependen de la lengua, entendida entonces como la historia del idioma, el tesoro de refranes y fórmulas comunes a una comunidad o pueblo; es decir la lengua historizada, a la vez que las técnicas retóricas por cuyo intermedio conservamos y actualizamos esta tradición y que significa sobretodo un uso oportuno de los recursos de la lengua, que bien podrían estar allí sin que necesariamente los actualizáramos: la lengua es probable tanto como contingente.

"Sutileza maliciosa, crítica intencionada, al fin, todo superior gusto la estima, porque lastima... Consiste su artificio en glosar, interpretando, adivinando, torciendo, y tal vez inventándose la intención, la causa, el motivo de que obra, ya a la malicia, que es lo ordinario, ya el encomio" (Agudeza:248) .

La crítica pertenece también al lector ya que "Es menester que haya artificio y destreza en el que obra, ya verdadero, ya interpretado, y el notar aquella arte, y segunda intención sutil con que obra, es la crítica agudeza" (:249) . "Así como el obrar con artificio y con refleja nace de la ventaja de ingenio, así el descubrir ese artificio, y el notarlo, es sutileza doblada" (:248). La crítica es pues la medida de la interpretación, o como bien dice Borges, de la lectura; se trata, más que de una ética en sentido habitual, de una regla que dirige las técnicas de lectura, una economía de la lectura, de sus fuerzas, antes que una cierta actitud moralizante sobre el trabajo del lector y el escritor.

CAPITULO CUARTO

LA RETÓRICA BARROCA DE GRACIÁN

Tras haber ubicado el barroquismo del español Baltasar Gracián procederemos a realizar una lectura al detalle de los conceptos por los cuales el jesuita debe ser reconocido tanto por la disciplina retórica como por la filosofía.

1. La retórica medida por la discreción.

No ser tenido por hombre de artificio, aunque no se pueda ya vivir sin él. Antes prudente que astuto
(Oráculo manual, fr. 21.

Es inútil esperar que sólo en *El Discreto* -donde se ofrece al lector "*una razón de estado de ti mismo*"- haya Gracián externado sus opiniones sobre *el arte de la discreción*; como en el caso de sus restantes conceptos, no habremos de encontrar *definiciones precisas* de los mismos, sino múltiples *reparos y opiniones críticas* dispersos a lo largo y ancho de sus escritos, a pesar de las expectativas que los títulos despiertan en nosotros. La *discreción*, como *valor y sentido* y como *fórmula desde la cual medir la capacidad o incapacidad de pensar correctamente*, la encontraremos *realizada como ejercicio crítico* en la mayoría de sus obras, con excepción de *El Comulgatorio* (1655)¹⁵. La obra del jesuita aragonés es, por encima de otras interpretaciones, una lectura detallada y

15 Jorge Checa ha señalado con precisión que los conceptos que aparecen como parejas de opuestos no siempre tienen los mismos significados a lo largo del texto, entre el aforismo del Oráculo manual por ejemplo, y su desarrollo, no siempre es posible establecer una coincidencia. Ver, Checa Jorge, "Oráculo manual: Gracián y el ejercicio de la lectura", *Hispanic Review*, LIX (1991), 263-280.

un tratado de lectura; así, cada uno de sus textos, como cada uno de sus fragmentos, aforismos, citas y glosas, son un acto de lectura, donde pragmática y retórica confunden sus fines.

La retórica como la *discreción* son, para el pensador español, artes (*tejnai*). La segunda no debe entenderse como una propiedad o valor moral del individuo, como tampoco lo es la *prudencia*. Son mas bien *técnicas tanto verbales como prácticas, con un moderado número de regulaciones, para el bien decir y para la mayor eficacia de lo dicho*. La *prudencia*, la *discreción*, la *astucia o agudeza* y la *oportunidad u ocasión*, que comparten los significados y valores de las antiguas palabras griegas *kairôs* o *prêpon*, son *estrategias de lengua que pueden enseñarse y aprenderse* (O., af. 2 y 127), medidas por la contingencia. Contingencia que no es exterior al acto verbal. La ocasión es el efecto de un encuentro entre las reglas y principios del "decir correcto" y el deseo de un escritor de decir algo, con el deseo, igualmente constructor de un lector, de un interlocutor privilegiado, como sabemos fue Lastanosa para Gracián. Por cierto que la sabiduría será, ella también, la puesta en escena de un *arte discreto, prudente e ingenioso*, tan importante como el entendimiento lo fué para la filosofía sistemática. Será, asimismo, un arte del control del acto crítico de lectura de las oposiciones binarias propias de la filosofía clásica (lo sensible y lo inteligible, *logos* y *ergon*, naturaleza y cultura, etc.), arte que las interviene, sometiéndolas a la *prueba de la disimilitud* que señala

matices diferentes mediante predicados sinónimos. Llamamos *matiz* al efecto que se logra como resultado de extender las series de significados, de las oposiciones binarias, hasta el extremo de que sus diferencias absolutas se disuelven: el resultado es, desde luego, no la oposición (gramatical o lógica), sino la distinción de los significados (la que hallaríamos, por ejemplo, en significados afines). La lectura introduce el matiz para *intervenir retóricamente la significación*; se inclina, según declamos, hacia las distinciones (*distinctio*) gobernadas por la tropología¹⁶. Haciendo gala del *arte de la distinctio*, arte de lector, Gracián se esmerará buscando *consonancias* "Pasaba un río --y río de lo que pasa--" y *disonancias* "redondo, siempre rodando"; "--¿pues es una ciudad tan famosa?--ponderaba Critilo./ --Trocóse en fumosa--dijo Momo"/ "--Toda gran trompa --dijo Critilo--siempre fue para mí señal de grande trampa".

Especial atención merece la *distinción* cuando es aplicada sobre la pareja constituida por el genio y el (in)genio,

16 Helena Beristáin dice que la *distinctio* o disimilitud es una figura de pensamiento que consiste en comparar dos objetos haciendo notar los rasgos que los caracterizan como diferentes, aunque no precisamente como opuestos. En el caso de Gracián, consiste en señalar los rasgos diferentes mediante dos términos casi sinónimos. La disimilitud es una operación que afecta la lógica de la expresión al introducir un cierto grado o matiz de diferencia entre una serie de rasgos característicos. La comparación acostumbra fundarse en elementos análogos, aunque actúa en sentido contrario. En general, el aragonés ejecuta la lectura distintiva sobre metáforas, lo cual hace entrar la disimilitud en la clasificación de tropo y no de figura. Beristáin H., *Diccionario de retórica y poética*, México, Porrúa, 1997, 8ª ed.

tanto si nos referimos a *El Discreto*, como a la *Agudeza y Arte de Ingenio* y el *El Criticón*. Es bien sabido que Gracián dominaba las artes de jugar con el "sentido común" aplicando la fuerza de la *distinctio* sobre alguna de sus evidencias más rebuscadas; si bien la ley retórica que las gobierna se halla dispersa en escritos diversos, no es óbice para que dejemos de admirar su sistema.

A lo largo de este escrito se ha insistido en denominar *retórico* al *nexo entre el pensamiento y el lenguaje*, y *retórica*, a aquella que rige y tematiza estos vínculos. El propósito que nos guía ha sido distinguirla de una *metafísica del lenguaje*, la cual nombra la vinculación, típicamente platónica, entre lo sensible y lo inteligible. La metafísica en esta última acepción ha sido la causa, en el dominio de las ciencias humanas, de una reducción del universo lingüístico a mero instrumento, más o menos afinable, del pensamiento. No hay que olvidar que esta metafísica que postula la primacía del Ser sobre el Sentido, oculta que en la misma operación haya tenido lugar la decisión sobre el sentido del ser, o bien sobre aquello que debemos considerar como el ser de lo existente. Esta decisión es una interpretación, una lectura que se esconde, y que sin embargo deja su huella sobre la ontología platónica. La retórica muestra a la huella como un efecto de un acontecimiento hermenéutico anterior borrado. Baltasar Gracián da testimonio de la anterioridad de la decisión sobre el ser, por ende, del poder de la interpretación sobre la ontología platónica. En

este argumento *la decisión sobre el ser de lo que es, aunque retórica, parece más bien depender de una ética de la interpretación* (que no debe confundirse con una moral del sentido común, y que, habremos de estudiar, más adelante, como "obligatoriedad del desciframiento"). Con todo, Gracián se cuida de patentizar *la primacía de la interpretación sobre la ontología platónica.*

Contaba el jesuita español 45 años cuando escribió *El Discreto*. Había dado con anterioridad a la imprenta el manuscrito de *El Político* y de *El Héroe*, pero omitiendo el procedimiento habitual en su orden, de solicitar por anticipado el permiso y la censura. Para entonces, llevaba vividos en la corte varios años, durante los cuales desempeña funciones sacerdotales, enseña filosofía y teología y se liga definitivamente a la Compañía de Jesús.

El Discreto es, pese a su éxito anterior, publicado bajo el pseudónimo de Lorenzo Gracián. La treta parece baladí; el libro se abre con un acróstico que revela el verdadero nombre del autor. Probablemente es su orgullo como maestro de la ilusión y las artes del discurso, y no el temor a su orden, como se ha sugerido, lo que lo incitó a tal superchería. No obstante, si el juego abre *El Discreto*, no es el juego de ilusiones lo que queda reforzado, sino la seriedad de su tema. En esta obra de Gracián, como en las restantes, *la dimensión del significante* o plano expresivo, al que pertenece el acróstico y la sustitución de letras, a la que me referí anteriormente, es el lugar donde se lleva a cabo el

acontecimiento cognoscitivo. Es evidente en la escritura de Gracián que no hay cognición fuera del acto discursivo. A diferencia del hábito racionalista del siglo XVII de privilegiar el conocimiento intelectual, propio del entendimiento, sobre la sabiduría, efectuada mediante las artes o técnicas de la elocuencia, en el aragonés el conocimiento es captado por su cualidad elocuente, es decir moral, en el lenguaje de la época¹⁷. La elocuencia puede hacer concepto de las cosas y ajustar el crédito a la verdad. Gracián opinaba que esta cognición superiormente culta sirve para mejor apreciar los dichos y los hechos. De modo que el conocimiento no sólo no está reñido con la sabiduría erudita, sino que resulta indistinguible de ella. Por añadidura escribe que más honra el arte de conversar que todas juntas las artes liberales; la elocuencia es arte de ventura que si bien es dado por el cielo también requiere de enseñanza y práctica por los hombres. Por tanto, concluye que la sabiduría erudita no excluye las demás graves ciencias, antes las supone (Realce 5:17). Se acentúa que la sabiduría, discreción tanto en el pensar como en el conversar, es la hermosura formal de todas, realce del mismo saber y ostentación del alma. El autor declara que aprovecha más saber escribir una carta, acertar a decir una razón, que todos los Bártulos y Baldos (Realce 5:17).

17 Recuérdese como David Hume distingue entre *filosofía moral*, que interviene en los negocios humanos y *filosofía abstracta* o ciencia de la verdad. Ver: Tratado del entendimiento humano.

Por cierto que la *discreción*, condición de la sabiduría, debe ser entendida como la *sabia utilización de la contingencia* (que es la marca de la fuerza de *kairós* y *prêpon*¹⁸). La contingencia es tanto el azar como su domesticación; las reglas que permiten el gobierno del primero, están, a su vez, dominadas por *el cambio*. Así la sabiduría exige la domesticación prudente del azar: contra la accidentalidad del acontecimiento, no queda más remedio que recurrir al primer instrumento que se halle a la mano. El recurso *ad hoc*, es decir *oportuno*, es tan contingente como lo imprevisto de la situación por enfrentar. En Gracián, la inmanencia se reserva a lo divino, no al mundo de las palabras. Por otra parte la *discreción* debe ser reducida a la *prudencia*. Evitemos, en lo posible, ver en ambas nociones

18 El valor de *kairós* y *prêpon* han sido vistos en capítulos anteriores, no obstante parece en este momento oportuno intentar una rápida caracterización. *Kairios* es lo oportuno, favorable, conveniente y útil; *Kairós*, significa medida conveniente; momento oportuno, ocasión que es el término más usado por Gracián, coyuntura favorable; conveniencia, claramente con valor retórico como hemos de ver más adelante en el texto, ventaja; pero también, tiempo, momento presente, actualidad, circunstancia, sazón; así como lugar conveniente, sitio oportuno; punto vital, órgano esencial del cuerpo. Hay un uso inusitado registrado en el adjetivo *Kairos(s)êon*, bien tejido o fino, que en nuestra circunstancia resulta cuando menos interesante. Por otra parte *prêpon* se remite a *prêpontos*, que como adverbio quiere decir convenientemente, dignamente; y *prêpo*, verbo que significa distinguirse, sobresalir; pero también tener el aspecto, el aire, el continente de; convenir, ser propio de, y como impersonal dice conviene, es conveniente, natural o verosímil. En la actualidad se piensa que lo oportuno y lo conveniente son rasgos que caracterizan el acontecimiento y la contingencia mucho más que la azarosidad o la accidentalidad. Ver: Laclau Ernesto, "Sobre muerte y resurrección de la teoría de la ideología" (seminario dictado en la Cd. de México los días 31 de marzo, 1 y 2 de abril de 1998)

otra cosa que principios que rigen el uso del discurso y del discurrir. La prudencia, sin ir más lejos, no es una facultad psicológica o psíquica. El prudente, como el discreto nombran, bajo una sutil alegoría, la maestría o señorío en las artes de domesticación del azar, el cual, pese a todo, seguirá siendo para los hombres, lo indomeñable. Repárese en que la prudencia, la discreción y la oportunidad son predicados con los que se caracteriza lo probable. Se le hace un flaco servicio al significado barroco de este último principio si se lo restringe a lo accidental. Es el valor (la diferencia) y la fuerza transformadora del acontecimiento, de la más completa singularidad que escapa a todo sistema, lo que se da a pensar en la noción de contingencia.

Notemos que el texto barroco califica de discreto a quien, con habilidad y oportunidad, sabe aplicar las reglas de la elocuencia a la singularidad del acontecimiento. No hay discreción ni prudencia fuera de la oportunidad, pero ésta, aunque domesticable, jamás será conocida en su propia naturaleza. Todo lo más, podremos asomarnos, alegóricamente, a las pasiones que por su causa, padecemos. La sabiduría de la discreción consiste entonces, en no hacerse ilusiones sobre el poder del hombre sobre la contingencia: el discreto sólo cuenta con la lengua, la que, probablemente, no sea el instrumento más adecuado para tratar con el azar. En Baltasar Gracián se aprecia una resistencia poco común a dar una definición de lenguaje, salvo en aquellos fragmentos donde la lengua es descrita como alegórica. __Para el pensamiento

barroco *la alegoría* no es una operación del entendimiento por la cual lo universal se expresa mediante lo singular. A diferencia del *símbolo*, noción cuya filología los eruditos barrocos se encargaron de elaborar, no une dialécticamente dos entidades ontológicamente opuestas. La alegoría no está regida por el entendimiento, aunque actúa *sobre el entendimiento*; más bien se encuentra bajo la dominancia de la retórica y como ella no puede ofrecer garantía epistemológica alguna. Por eso decimos que el pensamiento de Baltasar Gracián sobre el lenguaje se acerca más a una teoría de la expresión que a una teoría de la representación. La alegoría barroca sin duda es poética, si por ello entendemos que expresa (*poiein*) estéticamente una sensibilidad efímera, una tenue figura a través de la cual actua(liza)r e imaginar (*inventio*) la probable humanidad del hombre.¹⁹ Estas invenciones se manifiestan tanto más verdaderas cuanto más *deleitosas, sorprendentes* (otro significado más de la serie que se desprende de lo contingente), *oportunas y lucidas* (exitosas o aceptadas con beneplácito por la audiencia).

La discreción se probaría insuficiente si no se registrara. La escritura es pues, un requisito indispensable.

Qué harían las generaciones si no hubiera habido quien, tras *reparar en lo dicho, se aplicara a su conservación! Habríamos sin duda carecido del mayor tesoro del entendimiento, del caudal donde la verdadera riqueza de la vida superior,*

¹⁹ El significado barroco de la alegoría se discute en el capítulo sexto.

abreva. (Realce 5:17) Para la caracterización graciana de la sabiduría, *la palabra ajustada a su ocasión*, el encanto producto del momento y la sabia medida de la oportunidad, serían poca cosa sin el *buen gusto*. El *gusto*, como veremos a continuación, es entonces *uno de los principios fundamentales que rigen el acontecimiento discursivo*, como lo son los principios que hemos revisado en este segmento: la oportunidad, la ocasión, la discreción, la contingencia. Apreciamos que Gracián lo utilizó como categoría estética para oponerse a *la idea platónica de Belleza*. El gusto, anterior a la belleza porque ella depende de su previa decisión, es paradójicamente sugestivo. Absolutamente singular y decididamente universal, el gusto es lo que los atributos castizos del idioma español permiten pensar: juicio y sabor, entendimiento y sensibilidad inextricables, efecto ilusorio de la *experiencia del discuso y el discurrir*.

2. De la metáfora del "gusto".

Borinski, a diferencia de sus contemporáneos insiste en calificar a Gracián de "descubridor e introductor" del concepto de "gusto", concepto sobre el cual girará, a su entender, la novedad estética del siglo XVIII. (V., *Baltasar Gracián und die Hoflitteratur in Deutschland*, 1894, citado en Hidalgo Serna, *El pensamiento ingenioso de Baltasar Gracián*, 22-35)

Al interpretar el *buen gusto* desde la ambigüedad semántica que, según él, permitía a un hablante del castellano enunciar lo moral y lo discursivo, a partir de los mismos

significantes, Borinski se nos aparece como un contemporáneo. No obstante, evita llevar esta lúcida consideración hasta sus últimas consecuencias. Las relaciones entre la lengua española y lo que ella da a pensar no serán analizadas, como tampoco los vínculos entre la función estética del gusto y la cognoscitiva (Hidalgo-Serna, 32). Por el contrario, equipara, como actualmente suele hacerse dentro del pensamiento pragmático, el *sensu communis* (traduciéndolo por *sentido común*) con el *gusto*. El problema que ocasiona la *comunicabilidad del discurso* (regla convencional que rige toda comunidad de hablantes) jamás es visto, ya no digamos interrogado. El gusto es, para Gracián, lo más absolutamente nuevo, sorprendente y a la vez, lo comunicable. Esta paradoja enriquece la reflexión barroca, aunque es sofocada por la lectura pragmática para la cual el sentido común, lo comunicable, que poseen el valor de *lo dicho*, lo convencional, representan la finalidad del acto de comunicación, y no lo que debe "darse a pensar" *si se desea pensar de otra manera*. *Lo dicho* sería el modelo y la medida para una buena decisión, tanto literaria como moral. Este argumento no se preocupa por la naturaleza de la decisión, por la naturaleza de su obligatoriedad. Por el contrario sí considerará que la comunicabilidad del lenguaje corresponde a su naturaleza. Gracián, mientras tanto, envía la comunicabilidad de la lengua tanto al pasado irrecuperable como al porvenir de la humanidad, a los momentos cuando la vida no es aún o ya ha sido. La comunicación, vista como una obligación para los

humanos, les viene desde fuera de lo vivido mismo. Los hombres, escribe el español, han expulsado al desengaño fuera de los confines de este mundo. Lo importante es aquí que el principio de comunicabilidad funciona como obligación que incluso antecede a lo ontológico, si por esto último se entiende "el ser de lo que es".

Mientras, en Borinski, la comunicación se tematiza como función de la lengua. Con lo cual se consigue que la función comunicativa se hipertrofie sobre otros usos, por ejemplo el poético, que resulta así como derivada de la función primera y principal, en detrimento de la tesis retórica o barroca sobre el lenguaje. Recordemos que estos adjetivos significan, a la vez, la necesidad de otro tipo de sabiduría acompañada por otro tipo de pedagogía e institucionalización de los saberes, fundados en una suerte de *obligación ontológica abierta*, es decir que jamás ha sido satisfecha: *la comunicación*.

Es cierto, sin embargo, que la retórica de Gracián permite, en cierto sentido, una interpretación *protopragmática*, donde comunicación se confunde con sentido común. Debe tomarse en cuenta que la versión al alemán de la *Agudeza*, realizada por Borinski en el pasado siglo, es proclive a definir gusto desde la tradición kantiana. En ella, el gusto no es otra cosa que el juicio comunicante. Kant anticipándose a Borinski, restringió --excesivamente a mi entender-- el significado del *gusto* circunscribiéndolo a ciertos usos u operaciones (el juicio). Con lo cual daría pie

a la idea de la separación entre dominios prácticos de la vida y los dominios del entendimiento puro. Desde entonces, la verdad pertenecería, en esta tradición, a un dominio separado completamente de los usos de la misma, de sus formas de intercambio y circulación, conservación, transformación e importancia general en la comunidad.

Borinski representa un hito en esta tradición, si no por sus aciertos, por las paradojas que su interpretación convoca. La inmanencia de la comunicación se opone, *vis a vis*, a la exterioridad de la verdad y del sentido que pertenecen, *Kant dixit*, a la razón pura²⁰.

La otra cara de la interpretación la representa J.L. Aranguren (*La moral de Gracián*). Por su parte defiende la opinión de que *el gusto como el ingenio tienen su punto de partida en preocupaciones estéticas*. "Hay dos prendas, el ingenio y el gusto, que, procedentes del orden estético, cuentan, para Gracián, entre las más altas "eminencias" o "sublimidades" " (341) . Sin embargo, agrega que las eminencias estéticas son, sobre todo, perfecciones morales (341).

Hidalgo Serna (*El pensamiento ingenioso de Baltasar Gracián*) sale en defensa de la postura según la cual el significado de estas tres nociones capitales de Gracián (gusto, ingenio, agudeza) es *epistemológico*; en tanto que

20 Ver, Lafont Cristina, *La razón como lenguaje*, Madrid, Visor, 1993; págs. 227-235.

principios que regulan la construcción del concepto, revelan una preocupación por la búsqueda de la verdad.

Por cierto que la verdad es esencial en la obra de Gracián, y aunque concuerdo con el argumento propuesto por Hidalgo Serna, conviene precisar que esta búsqueda jamás es coronada por el éxito. La verdad siempre está por llegar; y cuando llega, lo hace fuera de tiempo. *El Criticón* depara, a quien anhela conocer, sólo el desengaño. Este, que llega al final de la trama de la vida, cuando ya nada puede hacerse, podrá hablar de todo, menos de sí mismo. Jamás podremos responder al porqué de la interrogación misma.

Ahora bien, no es conveniente inclinarse por una lectura de contenido, de orden moral, en relación a *El Criticón*, sin haber sopesado previamente lo que *el plano poético o de la expresión* deja pensar.

Los historiadores concuerdan en que las expectativas de los autores, respecto a la manera en que sus libros eran leídos, pueden proporcionar claves para lo que se llamaba *lectura poética*. El escritor barroco confiere la misma importancia a *la verdad y a la expresión de la misma*. Las artes del discurso, tan valoradas en su época, enseñaban por igual que el texto muestra y demuestra a la vez. La lección a extraer era que la escritura mostraba un sentido y enseñaba como descifrarlo, como proceder para apropiárselo. *Escritura y pedagogía, retórica y filosofía, metáfora y verdad* van de la mano en Baltasar Gracián, como lo harán en muchos otros autores del periodo.

Es por ello que la interpretación jamás dará lugar a lo falso, a la mentira. Habrá engaño, quizás error: pero *la interpretación pertenecerá a la naturaleza*, a la vida, en tanto finalidad del lenguaje humano. Así el engaño coexiste con el desengaño: ambos le pertenecen por igual a la vida y a la muerte de la lengua. No es en su enfrentamiento sino en sus correlaciones, en la ambigüedad de su descendencia semántica, donde vemos su fuerza natural desplegarse. No está en la ignorancia del hombre la razón del preguntar, sino en la pregunta misma: en su desciframiento. De ahí que sea tan necesario e ineluctable el desciframiento como la vida misma; y como resultado de esta desesperanzada relación entre la pregunta por la verdad, que es siempre engañosa y el desengaño que jamás llega a tiempo, que se produce, eventualmente, el descontento. La filosofía, hija del descontento hace así su aparición, "es corona de la discreción el saber filosofar, sacando de todo, como solicita abeja, o la miel del gustoso provecho o la cera para la luz del desengaño." (*El Discreto*, 53) .

Leemos en *El Crítico*: "Varias y grandes son las monstruosidades que se van descubriendo de nuevo cada día en las arriesgadas peregrinaciones de la vida humana. Entre todas la más portentosa es el estar el Engaño en la entrada del mundo, y el Desengaño a la salida; inconveniente tan perjudicial, que basta a echar a perder todo el vivir; porque si son fatales los yerros en los principios de las empresas, por ir creciendo siempre y aumentándose cuanto más va hasta

llegar en el fin a un exorbitante exceso de perdición, errar, pues, los principios de la vida, "...hasta venir a dar al cabo en un irremediable abismo de perdición y desdicha?" (C., Parte III, Crisi V, 294) . El Desengaño es aquel que "iba descifrando y no se descifró a sí mismo" (295), "aquel que dió a entender todas las cosas, y a él no le conocisteis" "el hijo de la Verdad", "causa de los dolores después de sacarle a luz" (al revés de lo natural).

El dolor de la filosofía y de Critilo es comparable al gozo que nos dice tener Andrenio, el hombre común. Este último llama "padastro de la vida" al Desengaño y se alegra de haberle perdido. El *lamento de la filosofía* no es únicamente el resultado del *descontento*, como tampoco un efecto superficial por la llegada a destiempo de la verdad, sino un grito por *la ocasión perdida de descifrar al mismo descifrador* (:296), volviéndose más poderoso incluso, que la misma naturaleza del lenguaje (la obligación de descifrar) .

Sin conquistarse completamente, el *arte de descifrar* resulta de inestimable valor como arma contra "los lisonjeros engaños", uno de los cuales, sin duda se presenta bajo la figura del anhelo filosófico por adueñarse de *la obligación misma de descifrar*. Nietzsche los comparó, mucho después, con la serie de "metáforas antropocéntricas" que la filosofía platónica toma por principios fundamentales; alertó contra ellas como Gracián lo hiciera en su momento, no como si se tratase de una debilidad humana, sino como una pasión de la lengua, comparable con un mal epistémico, antes que moral.

Otro personaje ambiguo, producto de la inventiva de Gracián, es el Zahori. Descrito como un Veedor de todo, alguien que ve la sustancia de las cosas, no sólo los accidentes y las apariencias, es quien, pese a su poder, si todo lo ve, todo igualmente lo calla (298). Les llevará al *palacio sin puertas*, construcción de gran encanto y confusión, donde habitan los engaños; producto del arte y la autocomplacencia de los hombres. Se trata, como se indica en el texto, de un *palacio estoico*, donde moran los objetos sin sus colores, y sólo se logra percibirlos en las diferentes disposiciones de sus superficies y en la luz que las baña. Y esta paradoja es la misma verdad: el color se da conforme al afecto y no al efecto, agrega el Zahori (302). "¿Pues que es menester ya para hacer verbo de lo que se habla, y de lo que se dice, y de lo que corre? Aquí es el mayor encanto. *No hay poder averiguar cosa de cierto; así que es menester valerse del arte de discurrir y aun adivinar, y no porque se hable en otra lengua que la del mismo país, pero con el artificio del hacer correr la voz, y pasar la palabra, parece todo algarabía.*" (302) En el *Palacio sin puertas* Critilo se percata finalmente que el arte del discurrir se posibilita precisamente en el discurso, que no hay pensamiento sin lengua. El sentido de esta frase es literal, como sabremos, arribados al siguiente capítulo, al ser enfrentados a la metáfora ciceroniana que hace del pensar, comer. La lección es clara: que debe el hombre rumiar lo que sustenta al espíritu, si quiere ser sabio; *la sabiduría es un asunto tan*

natural como la propia lengua, órgano y lenguaje a la vez, y entre ambas, *tiene lugar el pensar*. Saber es comer, ambos igualmente primarios para la raza humana, y las nobles noticias son el alimento; pasando las cosas de la memoria al entendimiento, degustándolas, saboreándolas se estará en disposición de discurrir. Discurrir es rumiar, masticando sin cesar los juicios. *Viviendo, sin embargo, ese repensar muy a lo racional y discursivo* (303).

Atendamos la metáfora ciceroniana usada por Baltasar Gracián. La metáfora que hiciera famosa Cicerón, del rumiar por pensar, sustituye lo inteligible por lo sensible, equiparando *la actividad física de la lengua a la facultad intelectual de la razón* (Ver Cicerón: De Oratore y Victoria Kahn, Sobre Montaigne). Como sabemos, Gracián gusta, en numerosas ocasiones, de citar a Cicerón. La cita funciona en sus manos, como el disparador, origen a la vez que *ocasión y ocasión de una toma de posición*, de una serie nueva de significados. En este último sentido, el español parece preferir *trabajar sobre Cicerón*, que sobre el reputadísimo Aristóteles, que en su momento se acostumbraba, y esto tuvo un sentido polémico y político a los ojos de sus contemporáneos. Para los historiadores modernos, que cifran en la referencia al Aeropagita la modernidad del Barroco, este será un ejemplo del anacronismo retórico de Gracián. Sin embargo, es la idea de historia (de las ideas) la que aquí debemos poner en tela de juicio, no su efecto descalificador sobre la persona de Gracián. Sería preciso examinar con todo

cuidado la noción de historia; en su defecto, nos contentaremos con decir que esta última es tratada como una flecha lanzada hacia el porvenir. La metáfora puede ser, si se quiere, persuasiva, pero es indudablemente, errónea.

Resumamos, pues, el problema al que la metáfora del gusto ha dado pie. La suerte de la interpretación del conceptismo de Gracián, como *retórica* o como *propuesta ética*, parece en nuestros días, disputarse entre dos frentes.

Esquemáticamente tenemos por un lado, gracias al repetido énfasis puesto sobre el valor decisivo de la *comunicabilidad sobre la verdad*, una postura pragmática, que hace una lectura moral de la metáfora del gusto interpretándola como "sentido común"; por el otro, la postura de quienes, como Hidalgo Serna, se decantan por una interpretación filosófica, donde la metáfora del gusto se utiliza como modelo para explicar la inteligibilidad, que se da a pensar como discurrir y discurso. La ostensible diferencia que separa ambas posturas es, si se quiere un tanto resumida, la siguiente: la lectura pragmática ubica la retórica como *una teoría de la acción*, como un instrumento para gobernar la vida práctica; la lectura filosófica, a su vez, se empeña en acreditarle un valor cognoscitivo a la misma. Mientras la segunda postura objeta a la primera seguir estando presa en el objetivismo platonizante (*erqon/episteme*); la primera hace lo propio con la otra: objeta a la segunda su fundamento ontológico. Entre ellas, el lema ciceroniano, tan celebrado por Gracián, de que

la retórica es la política, de que en ella se da a pensar lo político, parece haber caído en el olvido.

Es mi opinión contrastante que en Baltasar Gracián puede encontrarse una propuesta sobre la lectura productora de la significación que se diferencia enormemente de nuestra actual forma de leer los libros. En el uso de la *distinctio*, que desplaza la disyunción ontológica (sensible/inteligible) base del platonismo filosófico, es dable observar, en la obra gracianesca, la emergencia de un tipo peculiar de crítica del texto, que llamaremos reparo, y que hace uso tanto como pone en cuestión los hábitos de lectura de sus contemporáneos. Con el reparo se inaugura un tipo de interpretación que hace del examen retórico del texto el instrumento de puesta en cuestión, político a la vez que ético, de las evidencias del sentido común cuando éste pretende hacerse pasar por la naturaleza de las cosas. Tenemos en la noción de gusto un ejemplo inmejorable. El gusto, que implica discriminación, elección, *crisi* o juicio, es decir una acción razonada del entendimiento, se refiere literalmente a una actividad corporal. Como tal, impone al lector los significados de masticación, saboreo, degustación, etc., por cuyo intermedio la verdad puede ser descrita no como un acto del entendimiento individual, sino como el proceso intemporal de rumiar la tradición, por el cual las distintas lenguas se la apropian. Si la metáfora del gusto parece corroborar la idea tradicional de un sentido propio que, empezando de lo sensible se remonta a lo inteligible, al mismo tiempo

confirma la idea opuesta por la cual la inteligibilidad del valor metafórico del gusto para referirse al conocimiento y a la verdad, descansa en *la negación crítica de la referencialidad*, y por tanto del sentido propio de las palabras. La metáfora del gusto desestabiliza la referencialidad y la expresión, a la vez que las utiliza con el fin de confirmar esa desestabilidad. Gracián se preguntó, en su época, si el gusto, como modelo de inteligibilidad de la razón, era una metáfora, o si, por el contrario, la inteligibilidad no era si no la metáfora de la sensibilidad más depurada. ¿Acaso no se comporta el gusto con habilidad admirablemente selectiva, entendida y profundamente discriminatoria, de donde obtiene su nombre característico de gusto (sabor, es decir producto de la distinción singular de la facultad de gustar)? ¿Acaso el entendimiento no toma del gusto el nombre, porque como él es el componente indispensable de la masticación de las palabras? Como quiera que sea la interpretación que hagamos de esta paradoja, el énfasis debe ponerse en que el modelo óptico de la verdad, herencia repetida de generaciones, cede en Gracián su lugar al modelo ciceroniano y escéptico de la masticación y la digestión, menos proclive a olvidar sus propias paradojas. No es el mundo el que es masticado, sino *el discurso sobre el mundo*, las maneras en que una lengua explora las pasiones y las acciones que obran sobre los hombres.

Por cierto que Nietzsche pareció entender a Gracián mucho mejor que sus connacionales. Entre estos últimos no sólo se

cuenta Borinski, sino quien fuera maestro del autor del *Nacimiento de la tragedia*. Schopenhauer tradujo, después de un período de inactividad editorial, varias obras de Gracián al alemán. A pesar de darle preferencia a la interpretación moral sobre la retórica, Schopenhauer consiguió despertar el interés de su discípulo en las obras del español, y contribuyó, a partir de sus cuidadosas traducciones, a la tematización nietzscheana del lenguaje, vía la caracterización retórica de su naturaleza.²¹

Mucho antes, el *Oráculo manual* del aragonés, había sido traducido por el jurista y filósofo de origen alemán Christian Thomasius. Comparando ambas traducciones Nietzsche percibe que el escepticismo barroco de Gracián iba más allá de la prudencia aristotélica. Al igual que Addison antes que él, quien hace referencia en un escrito de 1712 al capítulo V de *El Héroe* y al aforismo 65 del *Oráculo manual* llamado "Gusto relevante", el gusto sólo puede ser una *potencia del espíritu* y no un juicio comunicable, como lo será después de Kant. Addison defiende que el gusto, aunque espiritual, puede estilizarse con la ayuda de la compañía de hombres sabios. Addison, sin empeñarse demasiado, observa el valor pedagógico-político del gusto. Político porque el gusto se refiere a formas de propagar, de contagiar, de difundir y también de conservar críticamente los saberes, antes que a un

²¹ Nietzsche F., "Retórica y Lenguaje", en *El libro del Filósofo*. Ver: Azorín: "Una conjetura: Nietzsche español", en *El Globo*, mayo 1903; Unamuno, "Leyendo a Baltasar Gracián", *Nuevo Mundo*, julio 23, 1920.

contenido espiritual específico. Nietzsche aprecia esta interpretación. Sabe que es forzoso entonces que la pedagogía sea considerada un arte, la suma de técnicas cuyo fin no es sino la optimización de la sabiduría. Esta última se observa en lo fino de sus técnicas, antes que en contenidos específicos: formas de preguntar al texto, de decidir sobre significados, de detener la interpretación o abrirse a la ambigüedad del sentido, formas de traducir y de dar a pensar, rumiando y digiriendo sus beneficios y objeciones.

Se recuerda a Addison en nuestros días por ser el adalid de la autonomización de la estética de su tiempo, que curiosamente implicaba un reforzamiento del valor pedagógico para la moral del gusto. *Este seguía siendo un medio antes que una finalidad filosófica.* En Nietzsche el gusto también será un medio, pero esta vez entendido como *medium de la filosofía.*

Reconocía el inglés que el gusto representaba, además de ventajas éticas, como aprendizaje de la voluntad de elección, las facultades de la mente (Hidalgo Serna:29), mediante la escritura. La mente, es decir el lenguaje que trabaja abstractamente, *sólo puede agenciarse lo abstracto mediante lo singular:* el gusto es pues un modelo simple y comprensible, además de persuasivo, de los procesos del ingenio (Gracián, *El Discreto*, cap. X y O. C 104 y 105) .

Pero, a pesar de Addison, son los románticos alemanes los que rescatan del olvido y del silencio las obras de Gracián y el conceptismo por él defendido. De él tomamos el gusto

(juicio común) y la prudencia, o la práctica consciente de la prudencia, llamada política, escribirá Borinski en el siglo XIX. (Hidalgo Serna, Ibid. 32).

El gusto, como los autores mencionados se han percatado no es una suerte de experiencia íntima. Es más bien absolutamente exterior, está determinado por técnicas precisas de interpretación y lectura que pueden ser comunicadas, y en esta comunicación radica su grandeza y su decadencia. El gusto puede ser radicalmente novedoso, corriendo el riesgo de no hallar respuesta en otros, de no ser col-respondido, o puede ser excesivamente compartido, corriendo el riesgo contrario de la banalización. El gusto implica el poner nombre singular a ciertos afectos o la conducción de ellos; en cualquier caso, el gusto es siempre enunciado, y la modalidad de su enunciación, es decir la posición, su oportunidad y ocasión son tan importantes como sus consecuencias. Faltará todavía mucho para que la edad democrática transforme los sentidos y valores de la temprana modernidad en franca pragmática.²² Mientras tanto, el gusto actúa como una medida y como tal, entra en posesión de una regla, o varias que lo legitiman. A diferencia de lo Bello, de la Gracia, del Furor divino o Manía pertenecientes a la estética platónica renacentista a la cual trata de sustituir, el gusto representa la más pura expresividad de la lengua, la singularidad irreductible de una decisión medida por la

²² Ver, Luc Ferry, Homo Aestheticus, y L'invention du goût à l'âge démocratique, Paris, 1990.

Como quiera que sea, el gusto funciona en el texto barroco como un criterio epistemológico poco engañado acerca de sus propios orígenes retóricos.

Sin duda puede narrarse otra prehistoria de la categoría barroca del gusto. Es posible remontar una cadena de significados, en el texto de Gracián, hasta el remedio o el veneno de la *hibris* griega, la desmesura. La prudencia, que el gusto persigue como una droga mágica, puede transformarse por exceso, en afectación, en temeridad indiscreta, en el aborrecible entremetimiento, en vana satisfacción y otros males, que todos son grandes padrastos de la discreción y la cordura (Realce 2, 13). Advierte así Baltasar Gracián contra la desnaturalización del gusto, amenaza tanto más grande cuanto que su progenie tiene conquistado el paladar de sus contemporáneos. Por otro lado, el gusto naturalizado sólo puede darse en el concepto, cuando el señorío en el que dice concilia el respeto de sus oyentes, logra hacerse un lugar en la atención del más crítico, y se apodera de la aceptación de todos. El gusto es como la musa del poeta quien "ministra palabras y aun sentencias al que dice"; sin ser del todo exterior al sujeto que habla, ayuda sin embargo a la estilización de su decir. Ahora bien, tengamos en cuenta que el uso de un vocabulario retórico o estilístico para referirse a la vida moral, es tan peligroso como el ético para referirse al discurso. Un ejemplo bastará para advertir estos peligros potenciales. La noción aristotélica de *acción*, interpretada sin mayores preámbulos como *acto*, fue utilizada

como instrumento para descifrar la noción barroca de gusto. Se pretendía haber tomado la idea de *acto* de la ética aristotélica. Así el gusto, pasó a interpretarse como un acto de la voluntad individual, cuando debió haber sido entendido sólo como *una actividad* estratégica, medida por la discreción y la prudencia, que el individuo sólo aplica, como lo haría con cualquier otra técnica, pero de la cual no es el origen o fundamento. El gusto es la manifestación de la fuerza de la contingencia, que exige domesticación. Es comprensible la interpretación errónea del gusto si éste es visto como *acto*, unidad intencional gobernada por la interioridad de un individuo, y no como *acción*, potencia técnica. El significado de la noción aristotélica de acción provenía de la distinción entre *ergon* y *episteme*, que hacía de la acción el reverso del conocimiento; Aristóteles caracterizaba *la verdad técnica* distinguiéndola *de la verdad revelada*. Una acción, al pertenecer a la esfera técnica, podía ser enseñada y comunicada, podía ser igualmente *sometida a la medida de la prudencia*. En el caso del gusto barroco esto sucedía mediante la domesticación por el ejercicio constante y depurado de las técnicas del decir discreto. Ejercicio sopesado, razonado, ponderado, autónomo de cualquier otra finalidad que no sea la realización de su propia prudencia, que es su estrategia más apreciada. Sin embargo, *es el azar lo primero que debemos domesticar por el gusto*, efecto él también de una domesticación: su inesperada aparición, su tiempo y su espacio, escribe Gracián, no el objeto inmóvil de

conocimiento esperando a ser conocido (Realce 2,12). La retórica es la domesticación de la contingencia por el gusto, y de éste por la prudencia y la discreción del concepto.

3. De la agudeza del ingenio que supone intercambiabilidad de significados y valores, es decir que supone la lengua.

Saber un poco más y vivir un poco menos (Dráculo, frg.247).
Vivir a lo práctico. Hasta el saber ha de ser al uso; y donde no se usa, es preciso hacer del ignorante. Múdanse a tiempos el discurrir y el gustar. (Dráculo, fr.120)

Los escritores barrocos habían observado que, en el interior de la retórica, cada figura aparecía como "potencialmente reversible", ya fuera por la seriedad o la ironía; o bien como contradictoria o profundamente paradójica, indecible y, en algunos casos, el lugar de puesta en cuestión del sentido retórico mismo. Ya sea que entendamos la reversibilidad como equivocidad de lo simbólico (Jameson), como sustituibilidad en el dominio del lenguaje (Nietzsche); o, a la manera de Culler, quien exhorta a sus lectores en "Prolegomena to a Theory of Reading" (1980,65) a que "Si queremos entender la naturaleza de la literatura y de nuestras aventuras con el lenguaje debemos reconocer que la apertura o ambigüedad de las obras literarias no son el resultado de vaguedad ni del deseo de cada lector de proyectarse en el texto, sino de la potencial reversibilidad de cada figura", la reversibilidad aparece a nivel de la palabra hablada o escrita. La reversibilidad aparece como ambigüedad del sentido ya que toda figura puede ser leída referencial o retóricamente. En el contexto de este trabajo este comentario necesita una explicación mayor. Paul de Man

(Allegories of Reading), el deconstructivista que sirve como enlace entre el mundo norteamericano y el francés de la deconstrucción, *aprecia de forma concluyente que no siempre la distinción entre referencialidad y retoricidad es tan clara como sería deseable*. Muchas ocasiones el lector se enfrenta, en la literatura y en la teoría, a situaciones interpretativas indecidibles. La indecidibilidad es una pasión de la escritura que no se borra a pesar de la voluntad hermenéutica y la necesidad de hacer uso de la libertad de elección. Aparece toda vez que la necesidad de escoger entre una y otra lectura es puesta en tela de juicio. No es una parálisis del ánimo ni de una voluntad comprometida con el decir; de hecho no se trata de una experiencia interior, sino de una condición del discurso, en particular de la escritura, la cual carece de señas o marcas que actúen como claves de intelección o interpretación. *No es, sin embargo, una condición general de la lengua que se resiste a la intelección, a no ser que se pretenda que el pensamiento puede revelar las operaciones del lenguaje como si se tratara de un objeto o entidad exterior a él*; sólo entonces los problemas teóricos asociados con la indecidibilidad (el relativismo, por ejemplo), aparecen.

Si la filosofía suele organizar el campo de sus problemas a partir de binomios polarizados u oposiciones ontológicamente fundadas (inteligible/sensible), *la lectura*

escéptica²³, ya sea humanista o barroca, desbarata la fórmula y su aplicabilidad general, su cualidad de criterio absoluto, al mostrar, mediante la intercambiabilidad de predicados, la reversibilidad posible del esquema. Nietzsche lo demostrará, dejándose guiar por el ejemplo gracianesco, con la pareja Apolo/Dioniso en el *Nacimiento de la Tragedia*²⁴.

Baltasar Gracián aplica la intercambiabilidad al hacer referencia a la sabiduría y la erudición con los términos estéticos de la experiencia interior, para mostrar a continuación que el lenguaje fenoménico es aceptable y persuasivo, pero no es una garantía de la existencia de la conciencia. El *Palacio sin puertas* es la figura de expresión usada en *El Criticón* para enseñar, o a través de cuya trama se enseña y critica la forma en que los individuos nos convencemos de que poseemos un espacio interior. ¿Cómo podría ser interior si las puertas, que indican un adentro y un afuera, están ausentes? ¿Cómo acceder a una interioridad que no sea rodeo sino dirección inmediata al corazón de la razón, exacta puntería? En este mismo palacio se conocen el Engaño y el Desengaño, ellos mismos proclives a la intercambiabilidad. El Desengaño, como Dioniso, sólo puede ser conocido tras

23 A esta lectura, sus filiaciones y sus características dedicamos el capítulo siguiente.

24 Muy pocos se han percatado de este proceder nietzscheano, descuidadamente catalogado como dialéctico, exceptuando a Paul de Man, que se dedica a mostrar con cuidado las técnicas utilizadas por el filósofo alemán, y tal vez a Colli, aunque este último acusa a Nietzsche de dejarse llevar por la dialéctica cuando la sabiduría griega le indicaba que se trataba de otro tipo de relación (Paul de Man, *Allegories of Reading*; Colli, *La sabiduría griega y Filosofía de la expresión*).

haber descifrado el mundo y haberse negado a descifrarse a sí mismo. Quien descifra no sabe como descifrarse y por ende se aparece siempre velado, engaftoso (*El Criticón*, "El palacio sin puertas") .

La *intercambiabilidad de significados* es una técnica corriente en las obras del jesuita aragonés. No es dable observar que haya sido formulada, sino de manera oblicua a través de los múltiples encomios al escepticismo de la Antigüedad. Ello secunda lo que Victoria Kahn defendió de manera radical en su trabajo: que son las técnicas de lectura y escritura, por lo general descuidadas o excluidas del análisis de los autores contemporáneos, aquellas que debemos conocer para interpretar nuevamente los textos del primer y del tardío Renacimiento. Por ello sorprende que Kahn, tras haber hecho una declaración de esa naturaleza que aboga por una retórica leída retóricamente y no formalmente (lógica y gramaticalmente), transcriba las tesis rortianas según las cuales el lector busca en los textos ejemplos no de otras formas de leer los libros, sino de comportamientos ejemplares diversos.

Nietzsche, por su parte, formuló de manera explícita la intercambiabilidad como sustituibilidad, describiendo al lenguaje como un medio de sustituciones ilimitadas, que a su vez, detenta la ley o norma que controla esas sustituciones sin saber su naturaleza o naturalidad (Nietzsche, *El libro del Filósofo*) . Así se introdujo un muy determinado

escepticismo, una suerte *ide epoje*²⁵, en el uso declarado de la lengua, que por lo común no es celebrado por los autores contemporáneos. Por el contrario, los críticos consideran el escepticismo como una confesión de la derrota de la razón.

Victoria Kahn, en 1985, argumenta que los humanistas se preocuparon por los efectos del texto sobre los lectores y en particular con educar o influenciar el juicio del lector. Esta preocupación los llevó a incluir en la lectura lo que ahora suele considerarse como contexto histórico, exterior al texto. Renovada la noción y práctica de la lectura y la interpretación, también se renovarían el listado de técnicas que el retór renacentista reconocía como básicas. El escepticismo representa para Kahn un límite extremo y paradójico al que llama "pirronismo" y describe como la incapacidad del humanismo para dar el paso hacia la modernidad pragmática, es decir hacia la objetividad de la comunicación. Kahn ve relativismo en la idea de que sea la interpretación la que decide el sentido de un texto; prefiere en su lugar adherirse a una teoría de la interpretación con criterios fijos y absolutos que fundamenten la unidad y homogeneidad del sentido.

Es posible sostener con Kahn que los pensadores del siglo XVII pusieron en crisis la sabiduría humanística renacentista, pero no es seguro que toda puesta en crisis deba ir acompañada de un sistema que sustituya al destruido. No se es relativista o extremadamente escéptico por

25 Véase capítulo siguiente.

permanecer en la crisis cuando ésta significa esencialmente un examen crítico de la producción de la significación. Sólo se puede acusar de relativismo desde una postura que ve a la significación como algo anterior y exterior a la misma contingencia de la producción significativa. Si nos negamos a suscribir las tesis antiescéticas es justamente porque sostenemos una definición diferente del concepto de significación. Mientras Kahn define al lenguaje como un sistema cerrado de representación y comunicación, nosotros defendemos el argumento según el cual el lenguaje es donde se lleva a cabo la significación (espacio de sustituciones, en palabras de Nietzsche) aunque las relaciones entre éste y su exterior no puedan formularse sino de manera paradójica. Para Kahn, la definición del lenguaje como espacio de sustituciones le aparece altamente escéptica y desencantada. Parece correcto suponer como hace Kahn que la sustituibilidad mina el consenso y pone en duda el contrato comunicacional tácito según el cual hablamos. Kahn, y el resto de los pragmáticos, opinan que el contrato comunicacional es en cierto modo anterior y exterior a los actos de habla. Pero es el desacuerdo respecto a lo que acontece en estos últimos lo que hace indispensable recurrir a la idea de un contrato comunicacional. Sin embargo, "comunicar" y "entender", *fundamentos del contrato comunicacional son términos sometidos a la contingencia*: pocas veces estamos seguros si damos a la expresión "entender" el mismo sentido que nuestros contrincantes. Haría falta un filósofo para ocuparse de

definir estas nociones básicas, tal y como sugiere Nietzsche. Mi argumento es que no hallaremos en el contrato comunicacional un criterio que riga los actos de habla sino un principio aporético que nos remontará, de fundamento en fundamento, a un exterior del lenguaje bastante paradójico. Por el contrario, el contrato comunicacional debe estar regido igualmente por la contingencia, al igual que cualquier otro acto de habla: ésta evita postular un principio de exterioridad y permite explicar, a partir de la noción de acontecimiento, la irrupción del acuerdo o el desacuerdo de las partes, los efectos ilocutivos o performativos (persuasión, desacuerdo, etc.) del diálogo y la comunicabilidad.

En el siglo XVII, durante el Barroco la analogía entre retórica y prudencia se rompe y en su lugar se transforma la idea que se tienen de la naturaleza de la persuasión, que descansaba en técnicas de engaño actuando sobre el sentido y valor unívoco y propio de los conceptos; y la interpretación acaba por ser considerada como de naturaleza problemática. La analogía entre retórica y prudencia que caracterizara al pensamiento humanista del primer Renacimiento es socavada por la crisis barroca del significado. Actualmente diríamos que lo que el siglo XVII cuestionó fue la relación entre la retórica y la moral: el acto verbal no tiene que ser verdadero, bueno o salir en defensa de la comunicación humana: basta que sepamos que es el lugar donde se produce la significación. Curiosamente hoy en día se asiste a un renacer

de la filosofía práctica o moral que contrae, como lo hicieran algunos neoplatónicos, el significado de lo retórico y hace de la retórica una teoría de la acción entre entidades autoevidentes llamadas individuos, y no como estamos aquí defendiendo una teoría cuyo fin es explicar las relaciones entre el lenguaje y el pensamiento, teoría que describe la individualidad como una metáfora que debe examinarse y no como una entidad dada. Insistamos en que no es la *frónesis* aristotélica la clave interpretativa del humanismo renacentista y postrenacentista, sino la *metis*, la *elocuencia*, la astucia, la agudeza y la crítica graciana, las técnicas de lectura o producción del sentido que la crítica barroca se agenció y desarrolló hasta sus últimas consecuencias. Es la noción de técnicas (*tejnai*) o artes lo que en cualquier caso están presentes en los textos del jesuita. La analogía entre *razón práctica* y *práctica de la retórica* argumentada por la postura pragmática es similar a la analogía entre artes de la retórica y artes de la prudencia: ambas equivalencias parecen olvidar el valor instrumental de las técnicas que pueden ser reutilizadas en ocasiones diversas (*bricolage*); que lo que hoy manifiesta un significado moral, mañana puede poseer un significado político o científico, distinguible del primero.

En Kahn se observa una inseparabilidad de prudencia y elocuencia, o bien una reducción de la elocuencia a la *frónesis*. El resultado previsible es una interpretación del humanismo como pragmatismo. *Tener un punto de*

negociante...ser hombre de lo agible, que aunque no es superior, es lo más precioso del vivir. ¿De qué sirve el saber si no es práctico? Y el saber vivir es hoy el verdadero saber. (Oráculo manual, fr.232) *No ser reagudo; más importa prudencial* (Or.,fr.239), ha escrito Gracián en otro fragmento de su texto. Ciertamente en el aragonés existe un gran interés por la prudencia entendida desde la contingencia; así adquiere la primera un rasgo que sólo podemos llamar de "sustituibilidad" por el que modifica sus significados accidentales según las circunstancias. La prudencia puede hacerse coincidir con la astucia del político o la del público que le retira su apoyo; califica también las decisiones morales y las del poeta al escoger la expresión más novedosa y deslumbrante que provoque en sus lectores y oyentes la suspensión crítica de la credibilidad. Las distinciones entre regiones de la experiencia humana o dominios de saber son para Gracián distinciones de vocabulario, jamás distinciones ontológicas. ¿Qué gobierna para Gracián ese permanente cambio de significados; qué ley (del discurso o de la naturaleza) guía los intercambios? La respuesta quizás esté en el "*Palacio sin puertas*" donde la tensión permanente entre el Descifrador y su propia naturaleza engañosa jamás es totalmente resuelta, a pesar del intento de otros descifradores cada vez más complejos (el Zahorí, por ejemplo). No hay pues ley que garantice la clausura de la interpretación, salvo la de la muerte, que es probable y no necesaria. Pero aún la muerte con toda su

fuerza no clausura la interpretación: sólo la interrumpe para el individuo en cuestión. Leemos que: la verdad "es peligrosa, pero el hombre de bien no puede dejar de decirla. Ahí es menester el artificio. Los diestros médicos del ánimo intentaron el modo de endulzarla; que cuando toca en el desengaño es la quintaesencia de lo amargo. El buen modo se vale aquí de su destreza. Con una misma verdad lisonjea uno y aporrea a otro. Hase de hablar a los presentes en los pasados. Con el buen entendedor basta brujulear; y cuando nada bastare, entra el caso de enmudecer. Los príncipes no se han de curar con cosas amargas: para eso es el arte de dorar los desengaños." (Oráculo, fr. 210)

¿Qué le queda al hombre sino "una pedagogía del vivir desengañado" (Prologo de agudeza:17)? La ley de la interpretación falta, y en su lugar sólo habrá tensión porque: "Visto un león están vistos todos, y vista una oveja, todas; pero visto un hombre, no está visto sino uno, y aun ése no vien conocido. Todos los tigres son crueles, las palomas sencillas y cada hombre de su naturaleza diferente" (Crisi undécima: "El golfo cortesano".)

No es posible pues lo universal sino lo singular respecto al mundo de lo público, por ello sólo podemos enseñar, pero no formular abstracciones generales que permitan la interpretación y el juicio también en general. Por eso Gracián toma cuidado en distinguir entre discreción y prudencia, entre agudeza e ingenio, entre el genio y el ingenio, el engaño y el desengaño. Por ejemplo la noción de

prudencia produce un significado específico en el *Dràculo manual* y otro en los restantes contextos.

Kahn sugiere que existe una conexión entre la retórica deliberativa y la concepción de la lectura como producción del significado pero que a lo largo del Renacimiento las cosas habrían de cambiar y que esta retórica deliberativa o elocuencia sería abandonada. Así da su apoyo a las opiniones más generalizadas sobre el asunto. Arguye que en el Humanismo el diálogo y otras instancias de la retórica deliberativa son un encomio de la voluntad y del libre albedrío (Kahn escribe "free will" confundiendo bajo un mismo significante dos distintos significados, como "gracia" y como decisión subjetiva) y por lo consiguiente un panegírico de la autonomía del individuo. Kahn demuestra leer modernamente a los humanistas entendiendo "voluntad" como fuerza psicológica y no en su acepción ontoteológica, como efectivamente puede argumentarse en una lectura no descontextualizada del Humanismo. En las obras del Renacimiento tardío Kahn ve correctamente que el diálogo se vuelve contra sí mismo y el encomio de la voluntad se torna paradójico (Kahn, 22 y ss.). La crisis preocupa a la autora precisamente porque la interpreta como un problema que debe resolverse y no como la *compañera indisoluble de la historización (contingencia) del diálogo y la crítica*. El desacuerdo que es tratado por Gracián en el *Dràculo manual* como la oportunidad para "saber jugar de la verdad" (fr.210), subordinándolo a la contingencia de las interpretaciones, arruina para Kahn el

proyecto comunicacional de univocidad y homogeneidad del sentido. Sostiene Kahn que en el norte de Europa habría crecido el escepticismo sobre la factibilidad del juicio práctico. La contradicción se habría considerado paradójica y resistente a la interpretación prudente o a la resolución práctica. Así el escepticismo habría dejado de ser compatible con la persuasión retórica ya que ella misma se habría vuelto un objeto de análisis. No veo al igual que Kahn cómo evitar que el escepticismo se tome a sí mismo como objeto de examen; pero al mismo tiempo no me explico porqué debamos postular un contrato comunicacional "fuera" del vasto dominio del examen. Puede ser asombroso un escepticismo extremo pero es indudable que los humanistas renacentistas y barrocos no lo consideraban un sistema filosófico (homogéneo, coherente, centrado) sino un instrumento filosófico de interpretación y lectura. El problema que yo veo aquí es que Kahn no ubicó la tendencia escéptica del Humanismo en el debate entre sistema y método, como le dictaba la historización de la interpretación y se limitó a ubicarlo como una especie de monstruosidad contra el sentido común, al que "imprudentemente" confundiera con la "prudencia".

En Aristóteles la "retórica es la facultad de observar en cualquier caso dado los medios de persuasión al alcance": por ende la retórica además de prudente es un saber del "bricolage". Quizás no sea la prudencia la marca de la retórica salvo si la entendemos como lo hiciera Aristóteles como la prudencia en el uso de los medios de persuasión al

alcance. *Frónesis* se utilizaba con la acepción de espíritu, mente, inteligencia, sabiduría divina, pensamiento, manera de pensar y razón. Asimismo redujo su significación a sentimientos elevados como nobleza, magnanimidad, sensatez propósito idea, cordura, buen juicio, presencia de ánimo, temple, corazón, ánimo, orgullo y confianza en si mismo. Si estos son los usos que le fueron encontrados a la prudencia griega, ¿porqué privilegiar uno entre todos? ¿Cómo evitar la responsabilidad que estas atribuciones imponen sobre nuestra interpretación? Con seguridad la prudencia aparece en la *Ética* como un atributo positivo adjetivable de ciertos actos, gestos o personas. Con menor seguridad la prudencia en el texto de la *Poética* y la *Retórica*, fundamentales para el Humanismo y el Barroco, es algo más que una adecuada elección de medios en el momento oportuno.

En Gracián la *prudencia* está asociada *ad hoc* a los ejemplos de *astucia verbal* y muy distante de la actitud ética de la sensatez como remedio del desacuerdo. Por el contrario es el desacuerdo y su lógica la que domina sobre la prudencia. No hay remedio para el desacuerdo; por lo menos no definitivo, sólo paliativos (continuando con el simil médico).

El peligro que veo en los argumentos que defienden la reducción de la retórica a una teoría de la acción es que al desacuerdo o a la crisis de la interpretación se le enfrentan los valores de la democracia contemporánea (diálogo, consenso, homogeneidad, unicidad, univocidad del sentido y

referencialidad de la lengua). Estos últimos se hipostasian como entidades ontológicas que caracterizan al lenguaje en general. Ello implica una perspectiva que cancela la historia de la comunicabilidad humana al evitar el examen cuidadoso de estas nociones desde una perspectiva retórica y resistiéndose a ver en estas nociones los productos - idiosincráticos - de la historia occidental del sentido.

4. Del concepto.

Escribe Baltasar Gracián lo siguiente: el concepto "expone la correspondencia que se halla entre los objetos" (*Agudeza y Arte de Ingenio*, Discurso II). Podríamos entonces interpretar la propuesta graciana como un tanto tardía, la muestra de un pensamiento en sus postrimerías; las correspondencias que habrán regido la forma de estructurar los saberes en el siglo XVI y principios del XVII, tendrían en Gracián uno de los últimos defensores. Ello sin embargo haría suponer que el pensar debe seguir una línea seriada y unidireccional de realización, con etapas y momentos que se irían sucediendo ineluctablemente y superando a los anteriores. Para esta forma de pensar Gracián, quien tiene en el concepto la expresión de esta correspondencia, no habría aportado nada nuevo. Pero el énfasis no está en la correspondencia como categoría que une pensamiento y cosas sino en las relaciones entre entidades previamente objetivadas, es decir interpretadas. El concepto representa entonces la correspondencia entre otros conceptos que se le aparecen como signos. Pero la correspondencia no es pues una semejanza

(M=O) sino la representación (R) de la operación misma de la equiparación (=).

Hasta finales del siglo anterior a su nacimiento, la semejanza ha permitido a los europeos edificar todo tipo de saberes y ejercitar otro número importante de técnicas. Lo hemos visto ya en la poética dantesca donde la semejanza y los valores²⁶ a ella asociados fundamentaron la interpretación de los textos, la simbología utilizada y presidió la argumentación. El campo semántico de la semejanza o red semántica que vincula significados y valores está integrado por nociones como la de *Amicitia*, *Aequalitas*, *Consonantia*, *Concertus*, *proportio*, *Similitudo*, *Copula*, según el examen que Foucault condujera al respecto en *Las palabras y las cosas*²⁷. La correspondencia pertenece en cierta forma a este mismo *corpus*. Al igual que sus pares, la correspondencia exige un registro cuidadoso de las similitudes o bien de sus marcas (signaturas) para hacer posible su desciframiento (*Las palabras y las cosas*, 35). La marca y lo que ella designa son exactamente de la misma naturaleza; sólo obedecen --aclara

26 Aprovecho esta primera alusión al término valor para insistir en que habrá de interpretarse a la manera que Nietzsche plantea en su crítica de los valores, es decir como una relación entre significados, no esencial ella ni ellos, que además regula el intercambio o sustituibilidad de dichos significados entre sí (bueno/malo, placer/displacer, interior/exterior, objetivo/subjetivo, etc.). Asimismo, valor aparece todo a lo largo del presente escrito entendido según la lingüística saussuriana, para la cual el valor es la diferencia que distingue (fonemas, palabras, significados, usos, etc.). V. Beristáin H., *Diccionario de Retórica y Poética*, México, Porrúa, 1997; 8ª ed. corregida y aumentada; págs. 498-499.

27 Foucault Michel, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1988; págs. 26-39.

Foucault-- a una ley de distribución diferente. Así la forma designante y la designada son semejantes, se corresponden. La hermenéutica de esa época es un conjunto de conocimientos y técnicas que permiten a los signos hablar y descubrir estas correspondencias; la retórica presenta este mismo corte, esta misma inquietud.

El acento puesto en la idea de correspondencia o *adequatio* no es extraño en la escolástica en la que sin duda el jesuita se formó. Para el *Diccionario de Autoridades* correspondencia es tener proporción una cosa con la otra al igual que ajustarse, adaptarse y comunicarse. El examen encuentra además una importante veta en el hecho de que los ejemplos (escasos) de correspondencia parecen acercar la *adequatio* a la *distinctio*, considerándolas tal vez como tareas opuestas, antipáticas y antitéticas, dos caras en suma de la misma moneda, donde *distinctio* entra en relación con la disimilitud o bien con la similitud. "Lo más se paga con palabras, y bastan ellas a desempeñar una imposibilidad; *negociase en el aire con el aire, y alienta mucho el aliento soberano.*" (*Dráculo manual*, fr.267) O bien, leemos: "Saber contradecir. Es gran treta del tentar, *no para empeñarse, sino para empeñar.*" (fr.213) . Disimilitud de ingenio de lo similar de la lengua o crítica del principio de identidad que rige la estructura de lo mismo: la *distinctio* que estructura secuencias de diferencias mínimas, de matiz, pero no de oposición, domina el juego de sentidos en el verso de Góngora citado expresamente por Gracián. "Emula la verán siglos

futuros:/de menfis no, que el término le tasas;/del tiempo si, que sus profundas vasas,/no son en vano pedernales duros." (*Agudeza y Arte de Ingenio*)

En el conceptismo de Gracián el concepto no actúa directamente sobre la sensación sino sobre las operaciones del pensamiento abstracto: es la "representación de la correspondencia" y como tal interpreta (como lo haría un músico con su partitura) una experiencia humana intelectualizada, es decir previamente interpretada. Los dos significados de interpretar son aquí fundamentales. El concepto es una especie de representación figurada, condensada de la correspondencia o *adequatio* entre representaciones verbales a las que le falta la experiencia originaria, sensible. La retórica da un nombre a esta representación vacía de mundo pero plena de la iluminación del entendimiento: la ha llamado alegoría. Walter Benjamin en "El drama barroco alemán" da una muy precisa definición de la dimensión alegórica del estilo barroco citando una línea de un famoso poema de Baudelaire:

... palais neufs, échafaudages, blocs,
Vieux faubourgs, tout pour moi devient allégorie...

El verdadero valor crítico de la alegoría barroca, así como el de cualquier crítica que se empeña en distinguir la dimensión lingüística de la del pensamiento mediante una *discreta epojè de la lectura* dirigida contra la referencialidad, es que "ella significa precisamente el no-ser de aquello que representa". No hay plenitud de la representación en el concepto retórico de Gracián sino más

bien la representación de una falta, de una ausencia, de un vacío. El concepto es pues una figura retórica, un tropo, una agudeza compuesta y no la adecuación entre lo sensible y lo inteligible.

5. De las cualidades morales que son más bien estrategias interpretativas.

"Arte en el apasionarse. Si es posible, prevenga la prudente reflexión la vulgaridad del ímpetu; no le será dificultoso al que fuere prudente. El primer paso del apasionarse es advertir que se apasiona, que es entrar con señorío del afecto, tanteando la necesidad hasta tal punto de enojo y no más; con esta superior refleja entre y salga en una ira. Separa para bien y a su tiempo, que lo más dificultoso del correr está en el parar. Gran prueba de juicio conservarse cuerdo en los trances de locura: todo exceso de pasión degenera de lo racional, pero con esta magistral atención nunca atropellará la razón, ni pisará los términos de la sindéresis. Para saber hacer mal a una pasión es menester ir siempre con la rienda en la atención; y será el primer cuerdo a caballo, si no el último." (*Oráculo manual*, fr. 155)

En general, se ha leído al jesuita aragonés haciendo hincapié en su último libro, *El Criticón*, considerado como una novela de filosofía moral. Asaz interpretado, todos los textos restantes prefigurán, anuncian a su manera, se preparan, o ensayan lo que será la novela de madurez. Ciertamente hay otras modalidades de lectura de los textos, para las cuales la trama que une una obra y otra, no es la teleológica. Pero primero habría que proceder a desnaturalizar esa trama temporalizadora: ya que no es el correr del tiempo natural el que la legitima.

Así las cosas, la obra del español no tienen por qué estar restringida a la filosofía moral. Sin esta obligación, o imposición de lectura, resulta más sencillo encontrar en los textos otros posibles significados. Saltará a la luz que la *discreción*, la *prudencia*, igual que el *ingenio* son técnicas, o bien en su propia lengua, *artes*. Son *saberes* y *formas de hacer* (*actio*), que se encuentran delimitados por la *ocasión* y

la oportunidad. La ocasión aparece en Gracián todo lo largo de su obra; es, como se dice hoy en día, una constante. Ocasión que es también oportunidad, cuyo significado está dado por *kairos* y *prepon*. Leámoslo: "Vivir a la ocasión. El gobernar, el discurrir, toda ha de ser al caso. Querer cuando se puede, que la sazón y el tiempo a nadie aguardan. No vaya por generalidades en el vivir, si ya no fuere en favor de la virtud, ni intime leyes precisas al querer, que habrá de beber mañana del agua que desprecia hoy. Hay algunos tan paradojalmente impertinentes que pretenden que todas las circunstancias del acierto se ajusten a su manía, y no al contrario. Mas el sabio sabe que el norte de la prudencia consiste en portarse a la ocasión." (Oráculo, fr. 288) .

Contingencia que reúne por tanto a Gracián con otra tradición que, comenzando con los sofistas, hemos decidido llamar retórica, para contar una historia, accidentada, discontinua, pero historia al fin, donde el valor de la ocasión es superior al del sistema. Contingencia que implica la unión fortuita de un azar y de una necesidad: decir, pero decir bien, decir elegante.

6. De la figura del ingenio.

"Hombre de inventiva a lo cuerdo. Arguye exceso de ingenio, pero, ¿cuál será sin el grano de demencia? La inventiva es de ingeniosos; la buena elección, de prudentes. Es también de gracia, y más rara, porque el elegir bien lo consiguieron muchos; el inventar bien, pocos, y los primeros en excelencia y en tiempo. Es lisonjera la novedad, y si feliz, da dos realces a lo bueno. En los asuntos del juicio, es peligrosa por lo paradojo; en los del ingenio, loable; y si acertadas, una y otra plausibles." (Oráculo manual, fr. 283)

"Saber renovar el genio con la naturaleza y con el arte." (Ibid., fr.276)

Escribe el jesuita del ingenio que se distingue del genio, no por exceso, sino por falta. Hoy día escribiríamos

acertadamente (in)genio, pero Gracián tuvo sus razones para referirlo así:

"Juiciosamente algunos, y no de vulgar voto, negaron poderse hallar la genial felicidad sin la valentía del entender; y lo confirman con la misma denominación de genio, que está indicando originarse del ingenio; pero la experiencia nos desengaña fiel, y nos avisa sabia, con repetidos monstruos, en quienes se censuran barajados totalmente." (D., "Genio e Ingenio", 9)

El *genio* proviene del *ingenio*, a la inversa de quien, creyendo en la verdad de la gramática, hace de la raíz el origen del nombre. Si el *genio* se distingue del *ingenio*, también intercambia con él significados: no hay bravo entendimiento sin genial felicidad de haberlo hallado. Pero, aquello que juzga esta distinción e intercambio es lo *juicioso*. La *ley*, diríamos hoy, que organiza distinciones e intercambios es el *juicio*. La *experiencia* tiene también su labor, ella se encarga de proveer el desengaño, que es fiel al hombre porque le enseña, que parece ser tarea propiamente humana el saber; entonces no sólo es fiel el desengaño, sino también la *experiencia*. Avisa siempre, presentando monstruos, o sea avisos que deben ser descifrados, a quienes se privan de relacionar genio e ingenio. Los intercambios de predicados entre genio e ingenio, son, quizás, las criaturas monstruosas más significativas. Ninguno es anterior al otro; tal parece que sólo podemos *reconocer el genio desde el desengaño*, y el *entendimiento desde la experiencia*, cuando ambos se acercan, en el final de la vida del hombre. El desengaño llega siempre tardíamente, fuera de tiempo. Por otra parte, el binomio es siempre imperfecto. El ingenio, representado por los

fingimientos de Apolo, es la mayor perfección; si bien el genio es siempre fingimiento, ocultándose hasta que es descifrado discretamente. Apolo es fingimiento y discreción, medida y ocultamiento, astucia; pero carece del desengaño que sólo la experiencia otorga, aunque a destiempo. El ingenio debe también ocultarse, aunque toda ventaja en el entender, lo sea en el ser, todo concepto constituye algo, y ese algo es un exceso de discurso (D., 9) .

"Estos dos son los dos ejes del lucimiento discreto; la naturaleza los alterna y el arte los realza. Es el hombre aquel célebre microcosmos, y el alma, su firmamento. Hermanados el genio y el ingenio, en verificación de Atlante y de Alcides, aseguran el brillar, por lo dichoso y lucido, a todo el resto de prendas." (D., Genio e Ingenio, 9)

Y continúa:

"Plausible fue siempre lo entendido, pero infeliz sin el realce de una agradable, genial inclinación; y, al contrario, la misma especiosidad del genio hace más censurable la falta de ingenio" (Ibid.)

La forma de proceder juiciosa tienen su importancia. Conmina Gracián a *"Pensar anticipado. Hoy para mañana, y aun para muchos días. La mayor providencia es tener horas de ella; para prevenidos no hay acasos, ni para apercibirlos aprietos. No se ha de aguardar el discurrir para el ahogo, y ha de ir de antemano; prevenga con la madurez del reconsejo el punto más crudo. Es la almohada sibila muda, y el dormir sobre los puntos vale más que el desvelarse debajo de ellos. Algunos obran y después piensan; aquello más es buscar excusas que consecuencias; otros, ni antes ni después. Toda la vida ha de ser pensar para acertar el rumbo; el reconsejo y providencia dan arbitrio de vivir anticipado." (Oráculo manual, fr. 151) .*

Plantea junto con el pensar razonado, el juicio sustentado por el entendimiento, la proposición guiada por la lógica y la gramática, otra modalidad del decir verdadero que no es mero juego de palabras. Sustitución de una letra por otra, supresión de letras, el juego con el significante no sólo

ensancha el caudal, el tesoro de la lengua del que hablábamos anteriormente, sino que también es una forma de argumentar. Si la elocución implica también conocer como procede ella misma, es decir, atención refleja, advertir el arte al introducir su uso o abuso, saber como se producen conceptos desde las posibilidades de la lengua, entonces la retórica graciana será casi exclusivamente una retórica de la elocutio y de la pronuntiatio apta. En una ocasión, Gracián mismo proponía que la *inventio* no era tan importante como los restantes movimientos: *dispositio, elocutio y actio*. Y entre ellas la *elocutio*, la expresión, me atrevería a decir, supervisa a los otros momentos, los controla y los significa.

7. El desciframiento del texto: el Desengañado.

Refiere José Balza en el prólogo a la antología de Baltasar Gracián *El palacio sin puertas* que al estar a punto los personajes Andrenio y Critilo de arribar al destino de su viaje y de la novela, les asalta una especie de visión. Finalmente se dan cuenta que el personaje que llamaron el Descifrador, aquel que no sólo respondió a sus inquietudes sino que logró provocárselas, no era otro que el Desengaño. No habría pues en *El Criticón* de Gracián, según Balza, un sentido satisfecho del descifrar, un camino prescrito, la posibilidad de *la gracia de la verdad* al final del camino, sino por el contrario una multiplicidad de sendas, de caminos transitados y otros por transitar, que no podemos conocer de antemano; pero estos caminos de la interpretación o el desciframiento ni conseguirán salvarnos ni aún consolarnos.

Por el contrario el Desengaño aguarda a los que llegan al fin de la novela de la sabiduría. La ironía, que como los personajes sólo tenemos oportunidad de conocer hasta el último momento --de la novela y de la vida--, es que la sabiduría llega cuando ya no es necesaria. La crisis en el sentido graciano que parece terminar la novela la deja sin embargo sin clausurar: habría que recomenzar la lectura para que muchos párrafos herméticos pudieran, finalmente, entenderse. Aún así no es absolutamente seguro que sepamos a ciencia cierta que significaba Gracián por la actividad de entender un texto. *El Criticón* permite una lectura literal junto con una lectura alegórica que aunque yuxtaponiéndose una a la otra permanecen como instancias de significación autónomas. Es entonces que la novela parece desautorizarse a sí misma; la ironía preside las lecturas y la decodificación resulta una hazaña sin sentido. En Gracián la lectura es privilegiada sobre la decodificación justamente porque leer y conocer son actividades productoras de sentido, lejos de la pasividad que caracteriza a la anterior. La ironía que preside toda obra es que sólo entenderemos al final de la novela, después de recorrer senderos, cuando ya no exista propiamente el texto. No hay prescripción ni del silencio ni del abandono de la letra a un misticismo del mutismo o la revelación. Lo único que parece cierto es que nos interesa como los personajes, introducirnos en nuestras respectivos relatos, siempre oportunamente, sin solución garantizada. El ingenio se transforma en el "extremo más terrible de la

desconfianza, de la sensibilidad y la ironía", escribe Balza (:8) Gracián relea viejos refranes, propone ideas, y a través de ellos analiza la conducta cotidiana de los hombres y los reinscribe en un porvenir que al menos debe pensarse como posible. Rescribe la sucesión de las culturas, dice Balza, y quizás tenga razón si por ello entendemos relacionar retórica y filosofía, ética y estética; aunque también éstas sean formas de nombrarnos a nosotros mismos. Cuanto se haga, sin embargo, sólo conduce al escepticismo²⁸. Esto no impone otra cosa que el límite de lo humano, y es tan cierto como la muerte. El escepticismo ha ido de la mano de la erudición, de la reflexión constante y de una cierta suspensión del juicio: momento que Gracián formula de manera rigurosa a partir del *modelo antiguo de la epochè*.

B. Acerca de la distinción filosófica entre el culteranismo y el conceptismo.

28 El escepticismo en sentido estricto no conformó una única escuela o vía filosófica. Es preferible hablar, al referirnos a él, de una suerte de gesto, de actitud general que el nombre mismo recuerda ("escéptico es el "que examina cuidadosamente" antes de pronunciarse). No necesariamente pirroniano, el gesto escéptico implica ciertas técnicas precisas de lectura del texto, empezando por la suspensión de la credibilidad dogmática (contra Aristóteles y las escuelas), y también sobre las afirmaciones que sostienen la inaprehensibilidad de la verdad o del mundo, o suspensión del metódico de la academia, o simplemente, *epochè*, sin llegar al extremo de suspender el contrato comunicacional. Esta técnica ha sido reutilizada hasta nuestros días (Husserl, Heidegger). Se puede sostener que Balzasar Gracián aprecia las ventajas de un sano escepticismo en los escritos de un español como él, Francisco Sánchez (1551-1623). V. Francisco Sánchez, *Que nada se sabe*, Buenos Aires, Losada, 1944; Angel Capelletti, *La idea de la libertad en el renacimiento*.

Se habrá de procurar dejar asentado que la diferenciación entre el culteranismo y el conceptismo, debida a una historia literaria hoy en día sometida a revisión, es el efecto de una muy determinada presuposición filosófica que atacó a los historiadores, antes que un problema estilístico. Angel del Río, quien todavía defiende la necesidad de oponer ambas posiciones afirma que: "la diferencia consiste en que el conceptismo opera sobre el pensamiento abstracto y el culteranismo sobre la sensación. Uno es racional, el otro puramente estético"²⁹. El racionalismo del siglo XVII acostumbraba distinguir entre el pensamiento abstracto y la sensación, haciendo de la distinción una oposición, y a ésta, regirse por una peculiar ontología. Pero ambos no son en primera instancia sino mera expresividad, lo que Gracián y los humanistas del Renacimiento hubieron de notar inmediatamente. *El lenguaje de la sensación y el de la abstracción son antetodo formas del decir, no proceden, ni en origen ni telos, de sus objetos, se contentan con aproximarse alegóricamente.* Tras haber examinado las diversas formas del decir, el conceptismo reveló que su diferencia no reside en dirigirse a distintas facultades o sustancias, sino en convenciones del discurso: utilizamos el lenguaje de una manera para referirnos a lo fenoménico y otro para lo conceptual, y pese al uso diferenciador no parece haber acceso al mundo del concepto sino por la agudeza y el

²⁹ Angel del Río, *Historia de la Literatura española*, Nueva York, Holt, Rhinehart and Winston, tomo I, págs. 392-393.

ingenio, o uso reflexivo de la metáfora o correspondencia entre significados, a la vez que no accedemos al vocabulario de la sensación sino a partir de supuestos generales y abstractos, que también se nos imponen metonímicamente (relación causa-efecto, reducción de lo no sensorial a lo sensorial, o bien desplazamiento de la denominación) a la credibilidad.

El conceptismo presupone la voluntad de sorprender que habita en la argumentada *elocutio*, no en la psicagógica *inventio*; ciertamente propone imágenes que no pretenden conmover emocionalmente. Isabel Taràn comenta que hay en el conceptismo "una forma de intelectualizar una experiencia", y que el conceptista a su entender "quiere relacionar ideas que están distanciadas (se refiere seguramente a significados) y probar los límites de la palabra en su contexto (se refiere seguramente a la argumentación) " 30, la ambigüedad con la que éste acostumbraba confrontar al lector no estaba sino en la crítica efectiva contra la claridad o *perspicuitas* (claridad permisiva de comprensión), que no siendo una propiedad de la lengua, como sostenían los rētores de la Antigüedad, sólo podía ser una técnica o estrategia discursiva.

La diferenciación entre conceptismo y culteranismo aseguraba reconocer, tras el lenguaje fenoménico e incluso por debajo del lenguaje abstracto del concepto, dos

30 Taràn Isabel C., Introducción a la edición de 1986 de *El Discreto, El Crítico* y *El Héroe*, México, Porrúa.

territorios ontológicos o sustancias en oposición (lo sensible y lo inteligible, la razón y el corazón). Considerar que siempre hay un otro dominio bajo una modalidad del decir, del enunciar o de la expresión tipifica el pensamiento sobre el lenguaje en Occidente. Revisar estas presuposiciones se convierte en una necesidad para toda reflexión que se precie de radicalidad. Probablemente, luego de completar la revisión con puntiliosidad concluyamos que la ontologización de los problemas ha sido innecesaria. O bien, concluiremos que en los vocabularios a través de los cuales Occidente ha solido interrogarse sobre el lenguaje está indisolublemente presente el elemento ontológico. En los escritos de Hegel resulta sumamente sencillo descubrir trazas de esta ontologización cuando compara desfavorablemente al lenguaje de la sensibilidad, el metafórico, con el verdadero concepto. Ahora bien, es claro que Hegel pertenece, declarada o tácitamente, a ese *platonismo* (distinción ontológica entre lo sensible y lo inteligible; garantía de todo racionalismo y de todo empirismo, por igual) al cual la filosofía no deja de referirse, para criticarlo, para superarlo o para desplazarlo. Hallaremos sin embargo en Nietzsche a un autor que muestra, sin formularlo explícitamente, cómo el conocimiento abstracto, el concepto, sólo puede ser comprendido, es decir comunicado, recurriendo al lenguaje de la sensación, y que esta situación no está en la consciencia sino en la estructura del discurso mismo. Nietzsche admite que el concepto de la metafísica (pensamiento occidental) no

puede escapar a un cierto antropocentrismo del decir; donde antropocentrismo hace referencia a hábitos verbales adquiridos a lo largo de una historia elaborada por el azar más que por la voluntad humana. Para ser justos, habría que reconocer que Nietzsche reelaboró una formulación que es observable en los humanistas del Renacimiento y del Barroco.

9. De la persuasión .

La retórica de la persuasión está aún presa de la naturalidad cognoscitiva o de la naturalidad del consenso. Es esta naturalidad del acto verbal la que permite suponer que el sujeto hablante debe elaborar al respecto una suerte de teoría de la interpretación, como hará el sujeto europeo en el siglo XVII sobre el mundo natural.

El Barroco español ciertamente supuso la puesta en cuestión del valor del binomio convención/referencialidad del lenguaje, frente a un pensamiento, característico de la Reforma, que hundía al lenguaje en la ilusión y el simbolismo (Erasmus y Lutero). Al abordar así los problemas del lenguaje, a partir de las formas tipificadas del discurso y no de esencialidades, el conceptismo pudo abrir la puerta a la posibilidad de la crítica del discurso (no de la verdad) y la transformación de las formas de pensar. El concepto de prudencia, de persuasión, de astucia, de agudeza, así como el de concepto mismo son reconocidos en su sentido histórico y contingente. Pero pertenecen a la filosofía en sentido estricto, y no a la historia de la literatura.

El estudio de la retórica no sólo puede ser el estudio de las convenciones interpretativas, de las diferentes formas de consenso, a nuestra disposición en un particular momento histórico justamente porque es suponer que el consenso es posible, que existe una naturalidad del contrato comunicacional que pone en igualdad de condiciones a dos hablantes siempre en relación con una referencia dada (social o natural). No sólo implica negarse a discutir las fuerzas que orientan el discurso, sino que ingenuamente mide la verdad del discurso como referencialidad o como consenso. Pero, no habrá jamás normalidad comunicacional a salvo del ataque de la paradojicidad o de la suspensión de la naturalidad de la conversación. La idea de paradojicidad de la comunicación en oposición a la de "naturalidad del contrato comunicacional" parece muy importante para el sentido del debate contemporáneo entre pragmatistas y deconstructivistas.

10. Glosa.

Tres cosas hacen un prodigio y son el don máximo de la suava liberalidad: ingenio fecundo, juicio profundo y gusto relevantemente jocundo. Gran ventaja concebir bien, pero mayor discurrir bien. Entendimiento del bueno. El ingenio no ha de estar en el espinazo, que sería más laborioso que agudo. Pensar bien es el fruto de la racionalidad. A los veinte años reine la voluntad, a los treinta el ingenio, a los cuarenta el juicio. Hay entendimientos que arrojan de sí luz, como los ojos del lince, y en la mayor oscuridad discurren más. Maylos de ocasión, que siempre topan con lo más a propósito: ofréceles mucho y bien; felicísima fecundidad. Pero un buen gusto sazona toda la vida. (Or., Fr., 298)

Sin glosa apenas sería posible el trabajo del concepto.

Hablar, referir, querer decir, significar y nombrar requieren

el juicio, el vínculo entre lo ingenioso y el genio, entre el carácter público y prudente del lenguaje y el acto privado de la elección inventiva que toda crisis afirma. Así toda aseveración, toda predicación no sería nada sin la sutileza conceptual de la lengua, y la participación de la prudencia expresiva. Gracián ha escrito que a más de lo juicioso, la crisis concluye siempre con lo ingenioso, que es obra del gusto antes que de la invención, es decir de la experiencia de comunicación antes que de la invención subjetiva (*Agudeza*, discurso XXVIII) . En sentido estricto la glosa o el comentario, regidos por la elocuencia, no pueden distinguirse de la afirmación. Por ello quizás sus obras quedan fuera de la crítica que se ha dirigido al pragmatismo barroco. Puede decirse que al desautorizar el principio de identidad -al reducirlo a un acto de habla- que rige el sistema clásico de legibilidad y de aseveración, el método barroco habría desautorizado sus propias afirmaciones. El conceptismo graciano puede eludir la acusación de relativismo gnoseológico al poner en tela de juicio la diferencia sustantiva entre una afirmación o uso constatatativo de la lengua y una frase o uso retórico de la misma. La inversión continua de significados que Gracián lleva a cabo a lo largo de toda su obra es un ejemplo más que típico de la puesta en cuestión. La permanente desautorización de los métodos de lectura que sus lectores estaban en condiciones de implementar sitúan su discurso en una suerte de límite de la filosofía. Ese límite posee un nombre propio: le llamaremos

escepticismo del concepto, para diferenciarlo de otros escepticismos anteriores y posteriores.³¹

El conceptismo significò la organizaciòn legible del pensamiento y la textualidad, por oposiciòn a la organizaciòn visual, empírica del pensamiento. No permitía disociar el conocimiento del discurso, lo que efectivamente aconteciò al inaugurarse para la historia de la filosofía occidental la teoría del conocimiento, desde los planteamientos de Ramus en adelante. Se presentò tambièn como una *alternativa* a la organizaciòn visual del pensamiento y sustituyò el modelo óptico de la estructura del concepto por el paradigma retòrico. Así hizo posible la entrada del escepticismo del concepto³², posible en la medida en que el pensamiento no se reduce a una experiencia perceptiva individual sino a una noética retòrica y discursiva. Aun hoy entre los dos tipos o vías de conocimiento se encuentran enfrascados en una disputa.

Pese a todo, la configuraciòn visual del pensamiento que tiene la pretensiòn de abarcar el conocimiento como si se tratara de una imagen óptica coherente, que comienza con el planteamiento de Ramus sobre el conocimiento del mundo, *posee en el fondo una condicionante retòrica: el paso del lenguaje fenoménico al lenguaje de la conciencia no está legitimado sino como posibilidad metonímica*. La comprensiòn, entendida como visibilidad o como referencialidad es tambièn *un efecto*

31 Véase capítulo siguiente.

32 Véase capítulo siguiente.

retórico. Otra cosa será la comprensión como comunicabilidad, entendida a partir de la retórica de la persuasión o bien de una ética de la interpretación. Pero, ninguna de ellas puede abandonar el uso instrumental de un cierto escepticismo que las protege de cualquier sistema hermenéutico o exegético que pretenda sostener una jerarquía de objetos.

Por principio, nada adelantaremos si consideramos únicamente el sentido peyorativo que hoy conferimos a la expresión "escepticismo". Segundo, debemos distinguir en el término diversos usos que se han ido superponiendo. A continuación profundizaremos en el significado del escepticismo como modalidad del reparo, objeción y puesta en cuestión de la lectura.

CAPITULO QUINTO.

FILIACIONES DEL ESCEPTICISMO BARROCO
(Breves consideraciones)

Un buen diccionario etimológico nos recordará que "escéptico" significaba originariamente "el que examina cuidadosamente", "aquel que mira atentamente" antes de pronunciarse o tomar una decisión; otra interpretación arguye que la *skeptijè agogè* se refiere a una "investigación sin fin". Se dice que Sexto Empírico (s. II), a quien se atribuye el principio según el cual "A toda razón se opone una razón de igual valor", consideró al escepticismo como la secta filosófica cuya doctrina desautorizaba cualquier preocupación por el problema de la verdad, sean estas preocupaciones de un cuño o de otro. Se tiene en Pirrón de Elis (circa 360-270) al fundador del movimiento, aunque es en las manos de Enesidemo (fallecido en el año 70 a.C) y de Sexto Empírico, quien falleciera en el año 200 de nuestra era, que se constituye propiamente el escepticismo, a pesar de algunos argumentos que sostienen que el movimiento aparece por vez primera entre los eleomegàricos, considerados los primeros en enunciar argumentos insolubles, y la imposibilidad de decidir acerca de la verdad o falsedad de una tesis (Hip. Pirr., I, 12) . El escepticismo con todo ha sido más una tendencia que una secta. En las postrimerías del Renacimiento y a comienzos de la modernidad, el escepticismo parece resurgir nuevamente. Montaigne (1533-1592) en Francia (Essais) y Francisco Sánchez (1551-1623) (Que nada se sabe o Quod nihil scitur (1581),

existe una versión argentina del año de 1944) en España son reconocidos como pertenecientes al moderno escepticismo, y por lo tanto con poca relación con el escepticismo de la Antigüedad. Algunos las consideran formas poco auténticas del escepticismo. Por lo general el escepticismo se ha usado como instrumento polémico, para crear un cierto debate y para reducir al absurdo las tesis de los contrincantes o aquellos que tuvieran pretensiones de validez o verdad, es decir como arma contra cualquier dogmatismo. Como escribió no hace mucho Paul de Man, debemos usar siempre del sano escepticismo antes darnos a la tarea de rebatir cuestiones filosóficas. Si tomamos en cuenta el vocabulario escéptico, más que el dogma, entonces ubicaríamos a Husserl, en su uso de la noción de *epoché*, como un escéptico contemporáneo; a diferencia de los escépticos de la Antigüedad, Husserl si aspira a reconstruir la verdad a partir de la experiencia fenomenológica.

Los argumentos escépticos que concluyen en la necesidad de suspensión del juicio fueron llamados tropos, este préstamo de vocabulario de la disciplina retórica no debe confundirnos. Sin embargo, entre tropos escépticos y tropos retóricos existe un significado común: no pueden predicar nada confiable sobre la realidad exterior.

Enesidemo expuso los diez tropos más conocidos en su época. Son sobretodo modos para llegar a la suspensión del asentimiento. Consisten en la enunciación de situaciones discursivas que producen contrastes de opiniones o, incluso, contradicciones. Todos ellos se refieren a los cambios y

modificaciones a que están sujetos todos los juicios, la mayoría son el resultado de las modalidades enunciativas que ponen en tensión las relaciones entre gramática y comunicación, o gramática y lógica, es decir que entrecruzan discursos o leyes del discurso diferentes. Por ejemplo, la diferencia entre las sensaciones, la diferencia entre las circunstancias, que influyen en la diversidad de opiniones, la diferencia entre los objetos simples y los compuestos. Ensidemo de Cnosos enumeró diez tropos en total, de los que los anteriores son ejemplos. Agrippa los redujo a cinco: 1) la relatividad de las opiniones que hace discutible todo principio; 2) la necesidad de una regresión al infinito para encontrar el primer principio en el que se sustentan los demás; 3) la relatividad de las percepciones, que hace que un juicio sea sólo verdadero para alguien, pero no de un modo absoluto; 4) el carácter necesariamente hipotético de las premisas adoptadas, y 5) el círculo vicioso que supone la admisión de lo que hay que demostrar, pues demostrar algo supone en el hombre la facultad de demostración y su validez (Sexto Empírico, *Hip. Pirr.*, I, 164-69) . Sexto Empírico señaló que los tropos pueden ser reducidos a tres: el que se basa en el sujeto del juicio, en el objeto juzgado y en ambos. Junto a estos tropos que cuestionan la posibilidad del conocimiento a la luz de la manera en que el discurso metafísico la ha planteado (distinción y oposición entre lo sensible y lo inteligible, existencia del objeto y del sujeto como algo dado, etc., la verdad como principio de

exterioridad), están los relativos a las causas. Enesídemo expuso también estos tropos que consisten en poner de manifiesto que es ilegítimo derivar "cosas invisibles" de las "cosas visibles". Pretender encontrar las causas mediante las apariencias es intentar explicar lo oscuro por lo más oscuro. La crítica a la causalidad ha sido desde Enesídemo retomada por otros tantos filósofos a los que se ha reputado, con razón, de escépticos. Con todo su escepticismo ha diferido de los anteriores. Quizás lo importante en todo esto es que, en efecto, el escepticismo no conforma una escuela sino que hace uso de técnicas específicas de lectura atentas a su propia condición de lecturas (limitadas por la singularidad de cada situación en la que la interpretación se vuelve necesaria).

Como es evidente, los tropos son descubiertos a través de la lectura atenta de los textos de la metafísica académica (aristotélica, epicúrea, estoica, metafísica de la Nueva Academia, etc.), y son el resultado de las tensiones halladas en el discurso mismo dogmático. Estas tensiones se descubren una vez que los textos completos, además del sistema de los argumentos son leídos atentamente. El escepticismo antiguo reúne técnicas de lectura que presuponen atención al detalle, interpretación intensa y la no resolución de las tensiones halladas.

Por su parte el término *epojê* designa la suspensión del juicio. La noción se encuentra registrada en los textos de los filósofos de la Nueva Academia, Arcesilao y Canéades y especialmente por Enesídemo y Sexto Empírico, los que

seguramente se toparon con ese término en los escritos de sus enemigos y lo reutilizaron sabiamente, en una empresa deconstructora bastante original. Expresa el término una actitud frente al conocimiento "un estado de reposo mental por el cual ni afirmamos ni negamos". Hay quien afirma que fue Pirrón quien introdujo el término al vocabulario de la filosofía, dándole el sesgo semántico epistémico, considerando entonces la *epojè* una imposibilidad de aprehender inmediatamente la realidad del objeto. Arcesilao, en su polémica contra los estoicos, argumentó que las representaciones están condicionadas por el asentimiento, y como no se puede prestar asentimiento a las representaciones, estas no pueden ser comprensivas, como los estoicos suponían. Carnéades distinguió entre una *epojè* generalizada y una particular, y concluyó que la primera es propia del sabio.

Sexto distingue entre la pura y simple abstención del juicio, el reconocimiento de la posibilidad de que algo sea cierto, el reconocimiento de que no es imposible que algo sea cierto, la afirmación de que no puede haber decisión entre dos casos, etc. Es una filosofía del matiz, como hemos venido diciendo que no ha tenido tanto éxito como la filosofía sistemático-formal. En todos ellos ciertamente la *epojè* tenía un tono teórico y también un tono práctico, pues concernía al conocimiento del objeto como el reconocimiento del bien como principios ambos de exterioridad. La *epojè*, los tropos y el escepticismo implican todos una cierta radicalidad del

pensamiento en todos los pensadores escépticos que los han utilizado.

Enesidemo y Sexto afirmaron que la *epojè* es el resultado de los tropos, es decir de ciertas técnicas de lectura, y no de una sospecha del valor cognocitivo del lenguaje. Adoptaron diversas suspensiones del juicio que se acercaban al probabilismo. Al hacerlo, los escépticos ponían en cuestión no tanto la existencia del objeto, o la preocupación por él, sino también la existencia de la conciencia. Se trataba de un asunto de discurso, de atenerse a las leyes de un discurso que se exponía con rigor. Rigor, *epojè*, técnica de tropos, han sido reutilizados por otros autores. Gracián ha hecho uso de estas fuerzas deconstructivas de la lectura.

El sentido radical último del escepticismo lo vemos en Husserl quien dice que "se debe suspender el juicio frente al contenido doctrinal de toda filosofía dada y se debe realizar todas nuestras comprobaciones dentro del marco de tal suspensión" (Ideen) .

En otro sentido menos general, la *epojè* significa el cambio radical de la tesis natural para la cual la conciencia, el yo o el sujeto están situados frente al mundo como un ojo o una mirada proverbial, en tanto realidad dada, que existe siempre o está siempre "ahí". A pesar de que *epojè* ha sido utilizado por los distintos escépticos de maneras distintas, es evidente el sentido crítico de la operación. Se trata ciertamente de una operación que, comenzando por una

lectura cuidadosa, propone una interpretación radicalmente otra. Lo que se coloca entre paréntesis es :

1. Aquello que se llama realidad tanto como lo que hace posible y necesaria esa forma de nombrar, o el nombrar sin más. Solo así es posible distinguir los monstruos (Gracián) tras el acto de nombrar.

2. La suspensión no elimina, no borra problemas, altera los mismos.

3. La oposición entre todas las oposiciones que la mirada natural del filósofo y las evidencias del discurso filosófico clásico entrañaban.

4. La suspensión es escéptica no relativista; al relativismo le concierne la ausencia o imposibilidad de los criterios, de orden sistemático-formal, mientras que el escepticismo atiende sólo al entramado del discurso.

Entonces, habría que empezar por dejar ~~de~~ contar la historia de la filosofía como una búsqueda ~~de~~ la verdad y entenderla, más bien, desde aquello que sistemáticamente ha sido olvidado: las pretensiones críticas del escepticismo. Estamos seguros que, al menos, podría contarse otra historia.

CAPITULO SEXTO

DE LA LÓGICA DEL ESCEPTICISMO A UNA LECCIÓN DE FUTURO

Responsabilidad que, antes del discurso que se apoya en lo dicho, es probablemente la esencia del lenguaje. Levinas

Como responsabilidad la esencia del lenguaje no pertenece al discurso sobre lo dicho, el cual sólo puede determinar seguridades. Aquí la esencia no define el ser de lo que es, sino lo que debe ser o habrá sido, y que no puede ser probado en la lengua del ser presente, en la lengua de la esencia en cuanto que ésta no soporta ninguna improbabilidad. Derrida

1. *El sermo communis hoy.*

¿Qué es un epigrafe sino una suerte de influjo vivificador? Bajo su égida, las contradicciones entre el pensamiento y la lengua, entre retórica y filosofía que han sido examinadas a lo largo de cinco capítulos, podrán por fortuna, aspirar a convertirse en un "por-decir" y un "pó-venir". Así sea.

La lógica de la llamada *lectura o interpretación escéptica* [Cap. 6] está en el centro del pensamiento sofisticado y del pensamiento retórico, tanto el correspondiente al Humanismo como al Barroco. Según se mostró en los capítulos anteriores, este *escepticismo*, que no es sino una *modalidad muy determinada de lectura de textos*, es el punto de partida, para los humanistas escépticos del tipo representado por Dante y Baltasar Gracián, de toda conversación, es decir de la experiencia de la comunidad y del diálogo.¹ Esta lógica

1 Aristóteles y después Cicerón defendieron el valor pragmático de "lo que es común". La tradición retórica que hemos examinado planteó, antes de la edad moderna, el concepto de "comunidad" como una experiencia de lo humano, por oposición a lo sobrenatural o animal. En este sentido, lo comunitario no es "natural" sino el producto de una decisión humana "desnaturalizada". La *comunicación*, a su vez, quedó determinada no como el efecto de la comunidad humana, sino *lo que la patentiza o realiza como tal*. La comunicación no es un dato (fáctico) en cualquier análisis interpretativo sino aquello por lo cual la comunidad *se hace y se conoce a sí misma*, es decir *repara* (observa, juzga y objeta) en lo que

examina los presupuestos y las pretensiones habidas en la
defensa de la comuni(cabili)dad como fundamento ontológico o
fáctico de la comunicación real y de lo social. Sin embargo,
debemos agregar que no resuelve, ni pretende hacerlo, el
conflicto interpretativo patentizado en la interrogante "¿qué
es interpretar? En efecto, esa jamás ha sido su pretensión; por el contrario ha preferido, en lugar de privilegiar una definición "desnaturalizar" las existentes, evidenciando las aporías de las definiciones producto del pensamiento sistemático-formal, cuando éste las declara universales y ahistóricas.

El problema que el escepticismo ha dejado planteado para la problemática humanística² de la comunicación es del tipo

ella es y debe ser. Para los autores del humanismo escéptico (Gorgias, Dante y Gracián) la comunicación es una cuestión de toma de posición respecto a las relaciones entre el pensamiento, la lengua y sus usuarios. Dante utilizó la expresión *sermo communis* o *conversación* para decir lo que, en Aristóteles y Cicerón, traducimos hoy por *comunicación*. En cualquiera de sus modalidades, la *comunicación* no es una facultad del individuo o una esencia, ni un rasgo que caracteriza a la lengua o al pensamiento sino la necesidad de conservar y hacer proliferar la opinión común. La comunicación es *histórica* en términos de Nietzsche, quien la describe de manera muy "graciana" como aquello sobre lo que los individuos están mandados a opinar. Es decir, que sobre la idea misma de comunicación y comunidad puede y debe opinarse; así como sobre la medida y el orden que la ocasión (*kairos*) y la posición (*prepon*) le otorgan a cualquier *conversación*. Por lo tanto, la *comunicación* será entendida como un significado, determinado y contingente, de la manifestación del discurso (*disputationes*) humano. En este caso, hemos desarrollado la idea de que se trata de un significado retórico (*kairos* y *prepon*). Ver Nietzsche F., *Consideraciones intempestivas (Sobre la utilidad y la inconveniencia de los estudios históricos para la vida)*. Madrid, 1932.

² Es decir escéptica y retórica, según se ha venido insistiendo en los capítulos anteriores.

siguiente: ¿es posible una comunicación feliz pese al desacuerdo que atañe a la definición de "verdad", o incluso a la de "comprensión"? ¿es posible decidir entre interpretaciones contrapuestas o conflictos de interpretación? ¿Podemos confiar en las interpretaciones existentes de la noción de comunicación para decidir, o basta con recurrir a nuestro puro juicio? Finalmente, ¿qué podemos realmente esperar de la comunicación para el futuro? Por cierto, ¿"habrá lugar" para el acuerdo entre interpretaciones?

La tradición de la filosofía sistemática, formal descalificó los reparos³ de la sofística contra el platonismo

³ Los comentaristas de la poesía del Barroco español sabían muy bien que el reparo, transformado en forma literaria, fué primero una modalidad interpretativa de la poesía; con ella el comentador se permitía largas disquisiciones que cuestionaban el valor de verdad (doctrina) o poético (retórico) de un poema o verso y discutían la conveniencia de las interpretaciones alternativas, produciendo nuevos significados. El comentador por cierto podía, como Salazar Mardones leyendo los versos de Góngora, reclamar al poeta lo siguiente: "¿cómo pudo Paris vestir la garnacha de Licurgo cuando éste fue varios siglos posterior a él?" (Cristóbal de Salazar Mardones, Ilustración y defensa de la fábula de "Piramo y Tisbe", Madrid, 1638, fol.37v) El reparo utilizado poco después por el jesuita Gracián, enriquecido por el comentario al igual que por la preceptiva barroca, constituye un uso teórico, epistémico tanto como retórico, de los recursos significantes de la operación llamada reparación. El Diccionario de Autoridades refiere que reparar, además de componer, aderezar o enmendar, significa atender, considerar o reflexionar; que asimismo vale por suspenderse o detenerse, oponer alguna defensa contra el golpe, para defenderse de él; y, finalmente vale por tomar aliento y vigor. Reparo, a su vez, significa restauración, recuperación o remedio. Vale también en cuanto inspección de alguna cosa cuidadosamente; así como advertencia, consideración o reflexión; o bien inconveniente, dificultad o duda. Y por último, cualquier cosa que se pone por defensa y resguardo. En las escuelas las reparaciones son actos literarios y ejercicios mediante los que se daba la lección y

filosófico, así también como las objeciones del escepticismo humanista del Renacimiento y el Barroco, al discurso centrado en las relaciones entre el pensamiento y la realidad. Los descalificó por tratarse de críticas "no filosóficas", haciendo caso omiso de las impugnaciones levantadas por la retórica contra la existencia de *límites absolutos de la filosofía* (distinción de cualquier otro tipo de discurso). El escepticismo moderno mostró lo que hoy llamaríamos "la retórica de la antirretórica" de ese discurso, o "la retórica de la antielocuencia". La retórica insistía en que la *clausura filosófica* era únicamente el resultado de la *distinción antagónica entre pensamiento y lengua*, entre razón y elocuencia. Se desconfiaba de los escritores retóricos a causa de su elocuencia y de su escepticismo. El reparo o puesta en cuestión desde la retórica mostró que el suelo natal del conocimiento y la verdad, el concepto y el argumento era la opinión y el *sermo communis*⁴, pero aún así no logró persuadir a las instituciones filosóficas que continuaron tratando al escepticismo como a su enemigo principal. Esta descalificación no pudo ser contrarrestada con éxito. El capítulo quinto mostró que el escepticismo no perseguía, como su enemigo declarado, el éxito institucional; habiendo preferido permanecer como un pensamiento marginal y

se arguían unos a otros. Nótese, pues, la dimensión didáctica tanto como la literaria, sin olvidar que llegó a usarse el término para indicar conferencias privadas. *Diccionario de Autoridades*, Academia española, Madrid, Gredos, 1963.

⁴ En latín *sermo* significa conversación, diálogo, antes que un sermón en sentido moderno coloquial.

limitarse, en determinados momentos críticos, a predicciones un tanto desencantadas sobre la comunicación y la verdad, a la manera de Gracián en *El Criticón*. Esta falta de interés por persuadir al mundo intelectual de su época dejó muy en claro que el escepticismo no pretendía formar escuela o institucionalizarse. A la vez tornó insuperables las dificultades para integrar a la conversación inteligente y razonada esta tendencia un tanto amarga y decepcionada de la vida en sociedad. Creo que en la actualidad debe intentarse integrar a la discusión sobre la interpretación esta opción teórica. El primer paso consiste en revisar con cuidado el vocabulario que ella propone para examinar los principios que rigen el discurso y lo dicho.

Esta tendencia escéptica planteaba como punto de partida del examen la revisión cuidadosa de los usos de la comunicación. Desde Aristóteles, recuperado por el escepticismo del Humanismo renacentista y del Barroco, el uso más acertado, más verosímil (*eikos esti*), parecía ligar la comunicación con el ideal pragmático de la acción. Comunicar no es adecuar dos esencias diferentes, por ejemplo el pensamiento y la realidad, la expresión y lo expresado, sino un acontecimiento de orden práctico, una actividad humana. Es así como la comunicación humana y la comuni(cabili)dad se integraron en algunos autores escépticos, al dominio de la filosofía moral, interpretada como aquella preocupada por los "negocios humanos" (Hume). En la filosofía moral de los siglos XVII y XVIII la comunicación es concebida como una

exigencia de dar continuidad a la conversación humana, más que como un criterio de inteligibilidad. Dante y Gracián se percataron, primero uno y después el otro respectivamente, de que la comunicación no puede ser tomada como un dato o punto de partida empírico, sino como un *mandato*, una *demanda para pensar el futuro*, un *deber por venir*. Se preguntaron en sus respectivos vocabularios por la necesidad de considerar a la comunicación como ideal regulativo (ético-político) de lo humano, sin renunciar al mismo tiempo a plantearla ontológicamente como *la función lingüística primordial y el paradigma de toda sabiduría*. Insistimos en que son dos las caracterizaciones que se entrelazaban entonces: la ética y la ontológica. Ellas no se consideraban excluyentes; pero ambas excluyen por igual la definición de comunicación como dato empírico.

Si bien es cierto que la comunicación tiene como límite empírico la coherencia, la homogeneidad y la claridad, difícilmente encontraremos dos filósofos que interpreten de la misma manera las tres categorías. La retórica, en vez de intentar dar una definición que satisfaga a todas las interpretaciones posibles, ha preferido interrogar la idea de comuni(cabili)dad tomando en cuenta lo siguiente: que la comuni(cabili)dad no es un rasgo que caracteriza lo comunicable puesto que es la posibilidad (ética y ontológica) misma de la comunidad. Esta última, atravesada por la pluralidad de lo heterónomo, está relacionada con lo ético político y lo ontológico por igual: con el terreno de *las*

decisiones que afectan la realización de la comunidad humana y con *la necesidad* de la conservación de lo humano, cualquiera sea la forma que tenga a futuro. En este contexto, lo ético político deberá ser entendido como una suerte de respuesta (responsabilidad) ante las exigencias políticas provenientes de la diversidad, de la pluralidad, para pensar ese futuro.

Si la responsabilidad es, como nos permite reflexionar la cita derridiana del epígrafe, la esencia del lenguaje, ello no significa la reducción del decir y del pensar a la esfera de las decisiones individuales, ligando el discurso a una determinada voluntad personal. Como tampoco es deseable reducir la lengua a los criterios empíricos (coherencia, unidad, claridad) que rigen el dominio de "lo dicho" o que describen su esencia. Lo dicho, como Nietzsche supo ver, es lo que ya ha sido enunciado, intercambiado, distribuido, y que ha sufrido las máximas coacciones de la gramática y las demás formas del poder: exclusiones y demás regulaciones ineludibles a través de las cuales se manifiesta el discurso. *Lo dicho es siempre infinitamente menor que lo posible,* puesto que la comunicación, hecha de las posibilidades infinitas del decir y de la apertura ontológica del pensar, componen un horizonte que siempre parece estar un paso más allá de nuestro alcance.

Los autores leídos en esta tesis argumentan que *la relación entre el decir y lo dicho,* que no es sino la sustancia de la comunicación, es similar a la que sostienen

el pensamiento y la lengua: necesaria pero difícil; y por consiguiente en busca de su retórica.⁵

Por tanto la responsabilidad en tanto *clave de inteligibilidad* de la comunicación, no puede ser medida por lo que es, por la esencia de la responsabilidad o de la comunicación. La responsabilidad es sólo respuesta ante las exigencias políticas de la diversidad y la comunicación únicamente posee la *sustancialidad de la espera*. Para cualquier propósito práctico la responsabilidad que habita en el *sermo communis* o la *conversación* deberá ser considerada tan *vacia y flotante como la significación*⁶. Los contenidos de la responsabilidad no pueden ser descritos por el recurso al mundo de los acontecimientos fácticos, puesto que allí no habita sino *lo dicho*, y esta sólo parece pertenecer al mundo absoluto del deseo, de la *significación*, de la expectativa.

Hablamos de una *significación por venir* que se abre como posibilidad en todo sermo, como algo que trabajando el

5 Aquí la retórica significa la disciplina de las *estrategias oportunas*, no de las *tejnai* o técnicas persuasivas del decir, reducidas por la pragmática a una finalidad, y por definición perfectamente repetibles dando siempre el mismo resultando. La marca de las *tejnai* es el éxito, el resultado; la de las *estrategias* es dejar abierto el diálogo.

6 Ambos predicados hacen referencia a una característica fundamental de la voz *significación*, en el sentido que le hemos determinado en este texto: se trata de un significante que rebasa los significados que le han sido propuestos por la opinión común y que a la vez permite contenerlos a todos, a pesar de las discrepancias a que diere lugar tal situación. Al respecto escribe Derrida que "el movimiento de la *significación* añade algo, justo lo que hace que haya siempre más, pero esta adición es flotante porque desempeña una función vicaria, la de suplir una falta del lado del significado". *La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas*:30. Ver también Lévi-Strauss, *Introducción a la obra de Marcel Mauss*.

presente, abriéndolo a lo otro, a lo diferente y diverso, podrá ser construido. La conversación retórica es un deseo que será y deberá permanecer en esa condición de "expectancia", de estar a la espera de, aguardando alerta por su oportunidad; como tal no será satisfecho, a riesgo de que aquello que se quiera decir (y hacer, diciendo) se transforme en lo dicho, en lo que ya hubo sido.

Hay que saludar la crisis que pone en jaque palabras tales como comunicación, significado e interpretación; sentido propio y sentido figurado, pensamiento y lenguaje, y nos instruye sobre las maneras de examinarlas. Empero, debemos aprender como guardarnos de ella. En los momentos que hemos llamado de *crisis de la interpretación* (sofista, humanista y barroco) como los descritos en esta tesis, la retórica se aleja de la elocuencia e intenta reflexionar en qué consiste la sabiduría y cuál debe ser su tarea, con la ayuda de sus técnicas de lectura, de su vocabulario, previamente revisado, y sus valores, que no han dejado de acompañarla por 24 siglos de vida intelectual occidental. Hay crisis (*puesta en cuestión y reparo*) cuando los vocabularios que se aprendieron con cuidado y devoción ya no alcanzan a decir lo que esperamos, ni siquiera a nombrar el dolor de ciertos hechos lamentables; hay crisis, hoy como ayer, cuando las coacciones que someten todo acto verbal a *la ley de lo dicho* pierden fuerza, o cuando se torna imposible apelar a una universalidad de la significación o la comprensión, a través de cualquiera de sus representaciones históricas —filosóficas

o políticas-, el diálogo, el consenso, los lenguajes normales [Locke] o formales, etc. Hemos sido espectadores directos o testigos indirectos de la solidificación de técnicas o vocabularios que han llegado a adquirir poder tal, que sin ellas nos ha parecido imposible decir o pensar cualquier otra cosa. Pero también es preciso reconocer que hay *crisis* cuando existe un vacío institucional y se hace imperativo el cambio; es decir, en situaciones límites, naturales o forzadas. En todos estos ejemplos la comunicación fáctica, es decir el simple intercambio de ideas y palabras, queda librada al destino de sus propias fuerzas, y es el momento de guardarnos del empobrecimiento de la significación. Se debe entonces reformular su reparo, su enjuiciamiento. Resignificar palabras y acciones tales como comunicar, significar, decir; persuadir, convencer; consenso y universalidad del sentido, sentido propio y sentido figurado... Es por ello que el pensamiento debe abrirse a *aquello por venir de la significación* y la lengua debe convertirse en su *medida de la normalidad y la anormalidad* del discurso; sólo así será posible y probable la conversación.

Pero, según se decía, la *comunicación efectiva*, la habitual en realización y en formulación⁷, no traduce la comuni(cabili)dad deseada; por lo contrario, la comunicación entendida de esta manera puede implicar *la clausura*

⁷ Me refiero a la idea de que comunicar significa trasladar un sentido previo entre un emisor y un receptor; idea instrumentalista suficientemente cuestionada por la teoría del discurso contemporánea y por la retórica.

autoritaria de la conversaci3n y de toda comunidad donde habita la diversidad.

Ahora bien; es sabido que sin la fuerza que le impone un determinado orden, una normalidad, es diflcil significar de manera unitaria, coherente, homog6nea, o clara y determinada. Pero estos valores o criterios poseen una vida precaria: son valores que se encuentran entre dos extremos, entre la significaci3n normal y la significaci3n anormal, b4rbara.⁸ ?Puede acaso decirse cualquier cosa? Por cierto que no. Cuando lo dicho deja de ser la medida de lo que podemos esperar, de lo que deseamos a futuro, entonces dicho porvenir est4 trabajando desde ya en la conversaci3n entendida ret3rica, modificando las reglas de la comunidad.

Insistamos: la responsabilidad no es la esencia de lo dicho, la sustancia de la que est4n hechos los actos verbales que dan forma a la tradici3n, puesto que 6stos responden a la finalidad pragm4tica de decirnos lo que hemos sido, de conservar y repetir, pero fallan al hablar del futuro cuando lo pronostican. En esos momentos convierten el porvenir en un instrumento del presente. En esencia la responsabilidad no se adecua a un cierto fin, sino que va *m4s all4*.

Esta es la raz3n por la cual en esta tesis se ha insistido en la necesidad de poner en duda la determinaci3n de la acci3n pragm4tica como finalidad de la comunicabilidad y de lo 6tico que le es inmanente. Asl pues, no se comunica

⁸ Berist4in Helena, *Diccionario de ret3rica y po6tica*. Ver *tropo*:495-496; *figura ret3rica*:211-215.

exclusivamente con el fin de conseguir algo del otro, aunque esta *reducción de la esfera de la acción* es siempre posible.

En suma, la experiencia verbal, la acción verbal es y debe ser mucho más. Es aquello que se desea y por lo que debemos comprometernos, responsabilizarnos en la comunidad y en toda experiencia humana. Sólo puede tratarse de una *acción* que una cierta *ontología del porvenir*, no una pragmática de la finalidad y el éxito puede interpretar. Habría que considerar redefinir la acción a partir de la *poiesis* (por ejemplo, leer la *Política* aristotélica a partir de la *Retórica* y la *Poética*), sin restringir el significado de acción al de meros actos individuales, dirigidos por una subjetividad satisfecha de su poder, según se expuso y criticó en los capítulos primero y segundo.

La acción considerada desde la poética impone una responsabilidad insoslayable. Si la pragmática da por descontado lo existente, lo dicho, la figura del acto verbal que existe bajo el embate de exclusiones, prohibiciones, negación del derecho a la palabra, de hablar por los otros, etc., no tendríamos ninguna oportunidad de transformar nuestra injusta sociedad. Diremos por consiguiente que la esencia del lenguaje futuro, en el cual pensar la posibilidad de nuevas experiencias, está por un lado marcada históricamente por *la lamentable posibilidad de traicionar la voz y las palabras del otro*, y por el otro, debe entender en esa marca temible, *la oportunidad de una rara libertad*: sólo

cuando es posible traicionar, la relación entre lo probable y lo improbable se transforma en la alegoría de la libertad.

Veámoslo así: ante la ausencia de una institución, ante la pérdida de gobernabilidad de la misma ya sea por casualidad, fuerza u otra circunstancia contingente, los actos de comunicación muestran una esencialidad extrema no definida por el ser de lo que existe, sino por la obligación, la relación a una difícil libertad por venir, que no da tregua al desencanto. Se dirá entonces que hay conversación en la lengua, gracias a que los seres humanos nos enfrentamos, en lo que se refiere a las relaciones entre la lengua y el pensamiento, a una difícil decisión: la comuni(cabili)dad.

Lo anterior permite responder lo que sigue: ¿cómo es posible la comunicación no ordenada, no vigilada, librada a sus propias fuerzas? Fue evidente para Gorgias, Cicerón y Baltasar Gracián, quienes veían en la retórica una política, que estos momentos de extrema improbabilidad, de necesidad de deliberación y decisión, muestran *la verdadera sustancia de los actos verbales*; como cuando en momentos de extrema peligrosidad los individuos, sin saberlo con anterioridad, determinan el significado del valor, la cobardía y la prudencia. Estos momentos extremos son "pruebas". Su sentido no se halla en la referencia a lo jurídico o a lo calculable, sino en la expresión: "*ponernos a prueba*".

Es así que el acto conversacional, el acto verbal en comunidad no está vinculado a lo individual, a lo subjetivo de una decisión tomada con independencia de una determinada

situación. El *sermo communis* es, como su nombre indica, algo que se realiza en comunidad; como su significado demuestra, nos compromete⁹. Compromiso que debemos entender a la luz de la expresión "establecer compromisos", que implica técnicas de negociación, tratamientos singularizados y vocabularios ad hoc. Negociación que es, desde luego, la materia de la que están hechos la comunidad y lo comunitario.

2. La alegoría.

Aristóteles propone que la *astuta prudencia* pertenece¹⁰ a las acciones humanas tanto como a los actos reiterables regidos por una finalidad, o *tejnai*.¹¹ Junto con la *discreción* del

9 Tras poner en cuestión la esencia originariamente comunicativa del lenguaje, es decir semiológica, informativa, representativa, convencional, en consecuencia mediadora del lenguaje Walter Benjamin definió lo lingüístico como expresión. La lengua según refiere en La tarea del traductor no es un medio con vistas a un fin --cosa o contenido de significación-- al cual tendría que adecuarse. Su crítica al signo era no sólo solidaria de una postura poética sino de una postura política. Para Benjamin el instrumentalismo sería una concepción "burguesa" del lenguaje. Ciertamente es una interpretación moderna del mismo; sin embargo parece que algo en la propia estructura de la significación se presenta como instrumentalidad. No se trataría de una interpretación sino de la misma estructura de la interpretación. Sólo el pensamiento forzando la gramática permite darnos cuenta de ello. A Benjamin se lo permitió su visión mística del lenguaje, y la consiguiente distinción entre lenguaje en general y lenguaje humano. A Nietzsche quizás su curso de Retórica. No estamos lejos de proponer que la crisis de la interpretación es ese acontecimiento que al remitir la filosofía a la retórica facilita la confrontación.

10 La pertenencia en Aristóteles no debe confundirse con la esencia; que a los hombres pertenezca la razón no vuelve la racionalidad la esencia de lo humano, como sobreinterpretaron algunos escolásticos.

11 Si los actos singulares se definen en función de su finalidad, y en el caso de la retórica ya sea por la persuasión o el con-vencimiento, esta pragmatización pierde de vista lo que ya Aristóteles habla apuntado: que la esencia de las acciones es la prudente astucia (*metis*), derivada del doble poder que emana de *kairos* (lo conveniente) y *prepon* (lo

conceptismo probabilista conforman, en manos del heredero del Humanismo, Baltasar Gracián, las directrices del *arte de negociar los asuntos humanos o elocuencia*. Arte retórica enseñable cuya eficacia se "*gusta, se saborea*" en el manejo sutil y refinado de la *oportunidad y la conveniencia*, madres de la más singular e histórica *contingencia*. Manejo que a mi entender es *la manera en que la probable esencia conversacional del lenguaje se "da a desear", la seductora, mediante la riqueza de la insinuación*. Erótica que me apetece llamar *alegórica*¹² por emular a los escritores barrocos, por la cual lo abstracto, es decir lo absolutamente probable, es *objeto de deseo* del pensamiento, no *contenido expresado* por la lengua. La alegoría barroca constituye una *forma única de pensar* las diversas experiencias que dan vida al mundo humano sin jerarquizarlas, sin llegar a postular la primacía de lo sensible sobre lo inteligible. el primero de los cuales aparece casi siempre como la cosa deseada.¹³

oportuno), es decir de la contingencia, tan accidental y azarosa como improbable.

12 Beristáin define la alegoría como una figura esencialmente ambigua, insuficiente sin la ayuda de un contexto. Recuerda que fue Dante, en el *Convivio*, quien la determinó como *la verdad oculta en las fábulas de una bella mentira*. No será sino hasta el siguiente Humanismo, el del Barroco, cuando la alegoría recobre, gracias a una profunda reformulación, el aspecto crítico que se planteará en este capítulo. *Diccionario de retórica y poética*:25-26.

13 La alegoría barroca, tematizada por Gracián y en nuestro tiempo por Walter Benjamin, primero y por Paul de Man en época posterior, no es la alegoría que la filosofía ha trabajado. El filósofo romántico Rohde abordó las diferencias entre símbolo y alegoría de manera notable, como, por otra parte toda su generación. Cassirer lo haría después en su *Filosofía de las formas simbólicas*, y en su *Antropología filosófica* (en ella el universo simbólico es donde el "hombre conversa consigo mismo"⁴⁵⁻⁴⁹). Pero la especificidad y la

La alegoría parece estar en espera de las lecciones del porvenir. Con seguridad es esta condición la que nos permite reflexionar sobre la idea de experiencia futura, que sin ser perteneciente a lo fenoménico, sólo puede ser descrita en la lengua de la sensibilidad.

Casi a punto de cerrar El Criticón Baltasar Gracián nombra lo que ha venido trabajando su texto desde su inicio: la ingeniosa alegoría del Desengaño. El Desengaño es figura y operación discursiva; es palabra y pensamiento a una. Esta ambivalencia le permite al jesuita presentar la retórica de la palabra y la retórica del discurso como dos opciones de significación en conflicto. No habría sin embargo una pragmática (automática) que resolviera el problema. La retórica es un saber desengañado del éxito que se asegura, acompaña la solución de los conflictos. El Desengaño prefiere la improbabilidad producto del encuentro y choque fugaz de los significados divergentes. El, que fue colocado al principio del mundo, instruye desde ahí a las nuevas generaciones, sin saber que cualquier revés podría enviarlo al final de los tiempos. Cosa que efectivamente tiene lugar eventualmente y que coloca al Desengaño, que no nos engaña ni se engaña a sí mismo, en el umbral de la muerte. Lugar desde

riqueza teórica que comporta la manera barroca de interpretar la alegoría permite hacer de ella una categoría crítica, tanto de la cognición como de la escritura y la interpretación, a las que se reinterpreta a partir del modelo retórico. Benjamin, Walter, El origen del drama barroco alemán, trad. esp. Madrid, Alfaguara, 1990. De Man, Paul, Allegories of reading, Yale, 1979; y La ideología estética, trad. esp. Madrid, Cátedra, 1998: 9-32, 131-151.

donde se condena a vaticinar desencantos. Personificación de la temporalidad es también anuncio de la fuerza indómita de la contingencia. Probablemente Gracián fantaseaba dando a la crítica los atributos de su Desengaño. El hombre estaba necesitado de las instrucciones de la crítica que, a la manera aristotélica, condenaba la filantropía o absoluta satisfacción consigo mismo del individuo.¹⁴ Ojalá el hombre pueda, en condición de desengañado interrogarse sobre la distinción entre lo justo y lo injusto! Será entonces la palabra *eikos* quien guie su reflexión y no la Ley y la Justicia especulativas, en particular porque en esta reflexión la humanidad se juega la suerte misma de su comunidad y comunicación. Según vemos en los capítulos dedicados a su lectura, Gracián insiste en que la crisis del desengaño no tiene como propósito el ofrecer una solución. Emulando al Sócrates descrito en el Laques, el filósofo no

14 En palabras de un historiador del arte de excelente reputación aunque las funciones barrocas del cuadro "parten de premisas antropocéntricas, como fruto de la mirada retrospectiva a las concepciones humanísticas del Renacimiento, siempre van más allá". Andreas Prater menciona una Apoteosis de San Ignacio, de Baciccia, donde no se glorifica la figura del santo sino la de la orden jesuita; una representación del canciller Séguier del pincel de Le Brun en el cual las insignias del cargo son el objeto representado, antes que la persona del canciller; y por supuesto hace referencia a las naturalezas muertas y a las pinturas donde la naturaleza no domesticada ocupa el puesto de la centralidad de la figura humana. El teórico del arte apunta un tema muy debatido: la idea de la existencia de un contra-argumento que se opone al axioma del hombre grande y bello que los críticos asocian con el Renacimiento y el barroco. Este axioma está igualmente presente bajo la figura de una directriz del pensamiento y la poética barrocas. Prater, *La pintura del Barroco*, trad. esp. Lisboa, Taschen, 1997.

está obligado a saberlo todo, a conocer las preguntas y las respuestas. La crisis es un procedimiento de enjuiciamiento escéptico, técnico y a la vez innovador, que impele a modificar el juicio habitual, el juicio del siglo y su ignorancia -la ideología, acotaríamos hoy. La crisis es también un procedimiento de instrucción, no un juicio deliberativo. Los interlocutores de Gracián ni siquiera están de acuerdo en la forma de comprender la interrogante crítica, a diferencia de los interlocutores del diálogo especulativo. La comprensión común no es el punto de partida, sino un dato circunstancial en la conversación. En "El palacio sin puertas", fragmento incomparable de El Criticón, el personaje a quien se llama el Zahorí advierte el desacuerdo fundamental entre aquellos que, como Critilo y Andrenio, no pueden conjugar sus ideas, no pueden hacer diptongo de sus afanes, pero pueden conversar placenteramente. La novela de Gracián brinda instrucciones precisas para la conservación de, y la tolerancia ante la diferencia y la pluralidad.

El mundo desgañado de la novela didáctica se convierte de esa manera en una convincente alegoría, o sucesión de metáforas que proceden del ingenio de la opinión común, verdadera morada de la humanidad. El Desengaño no juega el papel de símbolo del pensamiento desencantado del aragonés sobre la humana opinión. Más adelante insistiremos que el símbolo no es la clave de inteligibilidad de las producciones intelectuales del Barroco. El desengaño nos instruye porque nombra un procedimiento configurado por interrogantes sobre y

objeciones retóricas contra lo que en el discurso impide el pensamiento, contra lo que no da que pensar.

El recurso a la alegoría del desengaño es mucho más que un acontecimiento técnico, automático y repetitivo; parece incluso prefigurar el *extrañamiento* de la poética de los formalistas rusos. Y a la vez, no rebasa los límites impuestos por una técnica de lectura. Sin embargo, puesto que se trata de una lectura de y desde la propia lengua, cuyo objeto no es la intención extratextual sino el papel que juega el lenguaje en el pensamiento, la lectura aparecerá "desnaturalizada". Esta condición repugna a muchos lectores que consideran a la lectura como la reconstrucción de un querer-decir originario. En la lectura "desnaturalizada" se hace innecesario recurrir a la figura de una subjetividad voluntaria y homogénea que ordena la significación y su intelección. La lectura "desnaturalizada" pone en juego un querer-decir del texto y un contexto de la lectura, reordenándose contingentemente. El acto de leer suele poner de manifiesto, con su oportunidad y posición singulares, el excedente de significación que el lenguaje introduce en el pensamiento. Este excedente se patentiza de manera típica en el pensamiento alegórico. Es de agradecer que Walter Benjamin haya reformulado el tropo de la alegoría contra una cierta ceguera empirista y postkantiana¹⁵,

¹⁵ Cassirer, representante de ese postkantismo ciego, no parece poder distinguir el uso alegórico barroco del uso medieval, al que remite cualquier alegoría. Cassirer E., *La Philosophie des formes symboliques*.

haciendo a la vez un homenaje al pensamiento barroco que lo prohiójó y extrayendo para nosotros las lecciones del ingenio, que no por ser barroco es menos verdadero. Volveremos a ello un poco más adelante. Una de las lecciones de astucia e ingenio sobre la que es preciso insistir compete a la muy necesaria responsabilidad. La alegoría del Desengaño es el modelo de la apreciable responsabilidad¹⁶, que desdeñando las determinaciones jurídicas modernas del vocablo, ofrece la palabra a la inspección pública del común. El término ofrecido en el altar de lo público, del debate y la polémica, es mostrado como lo que es: una oportunidad para desenmascarar la mentirosa filantropía. Las objeciones dirigidas contra toda filantropía -antropocentrismo exacerbado y paradoja de todo humanismo- serán el único obstáculo para la expansión de cualquier identidad satisfecha consigo misma. Satisfacción sin límites que sostiene todo racismo y etnocentrismo, y que hablando en nombre de la homogeneidad, unidad de sentido y coherencia, impone su imagen de las cosas al mundo restante. Imagen postulada en nombre de una verdad que rehuye la prueba pública.

16 El Desengaño es una alegoría. Esto debe interpretarse como sigue: que toda tarea de lectura requiere de un comienzo, en este caso de un personaje, de una figura humana, de un hablante que inicia el acto de comunicación. Para que la instancia interpretativa tenga lugar debe tener lugar también la ocasión y una posición individual, singular. Para la interpretación no puede haber coacción alguna, aunque se esté obligado en cierta forma a leer lo que el otro nos da a leer, pero el sentido de lo probable que aparece en el texto (supra) sólo se aclara si el comienzo de la interpretación y de toda responsabilidad se entiende a partir de una ocasión y de su oportunidad, es decir de su retórica.

Solemos pensar que la responsabilidad remite necesariamente al debate: no habiendo responsables antes del juicio que ubica vencedores y vencidos. Pero la responsabilidad no es un procedimiento jurídico por el cual un tribunal universal de la razón asignaría los roles respectivos de víctima y agresor, en función de un daño también considerado como concepto universal. La responsabilidad parece ser lo propio, es decir lo que define y permite entender, el porvenir de lo humano. Parafraseando con cierta ligereza a Kant: es preciso interpretarla como un *ideal regulativo de la conversación*, una normalización necesaria pero contingente del discurso y la acción, antes que un principio empírico o una esencia del lenguaje, ambos igualmente especulativos.

Volviendo a la alegoría, que dejamos en suspenso unos pasos más atrás, recojeremos lo siguiente: que aún tratándose de una figura de discurso, según opinión de Beristáin¹⁷, su relevancia es, sin embargo, epistemológica. Radica ésta en el papel de modelo de la cognición que los pensadores barrocos otorgaron a la primera, desbancando al modelo fenoménico cuya legitimación se obtiene de los sentidos. El modelo fenoménico de la cognición y la conciencia admite que la determinación unívoca del significado en el uso contextualizado de un signo es suficiente para garantizar la percepción interior del acuerdo o desacuerdo entre las representaciones. Este modelo se

17 Beristáin H., *Diccionario. Confrontar figura retórica y tropo.*

trasmitió de Descartes a Kant, pasando por el empirista Locke, con pocos cambios. No hace falta recordar que el modelo fenoménico de la cognición adolece de un mal empirista, la ingenuidad del concepto, a causa de la cual la cognición es concebida como una interiorización más allá (o más acá) del lenguaje. En la esencia de este primero residen la verdad y la realidad como necesidad y apuesta ontológica; y en la esencia del lenguaje, habitan la frivolidad e imprecisión.¹⁸

Hablar con verdad, es decir respondiendo al criterio de universalidad, acerca del mundo y de los otros humanos no es un mandato escrito en la esencia del concepto, sino un mandato de las instituciones, mediante las cuales se normaliza (se regula y transmite) la conversación. Esta idea es propiamente conceptista, aunque hizo falta un Nietzsche que la desarrollara en época posterior. Por consiguiente, la alegoría conceptista es una figura del discurso y como tal explica la cognición que pasa de ser una experiencia interior a una actividad regida por los principios del *sermo communis*, representados esquemáticamente por la contingencia. Figura que demanda su lectura y su lector, con el énfasis desesperado de quien requiere de agua para subsistir.

A la vista de la ingeniosidad con la que el conceptismo tematizó las virtudes de la alegoría sobre la ingenuidad de

¹⁸ Esta es, en efecto, una simplificación de un universo de opciones teóricas diversas y sin embargo extrañamente análogas en lo que se refiere a las relaciones entre el pensamiento y la realidad.

la cognición fenoménica cabe preguntarse cuales pudieron haber sido los motivos -académicos, políticos, pedagógicos, etc.- del abandono de esa opción teórica. Es sabido que el crítico barroco logró extender su modalidad de lectura a la producción efectiva del texto literario. Al hacerlo tornó indistinguibles los principios que gobernaban el texto serio de aquellos que regían la composición cuyo fin era el gusto y el placer. Juntando verdad y poesía desnaturalizó la clásica y un tanto gastada oposición platónica y logró incorporar el reparo y la crisis a la estructura poética del discurso. Ambos, como se puede constatar en Baltasar Gracián, no fueron considerados como estilos sino como paradigma del conocimiento intelectual y de la verdad (y de la sabiduría moral, en el sentido que el epigrafe de Hume propone). Su éxito no debía trascender a otros géneros culturales; la filosofía, concentrada por esos años en elaborar una arquitectura de la razón que fuera garantía de todo conocimiento, se defendió violentamente de las intromisiones de la retórica, sin duda con la misma energía que había demostrado en la época griega.

El "conceito" de Gracián de estructura retórica ciertamente no presupone esencia alguna ni en el sujeto ni en el objeto, a la manera de la filosofía, ni tampoco es concebido como el producto de una introspección, sino de una actividad exterior. Actividad que se manifiesta discursivamente, mediante conversaciones que producen uno o varios significados nuevos, efectos de la ocasión y la posición.

Esta actividad o acción es la encargada de "*exprimir las relaciones de significación*" entre los nombres y los hombres. En el concepto producido por la alegoría se reúnen el interés por la filología, y no la preocupación por la claridad y distinción; la historia de los nombres y de los hombres y no la percepción de la idea; la necesidad de poner a prueba la tradición y de conservarla antes que la universalidad forzosa de la verdad. En el concepto barroco producto de la alegoría se prueban los principios que rigen el sano escepticismo, producto de una *epojè* ejercida sobre la creencia en la *naturalidad del mundo de las palabras*, contra la costumbre automática de oír, sin saber qué se oye. La alegoría que produce el concepto pertenece por lo tanto a la crisis de la interpretación, en su más puro sentido de "procedimiento de prueba" y de lección para el futuro. En el pensamiento alegórico la producción de significación y de conocimiento descansa primero en la textualidad, en el contexto y su habilidad para mantenerse estable; y en segunda instancia en la prueba epistemológica de la conversación que no reconoce ningún lenguaje privilegiado.

El conocimiento alegórico hace uso del principio de distinción para referirse a las relaciones entre el pensamiento y la lengua. Según este antiquísimo principio retórico, la ley que gobierna la correspondencia entre el pensamiento y la lengua, o entre el pensamiento y su imagen sensible, es producto de la *distinctio*. Es una ley del lenguaje, no esencial sino contingente. Es la disciplina que

impone el ejercicio de la conversación, no la puesta en marcha de la racionalidad del concepto especulativo, como creía la filosofía empirista del XVII. Ella no gobierna sino que permite extraer una lección, una lectura ético-política: debemos mantener sin tregua la distinción si queremos evitar los excesos dogmáticos y los escépticos. La correspondencia, interpretada desde la distinción, precaria y siempre contextualizada, implica la co-responsabilidad de los discursos sobre el mundo humano. En última instancia significa que la inconmensurabilidad no es un límite, una traba, sino un orden impuesto contingentemente. Cuestiona así la apuesta platónica por la oposición entre lo sensible y lo inteligible, la apuesta racionalista por la distinción entre sujeto y objeto, y la que polariza la dicotomía entre el pensamiento y la realidad. Critica la decisión metafísica que divide ontológicamente las regiones de la experiencia humana en tres parcelas: el entendimiento, la práctica y la sensibilidad. Pero paradójicamente no abandona la idea de inconmensurabilidad de los discursos que describen esas regiones de la experiencia sino que asume el riesgo que comporta mantenerla y a la vez criticarla.

El Desengaño graciano, típico ejemplo de comportamiento alegórico es la caracterización, convincente, sensible y persuasiva de una operación que desestabiliza los límites del pensamiento racional, fuera de los cuales ya no sería posible la filosofía ni el pensamiento serio, recurriendo a las habilidades plásticas ilimitadas de la lengua, mediante los

recursos del significado; llámese uno de los límites inconmensurabilidad, otro universalidad, y aquellos de más allá, coherencia, unidad, claridad, determinación y homogeneidad del sentido.

La personificación alegórica constituye una operación cognocitiva no sensible. Implica traducir¹⁹ al lenguaje fenoménico lo que pertenece al lenguaje cognocitivo. La imagen de la sensibilidad y la percepción es el producto de una anterioridad convencional e histórica que no revela la verdadera estructura de lo fenoménico, sino la relación humana con ese mundo perceptible. Esta imagen conocida pone en cuestión justamente lo que trata de representar, puesto que nombra lo que en realidad no puede conocerse por vía sensible: se trata por lo tanto de un recurso de la ficción, de un artificio de la lengua. Los pensadores barrocos interrogan, mediante el recurso alegórico, el significado de lo otro, ya sea una nueva imagen del mundo, la muerte, las diferencias como el por-venir o destino de lo humano. Por ese motivo la alegoría está emparentada con la estructura antigua del enigma, incluso con la de la crítica barroca, antes que con el símbolo en su uso medieval o romántico.²⁰ La alegoría a la vez hace uso y desvela los peligros de las abstracciones no contextualizadas, significantes vacíos y flotantes, que pueden

19 Traducir significa poner en relación dos lenguas y dos contextos discursivos, con sus principios y regularidades propias, sin que medie entre ellos la intención de una individualidad regida por la psicología o la estética.

20 Benjamin W., El origen del drama barroco alemán, págs. 64-65

aceptar casi cualquier significado y su axiología propia²¹ mediante un acto comunicacional o conversacional, irreductiblemente singular.

El pensamiento barroco sabe que la alegoría está abierta a la interpretación, al intercambio comunicable, al acuerdo y al desacuerdo, a la responsabilidad de la relación entre la traición y la libertad. La interpretación se pasa a considerar una actividad productora de significados, discreta, prudente, oportuna, convincente y persuasiva, conversacional.

Ciertamente la alegoría es casi el modelo con el cual el barroco se explica la lengua y su relación con el pensamiento: entre estas dos experiencias de lo humano la alegoría tiende sus puentes y negocia la circulación de mercancías y significados, los nuevos contenidos de la vida y las manifestaciones menos sumisas de la libertad.

Por cierto es así: porque sólo conocemos lo abstracto, ¿y qué más abstracto que la imagen de lo porvenir? No es la totalidad lo que se deja pensar en la imagen alegórica sino la historia y temporalidad humana mostrada a partir de una inscripción. Son los recursos del significado a través de la singular materialidad de la inscripción²², que posee una

21 Léanse en esos significados los siguientes: tolerancia, libertad, buena voluntad, felicidad, bien común, etc.

22 La noción de inscripción resultó tan central al pensamiento y las poéticas barrocas que incluso el bozzeto (boceto) llegó a usarse como un sucedáneo del contrato entre el pintor y su cliente. El carácter efímero y a la vez "natural" (porque al igual que la naturaleza se transforma) del bozzeto deja su impronta en la pintura barroca que cede el lugar privilegiado no a la obra única, sino a la serie de

historia propia que sólo una retórica puede alcanzar a relatar lo que se dan a pensar en lo alegórico. Y si ciertos significados *pueden* llegar a ser pensados, entonces *deben* ser pensados y su historia relatada.

A propósito de la alegoría Walter Benjamin sostuvo que su descalificación moderna procede del uso fraudulento, omniabarcante de la noción de símbolo, procedente de la estética romántica. Sin embargo es examinando ese uso fraudulento donde se descubren *"en profundidad todas las formas artísticas, contribuyendo ilimitadamente a facilitar las investigaciones en el terreno de la estética"* (:152). Benjamin observa un abuso en la utilización de la noción romántica de símbolo y dice al respecto que: *"...tiene lugar siempre que en una obra de arte la "manifestación" de una "idea" se considera un "símbolo". La unidad del objeto sensible y el suprasensible, que constituye la paradoja del símbolo teológico, se distorsiona en una relación entre la manifestación y la esencia"* (:152) Este concepto deformado se refiere a su manera la inmanencia ilimitada del mundo ético al mundo de lo bello, y una vez que el sujeto ético es absorbido por la idea de individuo, ningún rigorismo puede salvarlo de la noñez explicativa de la "buena fe". En el romanticismo el círculo interpretativo de lo simbólico se describía por "el radio de la educación del bello individuo perfeccionado, más que por su radio de acción." (:152-153)

Esta oposición entre educación y acción no es compartida por Benjamin, sino criticada. Según el filósofo alemán al estudiar el Barroco se pone de manifiesto que la "apoteosis barroca" se llevaba a cabo mediante el conflicto no resuelto de los extremos platónicos (sensible/inteligible y su similitud, educación/acción) cuya racionalidad absoluta era así cuestionada.

Haciendo uso nuevamente de la racionalidad de la oposición platonizante la crítica postkantiana argumenta que el concepto profano de símbolo da necesariamente lugar a su réplica especulativa, el concepto de lo alegórico. Sabemos que mientras el primero fue teorizado por esta vertiente postkantiana de la estética y la crítica hasta la sociedad, el segundo no produjo nunca una verdadera teoría de la alegoría. En efecto, habremos de esperar a los autores de este siglo para ver perfilarse un tratamiento francamente retórico y no estético especulativo de la actividad alegórica. Por ejemplo, una modalidad equivocada de dar cuenta de lo alegórico se encuentra en Goethe. Benjamin se refiere a ella haciendo énfasis en que el pensamiento idealista no puede determinar la alegoría más que por oposición al símbolo, es decir recurriendo a esa racionalidad platonizante de los opuestos jerárquicos. A través de este último el poeta cree que da sentido a lo general desde lo particular, mientras que en la primera el poeta busca lo particular con vistas a lo general (:153) Y así lo particular, opina Goethe en carta a Schiller, sólo cuenta

como instancia, como ejemplo de lo general; este último está fuera de la naturaleza de la poesía, la que al captar algo vivo particular, obtiene al mismo tiempo lo general, dándose cuenta sólo *más tarde*. Este rechazo de la expresión alegórica es típico según Benjamin; en él se manifiesta claramente mediante la pareja temporal "al mismo tiempo/más tarde" una muy determinada tematización del tiempo fenoménico y la historia. La decisiva categoría del tiempo, cuya introducción para explicar la historia como génesis se debe en gran medida a los románticos, *transforma lo simbólico en una experiencia instantánea* (?revelación?), casi redentora de la historia que transcurre. En la expresión alegórica, por el contrario, nada ocurre en el instante; la historia se ofrece a los ojos del observador como algo en ruinas, sometido a lo que después de Benjamin los filósofos europeos llamarán "analítica de la finitud".²³ Lo siguiente permite familiarizarnos aún más con esta idea de una historia que efectivamente discurre: *"Todo lo que la historia desde el principio tiene de intempestivo, de doloroso, de fallido, se plasma en un rostro; o mejor dicho: en una calavera. Y, si bien es cierto que ésta carece de toda libertad "simbólica" de expresión, de toda armonía formal clásica, de todo rasgo humano, sin embargo, en esta figura suya (la más sujeta a la naturaleza) se expresa*

23 Nietzsche utilizará la expresión arqueología para referirse a un cierto tipo de historia que encuentra en el pasado aquello que no se desea se repita en el futuro, patentizando su deuda con el pensamiento barroco. *Consideraciones intempestivas (Sobre la utilidad y la inconveniencia de los estudios históricos para la vida)*, Madrid, 1932.

plenamente y como enigma, no sólo la condición de la existencia humana en general, sino también la historicidad biográfica de un individuo" (:159) El núcleo de la visión alegórica, de la exposición barroca y secular de la historia en cuanto historia de los padecimientos del mundo, "sólo es significativo en las fases de su decadencia" (:159) De ahí que para el pensador alemán intérprete del barroco la naturaleza es alegórica en tanto está sujeta a la muerte. La muerte debe entenderse, según se plantea en El Origen del drama barroco alemán, como posibilidad de la significación. Lo que en el ensayo Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres se expresa como una teoría mística de la lengua, en El Origen del drama barroco se manifiesta como una fórmula que permite poner en cuestión rasgos esenciales de la interpretación moderna del arte, de la sensibilidad, del lenguaje, etc., oscuros para otra perspectiva que no sea la alegórica. Desde ésta, a través de un juego que invierte la temporalidad romántica, el romanticismo se presenta como causante de las siguientes interpretaciones, que han de ser objeto de crítica:

1. La de concebir el desarrollo de la razón, del mito al logos como alegoría (ficción).

Idea que siendo romántica se nos aparece como moderna; salvo para la crítica que pone en cuestión la temporalidad genética romántica. La alegoría usada críticamente se revela así como un procedimiento de lectura y no la interpretación de una génesis. A su luz la conocida frase de Schiller "la

Odisea es la historia del espíritu humano; la Iliada la historia de la naturaleza" adquiere un sentido nuevo, no recapitulador, como se pretendía, sino el sentido de una fábula. Por su parte también adquiere un sentido nuevo la oposición filosófica entre mito y razón; de ser el fundamento de la clausura filosófica a gran relato de la epopeya de la razón occidental. Epopeya nombra aquí la historia significativa de la filosofía, entendida como una historia de la naturaleza y enfrentada a la alegoría, que de resultados de la oposición, se consideraba la historia significativa de lo humano. La oposición se resolvía finalmente mediante la reunión de ambas independencias en un mismo momento, realizando la "humanidad de lo humano", como puede verse *en la Antropología filosófica de Cassirer. No obstante lo cual no es absolutamente seguro que las cosas sean así.*

2. La idea de que mientras el símbolo requiere de un arte, la alegoría es simplemente técnica.

O, según Goethe, permanece en la inmediatez de lo particular que es en realidad el instrumento de lo general. Así, mientras el símbolo puede pertenecer a la lógica y al arte; a la alegoría sólo le es reconocido el valor de signo. El viejo prejuicio romántico queda intacto si consideramos a *la alegoría barroca en cuanto signo de otra cosa que ella no es. Por el contrario es el valor de inscripción, propio del pensamiento barroco, lo que Benjamin consigue demostrar. La noción occidental de signo está presa de una epistemología fonocéntrica para la cual el alfabeto expresa sonidos. Sólo*

el estudio de otras lenguas no alfabéticas o de la embleática muestran nuestro más arraigado prejuicio de suponer que todas las lenguas son como la nuestra, primero; y segundo, que la inscripción misma significa. La importancia de los esfuerzos de los humanistas renacentistas y barrocos para descifrar jeroglíficos o símbolos enigmáticos, sin ninguna relación con los signos fonéticos normales según se vió en el segundo capítulo de este trabajo, fue capital. Por cierto, la alegoría no es una relación convencional entre una imagen designativa y su significado, no es "una técnica gratuita de producción de imágenes igualmente gratuitas, sino expresión, de igual manera que lo es el lenguaje y la escritura" (: 161). Precisamente, el hecho que la escritura sea concebida en cuanto sistema convencional de signos fue lo que convenció a Schopenhauer de que *gracias a ello, la alegoría resulta esencialmente indistinguible de una inscripción*. Nietzsche sin embargo se percató de que parece insoslayable buscar una fundamentación filosófica para este tipo de estudios, que al comparar el símbolo con la alegoría, no pueden escapar a *la tenacidad del prejuicio antibarroco*. La técnica, la elocuencia barroca, la profusión del detalle y de los momentos atentan, ciertamente, contra la idea de que lo "humano" sea la suprema "plenitud del ser"; lo que es no debe ser confundido con lo existente resultado de lo que es "para el hombre"; tanto como "lo dicho" no debe confundirse con "el decir". La ontología no debe ser, a ningún precio,

cualquier otra. El lenguaje es el material de las sustituciones. Pero los objetos utilizados para significar adquieren una fuerza propia, casi sagrada, fuerza que Gorgias captó en las palabras y que va más allá de cualquier psicagogía.

Segunda, a raíz de lo anterior, esta paradoja tiene su correlato en la dialéctica de la convención y la expresión. La alegoría es ambas cosas: *convención y expresión*; y las dos son, según la filosofía, antagónicas por naturaleza. La alegoría del barroco Gracián es expresión de la convención, no convención de la expresión. Expresión de una doble autoridad: *secreta* en razón de la dignidad de su origen y *pública* en razón del dominio en que se ejerce. Se observará que la autoridad es aquí no sólo fuerza y poder sino *autoría* y *responsabilidad* de esa *autoría*. Esta paradoja entre *hermetismo y comunicación (sermo communis)* ha estado presente a lo largo de todos los capítulos de esta investigación; ciertamente requeríamos, sino resolver la antinomia, al menos iluminarla desde una perspectiva crítica, ética y política a la vez: *puesto que no habrá epistemología de los tropos sin una prelación ético-política de la responsabilidad*. A diferencia de Benjamin y de Gracián para los cuales la responsabilidad es para con la naturaleza y a ella pertenece, de donde sólo una mística de la naturaleza puede y debe sustituir a la ontología, insisto en exigir la responsabilidad o responsabilidad que sin duda únicamente puede venir desde

un futuro alertado, aquí y ahora, por la certeza de la muerte.

A todo esto no abandonemos precipitadamente las lecciones del Barroco; quizás está más cerca de lo imaginado. En el Barroco del jesuita aragonés la alegoría del desengaño abre la puerta a las objeciones contra su presente y su lengua; da cabida a la crisis, es decir al enjuiciamiento y al conflicto de la interpretación que es una contingencia poblada por la diferencia y la voz de los otros. Critilo y Andrenio no coinciden: la fórmula de su oposición que es muestra y modelo del desacuerdo entendido barrocamente entran en una crisis que busca, no a su decodificador, sino a un nuevo modelo para su efectivo desciframiento. El lector deberá pronunciarse, al igual que los personajes hacen, sobre lo que le parezca más natural, es decir más justo para la naturaleza antepuesta a las apetencias humanas. La justicia no será abstracta sino local, contingente y muy concreta, como lo es la naturaleza sometida a la muerte.

En lugar de cancelar el diálogo apelando a un principio unitario y homogéneo de verdad, la alegoría del desengaño hace un llamado a la probabilidad, al libre albedrío que es justamente el contrario de toda imposición exterior: *la continuación del sermo communis por todos los medios posibles*. Excluir a Andrenio sumiría a Critilo en una situación indeseable. El modelo barroco de la comunicabilidad, básico para entender lo ético como lo político, es pues diferencial, implica el desacuerdo natural

no como lo negativo, el límite de la comunicación, sino la naturaleza de la que se parte. A la alegoría graciana no le interesa tanto representar la verdad platonizante: está convencida que la verdad no puede representarse, como si su presencia fuese conocida de antemano y por otros medios no representables: la verdad es significación, es relato, no signo. Al símbolo puesto en cuestión desde el pensamiento barroco y por tanto considerado como modelo de la cognocitividad platonizante, sólo le interesa la verdad *por encima de cualquier contingencia de posición y de ocasión.* Por ello el principio de identidad siempre que ha sido planteado por la filosofía nos remite a Platón, como Nietzsche enseñó brillantemente. A la alegoría sólo puede interesarle el instrumento mismo de su funcionamiento y lo que en él se *da a pensar*, puesto que el concepto es alegórico en Gracián, y no simbólico.

Los detractores del jesuita han hecho deliberado énfasis en esta condición aparentemente *instrumental de la retórica graciana* como una situación indeseable y muestra de irresponsabilidad escéptica. Opinan que instrumentalizar la retórica implica una suerte de pérdida ontológica del lenguaje. Están, sin embargo, equivocados. *No sólo porque es imposible renunciar a un lenguaje tradicional filosófico, en el cual habita el deseo de ontologizar, sino porque la concepción barroca de la lengua implica una muy particular ontología regional, ontología de nosotros mismos. No se trata de la ciencia que nivela las relaciones entre un sujeto y un*

objeto, no es fundamento del pensamiento sistemático-formal, ni negocia con lo absoluto. Por el contrario, Gracián propone una ontología de la conversación o sermo communis.

Por cierto que el capítulo anterior acababa justamente con una nota extensa sobre el escepticismo. Fue necesaria para hacer notar que si bien el escepticismo sistemático del lector es necesario como parte de todo ejercicio de lectura, no es la finalidad de la interpretación. Esta última, acosada por la contingencia de la significación no puede, sin embargo, suspender indefinidamente la decisión si la posición así se lo demanda. La interpretación, presionada por los motivos de la comunidad, del *polemos* está literalmente, desde antes incluso de cualquier ontología regional (del lenguaje, del arte, del conocimiento, de lo humano, etc.), obligada a tomar una decisión, a dar una respuesta. Obligación riesgosa que tiene lugar en ausencia de una ley que diriga sus pasos, que gobierne su finalidad, o que la constituya. Es la *ausencia de ley* (no de poder, autoridad o fuerza que debilitan sin duda el significado de interpretar y de decidir), de origen absoluto y único, lo que caracteriza la respons(abi)lidad de cualquier recurso retórico y por ende de la interpretación. *La retórica es el nombre de la prueba última, la alegoría de una situación extrema de ausencia de ley, casi imposible en una sociedad violenta como la nuestra en la cual sólo parece hablarse y comunicarse en presencia del poder que vigila. A la inversa la ley, el origen mismo de la comunicabilidad, falta: rehacios a responder a una*

obligación que nadie parece imponernos, que no viene de ninguna parte, que ninguna moral o política prescriben, la esencia responsable de la lengua funciona allí donde nada funciona, excepto la comunidad.

El Barroco fue con toda seguridad una época donde la retórica coqueteó con el escepticismo, pero éste jamás fue un útil, un instrumento para satisfacer una finalidad: fue, me parece a mí, el instrumento con el cual la interpretación llegó a tocar sus más lucidas y deleitables armonías.

Faltará a no dudarlo la sabiduría de un teórico de la música como Nietzsche para *formular una teoría del lenguaje donde la significación y la cognición puedan ser abordadas desde la crítica a la alegoría, desnaturalizando el modelo platónico de la significación y la cognición.*

3. Glosa.

Habrían habido varias crisis de la interpretación durante las cuales o a causa de las cuales las relaciones entre la filosofía y la retórica, la verdad y la verosimilitud se ponen en relación y dialogan entre sí. De lo que parece tratarse es de no permitir que el diálogo se detenga, a cualquier costo. Sólo ello hará posible pensar un futuro mejor para el mundo humano. La continuación de la común conversación consiste en ubicar la dimensión de la responsabilidad antes incluso que la ontológica, aunque ciertamente la prelación puede resultar sin importancia frente a la importancia de la continuación del *sermo*. Esta

continuación le debe mucho al hecho de que la significación no es precisamente contemporánea suya *sino que lo excede*.

Estoy convencida de que las lecciones que podemos extraer de este trabajo de revisión que hemos acometido, y si podemos extraer una lección, por lo tanto debemos (*prelación de la responsabilidad*), serán en el sentido de que cualquier reparo crítico, toda puesta en cuestión deberá ir acompañada de la convicción de que el asunto en cuestión es absolutamente singular y contingente; esto es, que no hay conversación si no existe a la vez una historia en la cual no es más que emblema, enigma, ruina que clama por su descifrador. Debemos convencernos de que el conflicto interpretativo implica que los materiales con que contamos, las ruinas, pueden reconstruirse o erigirse en un nuevo todo, que a su tiempo envejecerá y morirá. Al escritor y al descifrador no le está permitido borrar los rastros de su propia actividad, tanto como no le está permitido borrar los de los anteriores creadores. No podrá hacerlo, a riesgo de cancelar no sólo la figura del otro, sino también el sentido de la creación o poiesis, es decir del pensar. Puesto que la construcción manifiesta del otro constituye el centro de todos sus esfuerzos y de todos los efectos intencionados. Es la tradición y su actual posibilidad las que están en juego.

El juego lleva otro nombre: Lorenzo Valia le llamó batalla que no conduce a una destrucción total; Benjamin preferirá referirse a la "crítica que consiste en una mortificación de las obras" (:175) Se trata de un conflicto sin violencia ni

derramamiento de sangre: en virtud de su esencia el conflicto nos hace ver a las obras de los otros cual "asentamientos del saber" ya "muertos". La belleza que perdura constituye un objeto de saber. "Y aunque cabe preguntarse si la belleza que perdura aún debería seguir llamándose belleza, lo que si es cierto es que no hay nada bello que no encierre algo digno de ser sabido" (:175). El objeto de la crítica filosófica consiste en significar, en convertir en contenidos de verdad los contenidos factuales, de carácter histórico, de las obras de los otros. La pérdida de efectividad, la *inactualidad* de las obras, se convierte así en el punto de partida de un "renacimiento" de la obra que se reafirma como "ruina". No cabe duda que Benjamin confía a la filosofía del porvenir la tarea de lectura de las ruinas, única forma de llamar a nuestra tradición. El filósofo es ante todo un lector del "drama destinado a la lectura"; en esta tarea no hay nada perverso o melancólico, tampoco escéptico o nihilista: *la alegoría es la única y poderosa diversión que se le ofrece al melancólico, en opinión de Benjamin, para tomarse en serio "el desolado rostro cotidiano"*. Bien es verdad que la melancolía se asocia a un ensimismamiento morboso de la sensibilidad, pero una vez que se fija la atención en la aparente banalidad de los detalles que sólo se dan como alegóricos, surge apremiante la intención de estar presente en cada momento, en "cada cosa" que debe ser "considerada en sí misma". *Lo que viene a mostrar que el gesto alegórico es el culpable de la atención sobre lo otro y los otros, los que*

no dependen de mí para existir o para ser, pero de los que indudablemente depende mi atención para continuar presente a cada instante. Lorenzo Valla quien escribió hace muchos años que "debemos hacer la lucha a todas las obras pero sin llegar a hacerles la guerra" definió, a mi entender, la tarea del pensamiento en relación a la interpretación y la ontología de nosotros mismos.

Pero, si insistiéramos aún en extraer otra enseñanza valiosa para la vida de la filosofía, una enseñanza única entre las enseñanzas siempre singulares, siempre únicas de las crisis, *deberíamos insistir en que pensar es sustituir la violencia por la "mortificación de la comunicación"*.

Esto define, a mi entender, una tarea y una responsabilidad cuya tematización iniciaron los primeros sofistas, interesados como estaban por conservar la polis democrática, y luego los humanistas renacentistas y barrocos y aun hoy, cuando no parece que podamos salir del estadio de la interrogante acerca de una teoría de la conversación sin violencia, cuyas crisis sean recordatorios de que lo que el diálogo excluye puede regresar violentamente en la forma más oprobiosa posible. Es el pensamiento de la diferencia hoy lo que interrogamos; así como los monumentos procedentes de la crisis de la sofística, la primera y segunda retórica filosófica; los monumentos de la tercera crisis humanística, erudita y pedagógica, que es todavía la nuestra, iniciada por el llamado de Nietzsche a la destrucción de la arquitectura sistemática de la razón y la demanda de la conversación como

lo propio de la comunidad. En especial esta demanda es imperiosa si queremos intentar pensar un por-venir no intolerante, plural y diferencial para la racionalidad y cualquier otro tipo de experiencia humana. Esta afirmación del sermo communis es un llamado a un esfuerzo contra la violencia del lenguaje, contra la tiranía de una gramática sobre otra, una tradición sobre otra, una lengua nacional sobre otra. No olvidemos que la tiranía viene en muchas formas y no es la menor de ellas el suponer que uno mismo (dios, lengua, historia o filosofía) detenta la única verdad disponible. Lamentablemente es por igual cierto según Nietzsche declaró que no es posible abandonar la gramática y la historia particular de la lengua: puede ser igualmente peligroso abandonarse a la indiferenciación escéptica de un pensamiento dubitativo sin raíces. Esto quiere decir que no hay que renunciar simplemente a la Ilustración, ni pedagógica ni teóricamente, ni al lenguaje de la comunicación y de la representación en provecho de cualquier llamado al lenguaje místico de la expresión. Puesto que la filosofía hay que intentar pensarla a partir de su otro, es decir, a partir de lo que en momentos precisos de su historia ha intentado excluir y destruir, a veces exterminando radicalmente, y que a la vez la obsesionaba por dentro y por fuera. Hay que intentar pensar lo excluido desde la singularidad; en este caso lo hemos hecho desde los acontecimientos de crisis de la interpretación, cuando la elocuencia filosófica contra la elocuencia era notoriamente ciega a sus propias razones y

motivos. Lo que el orden de la representación ha intentado borrar no son necesariamente vidas humanas sino una exigencia de justicia (una justicia de los fines que no estaría ligada a aquello que se concibe como universalizable). En primer término ha tratado de desaparecer la posibilidad de llamar y de recordar otra historia del pensamiento, otras singularidades sin escuela ni tradición, ni por tanto formas de autoridad; también otras maneras de hacer la historia de la sabiduría y de las demás formas de experiencia humana, más allá de la polaridad sistemática excluyente que preside la disyunción de lo sensible y de lo inteligible y del hacer/pensar.

Pensar no sólo es sistematizar con universales, con símbolos jerárquicos. Pensar es negarse a renunciar a la singularidad irreductible de cada ocasión. Fernando Savater tuvo razón al arguir que pensar es más bien un dar que pensar y un darse a pensar el lenguaje. Hay que recordar los testimonios de la lengua y proceder al relato de su historia contingente.

La polaridad establecida por la actual crítica entre un lenguaje de la comunicación y el lenguaje escéptico de la lectura retórica no puede mantenerse ni ponerse en práctica en estado puro, sino que el "compromiso" es necesario o inevitable entre ellos. En vista de lo cual es preciso mostrar, según he intentado hacer, *que no puede tratarse de un compromiso entre dos dimensiones inconmensurables y radicalmente heterogéneas del ser.* Así, la sabiduría que

debemos extraer de las relaciones críticas entre la retórica y la filosofía, y de sus mutuas objeciones, tiene que ver con la manera como intercambian sus significados, mediante un préstamo de atributos sobre la certeza irrenunciable de una cierta ontología, si queremos cambiar la fuerza de la violencia por la fuerza de las palabras, mil veces más sutil y encantadora. Walter Benjamin se refirió en una ocasión a la "fatalidad del compromiso entre órdenes heterogéneos", fatalidad que permite darnos cuenta que el "otro, radicalmente otro" está tan obligado como nosotros a comprometerse. Ese compromiso retórico puede celebrarse en nombre de la justicia por venir que ordenaría obedecer a la ley de representación y a lo que la trasciende al cuestionarla, sustrayendo lo singular a su reinscripción en un orden sistemático y jerárquico de evocación platonizante.

LA EPISTEMOLOGIA DE LOS TROPOS

(Las relaciones entre la retórica y la filosofía)

Las diferentes lecturas que conforman este trabajo han sido colocadas bajo la protectora égida del reparo (puesta en crisis, observación, atención, *skepsis*, etc.).¹ Figura filosófica que hemos interrogado en el capítulo dedicado a Baltasar Gracián y que se coloca, por esa razón, como el fragmento central de esta tesis. A pesar de que el concepto puede y debe cuestionarse siempre, de la misma manera que debemos hacerlo con la idea de comprensión o de la posibilidad y necesidad del *acuerdo comunicacional*, que es su otra cara, sea ambos entendidos como un horizonte de expectativas, empírico incluso, o como un deber con el y lo por-venir.

Luego entonces, tras el reparo se encontró que ciertos momentos de puesta en crisis de la interpretación modificaban las relaciones entre la retórica y la filosofía, en particular aquella que llamamos, de manera indudablemente insuficiente *historia de la metafísica*. La crisis de la

¹ Reparar significa, en una de sus múltiples acepciones, poner una objeción. Este significado es insuficiente. Como se *dijo* en el capítulo dedicado al jesuita Gracián "reparar en algo" pone en juego todo su cargamento polisémico a la vez que nos obliga a hacerlo *sin privilegiar un significado sobre los demás*. Así pues, un *reparo* no es simplemente una objeción sino una *observación conducida con una muy determinada vigilancia*, un *enjuiciamiento de la verdad* de un argumento, una *puesta en crisis* (que no se pronuncia tampoco por la verdad absoluta de sus premisas) tanto como un llamado a la *skeptis*, a la *detención y suspensión (epojê)*, momentánea y artificial, de las evidencias del *sensu communis* -sentido común- y del *sermo communis* -diálogo, conversación- con el fin de *dar a pensar* una imagen, una palabra, un discurso.

interpretación no hace referencia a una crisis de lo que fue interpretado, es decir el estatuto de la cosa interpretable (que la hubo en el momento en que se distinguió entre ciencias de la naturaleza y ciencias de la palabra)², como tampoco se refiere exclusivamente a la crisis padecida por las maneras o modalidades interpretativas, sino más bien a aquellas acaecidas sobre el estatuto mismo de la noción de interpretación y su relación con el concepto de lo humano, del cual es un integrante necesario. La idea aquí expresada es que la interpretación, presa en un cierto "platonismo" (sensible/inteligible) del cual probablemente Platón no es ni siquiera responsable, jerarquiza la actividad intelectual haciéndola dependiente de una imagen de lo humano peligrosa y etnocéntrica. Es contra este "platonismo", tomando en cuenta en su definición los reparos anteriormente expresados, que estas lecturas han trabajado los textos.³

2 Barthes refiere a propósito de esta distinción que mientras el *trivium* escolástico se preocupaba por organizar el estudio de las palabras (*hermeneias*), el *quadrivium* hacía lo propio con la naturaleza (*phusis*). Ciertamente que la modernidad trajo consigo la disrupción de este modelo pedagógico y didáctico que no privilegiaba ninguno de los órdenes; esta última que arribó acompañada de la predominancia de lo científico redujo la razón a esa esfera y dejó a la palabra sospechosamente recluida en el mundo humano, mundo de las pasiones y los excesos (de poder, de significación, de materialidad). Véase Barthes R. *El susurro del lenguaje*, Barcelona, Paidós, 1987; en "Escribir, ¿un verbo intransitivo?", p. 33, y también en "Escribir la lectura", bajo el mismo título. Por supuesto se encontrará más desarrollado el tema en *Investigaciones retóricas I. La antigua retórica. Ayudamemoria*. Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1974.

3 Trabajar implica en este contexto intervenir explícitamente la lectura desde un presente ético, político, institucional de la misma que indudablemente la marca y que debemos considerar como posición y ocasión (retóricas, por supuesto)

Ahora bien, la retórica parece pertenecer a ese "platonismo" que bajo la distinción *sentido propio/sentido figurado* pretendiera interrumpir toda comunicación, al circunscribir a la muy determinada autoridad del Sentido Inmanente, negándose a considerar que la significación *habita* en lo contingente, en la más absoluta contextualización y por tanto que su única autoridad sólo puede ser pensada desde la comunicabilidad, entendida esta, a su vez, como algo que sucede entre lo completamente comprendido y lo que rabasa la comprensión en su busca por decir lo que aún no ha sido dicho. Nuestra retórica ha intentado pensarse como una retórica del decir, antes que una retórica de lo dicho, ya que en esto último cohabitan aquellos males, prejuicios, etnocentrismos de todo tipo, daños y dolores de los que tratamos de liberarnos. Tal vez el dolor no pueda desaparecer, siendo su esencia, como es, típicamente humana.

Se ha llegado a una conclusión que se sabe provisional, pero es la siguiente: que lo que la retórica significa, los valores que desde Gorgias, pasando por Dante y arribando a los reparos de Gracián se nos exige reflexionar permiten desplazar y dar a pensar nuevas configuraciones del decir, del pensar fuera, y al mismo tiempo extrañamente dentro, del ámbito del *origen* (del sentido), de la *mimesis*, de la

de la actividad lectora. Insistamos en que toda lectura, toda serieo cadena de significaciones tiene que echarse a andar en un momento preciso y que éste será siempre donde nuestra responsabilidad como lectores quedará atrapada.

oposición y disyunción *mythos/logos*, *naturaleza/cultura*, *pensamiento/habla*, etc.

Por cierto que puede decirse que a lo largo de los capítulos que componen este trabajo la pareja retórica/filosofía, derivada de la oposición platónica entre lo sensible y lo inteligible, y con la mediación de la disyunción entre lo propio y lo figurado ha sufrido una lectura o serie de lecturas que empezando por el capítulo primero no ha hecho sino invertir la jerarquía o privilegio causante del gobierno metafísico del o los binomios. Así, el significante retórica y sus múltiples y explicados significados nos ha servido para mostrar que la lógica de la exclusión que a su vez regla la oposición platónica, presente de manera explícita o tácita todo a lo largo de la *historia de la metafísica*⁴, es una imposición de fuerza, una interrupción que no dice su nombre, en la estructura o sistema mismo de la distinción entre lo sensible y lo inteligible. Esta lógica entonces debe dar lugar, más bien, a una lógica no sólo de la participación y de la ambigüedad, sino a un estatuto epistemológico y ético-político distinto de la (neo)retórica, entendida esta como una fuerza plástica

⁴ No es absolutamente seguro que haya existido y exista una historia unitaria y homogénea de algo llamado metafísica, igualmente unitaria y homogénea. Los desplazamientos en ambas y sus diferencias son puestos en evidencia por muchos autores, incluso de tendencias opuestas como Gadamer y Derrida. Sin embargo esta expresión, utilizada gracias a que todo significante *excede la significación*, es decir que los significantes son a la vez *flotantes y vacíos*, nos ha permitido reflexionar sobre ciertos prejuicios muy extendidos en nuestros lugares y descalificarlos. Uno evidentemente ha sido la oposición entre lenguaje propio y lenguaje figurado.

o estética de la lengua y del discurso en constante intercambio con la fuerza rigorista del pensamiento.

2. Lo tratado en los capítulos.

En el primer capítulo se observó el papel conferido a la función ético-política de la palabra que según Gorgias no es un uso espurio de la misma sino por el contrario esencia de la dimensión verbal. La palabra lejos de ser un mero instrumento de expresión de una interioridad subjetiva o de una verdad transcendente, o también un vehículo de representación de la naturaleza, de su referencia, era algo más. Gorgias fue uno de los primeros en intentar reflexionar sobre la esencialidad de la palabra pretendiendo una ontología del lenguaje en estrecha relación con una ontología general. Su ontología sin embargo no pudo tematizar la palabra más allá de la estructura o lógica "platónica" (*mythos/logos*, sensible/inteligible), que en esta tesis ha sido referida con grandes reservas y cautelas como "metafísica", es decir o sistemático-lógica o bien empírico-lógica.

En el segundo capítulo se consideró otro momento de crisis de la interpretación metafísica de la palabra. En él se examinó la propuesta dantesca, y por extensión humanista, de una ontología del lenguaje en relación a una ontología de lo humano. La propuesta retomó y transformó la imagen gorgiana del útil psicagógico, ético y político e hizo de ella una

idea nueva. Recogiendo la dimensión pragmática propuesta por Aristóteles de ubicar a la palabra como actividad, cuyos criterios fueran tanto la *prudencia* en su uso como la *oportunidad* y la *ocasión* como comienzos *absolutos* del discurso, desplaza esta *instancialidad ética* (lugar de la lectura) hacia el terreno epistemológico al introducir una relación nueva⁵ entre lectura o *sentido literal*, es decir, a la letra, y *sentido alegórico*, ya sea moral, alegórico o analógico. Dante enfatiza que el poeta, maestro de verdad, no debe ni puede leer como el teólogo, quien está cogido en las redes de una lectura como revelación, como acto inmediato y momentáneo, y así consigue otorgar a la *actividad* de la poesía, de la *poiesis* un valor de verdad que antes pocos le reconocían. Como se dijo con especial cuidado, no es una crisis que culminara con la victoria total de Aristóteles sobre el platonismo. En realidad es una victoria de la interpretación retórica sobre la "metafísica".⁶

5 Nueva: no causal o serial sino regida por las figuras retóricas.

6 La existencia de una "metafísica" y de una "historia" de la misma, que la ubicara e interpretara, no es una cuestión sencilla. Probablemente haríamos mejor si pusiéramos en cuestión la existencia de algo llamado "historia de la metafísica", aunque sólo fuera porque lo que se llama de esa manera --por ejemplo, en los textos de Heidegger--, no posee los atributos para ser considerada una unidad homogénea o consistente. De hecho, esta tesis muestra una serie de acontecimientos que, en el corazón mismo de la "metafísica", han desplazado la fuerza de la ontología platónica hacia el examen crítico y la interrogación. Sin embargo, insisto en utilizar la expresión "historia de la metafísica". Ello, quizás, en un intento por questionar la hegemonía de una tendencia "platonizante" del pensamiento, cuando se pregunta por el estatuto de la filosofía y la retórica, en el horizonte de las ciencias humanas.

En los tres siguientes capítulos, desde los cuales toda la tesis adquiere un sentido más riguroso, fue examinado detalladamente un texto debido a la pluma y esfuerzos de Baltasar Gracián. En ellos se tematizó y teorizó acerca de la importancia de la obra *Agudeza y Arte de Ingenio* en nuestros días, para nosotros, hablantes del castellano. De manera indiscutible, o si se quiere precisamente discutible, Baltasar Gracián *debe ser leído en filosofía y por la filosofía*, en la cátedra y fuera de ella.

Aquella ha sido la opinión defendida por esta tesis. Primero, porque nos proporciona un texto cuyas líneas de fuerza interpretativas, es decir los significados que convoca y pone en juego como reparar, ingenio, gusto, genio, agudeza, permiten *desplazar* la sistematicidad lógico-formal que hizo presa en el época de Gracián y la nuestra de la reflexión epistemológica y por ende de la definición de conocimiento y de sabiduría como dos términos excluyentes. *Desplazar* significa desde luego examinar con minuciosidad, con cautela y *fuera de la perspectiva* que impone que toda observación y objeción sean referidas a la ingenuidad o a la astucia del lector. Para la retórica que estudia la *fuerza plástica* del lenguaje (Nietzsche) y de la *puesta en acción* del discurso o del acto verbal, la ingenuidad y la astucia del lector no son fuerzas decisivas, ni pertenecen a la interioridad de un sujeto. No son pues criterios de *originariedad* ni *claves de inteligibilidad* de los discursos y del *polemos* filosófico que los dispone.

Otro aspecto importante de estos capítulos fue *fortalecer la lectura retórica* de Gracián frente a la lectura moral, a la que se señaló como confinada a una *posición moderna*, en el corazón de las ciencias humanas: la de sustituir lo político por lo ético. Desde luego, se discutió *in extenso* la *interpretación ética* dada a los textos del jesuita aragonés por una modernidad bienintencionada que, sin embargo, se abstiene de poner en cuestión la *necesidad política* de ese *confinamiento ético* de la obra barroca. Lo moral, a su vez, no es tematizado, en los intérpretes modernos, hasta sus últimas consecuencias (lo que sería seguir la receta tradicional escéptica), sino que se apela a la *fuerza persuasiva, filantrópica y positiva* que ha adquirido lo moral en nuestro vocabulario contemporáneo. Esta *abundancia o exceso de fuerza del significante*, por el cual el llamado *ético* tiene éxito, según testimonio del giro ético de la crítica, la teoría de la interpretación y otras ciencias humanas, patentiza un *uso retórico*: el giro ético aguarda aún a su retórico y a su historiador. Sobre todo, decimos que *lo ético no ha sido interrogado suficientemente* cuando su valor positivo es visto como una *evidencia natural* y no como un *efecto de ciertos discursos y una muy determinada historia* (cuyos caminos revisamos en este trabajo). Entonces, nuestra posición es que el valor de lo ético debe ser examinado en su estatuto y en sus efectos (que no son de naturaleza subjetiva).

En el último capítulo, el sexto, el vocabulario barroco y graciano es utilizado de manera *ad hoc*, es decir *oportuna* y *prudente* a la vez que *posicionada* -perteneciente a una posición de la lectura, es decir a un "aquí y ahora" éticopolítico e institucional- para revisar las relaciones entre la filosofía y la retórica, cuyos acontecimientos sin duda decisivos fueron relatados como *crisis de la interpretación*. La idea era que la crisis entre estas dos formas de valorar el discurso y la verdad comporta el poner en ejecución técnicas de lectura que llamamos, para abreviar, reparos. Esto quiere decir que *la crisis aparece de manera positiva, revivificadora, crítica y determinante, desde la perspectiva de la retórica*, desde el reparo que es, ciertamente, un efecto retórico de lo que la filosofía ha intentado *excluir* por considerarlo sospechosamente figurativo. Y lo figurativo ha sido y es, lamentablemente, problemático y altamente sospechoso.

3. La epistemología de los tropos.

Los tropos constituyen un problema agudo y desconcertante para el discurso filosófico serio, erigido sobre la lógica de la no contradicción, toda vez que se teme que, por su intermedio, la ambigüedad invada el texto filosófico. Es sabido que la *lógica de la no contradicción* condena, en la comunicación seria, cualquier discurso que amenaza la integridad e identidad de los nombres. De hecho, la seriedad de la comunicación filosófica depende en gran medida, para explotar al máximo el rigor que le es propio, desterrar

aquello que pueda disminuir, aunque sea ligeramente, la estabilidad y competencia del principio de identidad. Así ha sido desde Parménides.

La retórica por su parte, en su *vertiente barroca y escéptica*, muestra los efectos aporéticos del principio de identidad, aunque sólo sea mostrando que la verdad del anterior, proveniente de la experiencia humana sobre el mundo físico, no puede ser fundamento de lo que en realidad debe demostrarse, es decir que la experiencia humana puede servir como horizonte para la reflexión. No obstante la retórica también padece insuficiencias, a su vez, aunque sea por las razones contrarias. No contenta con la verosimilitud, pretende la severidad de lo verdadero, aunque sea bajo la forma de la incuestionable verdad que debe presidir la *necesidad del examen de lo dicho*. No satisfecha tampoco con la singularidad irreductible de sus razones, desea también la universalidad. Esta última la anticipa como la posibilidad de dar cuenta completamente de *los principios que regulan la comunicación*.

En un momento de su historia la retórica pudo dejar de lamentar la imposibilidad de su acceso a la verdad al mostrar que la dimensión pública, colectiva, generalizada de ésta llega a ser tan sustantiva como su carácter sistemático-formal. El estatuto pragmático de las verdades científicas o teóricas, su evidencialidad podría decirse, depende también de una comunicación posible y deseable, sea ésta la que se extienda entre el magister y el discípulo (Agustín) o aquella

que se construye como sistema pedagógico más complejo en el interior de una colectividad determinada, ella misma regulada por la *comunicabilidad*. De lo que se deriva que la comunicación es el rasgo o principio de debe darse a pensar si queremos abordar con toda seriedad la crisis de la interpretación (en su sentido de juicio sobre la interpretación), a causa de la cual nos interrogamos y cuestionamos sobre las relaciones entre la filosofía y la retórica. En este sentido la comunicación no es un término más preso en la teoría de la información. Esta no logra cubrir, a partir de su modelo explicativo más que un aspecto, a saber autor, mensaje, receptor, o sus modalidades alternativas según los autores y escuelas. Es decir, que en lo que respecta a la comunicación que proponemos, la significación es un proceso complejo que no puede explicarse más que a partir de la idea de que en la comunicación misma se produce la significación, la cual por lo tanto no es anterior pero sí está abierta al futuro. Ello significa que la comunicación no es una decodificación. Por otra parte, la comunicación no es tanto un modelo estructural sino también una suerte de deseo o ideal regulativo de lo colectivo, de lo práctico, de las experiencias por las que lo humano se constituye. La comunicación entonces no se instaura sino que se propone como promesa para el futuro, promesa que tiene siempre una particular forma de irrumpir en la experiencia de los individuos como algo cercano. Es para estos últimos que la promesa existe. Para la ciencia y la teoría, es decir para

la universalidad que como explicación desea conservar la distancia, la alteridad del lenguaje y de sus estructuras respecto de los hablantes, los individuos aparecen a la inversa, *religados* a la estructura de una lengua que, ciertamente, los coacciona.

A todo esto, tal parece que ambas disciplinas, filosofía y retórica, debieran renunciar a aquello que las ha dado sentido e identidad si quieren llegar a un acuerdo respectivamente con *el rigor y con la figuralidad*, según sea el caso, para dar cuenta de la comunicación en general. A la filosofía este compromiso le ha resultado cuesta arriba. Controlar las iniciativas del lenguaje figurado es hasta ahora aquello que a su vez distingue las distintas escuelas filosóficas de la actualidad: filosofía continental y anglosajona nombran a grandes rasgos dos maneras de tratar y negociar con *lo retórico del lenguaje ordinario*.

En suma lo que apuntamos someramente es la existencia de dos políticas definidas de la filosofía y sus respectivas éticas de la interpretación y el estatuto de la noción de comunicación está en el meollo de la diferencia que distingue ambas eto-políticas. A este respecto, las sabias lecciones del italiano Lorenzo Valla vienen a colación, en particular una de ellas: *habría que intentar hacer la batalla a todos los libros sin llegar a hacerle la guerra a ninguno de ellos*. El hombre se refería a poner en cuestión a las autoridades de su tiempo y a los libros venerados, al igual que a las modalidades de lectura que cada uno de ellos reclaman y que

suele nombrarse sistema. Esta lección debe hacernos reflexionar sobre la lectura y la interpretación tanto como sobre las modalidades pedagógicas y éticas de relación con los textos, en el interior de las cuales hemos aprendido a identificar y decir nuestra subjetividad. A tal complejidad hemos preferido llamarle una ética sistemática del lector.

BIBLIOGRAFIA

LA RETORICA DE LOS TROPOS(Las relaciones entre la retórica y la filosofía)CAPITULO PRIMERORETORICA Y FILOSOFIA. LA ANTIGUEDAD CLASICA.

Alliez Eric, "Ontología y logografía. La farmacia, Platón y el simulacro", en Cassin B., Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad. Buenos Aires, Manantial, 1994.

Anscombe Elizabeth, "Verdad y razonamiento práctico" en Cassin B., Nuestros griegos y sus modernos, Buenos Aires, Manantial, 1994.

Aristóteles, *Poética*, Gredos, Madrid, 1974
Poética, en Obras Completas de Aristóteles, de la Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, México, UNAM, 1946.
Retórica, Madrid, Gredos, 1990.

Agustín, San. *Las Confesiones*, en Obras Completas, Vol. II, Madrid, BAC, 1991.

Aubenque Pierre, *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1987.

Baldwin Charles S., *Ancient Rhetoric and Poetic Interpreted from Representative Works*, Gloucester, Peter Smith, 1959.
Medieval Rhetoric and Poetic Interpreted from Representative Works, Gloucester, Peter Smith, 1959.

Barthes Roland, *Investigaciones retóricas I. La antigua retórica. Ayudamemoria*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1974.

Barthes Roland, "De la ciencia a la literatura"; "Escribir, ¿un verbo intransitivo?"; "Escribir la lectura" y "Sobre la lectura" en Susurros del lenguaje, Barcelona, Paidós, 1987.

Benveniste Emile, *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1980. *Problemas de lingüística general I y II*, México, Siglo XXI, 1987.

Benveniste Emile, *Problemas de lingüística general*, México, Siglo XXI, 1971.

Bauchot Mauricio, *Aspectos históricos de la Semiótica y la Filosofía del lenguaje*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1987, 195 p.

Cassin Bàrbara, *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporàneas de apropiaci3n de la Antigüedad*. Buenos Aires, Manantial, 1994.

Cicer3n, *El Orador*, Barcelona, Alma Mater, 1967.
Cicer3n, *De la invenci3n ret3rica*, M3xico, UNAM, 1997.

Colli Giorgio, *Filosofia de la expresi3n*, Madrid, Siruela, 1996.
Colli Giorgio, *La sapienza greca*, Milàn, Adelphi, 1977. *La sabiduria griega*, Madrid, Trotta, 1995.

Derrida Jacques, "La farmacia de Plat3n" en *La Diseminaci3n*, Madrid, Fundamentos, 1975.
Derrida Jacques, *Khora*, C3rdoba, Alci3n Editora, 1995.

Derrida Jacques, "Nos-otros griegos" en Cassin B.: *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporàneas de apropiaci3n de la Antigüedad*, Buenos Aires, Manantial, 1994.

Detienne Marcel, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus, 1982.
Detienne Marcel, *La muerte de Dionisos*, Madrid, Taurus, 1982.

Eco Umberto, "De Arist3teles a Poe" en Cassin B., *Nuestros griegos y sus modernos*, Buenos Aires, Manantial, 1994.

Gernet Louis, *Antropologia de la Grecia antigua*, Madrid, Taurus, 1980.

Gorgias, *Fragmentos*, M3xico, UNAM, 1980.

Horacio, *Odas selectas*, M3xico, UNAM, 1946.
Horacio, *Arte Po3tica*, en *Satires Epistles and Ars poetica*, Massachusetts and London, Harvard University Press, 1948.

Gorgias, *Fragmentos*, M3xico, UNAM, 1980.
Gorgias, *Fragmentos y testimonios*, Buenos Aires, Aguilar, 1980.

Lain Entralgo Pedro, *La curaci3n por la palabra en la Antigüedad clàsica*. Barcelona, Anthropos, 1987.

Levi-Strauss Claude, *Antropologia Estructural. Mito, sociedad, humanidades*. M3xico, Siglo XXI, 2a ed. 1981

Ong Walter, *Oralidad y escritura, Tecnologias de la palabra*, M3xico, FCE, 1987.

Parm3nides, (Zen3n, Meliso) *Fragmentos*, Buenos Aires, Aguilar, 1970.

Pindaro, *Odas, Otros liricos griegos*, M3xico, Porrúa, 1981.

Platón, *Diálogos*. México, UNAM, col. Nuestros Clásicos, 1963.
 Platón, *Cratilo*. México, UNAM, col. Bibliotheca Scriptorum
 Graecorum et Romanorum Mexicana, 1988.

Quintiliano, *Institución Oratoria*, Madrid, Escuela de
 Filología, 1947.

Ricoeur Paul, "Una reaprehensión de la *Poética* de
 Aristóteles" en Cassin B., *Nuestros griegos y sus modernos*,
 Buenos Aires, Manantial, 1974.

Schuhl Pierre Maxime, *Platon et l'art de son temps*. Paris,
 Presses universitaires de France, 1952.
 Schuhl Pierre Maxime, *Etudes sur la fabulation platonicienne*.
 Paris, PUF, 1947.
 Schuhl Pierre Maxime, *Essai sur la formation de la pensée
 grecque*. Paris, PUF, 1949.

Simónides de Ceos, citado en Detienne Marcel, *Los maestros de
 verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, taurus, 1981. Citado en

Lesky A., *Historia de la literatura griega*, Madrid, Gredos,
 1968; y en Bowra C.M., *Greek Lyric Poetry. From Alcman to
 Simonides*, Oxford, 1961.

Vernant Jean Pierre, *La muerte en los ojos, Figuras del Otro
 en la antigua Grecia*, Barcelona, Gedisa, 1986.
 Vernat J-P. y Detienne Marcel, *Las artimañas de la
 inteligencia. La metis en la Grecia antigua*, Madrid, Altea,
 Taurus, Alfaguara, 1988.

Vidal-Nacquet, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en
 el mundo griego. El cazador negro*, Barcelona, Ediciones
 Peninsula, 1983.

Yates Francis, *El arte de la memoria*, Madrid, Taurus, 1974.

BIBLIOGRAFIA

LA EPISTEMOLOGÍA DE LOS TROPÓS*(Las relaciones entre la retórica y la filosofía)*CAPITULO SEGUNDOLA RETORICA Y LA SABIDURIA HUMANISTICA DEL RENACIMIENTO

FUENTES

Agustin san, *Del Maestro, Obras Completas, Madrid, BAC; 560-639.*

Agustin san, *El Maestro. Fundaci3n de la teoria del signo.* Adaptaci3n de Ponce Rivas. M3xico, INAD/Conaculta, 1996.

Alighieri Dante, *Vida Nueva/Tratado de la lengua vulgar.* M3xico, SEP, 1986.

Alighieri Dante, *Convivio, Madrid, Calpe, 1919; trad. Cipriano Rivas Cherif.*

Convivio, Roma, Rizzoli, 1952.

"A Can Grande de la Scala" en Epistolae, Oxford, 1920. En Cartas, Obras Completas, Madrid, BAC.

Ficino Marsilio, *De Amore.* Y citado en Kristeller P.O., *The Philosophy of Marsilio Ficino, 1943.*

Nebrija Antonio de, *Gram3tica de la Lengua Castellana,* Madrid, Editora Nacional, 1984.

Petrarca Francesco, *Familiares/Seniles/Secretum Meum, BAC.*

Pico Della Mirandola Giovanni, *Discurso sobre la dignidad del Hombre,* Buenos Aires, Goncourt, 1978.

Pico Della Mirandola Giovanni, *Carta a Lorenzo el magnifico (15 de julio de 1484) y a Hermolao B3rbaro (3 de junio de 1485), en Garin E., Prosatori Latini del Quattrocento, Milano-Napoli, 1952.*

Pico Della Mirandola Giovanni, *Conclusiones m3gicas y cabalísticas,* Barcelona, Obelisco, 1980.

Valla Lorenzo et al. en *Humanismo y Renacimiento,* Madrid, Alianza, 1986.

INTERPRETES

Baldwin Charles S., *Ancient Rhetoric and Poetic Interpreted from Representative Works,* Gloucester, Peter Smith, 1959.
Medieval Rhetoric and Poetic Interpreted from Representative Works, Gloucester, Peter Smith, 1959.

Berist3in Helena, *Diccionario de Ret3rica y Po3tica,* M3xico, Porrúa, 1997.

Beuchot Mauricio, *Aspectos históricos de la Semiótica y la Filosofía del lenguaje*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1987, 195 p.

Beuchot Mauricio, *El espíritu filosófico medieval*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1994.

Beuchot Mauricio, *Signo y Lenguaje en la filosofía medieval*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1993.

Cantimori D., "Rhetoric and Politics in Italian Humanism", *Journal of the Warburg Institute*, I (1937-1938).

Caro Baroja Julio, *Vidas mágicas e Inquisición*, cap.11, *Magia neoplatónica y arquetipos legendarios*, Madrid, Taurus, 1974; y *De la superstición al ateísmo (Meditaciones antropológicas)*, Madrid, Taurus, 1974. En especial "De nuevo sobre la mentalidad mágica", pp.175-201.

Chartier Roger, *Sociedad y escritura en la edad moderna*, México, Instituto Mora, 1995.

Cohen E., y Villaseñor P., "Magia y Renacimiento", *Acta Poética*, 17, México, UNAM/IIF, 1996.

Croce Benedetto, *La poesía di Dante*, Bari, 1943.

Curtius Ernest, *La literatura europea y la edad media latina*, Madrid, 1989

Duby Georges, *El amor en la Edad Media y otros ensayos*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.

Eco Umberto, *La búsqueda de la lengua perfecta*, Barcelona, Crítica, 1994.

----- *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Foucault Michel, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1968.

Galletti, *L'Eloquenza*, Milán, 1938.

Garin E., *Educazione umanistica in Italia*, Bari, 7a.ed., 1970;

----- *La cultura del Rinascimento*, Bari, 1971.

----- *El hombre del Renacimiento*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.

Gilson Etienne, *Dante et la philosophie*, Paris, 1939.

Grassi Ernesto, *Il problema della metafisica platonica*, Bari, Laterza, 1932.

----- *La filosofía del Humanismo*, Barcelona, Anthropos, 1993.

----- *Rhetoric as Philosophy. The Humanist tradition*, Pennsylvania State University Press, 1980.

----- *Heidegger and the question of Renaissance Humanism. Four Studies*. Nueva York, Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1983.

----- *Humanism and Rhetoric. The Problem of Folly*, 1985.

----- *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger, and Rhetoric*. Nueva York, Peter Lang Publishing, 1990.

Gray Hanna H., "Renaissance Humanism: the pursuit of eloquence", *American Historical Association*, New York, J.H.I., Vol. XXIV, n.4, 1963.

Greenblatt Stephen (ed.), *Allegory and Representation*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1983.

Gutierrez Girardot Rafael, *Nietzsche y la filología clásica*, Madrid, Gredos.

Goff Jacques Le, *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1985.

Heidegger Martin, *Carta sobre el humanismo*, Buenos Aires, Ed. Sur, 1960.

----- *Sendas perdidas (Holzwege)*, Buenos Aires, Losada, 1969.

----- *De camino al habla*, Barcelona, Odos, 1987.

----- *Arte y Poesía*, México, FCE, 1982.

----- *¿Qué es la metafísica?*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1970.

----- "La voluntad de poder como arte", en *Nietzsche*.

Heidegger Martin, *Estudios sobre mística medieval*, México, FCE, 2ª ed. 1997.

Huizinga Johann, *Erasmus*, Buenos Aires, 1956.

----- *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza Universidad, 1996; 13era. ed.

Kahn Victoria, *Rhetoric, Prudence, and Skepticism in the Renaissance*, Ithaca and London, Cornell University, 1985.

Kristeller P.O., *The Philosophy of Marsilio Ficino*, 1943.

----- *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, México, FCE, 1970.

----- "Humanism and Scholasticism in the italian Renaissance", en *Renaissance Thought*, New York, 1961.

Nietzsche Friedrich, *El libro del filósofo*, Madrid, Taurus, 1974.

Ong Walter, *Interfaces of the Word, Studies in the evolution of consciousness and culture*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1977.

Ong Walter, *Rhetoric, Romance and Technology, Studies in the interaction of expression and culture*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1971.

Ricoeur Paul, *La metáfora viva*, Buenos Aires, Megápolis, 1977

Rovatti Pier Aldo, *Como la luz tenue. Metáfora y saber*, Barcelona, Gedisa, 1990.

Rossi Annunziata, "Las poéticas del Renacimiento", en *Acta Poética*, no 17, México, IIF/UNAM, 1993-1994.

----- "Italia en su largo camino hacia América", 1^o y 2^o parte, en *Revista de la Universidad*, México, UNAM.

Wölfflin Heinrich, *Renacimiento y Barroco*, Barcelona, Paidós, 1986.

BIBLIOGRAFIA

LA EPISTEMOLOGIA DE LA RETORICA*(Las relaciones entre la retórica y la filosofía)*

CAPITULO TERCERO, CUARTO Y QUINTO

BALTASAR GRACIAN Y EL BARROCO ESPAÑOL

Aristóteles, *Poética*, Obras completas, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, México, UNAM, 1945; trad. Juan David García Bacca; *Tópicos*, *Ética nicomaquea*, *Retórica*, Obras completas, versión de García Bacca.

Argan Giulio Carlo, "*La Rettorica e l'arte barocca*", (conferencia) .

Barthes Roland, *La Retórica antigua*, Ayudamemoria, 1979.

Baxandall Michel, *La vida cotidiana en el renacimiento italiano*,

Benjamin Walter, *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Altea, Taurus, Alfaguara, 1990.

Borges Jorge Luis, *Obra poética*, Buenos Aires, Alianza-Emecé, 1960.

Burke Richard J., "Politics as Rhetoric", en *Ethics*, No 93, 1983, págs. 45-55.

Burke Richard J., "Speech, Literature, and the Space in Between", *New Literary History*, No 4, 1972, pág. 50.

Caro Baroja Julio, *Inquisición, brujería y criptojudasmo*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 1996.

Colli Giorgio, *Después de Nietzsche*, Madrid, Anagrama, 1988, 2ª ed.

Colli Giorgio, *Filosofía de la expresión*, Madrid, Siruela, 1994, trad. de Miguel Morey.

Chastel André, "Le baroque et la mort", Paris, Sorbonne, (conferencia) .

Deleuze Gilles, *Empirismo y subjetividad*, Barcelona, Granica, 1977.

Deleuze Gilles, *El pliegue*,

Gracián Baltasar, *El discreto/El criticón/El héroe*, México, Porrúa, 1986. *El Criticón*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1943.

Gracián Baltasar, *Agudeza y Arte de Ingenio*, Madrid, Espasa-Calpe, 1974. *Agudeza y Arte de Ingenio*, tomos I y II; ed. intr. y notas de Evaristo Correa Calderón, Castalia, 1979.

Gracián Baltasar, *El Arte de la Prudencia/ Dráculio manual*, Madrid, Ed. de José Ignacio Díez Fernández, 1994.

Grassi Ernesto, *Potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica*, Milán, Guerini e associati, 1989.

Heger Klaus, *Baltasar Gracián. Estilo lingüístico y doctrina de valores. Estudios sobre la actitud literaria del Conceptismo*. Zaragoza, Publicación 863 de la Cátedra Gracián, de la Institución "Fernando el Católico", 1982.

Hidalgo Serna Emilio, "The philosophy of ingenium: concept and ingenious method in Baltasar Gracián", art. en PHIL RHET, no13, 1980; 245-263.

Hidalgo Serna Emilio, *El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián*, Barcelona, Anthropos, 1993.

Man de Paul, *Allegories of Reading*, Massachussets, Yale University Press, 1979.

Morpurgo-Tagliabue Guido, *Anatomia del Barocco*, Palermo, Aesthetica, 1987.

Nebrija Antonio de, *Gramática de la Lengua castellana*, Madrid, Editora Nacional, 1984.

Pascal Blaise, *De l'art de persuader*, en *Oeuvres complètes*, Paris, Seuil, 1963, págs. 355-359.

Perelman Chaim y Olbrecht-Tyteca Lucie, *Traité de l'argumentation*, La nouvelle rhétorique, Paris, Presses Universitaires de France, 1958.

Rigotti Francesca, *La verità retorica, Etica, conoscenza e persuasione*, Milán, Feltrinelli, 1995.

Rorty Richard, *The Linguistic Turn*, Chicago, University of Chicago Press, 1967; trad. esp.

Rorty Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford, Blackwell, 1980; trad. esp.

Rorty Richard, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982; trad. esp., *Consecuencias del Pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1995.

Rorty Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991.

Rorty Richard, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 1993.

Rorty Richard, *Objetivismo, Relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996.

Rossetti Livio. *Introduzione alla Filosofia Antica. Premesse filologiche e altri "ferri del mestiere"*. Bari, Levante Editori, 1998.

Rovati Pieraldo, *L'esercizio del silenzio*, Milán, Cortina editore, 1992.

Rovati Pieraldo, *Como la luz tenue. Metáfora y saber*, Barcelona, Gedisa, 1990.

Valdés Juan de, *Diálogo de la Lengua*, Madrid, Castalia, 1969; edición de Juan M. Lope Blanch.

BIBLIOGRAFIA

LA EPISTEMOLOGIA DE LOS TROPOS*(Las relaciones entre la retórica y la filosofía)*

CAPITULO SEXTO

Aguilar Mariflor, "Nietzsche: orden individual, orden colectivo" en Aguilar Yturbe comp., Filosofía Política, Razón y Poder, México, UNAM, 1987.

Aguilar Mariflor, "Discurso político y pretensión de validez" en Mora Rubio (coor.): Perspectivas de la filosofía, México, UAM-I, 1990.

Aguilar Rivero Mariflor. "Comentario al trabajo de M. Beuchot titulado *Los márgenes de la interpretación*" en Aguilar R.: Diálogos sobre filosofía contemporánea, México, UNAM, 1995.

Barthes Roland, Elementos de Semiología, Madrid, Comunicación, Serie B, 2ª ed. 1971.

Barthes Roland, Susurros del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura., Barcelona, Paidós, 1987.

Benjamin Walter. Sobre el Programa de la Filosofía Futura y otros ensayos. Caracas, Monte Avila Editores, 1970.

Beuchot Mauricio, "La argumentación en la hermenéutica: el paradigma de Perelman" en Alcalá Campos (comp.): Hermenéutica, Retórica y Argumentación. México, UNAM, 1997.

Beuchot Mauricio, "Retórica, diálogo y argumentación" en Mora Rubio (coor.), Perspectivas de la filosofía, México, UAM-I, 1990.

Beuchot Mauricio, "Reflexiones sobre la retórica desde la hermenéutica" en Acta Poética. Retórica y Poética. Revista del Seminario de poética, núms. 14-14, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1993-1994.

Beuchot Mauricio. "Los márgenes de la interpretación: hacia un modelo analógico de la hermenéutica" en Aguilar R.: Diálogos de filosofía contemporánea, México, UNAM, 1995.

Beristáin Helena, Diccionario de Retórica y Poética, México, Porrúa, 1997.

Beristáin Helena, "Palabras liminares" en Acta Poética. Retórica y Poética. Revista del Seminario de Poética, núms. 14-15. México, Instituto de Investigaciones Filológicas. UNAM, 1993-1994.

Cassirer Ernst. *Antropología filosófica*. México, FCE, 1979; 9ª reimp.

Chartier Roger. *Sociedad y escritura en la edad moderna*. México, Instituto Mora, 1995.

Derrida Jacques, "La Differance" en Tel Quel (redacción), Teoría de Conjunto, Barcelona, Seix Barral, 1971.

Derrida Jacques, "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas" en Dos ensayos, Barcelona, Anagrama, 1972.

Derrida Jacques, *El tiempo de una tesis. Desconstrucción e implicaciones conceptuales.*, Barcelona, Proyecto A Ediciones, 1997.

Derrida Jacques, *Dialogue and Deconstruction: the Gadamer-Derrida Encounter*, (internet 1998).

Eco Umberto, "Forma locutionis" en Acta Poética. Retórica y Poética. Revista del Seminario de poética, núms. 14-15. México, Instituto de Investigaciones filológicas, UNAM, 1993-1994.

Gargani Aldo, *Crisis de la razón. Nuevos modelos en la relación entre saber y actividad humana*. México, Siglo XXI, 1983.

Gutiérrez Castañeda Griselda, "El sujeto de la política. Una reflexión a partir de Weber" en Crítica del sujeto, México, UNAM, 1990.

Gutiérrez Castañeda Griselda, "Democracia: sujetos e imaginarios políticos" en Aguilar Rivero (coord.): Diálogos sobre Filosofía contemporánea. México, UNAM, 1995.

Gutiérrez Griselda. *Democracia posible*. México, Ediciones Coyoacán, 1995.

Habermas Jürgen. "La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche" en Sobre Nietzsche y otros ensayos, Madrid, Tecnos, 1982.

Jakobson Roman. *Arte verbal, signo verbal, tiempo verbal*. México, FCE, 1992.

Laclau Ernesto, *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires, Ariel, 1996.

Laclau Ernesto, "Muerte y resurrección de la Teoría de la ideología" leída en Princeton, 1996.

Laclau Ernesto, "*The impossibility of society*" (1983) en *Nuevas reflexiones sobre las revoluciones de nuestro tiempo*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1994.

Laclau Ernesto, "*Crisis de la filosofía. Crisis de la política. Entrevista*" en *Serie Cursos y Conferencias*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1995.

Man de Paul. *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*. New Haven and London, Yale University Press, 1979.

Man de Paul. *La Resistencia a la Teoría*. Madrid, Visor, 1990.

Man de Paul, *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992.

Man de Paul, "*La tarea del traductor de Walter Benjamin*" en *Acta Poética. Cábala, teoría del lenguaje en Benjamin, desconstrucción*. Revista del Seminario de Poética, núms. 9-10. México, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1989.

Man de Paul, *Escritos críticos*, Madrid, Visor, 1996.

Man de Paul, *La ideología estética*, Madrid, Cátedra, 1998.

Nietzsche Friedrich, *El libro del Filósofo. Curso de retórica*, Madrid, Taurus, 1980.

Nietzsche F. *La voluntad de poderío*. Madrid, EDAF, 1991.

Ranciere Jacques, *El desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1996.

Vernant Jean Pierre, *Mito y Sociedad en la Grecia antigua*, Madrid, Siglo XXI, 1987; 2ª ed.

Vidal-Nacquet Pierre, "*Del arte de no leer los textos*", "*De Platón, de la mentira y de la ideología*", "*Discurso-memoria-verdad*" en *Los asesinos de la memoria*, México, Siglo XXI, 1994.