

NADA EXISTE DONDE FALTAN LAS PALABRAS: LA *QUIDDITAS* RETÓRICA DE VICO Y LA METAFÍSICA DE LA EVIDENCIA

José A. Marín-Casanova



I) La metafísica de la evidencia, cuya más conspicua expresión es la *mathesis universalis* cartesiana, busca lo apremiante y necesario, el fundamento o fondo de las cosas, el cual se entiende independiente de la forma y alcanzable por un pensamiento sin supuestos: la retórica es la prescindible *qualitas* de la filosofía. II) La de Vico, por contra, puede considerarse como una retorsión de esa postura filosófica: al contribuir a desvelar sus supuestos ocultos, los niega. III) La tropología viquiana, al proponer la univocidad de los tropos, hace de la filosofía retórica y de la retórica filosofía: La retórica es la imprescindible *quidditas* de la filosofía.

I) Metaphysics of evidence, which most conspicuous expression is the Cartesian *mathesis universalis*, looks for the urgent and necessary, the fundament or foundation of things, which is regarded as independent of the form and accesible whithout assumptions to knowledge: rhetoric is the dispensable *qualitas* of philosophy. II) Vico's way of thinking, in opposition to that view, could be considered as its retorsion: by reveling its hidden presuppositions, refuses them. III) Vico's tropology, by proposing the tropical univocity, makes a rhetoric philosophy and a philosophical rhetoric: rhetoric is the indispensable *quidditas* of philosophy.

I

Sostiene el metafísico por antonomasia, el evidencialista, que la retórica es un adjetivo, algo así como la culinaria de la nutrición¹. Lo retórico es un adorno del conocimiento, un abalorio que a lo más puede embellecer lo que se sabe, pero no es conocimiento, nunca puede producir lo que se sabe. La retórica podrá mejorar el sabor, pero no el saber. El conocimiento hay que buscarlo no en las palabras, sino en la Palabra, en el "Lógos". Y lo que no es "lógos" es mero mito. Éste es el gran mito fundacional de la filosofía, por el que filosofía y retórica, reducida ésta a simple estilística, han vivido apartadas durante más de dos milenios

Ciertamente el canon hegemónico en la filosofía occidental ha sido intelectualista y objetivista. Conocer siempre ha significado representar adecuadamente un objeto. Y la

representación excelente es la evidencia. Ella traza la frontera entre lo que es propiamente conocimiento, la ciencia, y lo que, si es conocimiento, lo es impropriamente, la opinión, la creencia. En efecto, el padre de la filosofía como metafísica de la evidencia entendía su labor como científica por excelencia. Lo que se oponía a la ciencia filosófica era -como acreditan los diálogos *Fedro* y *Gorgias*- la retórica pseudocientífica, la actividad de los sofistas. Estos en lugar de buscar la verdad se limitarían a las apariencias haciéndose eco de la opinión pública en vez de defender la propia, la cual no es obviamente la personal, sino la opinión que no es opinión porque es ciencia. La verdad científica, por contra, se lograría merced al instrumento ignorado por los sofistas -estragados en la mera habilidad de hablar siguiendo simples caprichos estilísticos, en una elocuencia siempre demagógica y engañosa en su búsqueda de la persuasión lisonjera de la gente en lugar de perseguir lo bueno y lo justo-, la dialéctica. A partir de este momento se instaura y se mantiene la separación entre filosofía y retórica.

Aristóteles, aun cuando no comparte la actitud negativa de Platón, pues admite la utilidad y hasta la necesidad de la elocuencia, haciendo de ella algo que supera el simple hábito, que logra ser arte ("techné"), se queda precisamente en eso: en el arte, y consiguientemente, de acuerdo con su maestro, no le otorga estatuto epistémico. Y ello porque se trata de un saber dóxico que ayuda a tomar decisiones en casos indecisos, sacando sus argumentos no de la verdad, sino de la verosimilitud². Sin embargo, esta consideración de la retórica como algo secundario y subordinado a la ciencia, la cual siempre habla de lo necesario, nunca de lo probable -la retórica ayuda a realizar una posibilidad descubierta por el retor-, al tematizar el ámbito de la posibilidad, es paradójicamente la que quizá brinde a la filosofía de hoy su misma posibilidad, toda vez que la necesidad parece haber perdido su carta de naturaleza y el saber ya no aspira a legitimarse por ella. En cambio, forma parte de la tradición metafísica y, en especial, de la filosofía de corte racionalista el moverse dentro del ámbito de lo necesario³. La matemática universal del racionalismo abrevando en la alfaguara platónica siempre ha buscado un principio firme desde el que arquimédicamente se pudiera hacer girar toda la Tierra. Se ha tratado de lograr una objetividad apremiante de la que poder derivar deductivamente, siguiendo la necesidad de la consecuencia lógica, la totalidad del mundo. Se ha pretendido localizar una evidencia⁴ primera indiscutible desde la que cimentar el edificio de lo real con la certeza absoluta del cálculo. El razonamiento *more geometrico* era el modelo de los filósofos deseosos de organizar un sistema de pensamiento acreedor de la dignidad de una ciencia. De Platón a Husserl y Russell⁵ pasando por Descartes, Espinosa y Leibniz y también por Kant -es decir, pasando por encima de la distinción entre razón dogmática y razón crítica⁶- la certeza matemática es la divisa de todo pensamiento digno de ser tenido en cuenta, el patrón de toda racionalidad.

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

cuando dos *savants* poseen juicios contrarios respecto de una misma cosa es cierto que uno de los dos se equivoca; es más: ninguno tiene la verdad, pues si la tuviera de modo claro y neto, podría exponérsela a su adversario de suerte que terminara por convencerlo⁷.

Por tanto, según la concepción de la razón y del razonamiento de las filosofías evidencialistas, aspirantes a la verdad científica, a la *mathesis universalis*, la verdad sólo será una: la que se impone de un modo indiscutible -la prueba es universal y eternamente válida- fuera del cual se abre el ominoso agujero del error, el oprobioso precipicio de la sinrazón, la boca insaciable de la locura. Ahora bien, es el caso que quien ha logrado una evidencia se siente como si hubiera mordido los labios de un ángel. Quien esté convencido de que lo verdadero se confunde con lo evidente, una vez que lo alcance, experimentará un arrobó sobrecogedor que le hará desdeñar, en una mezcla casi indiscernible de piedad y gozo, al desgraciado ajeno a esa tremenda vivencia. ¿Cómo argumentarle al que ha tocado cielo? De ninguna manera. El ojo metafísico abarca con su “estupenda” mirada algo absoluto, ve algo tajante e irreductible, observa lo indiscutible. Ésa es la visión dogmática -por mucho que se pretenda crítica- del universo. La evidencia -ora racional ora sensible⁸- es un dato inmediato no susceptible de fundamentación ulterior: si se tiene, se está en la verdad; si no se tiene, se está en el error. El fundamento es indiscutible: las evidencias no se discuten, pues si se pudiesen fundamentar, la propia noción de fundamento quedaría a su vez sin fundamento, la idea de fundamento sería entonces incomprensible, ella misma estaría infundada.

Y es que la certeza clara y distinta excluye, por definición, la duda. Y excluir la duda es -la *mathesis* versa, no conversa- excluir la argumentación. Y todo argumentar es, por definición, un indicio de duda, pues la argumentación supone que es oportuno precisar o reforzar el acuerdo sobre una opinión determinada, la cual de suyo no se impone con la fuerza de lo evidente. Cuando se tiene razón ciertamente se acaba la conversación -“el fruto más elevado y el más sabroso de la civilización”, en palabras de Gabriel Tarde-, no se puede hablar más, mientras que la argumentación, por contra, siempre pretende modificar un estado de cosas previo, incluida la inmodificable verdad. Replicar es, por consiguiente, no resignarse nunca a la palabra definitiva. El filósofo tradicional, en cambio, siempre se resigna a la verdad de la evidencia, a la evidencia de la verdad. Pero su resignación -puede sospecharse- no es desinteresada.

En efecto, el filósofo humillándose ante la verdad humilla de verdad. Ya Dupréel hace muchos años⁹ refería que el filósofo va hacia el ser y nos dice lo que es para que estemos enterados de lo inevitable previo. Es decir, el filósofo que reduce la prueba de su razonamiento racional a la evidencia busca el premio de lo apremiante y cuando lo encuentra nos hace partícipes del premio, nos apremia. La alegría de conocer el ser no es, por tanto egoísta, sino compartida: compartimos la humillación ante el ser. Así la alegría de intuir el ser también es el principio de una resignación. Aunque al filósofo esa resignación lo llena de dios, es una resignación “entusiasta”. Precisamente obtener el “arché” lo convierte en “arconte”: al ser él el primer resignado, señalará a los demás el camino de la resignación, será su jefe o guía. Tras haber hecho una genuflexión ante Dios, el sacerdote se vuelve hacia los hombres y ordena.

Quizá por ello Leibniz quería que se demostrara o se diera el medio de demostrar todos los axiomas que no fueran primitivos, sin distinguir la opinión que los hombres poseen al

respecto, y sin preocuparse de si prestan su consentimiento o no¹⁰. Todo para llegar necesariamente a la evidencia, a lo que no necesita de prueba alguna, y así evitar cualquier discusión, pues obviamente lo obvio no se argumenta.

Sin embargo, semejante comprensión de la razón parece compadecerse poco de la existencia concreta. Cuando se observan los fines de la existencia, lo único que esa razón tiene que ofrecer son pautas generales de conducta, imperativos universales, normativas totales. Se trata de matemáticas previas para las que los individuos son un contingente de números, piezas que contribuyen a la economía del todo: por sí solos sólo son una vacua abstracción. Y una vacua abstracción no debe, porque no puede, tener ningún derecho propio. Todo derecho que se le conceda será eso mismo: concesión. Sin el señor superior que le confiere el don, el individuo es un "don nadie". Y es "lógico" que así sea, cuando se cree que acerca de la existencia humana se puede tener ciencia estricta. Los dueños del secreto lo más que pueden hacer es difundirlo -los más ilustrados lo harán público y exhibirán su examen crítico¹¹-, pero nunca cuestionarlo. Lo que es necesario ha de obedecerse necesariamente, no es posible contravenirlo, pues ya lo decía la máxima: "fata volentem ducunt, nolentem trahunt". Si hay una naturaleza humana, es inútil resistirse¹². Lo único factible será diseñar los mecanismos para que, allí donde la pauta natural no sea evidente, se puedan reconducir esas situaciones opacas a la transparencia de lo natural. Es decir, lo más a que se puede aspirar es a encontrar el modo de demostrar lo que en cada momento hay que hacer mostrando las mediaciones por las que cada axioma de conducta concreta se reduce a los axiomas primitivos, sin distinguir la opinión que los hombres poseen al respecto, y sin preocuparse de si dan su consentimiento o no. Pues ni la opinión ni el consentimiento pueden tener nada que decir cuando los axiomas primitivos, así como *a fortiori* los derivados, expresan lo indiscutible, esto es, el dictado mismo de la pura naturaleza humana.

II

La evidencia matemática a la que aspiran los filósofos que conciben científicamente su tarea es justamente como la idea platónica: simple, absoluta, inmutable, eterna, universal. Pero qué distinto es lo que nos ofrece Vico, pese a tenerse a sí mismo por filósofo, pese a no renunciar al uso del vocabulario de esa tradición "científica", pese a considerarse platónico. Él va en busca de una ciencia universal, necesaria, ideal y eterna, verdadera, pero en él se encuentra una retórica de lo particular y contingente, de lo concreto y temporal, de lo probable y verosímil. Cómo explicarnos esta contradicción hasta el punto de que se la pueda juzgar ser meramente nominal se intentará mostrar a partir de ahora. Y ello no exponiendo positivamente las doctrinas con que Vico se alza en armas contra el intelectualismo objetivista en general, y contra el racionalismo cartesiano en particular (primacía de la tópica sobre la crítica en virtud de la convertibilidad de lo verdadero con lo hecho, teoría del ingenio y de la imaginación, tesis del historicismo antropológico, etc.), pues eso ya ha sido hecho hasta la saciedad bibliográfica. Aquí lo que quiero más bien es proceder por una vía por lo demás muy viquiana, aunque sea un camino que perdimos para siempre, *in forma negativa*¹³. Esto es, indicando que los presupuestos de la *mathesis universalis* no se dan en Vico, que su modelo de inteligibilidad, lejos de seguir al reinante, lo desenmascara anticipando en décadas más que centenarias la labor genealógica y "deconstructiva" de la *mathesis universalis*. Me dedicaré primero a un recorrido sinóptico de buena parte de los supues-

tos no compartidos, y después me ceñiré especialmente en la no asunción por Vico de la topología de cuño sustitutivo propia de la tradición retórica clásica, que fue la que curiosamente profesó él mismo durante toda su vida docente en Nápoles de 1699 a 1741, ya que ahí, y espero que no se vea en ello una injustificada e hiperbólica sinécdoque, se encuentra su piedra filosofal. Empecemos con algo de Pero Grullo. El primer presupuesto de la metafísica de la evidencia es su propia evidencia. Al intelectualista la distinción entre conocimiento evidente y (des)conocimiento retórico le resulta evidente. Que haya verdades de primera división y verdades de segunda o verdades impropias es algo que se (le) impone evidentemente. Mediante ese gran artificio retórico que es la técnica de la disociación¹⁴ una habilidad de ruptura cuyo objetivo consiste en disociar, separar, desolidarizar, elementos que en principio pueden ser considerados mancomunados como formando un conjunto solidario- el evidencialista o “reflexivo” presenta como natural la distinción entre ciencia y retórica. Desde un punto de vista viquiano, por contra, esa distinción es una distinción retórica. Decir eso no es un disvalor, pero sí lo es para el intelectualista, nunca dispuesto a debilitar la potencia de la facultad cognoscitiva suprema.

Lo que es “evidente” para Vico es que hay algo previo al razonamiento, a saber: la memoria y la fantasía (SN, 211, axioma L): “Este axioma es el principio de la evidencia de las imágenes poéticas que debió formar el mundo en su primera infancia” (SN, 212). Es decir, lo “evidente” es que la reflexión es una modificación de la mente humana y no un dato inicial de la misma, pues como reza su quizá más importante axioma, el LIII: “Primeramente los hombres sienten sin percibir, después perciben con ánimo perturbado y conmovido, finalmente reflexionan con mente pura” (SN, 218). Antes de llegar al razonamiento abstracto, al cálculo deductivo, y se trata de un antes no sólo cronológico, sino también (psico)lógico, no sólo filo-, sino también ontogenético, la misma mente humana pasa por estados previos de índole prelógica, en los que el lógos lo es no como *mathesis*, sino en sentido narrativo y fabuloso, un sentido que Vico ve en la propia etimología de “lógos” (SN, 401).

En efecto, Vico niega la prioridad y la preeminencia de la univocidad de la palabra lógica¹⁵. Y con ello niega el primer supuesto de los metafísicos reflexivos o evidencialistas. La lógica no es un dato: la lógica es un producto. Y es que el lógos es idea o -si así se quiere decir- “evidencia”, pero antes es palabra, palabra retórica. Por eso los propios axiomas donde queda desplazado el evidencialismo no son axiomas evidentes de suyo, no es la suya una evidencia espontánea, una evidencia que se imponga sin más: la verdad reclama certificación y la certeza verificación¹⁶. La certeza sólo es inmediatamente verdadera para el buen Dios, no para el hombre. Es la soberbia racionalista la que identifica la certeza con la evidencia de la verdad. La ciencia humana no es la *Scientia Dei*, que concibe claramente sus propios principios. El ojo humano, en cambio, no coincide con el divino, su ciencia no puede ser divina. Así, los hombres, que hacen el mundo civil, sólo tienen un conocimiento cierto, a falta de uno verdadero, de los principios con que asientan su autoría, aun cuando para Vico tales principios sean universales y eternos (SN, 332), es decir, verdaderos. Será justamente el cometido de la nueva ciencia el bucear en los balbuceos prelógicos de la mente para encontrar “los principios de toda ciencia”.

Por eso Vico nos previene contra la “vanidad de los doctos”. La obra de Vico en general, y la *Scienza nuova* en particular, puede leerse como un esfuerzo agónico por rellenar esa oquedad doctrinal consistente en confundir la evidencia particular con una evidencia uni-

versal. Es la ciencia nueva la que colma la laguna, la que emprende y lleva a cabo la labor de “deconstruir” la necesidad racional demostrando que, lejos de ser evidente, requiere todo un proceso de conversión de lo cierto con lo verdadero. Y esa demostración científica no se puede llevar a cabo mediante el razonamiento abstracto, mediante el cálculo, sino narrando, esto es, aportando una “prueba continua” (SN, 345), interpretando. Con lo que sería más satisfactorio, sobre todo, para el propio filósofo reflexivo, hablar antes que de una “demostración científica” de una *argumentación retórica*: el mismo evidencialista sería el primero en decir que la entera labor viquiana es una labor de hermenéutica, una labor retórica.

Pero es que si no fuera así, la ciencia nueva incurriría en la misma petición de principio de los vanidosos filósofos, los cuales sinecdóquicamente extienden sus categorías propias al resto de la humanidad, y ello no sólo de modo sincrónico, sino también diacrónico. En efecto, los doctos, que dicen operar sin supuestos, participan del “error común” de suponer que su discurso particular, el discurso “de los hombres iluminados por la razón natural” (SN, 394), es ajeno al espacio y al tiempo, a la geografía y a la historia, ignorando que “la naturaleza de las cosas no es sino que nacen en ciertos tiempos y bajo ciertas circunstancias” (axioma XIV, SN, 147). Y es que la racionalidad es un producto histórico, una modificación de la mente y no toda la mente. Su *verum* lo es por haber sido *factum*. Tener en cuenta esto es ni más ni menos tener la *chiave maestra* (SN, 34) de la ciencia viquiana.

Por ello, porque la ciencia nueva no pretende ser inmaculada, porque reconoce operar con supuestos -que luego verifica- no se puede equiparar, pese al posible *trompe-l'oeil* inicial, la busca de los principios dentro de las modificaciones de la misma mente humana (SN, 331) con la operación constructorista cartesiana de edificar la ciencia (y el mundo) a partir de la evidencia del *cogito*. Quien sí opera con supuestos es el racionalismo. Y así lo manifiesta Vico, quien nos ofrece, aun cuando ésa no fuese su intención expresa, un ejemplo magnífico de lo que los retóricos medievales denominaban *redargutio elenchica*, de lo que Ledger Wood llamó *method of affirmation by attempted denial*. En efecto, Vico en dos lugares eminentes¹⁷ lleva a la retorsión a la antonomasia del racionalismo, a Descartes, exhibiendo la autofagia de la razón racionalista. Obviamente, el razonar de Vico al replicar a Descartes no es cartesiano, lejos de emplear argumentos lógicos, Vico argumenta de forma cuasi-lógica. Es decir, Vico razona interpretando ya a Descartes: para poner de manifiesto la incompatibilidad de las tesis cartesianas echa mano de una interpretación del acto por el cual su adversario se opone a una regla que él mismo preconiza, a saber, que la ciencia no debe partir de supuestos previos. Esta labor de retorsión no se puede apoyar en evidencias, sino que tiene como condición propia y previa, la interpretación. Y esto no es un defecto, no es un disvalor, sino una virtud, un valor del pensamiento retórico, un mérito de Vico. Esta presuposición es además inevitable para comenzar la argumentación frente al presunto pensamiento sin presuposición, negarla es su primera presuposición.

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

como campo exclusivo de intervención de la facultad humana de razonar y demostrar -además de descuidar la facultad del ser razonable de deliberar y argumentar con razones plausibles, carentes, por ello, de necesidad y evidencia, para conseguir la adhesión razonable del interlocutor, en lugar de su inexorable convencimiento- obliga a la aceptación de una escisión no necesariamente evidente en dos ámbitos irreconciliables, el de la razón y el de lo otro de la razón. Esa distinción, lejos de ser un dato natural, es postulada por los filósofos matemáticos para arrostrar las dificultades, insalvables de otro modo para su razón, surgidas a la hora de explicar todo lo que escapa a la reducción formal. Es, por tanto, la incompetencia de la razón para hacerse cargo de los campos cuyo abordaje, bajo la inspiración ejemplar del cálculo lógico, no es posible la que lleva a la dicotomía construida y derivada, no primitiva, de facultades humanas. No se trata, pues, de una obligación evidente y necesaria, sino artificial y contingente la que lleva a separar el corazón de la razón, como si fuera del razonar demostrativo, de la *mathesis*, no quedase otra cosa que el abandono a las fuerzas irracionales, a los instintos animales o a las sugerencias hipnóticas de la violencia. Y, sin embargo, el dualismo trufa la filosofía hegemónica hasta fechas recientes, sobre todo, en la modernidad racionalista en que el evidencialismo platónico se hipertrofia no ya sólo, por descontado, en los defensores explícitos del dualismo, sino en aquellos que lo vienen a reconocer implícitamente al oponer a su vez elementos irracionales como compensación de las insuficiencias de la razón algorítmica: los antirracionalismos del “espíritu de fineza”, de la fe romántica, de la *Einfühlung*, de la imaginación exaltada, de la intuición, etc. de alguna manera están reconociendo, en su resentimiento “contra”, el magisterio de la razón que denuncian. Antes que defender la posibilidad de una razón más razonable y amable que la racionalista, reconocen la fuerza de ésta al cederle de antemano todo el espacio de la racionalidad, en lugar de luchar por un terreno que ilegítimamente se les ha expropiado, lo entregan rindiéndose incondicionalmente a la razón, dándole a ésta toda la razón. Una vez más, como siempre, los caracteres se esclarecen mutuamente y el día -evocando a Espinosa- muestra, al par que la suya propia, la existencia de la noche. Felizmente no fue éste el caso de Vico.

Razonar como razonaba Descartes habría impedido a Vico el “poner en evidencia” la autofagia evidencialista. El primer pasaje áureo seleccionado donde Vico critica a Descartes es sobradamente conocido. Me refiero a *De antiquissima italorum sapientia* (AIS, cap. I, III). Ahí Vico seca las entrañas cartesianas al no aceptar la certeza como criterio de verdad: la primera verdad de Descartes será cierta, pero no es verdadera. La duda cartesiana prueba que el yo posee la certeza de su existencia, pero no la verdad de tal existencia. Una cosa es lo cierto, que resiste toda duda: yo no dudo de que soy, mi ser se me presenta como un indudable *certum*. Otra cosa es lo verdadero, que se opone a lo falso: yo no sé si mi existencia es verdadera, mi ser puede ser falso. La “ansiedad cartesiana” (Bernstein) lleva a huir con espanto del escepticismo -el escepticismo metódico es una impostura-; por contra, Vico acepta con sosiego que no basta con que algo sea cierto, con que sea indudable, para que sea verdadero, pues antes hay que verificarlo. El miedo que Descartes tiene ante lo incalculable, es decir, ante lo que precisa del ingenio y del tiempo, le lleva, pese a su máscara crítica, al dogmatismo identificador de la certeza con la verdad. Vico, en cambio, no siente la angustia del lógico ante lo cronológico y armado de paciencia (re)quiere el *proceso* de conversión de lo cierto en verdadero: la verdad coincidirá con la certeza -como quiere el impaciente

Descartes- cuando el que quiera conocerla sea capaz de hacerla¹⁸. Sin ese *fieri*, por lo demás narrativo, no hay verdad. La verdad cuenta, si se cuenta, lo cual supone la presencia del demonio que, a diferencia de su geniecillo, Descartes no logró domesticar, el demonio del tiempo. Éste sí que es un genio de verdad, es el *ingenium*. Sin ingenio uno es impotente (adolesce de *impotentia generandi*). La facultad del ingenio es imprescindible para poder poseer el principio de la cosa que se quiera conocer¹⁹. Y el casto Descartes no puede producir la verdad de la que era (pretendía ser) su verdad. El axioma cartesiano *cogito ergo sum* no puede ser científico para Vico porque, aun siendo cierto, no cumple con la condición de haber sido hecho -el propio Descartes afirma no ser artífice de su ser-, no es un axioma verdadero. Descartes logra, como un Sosias²⁰ cualquiera (*vulgarem cognitionem*), la *conscientia*, pero no la *scientia*. El mayor defensor de la ciencia resulta no ser suficientemente científico.

Creo que Vico ciertamente retuerce la argumentación de Descartes volviéndola contra él, por cuanto da a entender que el *primum verum* cartesiano, una verdad presuntamente sin supuestos, es ella misma un supuesto, y por ello no es una verdad primera -no es siquiera una verdad. Pero no sé si podríamos hablar de retorsión en sentido estricto, pues en ese pasaje Vico no dice explícitamente eso, aunque despliegue todos los elementos precisos para ello. Más próximo tal vez a la retorsión técnica se encuentre otro pasaje mucho menos conocido, que ha de entenderse, pese a no aparecer en las ediciones de la obra, como perteneciente a la *Scienza nuova*. Ya en este libro el criterio epistemológico de adecuación entre mente y cosa es sustituido por una fenomenología de la mente²¹, que refuerza como criterio fundamental de la filosofía el criterio presentado en el *De antiquissima*, el criterio *verum-factum*, alternativo al cartesiano de la claridad y distinción. Ahora en la “Repreñión de la metafísica de Renato Descartes, de Benito Espinosa y de Juan Locke”²², que es el pasaje al que me refiero, nos encontramos con el pronunciamiento más conciso y explícito que hace Vico de sus objeciones a todas las formas de metafísica (gnoseología incluida) moderna. Y es aquí en particular donde el símbolo de la posibilidad de conquista de la evidencia, Descartes, merced al sortilegio del hechicero Vico, se autodestruye; como por encantamiento, Descartes se come a sí mismo, sufre una autofagia quizá aún más voraz que la “anti-quísima”.

En efecto, en apenas una docena de renglones (§ 1213), el doctor admirable por asepsia evidente, limpio del bacilo de la suposición, se ve sorprendido operando mediante una conspicua suposición. Bien es verdad que Vico reserva el término “supposizione” para su crítica a Locke (§ 1215), pero, como señala D. P. Verene, “igualmente podía haberse aplicado en sentido similar a Descartes”²³. Y es que implícitamente Vico acusa a la metafísica de Descartes, la metafísica generada por la duda metódica, de ser un pensamiento suposicional:

“Y Renato Descartes lo [a saber: que el primer pensamiento humano, como testimonia la metafísica vulgar de los poetas, se formó a partir de Júpiter, es decir, del verdadero Ente, que es Dios (§ 1212)] habría reconocido ciertamente, si lo hubiese advertido en la misma duda a que somete su propio ser. Puesto que, si dudo de si soy o no, dudo de mi ser verdadero, del cual es imposible que vaya en busca, si no hay verdadero Ser, porque es imposible buscar cosa alguna de la que no se tenga ni idea”.

Con lo que Descartes con su duda está presuponiendo que la metafísica puede ser la proveedora de su propio punto de partida, a partir del cual basta el cálculo silogístico para desencadenando toda una serie progresiva de razonamientos, trabados con toda la solidez de la lógica, construir la realidad. Desde la duda de todo hasta alcanzar el momento supuestamente no supositivo, sobre el que no se puede suponer más, no es posible, sin embargo, derivar nada verdadero -todo se queda en un vicioso y capcioso "sorites"-: primero, porque lo que siempre se obtuviera sería de entrada una certeza, no una verdad; y, segundo y no menos, sino acaso más importante, porque la propia duda presupone un Ser, la idea de un Ser verdadero, que no está disponible para la propia metafísica, pues escapa a la esfera de su propia actividad. O como insiste Verene:

"El punto de partida de la metafísica nunca se encuentra presente en su propio proceso de razonamiento. La metafísica sólo puede tomar posesión de su propio punto de partida de manos del *mito*, de lo que Vico llama la 'metafísica de los poetas' (lo que en la *Ciencia Nueva* denomina *sapientia poetica*)"²⁴.

De una certeza, por cálculo lógico, sólo se puede inferir otra certeza, nunca una verdad. Por eso la *mathesis universalis* en tanto que metafísica no puede dejar de ser una infecunda logomaquia solipsista, tan vacua como pretenciosa. En este sentido, Vico achaca a Descartes el no tener en cuenta la propia finitud o limitación: "si dudo de mi ser no dudando del verdadero Ser, el verdadero Ser es realmente distinto de mi ser". Es decir, si se parte del propio ser -además de suponer el verdadero Ser sin reconocerlo-, no se puede salir del propio ser. No resulta rebasable el nivel de la certeza y no se puede lograr ninguna metafísica verdadera. Descartes yerra, se apoya no en el Ente, en el Ser verdadero, sino en la substancia -en la certeza de sí mismo como substancia-, que es idea compuesta, y de este modo no hay metafísica que valga:

"Así Renato, como convenía a un buen filósofo, habría comenzado por una idea muy simple, sin mezcla ni composición, como es la de Ente; de ahí que Platón con grave verbo llamara a la metafísica *Ontologia*"²⁵.

La posición viquiana *prima facie* resulta reaccionaria o resentida. Pareciera que, frente al gran crítico que se atrevió a poner todo en duda, Vico pretendiese restaurar la "carcundia" teísta. Vico, al reclamar que se comience por Dios, vendría a restablecer los fueros del dogmatismo. Sin embargo, sabemos que esto no es así: el aparente tradicionalismo rancio de Vico es liberador, mientras que del criticismo cartesiano es aventurado decir lo mismo. Por un lado, tenemos que Descartes terminará recurriendo a un Dios "evidente" como clave de bóveda sustentadora de todo su edificación racionalista. Por otro lado, y es lo que nos interesa, Vico con su recurso a Dios para romper el cerco de la conciencia evidente, no nos está imponiendo ninguna verdad. Y es que al margen del celo viquiano por no faltar a la religión²⁶, entiendo que Vico no sólo está apelando al hecho del origen sagrado que toda cultura se autoatribuye, sino que -teniendo como enemigos por igual al dogmatismo y al escepticismo (cfr., v. g., *AIS*, cap. I, III y IV)- está asentando la piedra angular de su alternativa onto- y gnoseológica a la *mathesis universalis*, su nueva metafísica, su ciencia nueva. Una

ciencia cuya racionalidad no impone la verdad, sino que la propone: la verdad no se deriva calculadamente a partir de ninguna evidencia, algorítmicamente, no es asunto automático que una máquina pudiera elucidar, sino que requiere de la responsabilidad moral del científico, convertido así en intérprete. Se trata entonces de una verdad *personal*, esto es, que *resuena* en la membrana moral de su intérprete²⁷. La verdad viquiana es un eco hermenéutico.

Así las cosas, una metafísica constreñida a la evidencia cierta es huera, pues, si se parte de ahí el filósofo, francés o no, llega a un auténtico *cul de sac*. El “arché” no lo posee la metafísica en su seno, pues ésta así como en general todas “las doctrinas deben comenzar cuando comienzan las materias de las que tratan” (SN, 314 -axioma CVI). Por eso la metafísica no puede ser dogmática, pues carece de autoridad que le permita surgir de ella misma, como el Barón de Münchhausen que quería salir del agua en que había caído tirando de su propia cabellera. Y cuando comienza la materia de la que ella trata, el Ser, la idea de divinidad, es en el mito. Es un mito -falso, por añadidura- creer en una razón independiente, que como Zeus produzca la partenogénesis desde su propia cabeza, ya que la razón es un producto, no algo dado de antemano: querer derivar algo a partir de algo a su vez derivado es absurdo. Vico enseña que la metafísica racional ha de parar mientes en el propio origen fabuloso de la razón: la imaginación es fuente de experiencia previa y más fundamental que la misma razón abstracta (SN, 375). Claro que esto supone confrontar al ser con su propia contingencia y fragilidad, con su insoportable levedad, es decir, con la historia, con la narración, cosa que el racionalista jamás podría aceptar. Hay que ir a lo que *hicieron* los poetas. Ellos con sus mitos y metáforas nos dan la verdad original -*verità d'idea*: “la verdad poética es una verdad metafísica” (SN, 205)- que la metafísica busca, el precario y mostrenco material que la narración metafísica relatará ya en inteligibles términos discursivos desbastándolo sin devastarlo. Sólo así es factible una ciencia del ser, contando con que y contando que exclusivamente lo *hecho*, el “poema”, puede reclamar la racionalidad de verdad. Por eso se puede afirmar que la ciencia nueva es un mitopoema que exhibe la racionalidad del mito en tanto que inhibe el mito de la racionalidad.

El anunciado prejuicio matético que arrancaba del co-razón la razón queda así superado. La metafísica de los filósofos escindía injustificadamente al hombre en potencias o facultades separadas, que al instante quedaban jerarquizadas bajo la presidencia de la mente. La nueva metafísica²⁸, la retórica viquiana, muestra, en cambio, que la fantasía no es lo absolutamente otro de la razón, que su producto fabuloso no es un “lógos pseudés”, sino *vera narratio* (SN 401, 403, 808 y 814), un *veriloquium* (SN 403), una (étimo)lógica. El dualismo racionalismo/irracionalismo es una petición de principio racionalista: Eteocles y Polinice son ambos hijos de un mismo y único Edipo. La *mathesis universalis* no sólo no es la única, sino que ni siquiera es, por mucho que lo pretenda, una sistematización objetiva de la realidad. Y ello por las razones que he venido apuntando arriba, por esconder mediante un artificio retórico un en absoluto evidente dualismo en la mente, y también por esconder asimismo un dualismo que como sombra suya acompaña siempre al primero: el dualismo mente/cuerpo. Y es que la ciencia nueva no acepta esa dualidad cartesiana que ella lleva a la luz, pues es también una ciencia del cuerpo.

En efecto, esa ciencia admirable (*scientia admirabilis*) que, según la regla (segunda para la dirección de la mente) cartesiana, exige ser un conocimiento cierto e indudable, evi-

dente, que como tal rechaza todos aquellos conocimientos que son solamente probables, que no son “perfectamente” conocidos, es operada por una mente separada del cuerpo, por un *cogito* que ignora el coito con el cuerpo, por una mente envidiada en la soledad (monástica -en el sentido de *SN*, 130, adolescente de *impotentia coeundi*)-, que no conversa, que no convierte lo pensado con lo hecho. Esa primera “verdad” cartesiana a cuya autofagia acabamos de asistir es una verdad sin cuerpo: el ego que la sujeta es un sujeto ectoplásmico, un fantasma que no tiene cuerpo. Por eso su monológica verdad es descarnada como un esqueleto, rígida como una piedra, una verdad roqueña, una verdad mineral. Y lo más parecido en lo humano a un mineral es el cadáver. Quizá sea debida a ello la pretensión lapidaria de Platón deseosa de un conocimiento catártico, depurado de toda polución histórica y temporal, pues en todo hay verdad menos en los asuntos humanos -“*tà tòn anthrópon prágmata*”-. La ciencia ha de quedar expurgada de vida: lo propio de los filósofos es el morir y el estar muertos (*Fedón* 64a). El moderno Descartes suscribió completamente esta milenaria tesis del “soma sema”. Vico, en cambio, llamó nueva a su ciencia precisamente por (con)versar sobre los asuntos humanos, los mismos que su bienamado Platón condenase al ostracismo poético, extramuros del paraíso de la ciudad científica.

Y para emprender esa novedad en la ciencia, Vico tuvo que descender al cuerpo. Lejos de cualquier “pinealidad”, afirmó el nexo cuerpo/mente (ya en *AIS*, cap. I, III) y lo hizo condición del pensamiento: yo pienso en cuanto en mí coexisten cuerpo y mente, cuerpo y mente son la causa de mi pensamiento. No se trata, así pues, de dos realidades separadas, sino de un *conti nuum*²⁹. Esa continua coexistencia real se manifiesta en las obras humanas desde y, sobre todo, en el principio de los tiempos, cuando el universo de la precisión y la abstracción no existía, y las palabras eran gestos mudos. Y cuando más tarde se habló, se habló cantando y los poetas expresaron el “lógos doxatós”, la razón del cuerpo. En el cuerpo están los orígenes de la mente humana, los orígenes de la razón.

III

Otro empleo de la técnica retórica de la disociación por parte de la filosofía evidencialista que, en particular, por su carácter básico, merece destacarse es la separación que opera entre fondo y forma. Y vale la pena llamar la atención sobre la pareja fondo/forma por ser un presupuesto ciego o invidente, o mejor dicho, inevidente; por ser algo que esa filosofía presenta naturalmente, como un dato que no se discute, como instrumento que permite estructurar el discurso de una manera que parece objetiva. Esta presuposición hace que las nociones que resultan de semejante disociación, el fondo de un lado, y de otro la forma, parezcan independientes entre sí.

En efecto, estamos ante un presupuesto que, lejos de haber sido reconocido como tal, de haber sido tomado como un procedimiento más de ejercicio de la razón, sirve paradójicamente para introducir la disociación entre procedimiento y realidad. La evidencia es de algo, ese algo es lo real. Si queremos obtener conocimiento de la realidad hay que abandonar la imaginación, la opinión, la voluntad, la pasión, la subjetividad incomunicable, los valores individuales, para cultivar la razón, la ciencia. Esos dualismos, sin embargo, no son -toda insistencia en esto es poca- datos inmediatos, sino fruto de la mediación del presupuesto de arrogar para la evidencia el modelo de conocimiento. Ahora bien, si se admite esta primera suposición, se ha de admitir a la vez -son dos caras de la misma moneda-, que la

evidencia lo es de una objetividad universal, de una realidad que se impone a todos. Y es ese objeto universal evidente para la razón lo que constituye el fondo, el dato absoluto frente al que todo lo demás es relativo.

Ese fondo para el pensamiento de la *mathesis universalis* es eso, un fondo independiente de la forma. Ésta es la forma de disociar, propia de esta filosofía científica, ciertos elementos irrefragables del conjunto de nuestras opiniones, éstas imperfectas y perfectibles, aquéllos perfectos e imperfectibles. Todo lo que no lleve a la intuición absoluta, todo lo que no proporcione una evidencia, es recusado como forma o procedimiento, como *retórica*. Es el caso del matemático que tras asistir a la representación de una tragedia pregunta por lo que eso prueba. De esta injustificada disociación para presentar como cosas distintas y así privilegiar el fondo sobre la forma, haciendo caso omiso de las condiciones de percepción y de expresión lingüística del conocimiento, arranca la vieja acusación de raigambre platónica de la retórica como procedimiento, relegándola a la mera forma, al lugar de lo que no sólo no proporciona ningún conocimiento, sino que, antes al contrario, lo entorpece u obstaculiza.

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

Esta estigmatización de las ramas del saber cuyo objeto no es la claridad ni la distinción, que hace superfluas la argumentación y la discusión, e inaugura lo que desde Snow se llama las "dos culturas", lo que Eliot había denominado "disociación de la sensibilidad", revela que la *mathesis* tiene como ideal su sedicente realidad de ser un lenguaje perfecto, que refleja el orden natural de las cosas, el fondo de lo real. Lo cual presupone, por consiguiente, que hay un orden previo a su expresión, que la realidad de la que obtenemos evidencia es anterior a la propia evidencia que fundamenta. Hay una realidad que ante la *mathesis* se impone evidentemente, tal como es: la evidencia nos acerca a la cosa misma. Y esto es presuponer que la *mathesis* agota la totalidad del ámbito de lo decible, que el espacio lógico está dado de antemano y se reduce a la *mathesis*³⁰. Conocer es consiguientemente proyectar con una luz que es anterior al sujeto que conoce un objeto que asimismo es anterior

al conocimiento. Si hay progreso en el conocimiento, éste reside meramente en pulir la lente de modo que se pueda ampliar el campo de la evidencia y así lograr nuevas facetas del ser³¹. Jamás se tratará, según esta interpretación, de interpretar: el conocimiento interpretativo es una contradicción en sí mismo, inaceptable para esos creyentes en el “dogma de la immaculada percepción”³², requisito “evidente” para establecer una correspondencia no mancillada entre lo dicho y lo real, supuesto imprescindible para lograr una mirada no interpretativa del referente³³. El conocimiento, si es verdadero conocimiento, si es conocimiento científico, nunca argumenta, jamás interpreta: demuestra. Con lo que queda despojado de todo adorno subjetivo, de todo particularismo, de todo sentimentalismo, de toda valoración; y es que el suyo es un espejo que en su clara luna refleja ni más ni menos que la objetividad de la cosa misma, la verdad sin velos, la realidad en toda su desnudez, es decir, aquello que inevitablemente arrebata al que la ve sin que pueda ofrecer ante semejantes encantos y embelecos resistencia alguna. Tal es el apremio, la contundencia y necesidad del desnudo integral de lo que es más allá del tiempo, de la verdad eterna³⁴. Una verdad con la que, por definición, uno se encuentra, a la que se accede “viéndola”, “teóricamente”, pues es una verdad que está ahí, cuya contemplación depende exclusivamente de la capacidad del que esté dispuesto a verla, pues ella permanece objetivamente idéntica para todo el mundo. La cuestión es encontrarla y para eso disponemos de la evidencia³⁵.

Sobre esa concepción monolítica de la verdad, que identifica lo múltiple con el error, ajena, pues, a toda polisemia, se asienta la noción de un lenguaje perfecto en que captar, expresándola, esa verdad, un lenguaje racional en el que expresar el todo racional -o racionalizable- de la realidad en su universal validez: ese lenguaje es la propia *mathesis*³⁶. Ese lenguaje “matemático” se distingue por su máxima potencia traductora, cualquier enunciado natural puede ser transcrito matemáticamente: la “matemática” no conoce opacidad expresiva alguna, sus conceptos alcanzan a transparentar todo³⁷. Lo que no es pensamiento conceptual es mera figuración. Y, como tal figuración, si quiere valer cognoscitivamente, habrá de ser depurada literalmente. Lo literario ha de entregarse incondicionalmente a lo literal para tener sentido, pues, por un lado, tiene un (sin)sentido figurado y, por otro, un sentido propio. De modo que lo “literario”, por una parte, puede ser traducido a lo “matemático” y, por otra, debe ser traducido, pues sólo una vez traducido consigue lo literario tener significado -significado en términos cognoscitivos, esto es, significado propio-. Y eso es pensar que la verdad de algún modo está ya inscrita en nosotros y que los usos literarios del lenguaje tienen, si quieren aportar algo al conocimiento, que ser reducidos al uso literal, filtrados por esa verdad, escritos en su nombre, para así reflejar el orden natural de las cosas, auténtico “telos” del lenguaje verdadero. Y eso es pensar que el lenguaje que hablamos ahora es todo el lenguaje existente, respecto del cual lo literario cumple una función, si acaso, heurística, si no meramente ornamental o decorativa, cuando no de pura anomalía³⁸.

El evidencialismo consigue aquí su máxima distancia respecto de la retórica. Lo retórico jamás actúa sobre el conocimiento. La retórica nunca *efficit* un pensamiento, todo lo más, llegado el caso, *afficit* un pensamiento. Y es que la retórica no es condición necesaria de la filosofía, sino sólo una *qualitas* contingente. Lo que Vico nos enseña, sin embargo, es que la retórica es una condición necesaria de la filosofía, la *quidditas* en sí misma de la filosofía. La llave nos la proporciona una vez más su “lógica poética” y en especial su tropología, la cual paradójicamente comporta un vuelco en relación con la retórica clásica, que él mismo enseñaba.

Es curioso, pero frente al humanismo retórico que, como el llorado Grassi siempre se esforzó en recordarnos, reivindicaba la naturaleza iluminadora y cardinal de la palabra poética, el valor de la metáfora como base de la *scientia*, la retórica imperante en el barroco -pensemos en uno de sus paradigmas como Dominique Bohours o incluso en la anticipación de Ludovico Castelvetro- es una retórica racionalista, que acepta su papel subordinado respecto de la ciencia, como simple estilística destinada al adorno de la expresión. El maximalismo antirretórico de la *mathesis* imperaba en el seno de la propia retórica. De modo que la tropología aceptaba y hacía suya la división entre lo auténtico y lo trópico. La retórica venía a tener para sí misma un estatuto relativo y negativo: su campo de atención se extendía allí donde la expresión se hacía oblicua e impropia, allí donde el pensamiento no se expresaba con la rectitud propia de lo científico³⁹ ora para regar la aridez de la ciencia complementándola estéticamente, estilizándola, ora para contener -también en su acepción de “reprimir”- esa facultad no intelectual caracterizada por el gusto o el ingenio.

Esa retórica, que es la del mismo Vico como docente, no se daba cuenta de que lo “propio”, en último término, es a su vez algo derivado, de que la distinción entre recto y trópico, en vez de ser natural o genuina o evidente, es fruto ella misma de una interpretación, de que la noción de significado literal es una noción híbrida, de que un significado, de entrada, no es ni literal ni no literal. La retórica clásica ha hecho caso omiso de que -digámoslo con Michele Prandi-: “El concepto de literalidad supone la relación entre un significado y un mensaje; por lo tanto, no se aplica más que a una interpretación”⁴⁰.

Sin embargo, el pensamiento entero de Vico posee una centralidad manifiestamente retórica, pues no sólo no se da en él ninguno de los presupuestos que impremeditadamente asume ese sedicente pensamiento sin presupuestos, los cuales acaban de ser expuestos arriba, sino que en su tropología -sita en la sección segunda del libro segundo de la *Scienza nuova*, y específicamente en el capítulo segundo de la misma- ofrece positivamente una teoría por completo alternativa al radicalismo antirretórico de la retórica clásica. En efecto, de una parte, la obra viquiana es una negación *in actu* de la distinción evidencialista entre fondo y forma y de las distinciones anejas a ésta; de otra parte, la tropología viquiana niega la base nuclear de la tropología clásica: la noción de sustitución. Veamos estos dos aspectos, pero adviértase que no abduco de mi intento de proceder *in forma negativa*, por lo que no ha de esperarse una exposición positiva de la alternativa viquiana, cosa por lo demás ya hecha -incluso por mí mismo⁴¹.

Por lo que respecta a la primera parte, casi bastaría con decir que la puesta en “evidencia” de los *partis pris* de la *mathesis* la he llevado a cabo al hilo de mi propia experiencia lectora de Vico. Casi bastaría, pero alguno podría aducir que esto no sería más que un argumento *ad hominem* -como si, en último término, no fueran todos los argumentos *ad hominem*-. Así que, aun cuando “preferiría no hacerlo”, como siempre respondía Bartleby, el cándido escribiente de H. Melville, tendré que argumentar con presuntos argumentos *ad rem*. Así, destaquemos, en primer lugar, que cualquiera que pretenda leer la *Scienza nuova* con mentalidad matética sufrirá un choque intelectual. El factor de ese pasmo, factor tanto como fuente cuanto como cauce, es justamente la aparente falta de método, propia de la indistinción entre fondo y forma, entre el contenido de la ciencia y su expresión. Vico trabajaba de forma holística, integradora y cohesiva, sin dar cabida a dualidades, que antes proceden de una manifiesta obsesión que de una intuición evidente. Y es que Vico no seguía

una lógica depurada, una *méthode*, por la simple razón de que esa lógica no sería algo hecho por uno mismo -la lógica se abstraería al *verum-factum*-, sino que estaría dado de antemano, mientras que la racionalidad de Vico no es definitiva, sino infinitiva: la razón no es un *factum esse*, es antes bien un *feri*. Y la razón se constituye en su expresión. Sería vano buscar una racionalidad previa a las materias de que trata, pues no hay materias por un lado y razón por otro, lo que tenemos es un nexo entre lo “realizado” y lo “verdadero”, entre el contenido real y su expresión racional. En oposición al deductivismo matético, las premisas hay que descubrirlas y no darlas por supuestas: los argumentos hay que buscarlos, y no presuponerlos, por medio de la tópica (contra la *crítica*, nivel de la *inventio*), y luego hay que hacerlos verosímiles por medio de los tropos (contra el método geométrico, nivel de la *elocutio*⁴²). De ahí que Vico, por utilizar una imagen de Battistini⁴³, prefiera, frente a la dicotómica navaja de la lógica, el imán de la retórica.

Y es que no se trata tan sólo de que la razón tenga una historia, de que la mente haya sufrido modificaciones y de que por ello no podamos solapar, como hace la vanidad de los doctos ya referida, el actual momento reflexivo con el inicial irreflexivo. No es asunto tan sólo, lo que no es poca cosa, de afirmar la historicidad de la razón y consiguientemente de reconocer que antes de la metafísica de los filósofos hubo una metafísica poética, porque antes de la reflexión predominó la fantasía con igual valor de verdad y porque sin la fantasía original, entonces, no habría habido la abstracción posterior. Todo esto, desde un punto de vista viquiano, es verdad: sin duda hay una filiación genética entre la tardía racionalidad y la “barbarie del sentido” (*SN*, 1106). Pero esto no basta, pues uno, como muchos intérpretes han entendido⁴⁴, podría quedarse sin más ahí y afirmar tranquilamente que, si bien sus orígenes están en la oscuridad, la razón ha superado ese momento, de modo que la lógica ha sobrepasado -también en Vico- a la retórica, por lo que ésta pierde cualquier valor gnoseológico que pudiera haber tenido: en la edad de los hombres, dejada atrás la de los dioses y la de los héroes, el instrumento gnoseológico apropiado y exclusivo no es la obsoleta retórica, sino la más eficaz lógica.

Pero quedarse ahí, en la simple contigüidad entre la imaginación y la razón es omitir una doctrina viquiana que es radical -tanto como la del *fare-cognoscere*- contra la pureza formal de la razón, la de los *corsi e ricorsi*, pues con ella Vico rompe con el modelo lineal -la linealidad de las cadenas del razonamiento es básica para el deductivismo- del tiempo histórico, lo que impide ver en la fantasía el precedente sin más de la razón. En efecto, Vico asume el paradigma grecorromano de la ciclicidad del tiempo y ello lleva implícito consigo el que la mente “primitiva” lo sea no en el peyorativo sentido en que desde una ingenua conciencia progresista se desdeña lo antiguo, sino en un sentido jerárquico de primera y como tal nunca rebasable. Transcender la fantasía sólo es concebible desde la mentalidad que ve la historia desde un vector direccional que lleva desde un antes a un después, desde el alba al cénit -que, por lo demás, es un cénit que siempre termina en ocaso-. Pero si, como creo que enseña Vico, el curso histórico es un constante recurso, permanente alborada, entonces ninguna etapa -ni histórica ni gnoseológica- queda desbordada por otra superior, y, por consiguiente, la fantasía es una modificación de la mente tan legítima y autosuficiente como las demás. Es la *misma* mente humana la que es fantástica y racional y la fantasía es tan racional como la razón fantástica. Lo no racional, lo bárbaro, es pretender separar a la una de la otra: lo que hay es una circularidad entre la retórica y la razón.

Lo que ocurre es que la otra interpretación, la del progreso lineal, es ciertamente un modo tranquilizador de leer a Vico, que en última instancia propiciaría la condescendencia del racionalismo moderno, la homologación por éste del “desvío” viquiano -aun cuando, a decir verdad y en honor de esa lectura, la asunción de la historicidad de la lógica sea ya algo difícilmente conciliable con el esquema binómico de fondo y forma-. Pero yo no veo en Vico ninguna *virtus dormitiva* de esa angustia que insta a perseguir un fondo, un fundamento inconcuso: el saber viquiano ya no es un *speculum* que refleje nítidamente el orden del mundo, sino una *Wunderkammer*⁴⁵. Ni la mente ha de adecuarse a las cosas (realismo antiguo y medieval) ni las cosas a la mente (idealismo moderno), el pensamiento no empieza por las cosas, sino por la palabra creativa⁴⁶. No hay ningún fondo que reflejar, ningún orden de las cosas naturalmente dado, previo a la forma que lo expresa: el orden siempre, es decir, incluida la edad de la razón, será poético, una ilusión de orden, o lo que es igual, un “artefacto”. De modo que naturalizar el artificio, hacer de la razón el único orden y presentarlo como natural, es una barbaridad, la “barbarie de la reflexión” (SN, 1106). Y esto, desde luego, es desazonante para quien aspire a la seguridad. Pero qué le vamos a hacer, las luces viquianas son de bohemia: nunca saldremos del “Callejón del Gato”.

Sólo nos quedan las palabras, todo último referente se revela como lo que Vico denomina “universal fantástico” o “carácter poético” (SN 34, 209, L.II, cap. III, *passim*, 816 y 818). Podremos estilizarlo convirtiéndolo en “universal racional” o “abstracto”, pero será un refinamiento, no lo original -aun cuando desde la historia ideal y eterna ese refinamiento ya estuviese seminalmente, fecundándolo, en el origen; pero esto es una metáfora, si se me permite la ironía, que es la “ironía reflexiva” del propio Vico-. Incluso el mismo Dios, origen de la metafísica, no es más que una metáfora, la del rayo y el trueno. Júpiter es el primer carácter poético. Y no podemos aspirar a más, a encontrar un referente puro⁴⁷. Es aquí donde la tropología viquiana puede considerarse “cardinal”, como el gozne interno de la propia ciencia nueva, de su propia novedad. Y ello supone abandonar la retórica imperante, para hacer de la retórica filosofía. Esto es lo curioso: Vico hace nueva la filosofía porque la hace retórica y a la vez y de una vez -*simul et semel*, como diría un teólogo medieval- hace nueva a la retórica porque la hace filosofía. Insisto: la labor de Vico es de singladura “portuense”; como Portuno, el Jano marino, vuelca su mirada hacia dos lados: al hacer de la retórica el quicio de la filosofía desquicia tanto a la filosofía como a la retórica. Tras Vico ni la filosofía ni la retórica podrán ser lo que fueron.

En efecto, Vico, que hace filosofía retóricamente, abandona la válvula cordial que impulsaba a la retórica clásica al elaborar su filosofía. Y es que se deshace de la idea de sustitución como factor trópico. La retórica clásica, así lo enseñaba Vico mismo en sus clases, sostenía que “‘tropi’ sunt qui vocem a propria ac nativa significatione ad impropriam et alienam deflectunt” (*Institutiones Oratoriae*, ed. Crifò, 39, 3-4, p. 310). Con el tropo sustituimos un significado por otro, dado que -seguimos con Vico- de una parte, hay necesidad de ello, pues hay más cosas en la naturaleza que palabras; y, de otra parte, por razones ornamentales que nos complacen y alegran -además de evitarnos la ocasional vergüenza de la referencia directa, caso de los eufemismos-. Y de los tropos el más luminoso, la metáfora, hace que “verbum a propria significatione in alienam transfertur, ob similitudinem” (IO, 40, 9-10, p. 314). Ahora bien, el ingenio de Vico, que despidе a su filosofía de la tradición matética, despidе a su vez a la retórica de su tradición estilística extracognoscitiva, pues el *ingenium*, que

con su *ligamen*⁴⁸ produce las semejanzas que autorizan el tropo, hace de esas semejanzas no algo analógico, sino unívoco⁴⁹. Reparemos antes de explicarlo en la astucia de Vico, pues no sólo hace del tropo el pilar de su lógica (haciéndola poética, esto es, retórica), sino que asimismo mantiene la característica basal de la lógica, la univocidad, pero aplicada a la retórica (haciéndola filosófica).

Veamos este doble efecto trópico viquiano por el que Vico a la par hace “retórica” a la lógica y “lógica” a la retórica. *La lógica viquiana es retórica* en cuanto que, a la hora de argumentar, las premisas son inventadas y no descubiertas. Cierto es que, en sentido lato, un invento y un descubrimiento vienen a ser lo mismo; pero, más restringidamente, se entiende que lo que se descubre ya estaba ahí antes del propio descubrimiento, mientras que lo inventado es producido en el proceso mismo de la invención. En este sentido estrecho, el metafísico tradicional descubre las premisas por medio de la evidencia. Eso es lo que hace el “crítico”. Mas Vico es antes “tópico” (siguiendo en ello, y radicalizándolo, a Cicerón, quien ya consideraba que los lugares o “topoi” eran previos al razonamiento) que crítico, “nam ut argumentorum inventio prior natura est, quam de eorum veritate diiudicatio, ita Topica prior Critica debet esse Doctrina” (*De nostri*, ed. Cristofolini, III, 797). Así pues, para razonar con exactitud es preciso que la lógica incorpore en su seno esa parte de la retórica que cuida de la *inventio*, la disciplina de la Tópica, “facultad de hacer las mentes ingeniosas” (SN, 498). Su filosofar es primordialmente tópico por cuanto sostiene que el lenguaje, la lógica, el *argumentum*, deriva del *argumen*, la argucia o agudeza propia del ingenio: sin invención no hay juicio⁵⁰. Frente a la arquitectura de la *mathesis* que construye sobre fundamentos ya dados como cimientos, la lógica viquiana es una actividad *ingeniera*.

La retórica viquiana es lógica. Acabamos de ver, si bien con toda brevedad, que Vico hace bascular su lógica del lado del ingenio. Y el ingenio es la facultad característica de la actividad trópica, de la actividad transpositiva, como dice Grassi, de la fantasía. Gracias a la imaginación nos las ingeniamos para ver semejanzas entre las cosas, para establecer la similitud como un elemento común de las cosas diferentes. El ingenio se revela como facultad creadora y transformadora, capaz por su mediación de reunir en una sola las cosas separadas y distintas. Luego, ya de entrada, la acción trópica que es la propia del nivel retórico de la *elocutio* está coimplicada, complicada, con el proceso lógico de hacer verosímiles los argumentos. Pero no sólo se trata de que hayan de cooperar retórica y lógica, sino que además Vico hace extensiva a la retórica una característica esencial de la lógica cual es la de la univocidad. Y es que el tropo, que *reflexivamente* vemos como transferencia de significado, en último término, o mejor, en primer término, *originalmente*, no está basado en la analogía, sino en la estricta identidad y en la consiguiente identificación entre el predicado y el sujeto.

En efecto, Vico declara que tales caracteres divinos o heroicos resultan ser fábulas (*favole*), o bien lenguas (*favelle*) verdaderas, es decir, que comunican conocimiento; “y descubre que la alegoría contiene un sentido no ya análogo sino unívoco, no ya filosófico sino histórico” (SN, 34). “Axiomáticamente” lo confirma escribiendo que las alegorías poéticas “daban a los mitos significados unívocos, no análogos” (SN, 210, axioma XLIX). Y, remitiendo a ese mismo axioma, mantiene en el § 403 que las mitologías son alegorías o *diversiloquia*, porque producen la unidad de las diversas especies y de los diversos individuos comprendidos bajo el género que constituyen

“hasta el punto que deben tener una significación unívoca [...], por lo que dichas alegorías deben ser las etimologías del lenguaje poético, que proporcionan sus orígenes totalmente unívocos, como los de las lenguas vulgares lo son con mucha frecuencia análogos.”

De modo que los primeros hombres cuando hablaban en metáfora no hablaban en sentido figurado, sino en sentido literal: sus referencias no eran trópicas, sino auténticas: *claras y distintas* (SN, 444). Ellos se expresaban con la propiedad del conocimiento auténtico: recta, unívocamente. Por eso, su verdad no era una verdad trucada, una verdad traducible a una ulterior verdad, sino una verdad “necesaria”, imbuida de “significación completa” (SN, 409)⁵¹. A falta de una *lingua adamica*, de “un habla según la naturaleza de las cosas” (SN, 401), de una *divina onomathesia*, ¿cómo iban a expresar algo con sentido figurado? ¿Cómo expresar en la lengua originaria, que como tal no puede remitirse a una lengua preexistente, algo que no fuese necesariamente originario? Lo que decían, afirma Vico en este mismo lugar y en muchos otros, era una *vera narratio*, un *veriloquium*. Su retórica era lógica.

Y si la retórica es lógica y la lógica es retórica, entonces, aunque de hecho se pretenda, de derecho no podemos separar la lógica de la retórica ni la retórica de la lógica. No podemos, por mucho que nos queramos retrotraer traduciendo lo literario a lo literal, establecer un nivel de literalidad total, un término pertinente por su claridad, un designador conceptualmente transparente, en que encontrar un referente puro sin contaminación figurativa. No hay costas para el océano de las palabras. Confrontado con un designador oscuro, que parece erigirse como un obstáculo entre él y el referente, el intérprete se ve empujado a apoyarse, para realizar la identificación del ansiado referente, sobre un soporte externo. Pero se descubre de la estirpe de Tántalo o de Sísifo o de Ixión, cuando descubre que su ayuda externa es a su vez interna, que no hay solución... de continuidad, que el designador transparente encontrado no agota la sustitución, pues no es más que una renominación con un designador que asimismo presenta vetas oscuras, susceptibles a su vez de sustitución clarificadora... Y así hasta leer a Vico, y comprender que si las Danaides no llenaban su tonel, era porque el fondo carecía de fondo, que el designador trópico no es más oscuro en su función identificante que el designador no trópico, que supone una identidad referencial sólida, pues la transparencia no es, como había creído, necesaria: lo genuino flota como una sombra o ausencia. El límite al que todo lo más llegamos es el de la impertinente opacidad del “carácter poético” original, el agujero negro de trazo “escheriano” donde se hunde la noción de sustitución del designador oblicuo por un designador neutro, donde lo literal y lo literario se funden, donde lo figurado no lo es, porque es propio, y lo propio no lo es, porque es figurado. Un límite en el que precisamente se desvanecen los límites.

Y es que Vico nos está viniendo a decir que la distinción entre la expresión trópica de la verdad y la expresión de una verdad trópica es tan clara en su formulación -ahora en nuestra edad racional- como frágil en su aplicación, pues no encuentra su fundamento en la lógica abstracta, que habla de propiedades objetivas, sino en la historia concreta. Es una distinción no original, sino derivada, propia de la modificación reflexiva o racional de la mente humana. Una distinción cuya verdad, si lo es, lo es por haber sido *hecha*, una verdad que no puede apelar a una naturaleza metahumana que le dé una garantía absoluta, porque es relativa, relativa a los humanos que la relatamos con toda nuestra insoslayable contingencia y precariedad. Una distinción retórica. No la ampara ninguna evidencia.

NOTAS

1. Platón (des)calificó la retórica con los términos de “empeiria” (experiencia), “tribé” (rutina) y “kolakeia” (halago) (cfr. *Gorgias* 464b-465e, al final de esta “escena”, Sócrates concluye del siguiente modo: “Así pues, ya has oído lo que la retórica es para mí: lo equivalente respecto del alma a lo que respecto del cuerpo es la culinaria”).

2. Que Aristóteles considere necesaria la retórica no sólo para decidir y elegir, es decir, para la vida práctica, sino incluso para la fundamentación de los primeros principios del saber (cfr. *Tópicos*, I 2, 101b, 1-4; *Ética a Nicómaco*, I 3, 1094b, 12-28), supone ciertamente un avance sobre Platón. No obstante esa rehabilitación, Aristóteles sigue fiel a Platón en la consideración todavía subordinada de la retórica a la ciencia. En efecto, aun cuando la argumentación ya no sea un razonamiento defectuoso, un triste estado de hecho del que sólo el filósofo puede sustraerse -cfr. *República*, V, 5 y 6-, pues la opinión ya no es sombra de cosas, sino apariencia real que merece un tratado propio como la *Retórica*, sigue habiendo en Aristóteles un menosprecio de la opinión y la argumentación -una especie de lógica informal, de ciencia para el pueblo, pues el vulgo es incapaz de seguir un razonamiento científico, según, p. ej., *Retórica*, 1355a, 19-1355b 1-8-, debido, sin duda, para Florescu, a la obsesión aristotélica por el ideal de un conocimiento exacto, demostrable y universalmente válido, un ideal compartido por los estoicos cuando definen al filósofo como el que no opina -Cicerón llega a ver en la opinión un asentimiento (imbécil) irracional- o por Santo Tomás para el que “opinio enim videtur sonare aliquid debile e incertum” (cfr. Vasile FLORESCU, *La Rhétorique et la Neorhétorique*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, p. 30; y Jesús GONZÁLEZ BEDOYA, *Tratado histórico de retórica filosófica*, I, Madrid, Ed. Nájera, 1990, p. 45). Y es que, como diría Michel Meyer, Aristóteles, a diferencia del aporético Sócrates, no se sustrajo a la “maldición platónica” que ha pesado sobre la racionalidad occidental. Este “mal de ojo”, como podríamos decir más castizamente, es el “logicismo” de la “razón proposicional” que escinde -para someterla- a la argumentación de la lógica. Ello se produce al tomar la proposición como pro-posición de verdad, esto es, saliendo de la ineluctable problematización del “lógos”, lo que es ilusorio -pues la razón no tiene por unidad a la proposición, al juicio, sino al problema-, con el resultado de producir la ontologización de aquello con lo que respondemos a la pregunta, de modo que se afirma la existencia de algo (idea, esencia) que es anterior a toda cuestión: la respuesta es previa entonces a la pregunta y toda pregunta es retórica. Con lo que Aristóteles expulsa la retórica fuera de ella misma por dos mil años, quedando reducida la argumentación a “enfant handicapé du logos” (cfr. M. MEYER, “De la fin de la raison propositionnelle: l’être, Dieu et le sujet”, pp. 69-86; “Problématique: pour une rhétorique de la raison”, pp. 153-165, y “Anthropologie: les figures de l’humain”, pp. 187-206; en Alain LEMPEREUR (edit.), *L’homme et la rhétorique*, Paris, Librairie des Méridiens Klincksieck et Cie., 1990).

3. Eugène Dupréel ha visto como nadie la conexión entre las nociones de “metafísica” y “necesidad”. En un ensayo pionero de hace casi setenta años analiza esta categoría de toda “pensée systématique”, que es la “plus ancienne ou de plus haute noblesse”, toda vez que “la déduction fondée sur la nécessité logique reste l’expression définitive de la vérité possédée”. Y es que “c’est sur la nécessité seule que va reposer la valeur de la connaissance. On décidera en effet qu’une affirmation est l’expression même de la nature de notre pensée dès qu’on aura reconnue comme universelle lorsqu’elle est nécessaire”. De modo que “la philosophie devient l’inventaire des vérités universelles et nécessaires” (cfr. E. DUPRÉEL, “De la nécessité” en *Archives de la Société Belge de Philosophie*, fasc. 1, 1928; retomado en *Essais pluralistes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949, y reimpresso en la obra ya citada editada por A. Lempereur, pp. 17-53).

4. No conozco trabajos más inspiradores sobre la evidencia en metafísica que los de Chaïm Perelman (1912-1984) bien en solitario bien de la mano de su siempre fiel colaboradora Lucie Olbrechts-Tyteca. Buena parte de las mejores inspiraciones “deconstruccionistas” de un Derrida, “débiles” de un Vattimo, “narrativistas” de un Hayden White, “polimitistas” de un Odo Marquard o “ironistas” de un Richard Rorty, las cuales, pese a todos los posibles matices diferenciadores, vienen a coincidir en la centralidad de la retórica, se encuentran asombrosamente anticipadas en el padre de la *nouvelle rhétorique*. Aunque quisiera ir más allá de él, pues me parece que es demasiado respetuoso con el dualismo aristotélico entre las pruebas analíticas y las dialécticas, limitándose, como Michel Meyer ha señalado, a desmarcar la retórica del logicismo poniéndola sólo a su lado (cf. M. MEYER, “Problématique: Pour une rhétorique de la raison”, cit., p. 155), cuando, de hecho, se trata de mostrar el fondo dialéctico, y, por tanto, retórico, de toda posición teórica, mi deuda intelectual para con este jinete polaco de la filosofía es lo suficientemente grande como para no reconocerla aquí de manera explícita. En lo que se refiere, más en particular, a la cuestión de la evidencia sigo sus explicaciones en “De la preuve en philosophie” (en CH. PERELMAN & L. OLBRECHTS-TYTECA, *Rhétorique et Philosophie*. Pour une théorie de l’argumentation en philosophie, Paris, Presses Universitaires de France, 1952, pp. 121-131); en CH. PERELMAN & L. OLBRECHTS-

TYTECA, *Traité de l'argumentation*. La nouvelle rhétorique, Paris, Presses Universitaires de France (5ª ed., Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1988); en "Evidence et preuve", en *Dialectica*, vol. II, nº 1/2, 15.3-15.6, 1957 y en "Opinions et vérité", *Les Etudes philosophiques*, Paris, 1959 (siglo la reedición en CH PERELMAN, *Rhétoriques*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1989, pp 179-195 y 425-435, respectivamente), y en "De l'evidence en métaphysique" (en CH. PERELMAN, *Le champ de l'argumentation*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, 1970, versión francesa del original publicado en inglés en febrero de 1964 en *International Philosophical Quarterly* -mis notas proceden de la reimpresión en A LEMPEREUR, *op cit*, pp 55-67), y en CH. PERELMAN, *L'empire rhétorique* Rhétorique et argumentation, Paris, Vrin, 1977

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

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

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

8. El planteamiento empirista también se encuentra, por paradójico que se crea, trufado de logicismo platónico. Basta cambiar la intuición racional, la evidencia lógica por una intuición o evidencia sensible para que el esquema básico se conserve. Probados, esta vez de modo empírico, unos hechos -el elemento objetivo avalado por una facultad también común a todas las personas sensatas, la sensibilidad-, la consecuencia lógica sólo puede ser una. Nada más que se dará por válida un verdad, aquella conforme con el método de las ciencias empíricas, pero la lógica con su procedimiento necesario será estructuralmente la misma que en el planteamiento racionalista.

9. Su texto *Esquisse d'une Philosophie des valeurs* (cfr p. 24) lo publicó Alcan en París hace ya casi sesenta años, en 1939

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

11. En nota a pie de página, tras haber exigido la constitución de un tribunal o corte de justicia, que no es otra que la propia crítica de la razón pura, Kant afirma: "Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muss Religion, durch ihre Heiligkeit, und Gesteigerung, durch ihre Majestät, wollen sich gemeinlich derselben entziehen. Aber alsdenn erregen sie gerechten Verdacht wider sich, und können auf unversteltte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können" (*KrV A XI* -la última cursiva es mía-)

12. Un excelente ejemplo español de resistencia a la naturaleza humana lo representa Ortega, quien niega la capacidad de la razón físico-matemática, es decir, de la razón clásica, que se afana en pos de la "naturaleza" de la realidad tanto "en su forma crasa de naturalismo o en su forma beatífica de espiritualismo", para afrontar los problemas humanos, pues éstos, como la misma realidad, sólo son transparentes a la razón histórica. Y es que, así reza el célebre apotegma orteguiano, "el hombre no tiene naturaleza, sino historia". Ésta es la profesión de fe de Ortega en el historicismo antropológico, en la que, por cierto, el filósofo madrileño calca casi cristalinamente y sin reconocerlo a Vico (cfr J. A. MARÍN-CASANOVA, "La recepción de Vico en Ortega", *Cuadernos sobre Vico*, 1, 1991, pp. 81-96)

13. Obviamente me estoy refinando a la *Scienza nuova in forma negativa*, versión original de su obra capital, que Vico abandonó debido, como informa en su *Autobiografía*, a los costes de imprenta que le habría importado.

14. Quizá sea la teoría de las técnicas argumentativas de disociación una de las más interesantes aportaciones de la nueva retórica para los estudiosos de la filosofía (cfr. CH. PERELMAN & L. OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation*, cit., III, chapitre IV; CH. PERELMAN, *L'empire rhétorique*, cit., chapitre XI; y L. OLBRECHTS-TYTECA, *op. cit.*, VIII). Tanto en este epígrafe como en el III asumo y expongo sus enseñanzas.

15. Lo que es unívoco son curiosamente los tropos: lo "unívoco" es la retórica. Esta tesis central del presente trabajo la documentaré en el apartado III.

16. La verificación tiene que partir de presupuestos, de prejuicios o, como los denomina Vico, del *sensus communis* (SN, 141, y 142; véase también *De Antiquissima*, cap. VII, V) y no de una presunta razón pura. Sin esta noción tomada de la tradición retórica (y ligada al ingenio) no será posible la formulación de los principios de la *Scienza nuova*.

17. La eminencia de esos lugares, uno muy conocido, otro apenas, es objetiva, pues, por lo demás, las referencias de Vico a Descartes tanto en su obra filosófica como jurídica son escasas y fugaces. Llama la atención que en la anticartesiana *Scienza nuova* -tanto *prima* como *seconda*- sólo haya una ligera mención al racionalista.

18. Recuérdese, aun cuando es sobradamente sabido, que el primer apartado del primer capítulo de *AIS* está consagrado a la reciprocidad o convertibilidad del *verum* y el *factum*. Repárese también en que, si bien en este trabajo se opera con la ficción de un único Vico, de modo que se yuxtaponen nociones viquianas sin especial atención discriminadora a la etapa biobiográfica en que se incardinan, la posición de Vico tanto aquí como un año antes, al publicar el *De nostri*, es mucho más radicalmente "agnóstica" de lo que lustros después lo será en la *Scienza nuova*, por cuanto la única ciencia que puede elaborar el hombre es la matemática, y será ciencia precisamente por elaborarla. De suerte que allí donde parece darse la mayor convergencia entre Vico y Descartes (la matemática, paradigma de conocimiento científico) se da la mayor divergencia. En efecto, la matemática es la ciencia excelente no por su exactitud y precisión, por la indubitabilidad de sus resultados -lo que permitía el intento de extender el modelo de la evidencia al conocimiento de todo lo real, de emprender una *mathesis universalis*-, sino por haber sido hecha por la mente, por ser la suya una verdad ficticia. El criterio *verum-factum* dejará de ser un criterio restrictivo de conocimiento cuando Vico en la *Scienza nuova* extienda esa ficción al "mundo civil", cuando las realizaciones históricas puedan reclamar la ficción de su verdad, y de ahí la verdad de su ficción (sobre el carácter exclusivo de la matemática como ciencia en este "primer" Vico y su reivindicación de la *prudencia* y, a *fortiori*, de la retórica, frente a la "ciencia", como ámbito propio de consideración de las cosas humanas es esclarecedor el trabajo de A. DAMIANI, "Teoría y praxis en *De nostri temporis studiorum ratione*", *Cuadernos sobre Vico*, 3, 1993, 53-66).

19. En sentido viquiano estricto, sólo conocemos lo que hacemos, así como Dios es el artífice de la naturaleza, el hombre, gracias al ingenio, es el Dios de las cosas artificiales: "homo artificiorum Deus" (*AIS*, cap. VII, IV).

20. En el mismo apartado de *AIS* donde Vico critica el *primum verum* cartesiano, es traído a colación el pasaje del *Amphitruo* plautino donde la antonomasia de todo doble personal de alguien, el esclavo Sosias, *alter ego* de Mercurio, se anticipa a Descartes exclamando "cogito, equidem certo sum". Así, Vico no sólo expone la no originalidad de la máxima cartesiana, sino que también enseña que, en cuanto ésta es accesible a todos, los escépticos incluidos, no es una prueba contundente contra el escepticismo. En efecto, el escéptico no niega que ciertamente haya conocimiento, lo que pone en duda es la verdad de dicho conocimiento.

21. Cfr. la "Introducción" de la traducción Bermudo (Barcelona, Orbis, 1985), que es justamente la que empleo al citar, p. 18.

22. El texto original italiano es "Riprensione delle metafisiche di Renato Delle Carte, di Benedetto Spinoza e di Giovanni Locke" en *Opere di G. B. Vico*, ed. Fausto Nicolini, 2ª ed., 8 vols., Bari, Gius. Laterza & Figli, 1928, 4-2: 198-99. Constituye un pasaje adicional de la *Scienza nuova* que forma parte de la sección intitulada "Brani delle redazioni del 1730, 1731 e 1733 circa soppressi o sostanzialmente mutati nelle redazione definitiva". Me ha cabido el honor de ofrecer su traducción príncipe al castellano en *Cuadernos sobre Vico*, 5/6, 449-50.

23. D. P. VERENE, "Comentario a la reprensión viquiana de la Metafísica de Descartes, Espinosa y Locke" *Cuadernos sobre Vico*, 5/6, 1996, 155-167, p. 162. Este comentario, traducido por mi, iba acompañado en su versión original (*New Vico Studies*, 8, 1990, 2-18) de la primera edición en inglés de la "Riprensione".

24. D. P. VERENE, *op. cit.*, p. 159. La reivindicación del mito como antecedente constitutivo de la razón, la tesis de la lógica de los universales fantásticos, es quizá el gran *motto* de la amplísima bibliografía viquiana de este estudioso americano. Sobre el valor racional del mito me permito enviar a mi ensayo "Ilustración y Romanticismo en la *Scienza Nuova*: la racionalidad del mito y el mito de la racionalidad", *Cuadernos sobre Vico*, 2, 1992, 35-50.

25. Huelga señalar que las últimas frases entrecomilladas son de la *Reprensión*, § 1213. Huelga también indicar que jamás utilizó Platón el término "*ontología*" que le atribuye el autodidáscalo. Sí quiero insistir, sin

embargo, en lo curioso que resulta que los errores de la metafísica moderna son imputables según Vico a seguir un camino distinto de la platónica (esta observación crítica la hace Vico en el mismo § 1216 donde afirma que “la de Aristóteles no es otra que la metafísica de Platón transportada del diálogo al método didascálico”) Huelga manifestar que la tesis aquí sustentada, al contrario de lo mantenido por Vico, considera la metafísica moderna y en particular la cartesiana como una hipertrofia de la platónica Valga como simple ejemplo de que la metafísica moderna asume a Platón, y de que lo hace en las antípodas de Vico, el hecho de que Galileo, inaugurador no menos que Descartes de la ciencia moderna, le escribiese retóricamente a Antonio Rocco comentando sus *Ejercitaciones filosóficas* en los siguientes términos: “ved al mismo tiempo quién razonaba más justamente, si Platón, que decía que sin matemáticas no se puede aprender filosofía, o Aristóteles, que reprochaba al propio Platón el haber estudiado demasiado la geometría” (tomado de A KOYRÉ, *Estudios galileanos*, Madrid, Siglo XXI, 1980, p 271) Y es que es el privilegio platónico de las matemáticas, el método geométrico, el “que ha proporcionado al cartesianismo su concepto de ciencia al mismo tiempo que la unidad de medida para la evidencia metafísica” (J M BEYSSAD, *La philosophie première de Descartes Le temps et la cohérence de la métaphysique*, Paris, Flammarion, 1979, p 43 Debo la sugerencia de la consulta de este libro a G MUÑOZ-ALONSO, “La crítica de Vico a Descartes”, *Cuadernos sobre Vico*, 2, 1992, 51-63) Este manifiesto contraste entre cómo entendían a Platón Vico y sus contemporáneos es un buen índice de que Platón para Vico, como Vico para mí, es ante todo y sobre todo un “universo fantástico”

26. Independientemente de su expresa devoción católica, no pueden obliterarse dos datos biográficos de Vico su crisis religiosa juvenil, de la que su primera obra, el poema *Affetti di un disperato*, puede considerarse una buena muestra, y la persecución inquisitorial de sus amigos Cristofaro, Galizia y Giannelli Como recuerda Verene, el mejor informe sobre esa crisis es el ensayo de F NICOLINI *La religiosità di Giambattista Vico*, Bari, Laterza, 1949

27. La necesidad de interpretar, antes que comportar una suerte de debilidad de la mente humana, abre un espacio ético, el lugar donde la mente se manifiesta en toda su grandeza La comunicación, el diálogo, no es algo automático, sino un logro, una hazaña moral de la razón problemática No habría mérito alguno si el abanico de las opciones estuviese delimitado *a priori* por el contenido estructural del enunciado; sin embargo, la libertad de interpretación dibuja una zona autónoma abierta a la intención comunicativa donde forzosamente la lengua deja de ser un vehículo pasivo, para convertirse en manantial de creación de significados Y ahí el creador se la juega al comprometerse con los demás y consigo mismo, puesto que el significado no es un dato, sino un efecto moral No puede ser menos cuando se sostiene que, en última instancia, no puede haber una referencia a una estructura paradigmática abstracta y atemporal, impersonal, externa y ciega, en régimen de completa heteronomía, a un código dado de antemano, a un reglamento que suponga la analogía con el objeto de remisión, sino que se entiende la interpretación como algo alegórico y no literal, como lectura creativa en la que el lector deviene autor, como algo que teniendo en principio, como toda cosa humana, una punta de violencia (SN, 377), reconoce la alteridad radical e imagnable del texto y de los demás no imponiéndoles la “máscara” (SN, 1033) que uno dibuja (como si uno supiera mejor que ellos lo que ellos mismos quieren), como negociación dialógica en que uno comparte con los otros la responsabilidad de la construcción del significado Todo lo que más tarde se diga en torno a la interpretación y el recurso a la tópic, al ingenio y a la imaginación ha de entenderse dentro de este marco de la creación “personal” del sentido

28. Sobre la unidad facultativa en Vico, véase todo el capítulo VII de AIS

29. No hace falta ser un gran filósofo, enseña Vico contra Descartes, para saber que el pensar no es causa de la mente, sino su indicio sintomático (*signum*, “techmerion”), ni mucho menos causa de la existencia, pues si lo fuera, sería también causa del cuerpo si uno sólo fuera cuerpo -como una piedra- no pensaría, si sólo fuera mente -como Dios o como la divinizada conciencia cartesiana-, entonces tampoco pensaría sino que inteligería el cuerpo es condición necesaria del *cogito* (cfr AIS, 258-9)

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

DUPRÉEL, "De la nécessité", cit., p. 38). Perelman también había recusado la concepción cartesiana por su cierre divino: "A l'épistémologie de l'immédiat convient une pédagogie de l'immédiat, la science est tout achevée, il ne faut que la retrouver" (CH. PERELMAN, "De l'évidence...", p. 67).

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

32. Cfr. David M. PARRY, "The Aesthetic in Vico and Nietzsche", *New Vico Studies*, 9, 1991, 29-42 (este estudio se encuentra reaccionado en mi artículo "¿Un Vico atlántico de condición postmoderna?", *Cuadernos sobre Vico*, 3, 1993, pp. 189-196).

33. En un trabajo mío, en relación al cual el presente puede entenderse como continuación complementaria, afirmo que para sostener la independencia de la verdad respecto de su expresión lingüística, es necesario, pero no obvio o evidente en manera alguna, presuponer una correspondencia no problemática entre la interpretación y su referente, entre la proposición y la "realidad", y así poder comprobar esa correspondencia. Con lo que, de un lado, la realidad tendría que ser estable y autosubsistente, autoidéntica, habría un referente único y unívoco, y, de otro lado, la percepción de ese referente sería directa y neutra, "objetiva", pues accedería neutralmente al propio referente. La interpretación permanecería entonces separada de lo interpretado y, por consiguiente, al no ser parte significante del referente interpretado, no sería propiamente interpretación, sino demostración. Por lo que habría que admitir que tenemos lo que I. Berlin llama un "ojo metafísico" o lo que H. Putnam designa como la "perspectiva del ojo divino", una instancia que nos pondría en contacto directo e inmediato con la verdad absoluta de lo real. Tal instancia es la evidencia (Cfr. J. A. MARÍN-CASANOVA, "Nihilismo y metáfora. La fábula imaginera de Vico y Nietzsche", *Cuadernos sobre Vico*, 5/6, 1996, 83-104, p. 86).

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

35. Ahora bien, esa verdad sólo puede ser así, como Rorty ha recordado, si presuponemos, aun cuando ello sea sin saberlo, como era el caso de M. Jourdain, que el mundo está creado por un ser personal y dotado de un lenguaje propio cuya expresión literal es precisamente el mismo mundo, el cual se recorta en hechos autosubsistentes que son expresados por la verdad que los representa en su adecuación a ellos. Y las cosas puede que sean así, lo presupuesto podrá ser cierto, pero, desde luego, no se ampara en ninguna evidencia. Junto a este conocido *Leitmotiv* "contingentista" de Richard Rorty del que aquí me estoy haciendo eco, quisiera que se tuviera en cuenta lo que ya en 1982 había afirmado Leszek KOLAKOWSKI, *Si Dios no existe...*, Madrid, Tecnos, 1985, pues persiguiendo un objetivo distinto el polaco anticipa lo dicho por el americano: "No es inconcebible que el universo sea similar a la imagen que nos hacemos de él, ni que el espíritu de Dios flote sobre las aguas. Pero si ése es el caso, no podemos saberlo con ninguna certeza" (p. 67). "Esto significa que sólo es posible el uso legítimo del concepto 'verdad', o la creencia de que puede incluso predecirse justificablemente la 'verdad' de nuestro conocimiento, si suponemos que existe una Mente absoluta" (p. 83). Y sobre el carácter no simple, sino derivado de la *mathesis universalis*, que se está defendiendo en estas páginas, valga esta cita: "Los intentos de captar lo Inmutable en el flujo de los cambios se extiende de manera actual sobre el propio lenguaje. De ahí la añoranza de un paraíso lingüístico perdido, la tentación de redescubrir, tras la variedad de los idiomas vernaculares, accidentales, el lenguaje por excelencia, la lengua original que precedió a Babel" (pp. 182-183). La recusación del método cartesiano como "purgatorio", como perspectiva "teológica", permite, a su vez, a Perelman el emprender una lúcida defensa del pluralismo (cf. CH. PERELMAN, *De l'évidence...*, cit., pp. 66-67; ver también E. DUPRÉEL, *Essais pluralistes*, cit., *passim*).

36. Esa es la lógica transcendental de la *mathesis universalis*. Ella presupone dos datos no evidentes: 1) que la realidad es una estructura unificada, atemporal e inmutable, y eterna; y 2) que una lógica perfecta puede dar una descripción perfecta -inmediata y directa, no influida por la propia circunstancia de tiempo y espacio del descriptor- de esa realidad una: el conocimiento como sola clase unificada limitada a subsumir en progreso indefinido los resultados objetivos que neutralmente se van ganando. Así es, el lenguaje perfecto se supone que es uno y terminado desde el origen, pues representa todo el entorno lógico posible, el universo de todo lo decible. Es una retícula que de antemano posee la forma o fórmula de todos sus contenidos, los cuales, no modificándola en nada, van rellenando sus celdas existentes *a priori*. Cambian los contenidos del lenguaje, pero éste, como el hamletiano Horacio, mantiene inalterada su pureza: jamás se inmuta. Esto es lo propio de todo proyecto filosófico cientista persuadido de que lo lógico no tiene historia, de que es siempre lo mismo, siendo misión de la filosofía hacer explícita esa lógica esquemática, ese núcleo de posibilidades permanente y neutro, fondo de toda actividad intelectual.

37. Aunque aquí estoy haciendo extensiva la *mathesis universalis* a toda metafísica racionalista incluyendo ya la platónica, fue Leibniz, uno de los "descubridores" del perdido manuscrito cartesiano de las *Regulae*, donde se forjó precisamente el concepto de *mathesis universalis*, el que como inspirado por Lulio tuvo el sueño ciclópeo de

una Característica Universal capaz de analizar y reconstruir artificialmente los lenguajes naturales -se supone que ese artificio es máximamente natural-: cualquier expresión natural ha de ser transcribible a la nueva característica, la cual representaría nuestros pensamientos verdadera y distintamente, los cuales a su vez representarían las cosas tal y como son (Cf G. W. LEIBNIZ, *Die Philosophischen Schriften*, cit., Bd. 7, p. 204, *Die Mathematischen Schriften*, ed Gerhardt, Hildesheim, Olms, 1966, Bd. 7, pp. 25-26, y *Sämtliche Schriften und Briefwechsel*, ed. Akademie, Berlin, Akademie Verlag, 1923 ss., Bd. 2, 1, p. 437)

38. Además del conocido *Lector in fabula* de U. Eco, recomiendo como el estudio más esclarecedor que conozco sobre el carácter metafórico de lo que he llamado "prejuicio literalista", el de Gemma CORRADI FIUMARA, *The Metaphoric Process, Connections between Language and Life*, London-New York, Routledge, 1995.

39. Recordemos que Descartes, apenas escritas media docena de páginas del *Discours*, sostiene que la claridad y la distinción hacen innecesarias las figuras retóricas, no sólo en cuanto a la verdad del discurso, sino también en cuanto a su poder persuasivo. La ciencia vendría a comportar el grado cero de la retórica

40. M. PRANDI, *Gramática filosófica de los tropos*, Madrid, Visor, 1995, p. 162

41. Sería ciertamente difícil añadir algo nuevo a las numerosas contribuciones de Grassi y Verene (todas ellas recogidas y comentadas en el ingente artículo de J. M. SEVILLA, "Universales poéticos, fantasía y racionalidad", *Cuadernos sobre Vico*, 3, 1993, 67-113) Otras obras decisivas sobre la cuestión son las siguientes: M. MOONEY, *Vico and the tradition of Rhetoric*, New Jersey, Princeton University Press, 1985; J. SCHAEFFER, *Sensus Communis. Vico Rhetoric, and the limits of Relativism*, Durham and London, Duke University Press, 1990; y VVAA, *Filosofía e retorica in Giambattista Vico* Le Institutiones Oratoriæ: *Un bilancio critico*, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 1994. En cuanto a mi propia contribución, me remito a mis trabajos ya citados con anterioridad y, en especial, al más reciente "La fábula ."

42. En estos dos niveles se centra la defensa viquiana de la retórica, según J. SCHAEFFER, *op. cit.*, pp. 68-79

43. Cfr A. BATTISTINI, "Three Essays on Vico", *New Vico Studies*, 12, 1994, 1-46, p. 10 (estos tres ensayos han sido recogidos en versión ahora italiana junto con otros formando un libro independiente: *La sapienza retorica di Giambattista Vico*. Milano, Edizioni Angelo Guerini e Associati, 1995 [vid. reseña de él en este mismo número de *Cuadernos sobre Vico*]) Ahí Battistini hace referencia ocasional a la convergencia entre el planteamiento viquiano y el del padre de la *nouvelle rhétorique*, Chaim Perelman. Un trabajo que explícitamente se consagra a esa relación y al que lamentablemente no he podido tener acceso antes de la presente redacción es el de A. GIULIANI, "La filosofía retorica di Vico e la nuova retorica" en *Atti dell'Accademia delle Scienze morali e politiche della Società Nazionale di Scienze Letterarie e Arti in Napoli*, 85, 1974, p. 142

44. En la medida en que conozco la historia de la exégesis del pensamiento viquiano, creo poder aseverar que éste es el caso de Croce y de sus seguidores, sobre todo, pero no sólo, italianos. Así, por ejemplo, Barilli, tras explicar el carácter providencial de la retórica en Vico para educar al pueblo, incapaz de suyo de acceder a la verdad desnuda, necesitado de la edulcoración de la fábula, afirma: "Pero, más tarde, una vez que se ha producido la evolución psicológica y se ha alcanzado la edad adulta, es posible aceptar el lenguaje directo de la lógica: desde la filología a la filosofía" (Renato BARILLI, *Retorica*, Milano, ISEDI, 1979, p. 104). Por otra parte, la revalorización del papel de la retórica se la debemos principalmente a los descubrimientos de Grassi y al eco de los mismos en la hermenéutica americana, capitaneada por Verene, y en algunos italianos como, por ejemplo Battistini, quien llega a atribuir un cuádruple rol a la retórica en Vico, a saber: taxonómico, gnoseológico, hermenéutico, y expresivo (véase el capítulo primero de su obra citada, intitulado "Vico and Rhetoric").

45. Cfr A. BATTISTINI, *op. cit.*, p. 27. Battistini comenta el carácter enciclopédico de la *Scienza nuova*, pero cuidando de guardar las distancias tanto respecto de la clarividente *Enciclopedia* de Diderot y D'Alembert como de las *Specula* medievales: la sabiduría es más bien de factura barroca, su modelo es el almacén, la mina, el museo o, mejor aún, el gabinete de curiosidades, donde ninguna cosa tiene un significado autónomo, sino que encuentra su razón de ser en los vínculos metonímicos mantenidos con otras cosas, so pena de eliminar la entropía de la realidad. *La Scienza nuova* es un "libro abierto"

46. Precisamente esto ha permitido a Grassi poner en entredicho la condena de su maestro Heidegger al humanismo, pues la tradición del humanismo retórico, cuya cabeza visible sería el propio Vico, respeta la diferencia ontológica, es más: parte de ella misma al comenzar con la palabra retórica y no con los entes (Cfr E. GRASSI, "La rehabilitación del humanismo retórico. Considerando el antihumanismo de Heidegger", *Cuadernos sobre Vico*, 2, 1992, 21-34). Quizá sea eso lo que lleva a Derrida, en su afán de "crítica" al logocentrismo, a mencionar, si bien de pasada, a Vico (Cfr. J. DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967; véase al respecto la muy interesante nota de R. BUSOM, "Ciencia Nueva y escritura", *Cuadernos sobre Vico*, 1, 1991, 155-164)

47. Vico muestra así la no evidencia de que haya algún orden natural que reflejar, de que haya algún refe-

rente que separe abismáticamente el lenguaje literal del lenguaje figurado, la literalidad de la literatura. Si no hay un referente puro para el conocimiento humano desaparece la cosa o causa de la relación entre la “realidad” y los medios de expresión para “representarla”. Se desvanece así el texto real que sólo admite una interpretación correcta, que hace espurias a las demás. Y es que el lenguaje deja él mismo de ser un medio de expresión de algo real preexistente, para ser un instrumento: la herramienta con que construimos la realidad -incluida la nuestra-. Ausente la referencia de toda referencia, el referente supremo, desechada la evidencia de que deba haber una entidad independiente de su relación con cualesquiera otras entidades, un primer analogado, se ausenta a la vez toda lógica universal, todo discurso de discursos -otra cosa y, desde luego, nada desdeñable, es el intento, ciertamente divino, de construirlo; eso sí, sabiendo que es una *construcción* humana, es decir, particular, finita y caduca: no hay un universal no singular-. Ya no hay herramientas auténticas o herramientas espurias, sino herramientas eficaces o herramientas ineficaces para la construcción retórica de la realidad. Ésta es la tesis que en conexión con la metáfora nietzscheana del *Gottestod* defiendo en mi trabajo ya citado “La fábula...”.

48. “Ingenii virtus [...] consistit in mutuo diversarum rerum ligamine. Nam in acuto dicto hæc tria inveniuntur: res, verba et rerum verborumque ligamen” (IO, 40, 41-45, p. 284).

49. Incluso en las *Institutiones*, que no pretenden ser una obra original o de creación, sino un simple manual al uso escolar, Vico se permite deslizar la opinión de Peregrini, según la cual, el *acumen*, la facultad del ingenio, se caracteriza por su carácter de artificio, no por descubrir, sino por inventar: “Nam acumen non constituitur a materia et obiecti novitate, sed ab artificio. Artificium autem est, ut idem Peregrinus ait, non quod invenit pulchra, sed quod efficit” (IO, 37, 101-104, p. 288).

50. “Deinde in topica, sive medii inveniendi doctrina exerciti (*medium* Scolastici dicunt, quod Latini *argumentum* appellant)...” (DN, III, 799).

51. En que todos los tropos originalmente fueron modos necesarios de expresión ostentando un significado completo, el cual más tarde fue traducido de forma abstracta, basa Vico en ese párrafo su denuncia de los “dos errores comunes de los gramáticos: que el lenguaje de los prosistas es propio, e impropio el de los poetas; y que el habla en prosa fue antes, y después el verso”. Otro error capital, por cuanto presupone una escisión entre *res* y *verba*, entre el fondo y la forma, un desconocimiento de que “la metáfora constituye la mayor parte del cuerpo de las lenguas entre todas las naciones”, es que “para dar paz a su ignorancia establecieron de forma universal la máxima según la cual las palabras humanas articuladas tenían significación convencional” (SN, 444). Desde luego, Ferdinand de Saussure no leyó a Vico.

* * *

