

Opción, Año 31, No. 76 (2015): 163 - 187
ISSN 1012-1587

Retórica, técnica y pragmatismo: la opción pluralista

José Antonio Marín-Casanova

*Universidad de Sevilla
jamarincasanova@gmail.com*

Resumen

Se plantea un elogio del pluralismo como opción vital, basado en que la “supresión técnica” de la naturaleza impide la defensa de cualquier orden natural de las cosas humanas. El orden social se construye pragmáticamente, de modo que su razón no puede ser natural (una), sino “artificial” (plural). En consecuencia, la técnica de la persuasión se revela imprescindible para argumentar a favor (y dentro) de la democracia. Defender el pluralismo político presupone entonces rehabilitar la retórica. Así, la retórica emerge como un valor democrático, cuya opción exige la extensión de las “metáforas de superficie” frente a las verticales del unicismo.

Palabras clave: Retórica, técnica, pragmatismo, pluralismo, democracia.

Rhetoric, Technique and Pragmatism: The Pluralist Option

Abstract

Praise of pluralism as a vital option is proposed on the basis that the “technical suppression” of nature impedes the defense of any natural order of human things. The social order is constructed pragmatically, so its reason cannot be natural (one), but “artificial” (plural). Consequently, the persuasion technique is revealed as indispensable for arguing in favor of (and within) democracy. Defending political pluralism, therefore,

presupposes rehabilitating rhetoric. Rhetoric emerges as a democratic value whose option demands the extension of “surface metaphors” in the light of the verticals of unicism.

Key words: Rhetoric, technique, pragmatism, pluralism, democracy.

1. LA MALA REPUTACIÓN

La devaluación de la retórica¹ es de milenario abolengo, tan rancia como la filosofía. En efecto, Platón se yergue contra la retórica sofística en favor de la ciencia filosófica. Mientras la filosofía merecedora de tal nombre sólo está interesada en la verdad del bien público, que nada sabe del interés particular ni de la plata, la pseudofilosofía o retórica no es ninguna ciencia, ni siquiera arte (“yo no llamo arte a nada que sea irracional”), aunque sí ensayo, una maña que incurre en la inmoralidad del *pragmatismo*. La retórica no es ciencia porque su lugar es el de lo verosímil, lo plausible, lo probable, algo siempre psicológico, subjetivo y personal, a diferencia de la demostrable verdad, algo siempre lógico, objetivo e impersonal. El filósofo con sus razones puede convencer a los mismos dioses (su auditorio, su público, al igual que el de la lógica formal es universal); el sofista o retórico se dirige a la masa de los mortales para adularla y procurarle deleite, rayando en el “laocratismo”, el nombre más vil de cuantos pueda lucir la democracia: el retórico, en lugar de buscar la verdad, se limitará a las aparentes formas reflejando la opinión pública que nunca es la opinión “propia”, la cual obviamente no es la personal, sino la opinión apropiada, que no es opinión porque es ciencia. Como la culinaria es a la medicina, como la cosmética es a la gimnástica, así es la sofística a la legislación, así es la retórica a la Justicia, simple rutina de base empírica al servicio del halago, idéntica, por consiguiente, a la poesía popular, solo que sin someterse a la métrica: el retórico no merece mejor destino que el poeta, a saber, el ostracismo.

A partir de ese momento, y sobre la base de la antítesis entre saber real o conocimiento de la verdad y mera apariencia de saber u opinión, se instaura y mantiene la separación secular entre lógica y retórica, el hiato entre un saber racional o científico y una práctica persuasiva y mistificatoria, que “carece de toda comprensión *racional* de la *naturaleza* de las cosas” (*Gorgias*, 465a)². Esta rasgadura quedará extendida a todos los tejidos del intelecto (Cassin, 1995). Al ontológico: el retórico no se ocupa del ser, sino de las naderías accidentales. Al gnoseológico: el retórico

no persigue la verdad, sino los embelecos de la apariencia. Al lógico: el retórico no se vale del rigor dialéctico, sino de la persuasión lisonjera. Al deontológico (tanto moral como educativo o social): el retórico no busca la virtud o sabiduría (ni la suya ni la de sus educandos ni la de sus conciudadanos), sino su poder personal y su ganancia particular. Al estético: el retórico no plasma el contenido de la belleza, sino el hueco de la forma. Al político: el retórico no pretende el poder de la Justicia, el Gran Poder, verdadero a salvo de la opinión, sino la contradicción misma en los términos del poder democrático³.

2. LA SOLUCIÓN FINAL

Y es que la *coupure* entre lo racional y lo retórico atraviesa nuestra historia intelectual hasta el punto de constituir uno de los prejuicios occidentales más persistentes, el paradigma unicista del conocimiento⁴, que activa la gran verdad incuestionada cuando nos queremos dejar de retóricas: el “dogma de la inmaculada percepción”. Este misterio establece que la realidad es o debe ser un cosmos (*ordo naturalis*) cognoscible universalmente (*directo ordine*) en su verdad única (*ordo rationalis*). He ahí el núcleo duro de toda actitud antirretórica, un paradigma que se articula en tres sintagmas, verdaderos artículos de fe (Berlin, 1992).

El primer credo asume que hay o debe haber un *universo*, donde todo está ordenado racionalmente y a cuyo orden han de conformarse nuestros valores: los fines de la vida. Y ello de tal modo que, por así decir, todos los problemas que se presenten se encuentran naturalmente inscritos en una bóveda celestial, lo no inscrito no es problema. Ciertamente, para todo problema auténtico, tanto de hecho como de valor, hay una solución verdadera siendo falsas soluciones las demás. Toda cuestión auténtica puede y debe ser planteada de una única manera, y puede y debe encontrar una única solución, la natural, toda otra ha de ser, como no puede ser menos por artificiosa, falsa⁵.

El segundo credo supone la existencia de un único método. Hay una vía segura y sólo una, la natural, para adquirir esas verdaderas soluciones de las verdaderas cuestiones. Podrá discutirse cuál de las vías es la verdadera, pero nunca se discutirá que esa vía es, y que es una sola. En una palabra: las soluciones verdaderas son y deben ser naturalmente cognoscibles; si no fuese así, las cuestiones no serían auténticas cuestiones. O sea, que si se pueden resolver objetiva y universalmente todos los pro-

blemas de hecho y de valor, como reza la primera asunción, esas verdades universales son y deben ser accesibles mediante un método, a su vez, universal.

El tercer credo refuerza el ideal de unicidad al totalizar la verdad presumiendo la compatibilidad natural de todas las verdades. Éstas, universales por su validez, mas particulares por el objeto del que se predicán, se encierran, a su vez, en una verdad general que las engloba a todas, sin que, por tanto, sea concebible que las verdades no deban ser consistentes entre sí, que no formen un todo coherente y armónico. Tampoco hay colisión desde la perspectiva de los fines de la vida: no hay valores que, de ser auténticos, puedan ser incompatibles entre sí. Hay y debe haber una forma y sólo una forma correcta de vivir. Hay y debe haber una solución final única para el fin natural de la vida. En definitiva, la (no “una”, sino *la*) vida perfecta puede y debe establecerse racionalmente, mediante la interpretación correcta de las leyes que gobiernan el universo y la común naturaleza humana. Nuestra vida tiene un propósito natural nítidamente formulable, al pleno alcance de la razón.

3. ORBIS PICTUS

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

Ahora bien, hacer del conocimiento teórico lo más natural, frente al artificio retórico, no tiene nada de natural⁶. Antes al contrario, requiere la artificial presunción de un isomorfismo entre inteligencia y realidad. Y es que esta preconcepción de la existencia de un orden paralelo de las cosas y de las razones, la presunción de una naturaleza racional y de una racionalidad natural, sólo es operante en una naturaleza creada por la fuerza sobrehumana de un ser personal, un *Urheber* dotado de un lenguaje propio, cuya expresión literal es precisamente el mismo mundo, su he-

chura, la cual se recorta en hechos autosubsistentes, que son expresados por la verdad que los representa en su adecuación a ellos. En efecto, sólo a partir del gesto retórico, tomado, sin embargo, como si fuera natural, de los implícitos artificiales del isomorfismo, según los cuales el mundo es un hecho y conocer consiste en copiar o representar exactamente el hecho del mundo, se puede explicar la invectiva contra la retórica, que hace que la historia del pensamiento esté recorrida por la noción de que el contenido y la forma se encuentran separados, o que, en último término, son y deben ser completamente separables, pues –y este es posiblemente el canon occidental– el fondo (natural) es independiente de la forma (artificial) (Marín-Casanova, 2001).

Así que para reprobar la retórica antes hay que aprobar a Dios. Lo que ocurre es que a muchos, involuntarios *messieurs Jourdain*, se les ha olvidado que mientras crean en una naturaleza no retórica, es decir, en una naturaleza que lleva inscrito un mensaje enfático de sentido, como S.O.S. en una botella a cuyo contenido de salvación su forma le es indiferente, están creyendo en Dios. Creer en Dios de ningún modo es pecado, ¿cómo iba a serlo? Pero, desde luego, Dios no es ninguna evidencia *natural*. Cuando hablamos de Dios nos adentramos antes bien en la zozobra de las aguas “de lo verosímil, lo plausible, lo probable, algo siempre psicológico, subjetivo y personal, a diferencia de la demostrable verdad, algo siempre lógico, objetivo e impersonal”.

Es decir, nos deslizamos por la pendiente de la opinión o *dóxa*, que, por muy *orthè* que sea, no deja de ser opinión. ¿Cómo recusar a la artificiosa retórica por basarse en la mera opinión cuando resulta que su alternativa, la natural racionalidad, sólo se sostiene en la opinión? Por cierto, las opiniones no son todas iguales, no valen todas lo mismo⁷, pero la operación de argumentar la distinción de las opiniones siempre habrá de ser cuestión retórica. Ya no se tratará de oponer una solución natural al artificio retórico, de enfrentar lógica a retórica, sino de qué retórica elegir frente a qué otra retórica alternativa. Y aquí quizá lo más aconsejable sea la *opción* por esa retórica distinguida –aligerada de la pesada ampulosidad manierista de aquella retórica “restringida”, que había interiorizado la reprobación “logoteórica”, empalagada ella misma con su propio sabor sin saber– que es la racional, aunque entonces ya no sea sino razón retórica.

Una razón retórica ya no se preocupará del absurdo de identificar naturalezas intrínsecas, de señalar lo auténtico en sí, de desvelar un orden transcendental, sino de algo mucho más sencillo, menos pretencio-

so, pero más importante o valioso, si queremos *favorecer* –es decir, asumiendo ciertos valores que se argumentan, industria retórica mediante, y no por medio de la inhumana fundamentación natural– ciertos puntos de vista en biología o también en política. Una racionalidad que denominamos retórica es consciente de que navegamos como marineros dentro de un barco que ha de ser reparado constantemente con los materiales que lleva encima sin posibilidad de tocar puerto seguro⁸. El intento de transcendencia lo es de salirnos del lenguaje en que se configura nuestro pensamiento, de verificar de forma extrahumana su contenido poniéndonos en contacto con una realidad objetiva e impersonal, dique seco más allá de nuestra azarosidad⁹. Una razón retórica opera, en cambio, dentro de la inmanencia. Así, el proceso de verificación retórica tiene lugar en el seno del lenguaje mismo, luego no por correspondencia con una realidad sobrehumana, sino por coherencia con el propio despliegue racional, comprobándose qué enunciados son más coherentes con otros ya previamente asumidos por el “auditorio”. Y es que una razón que se dice retórica sabe que el mundo de las palabras no designa, sino que “crea” el mundo de las cosas¹⁰.

4. TESITURA PERFORMATIVA

Y la creación de un mundo nuestro es la peculiar adaptación humana al medio. Mediante la técnica no nos adaptamos al medio, sino que adaptamos el medio¹¹. En esta tesitura *performativa* nos ha puesto la evolución, no persiguiendo la verdad misma, sino empleando las palabras, nuestras razones, como útiles con los que intervenir confiadamente, con fe, en un medio adverso. Nuestra supervivencia viene dada por la superación de la hostilidad natural mediante la manipulación técnica del medio, levantando nuestro hogar en el mundo¹². Pero de la circunstancia no nos libramos nunca¹³, no hay yo capaz de escapar del medio y representárselo como quieren la imagen platónica del alma o el teatro cartesiano de la mente. Si la opción es ser evolucionista, en lugar de sólo creacionista, es inaceptable una mente separada e independiente del cuerpo, como sueña el ideal “logocéntrico”, cual escenario donde se diera a la especie elegida el acceso privilegiado a la Realidad, a la Verdad. Si somos consecuentes con la evolución, se ha de aceptar que ningún organismo deja de ni pasa a estar en contacto más cualificado o intenso con la “realidad”¹⁴. Así que, frente a la ilusión “logoteórica” de una mente indiferen-

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

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

En democracia, la verdad es un constructo artificial, algo espantoso para el “teocratismo” y su descalificación política de las *technai* en general y de la retórica en particular, que entendía la sabiduría política¹⁵ como inalcanzable para todos los excluidos del “natural” reposo aristocrático. De ahí, de esa fobia a la igualdad individual en libertad, de esa *philia* por el orden natural, nacen los totalitarismos y los autoritarismos. La lucha “natural” por la existencia se prolonga entonces sin solución de continuidad –aunque no de forma necesaria o natural, pese a la hipérbole– en la lucha cultural por la dignidad democrática.

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

es manufactura humana. Con lo que la política requiere de retórica. Este requisito en la cultura pluralista es explícito. Así que el arte y ensayo democrático de ser ciudadano sabe a retórica.

5. SIN JALONES CISORIOS

Ciertamente, en perspectiva pluralista, la cuestión ya no es la de racionalidad frente a retórica, sino la de qué razón frente a qué otra razón dentro de un abanico desplegado de razones todas retóricas. Pero claro, plantear las cosas en términos de racionalidades, en plural, plantear las cosas, por así decirlo, en términos aristotélicos de pluralidad, en lugar de en términos platónicos de unicidad, ya viene a ser lo mismo que plantear las cosas en términos de qué retórica frente a qué retórica adoptamos. Esos términos son siempre retóricos, con lo que resulta que de la retórica no escapamos. He aquí, en cuanto técnica intelectual de discriminación de verdades coherentes entre sí, el ámbito de posibilidad de *emergencia de la retórica* como valor democrático.

En efecto, “suprimida” la naturaleza por la técnica, y con ello, superadas las condiciones de posibilidad que permitían el enfrentamiento entre razón y persuasión, entre la lógica de la demostración y la lógica de la argumentación¹⁶, disueltos los presupuestos que separaban el pensamiento de su expresión, la verdad de su enunciado, el contenido de la forma, la retórica deja de ser un disvalor, un valor negativo, un antivalor, para, a falta de un referente natural externo a la sociedad, presentarse como el valor de una racionalidad hecha a la medida de quien no es como los dioses, el valor de una razón humana¹⁷, de una razón que, lejos de reconocer un presunto orden social natural, lo construye. Que el orden político no venga impuesto por la naturaleza, sino que dependa de la misma sociedad, es el prerrequisito elemental del pluralismo.

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

en el proceso *pragmático* de puesta de acuerdo mediante la persuasión de los que atienden a ella.

Así, desaparece el “mejor argumento” como aquel susceptible de ampararse en la autoridad de una insoslayable evidencia¹⁸, de una necesidad discursiva objetiva, pues en democracia no se da obediencia a una autoridad no humana¹⁹, a una objetividad situada afuera y capaz de dirimir entre los distintos argumentos. Ahí, el mejor argumento, aunque la expresión “mejor argumento” resulte ella misma obsolescente, sería simplemente el que lograra mayor adhesión, más confianza, más coherencia y consiguientemente menos dudas de esas anhelosas de un tribunal externo, un tribunal del que está fatalmente desprovista la sociedad democrática.

No podía ser menos, pues en la cultura pluralista no se reconoce un orden natural de razones que pudiera avalar un argumento frente a otro, de modo que la racionalidad²⁰ democrática se reduce a un compartir creencias y deseos que, en aras de evitar todo sufrimiento añadido al ya “natural”, al propio de nuestra condición limitada o mortal, desaconseje el recurso a la violencia²¹ en caso de disenso: la racionalidad no puede ir más allá de un *sensus communis*, por lo demás, siempre cambiante. Así que ahora, frente a la relevancia natural o intrínseca, resultan relevantes aquellos argumentos eficaces a la hora de producir acuerdos en la comunidad (sobre todo, los que canalicen el tratamiento incruento del desacuerdo), pues fuera de ese eventual consenso²², no hay validez alguna.

6. POLÍPOLIS EN LA SUPERFICIE

Y es ahí donde, frente a la polis deseada por la incriminación platónica de la retórica, una polis autoritaria y totalitaria²³, podemos pensar en las estrategias democráticas, estrategias de racionalidad retórica que vayan sustituyendo las metáforas verticales por una *metafórica horizontal*. Así, contra las imágenes de profundidad podemos potenciar la *superficialidad democrática* mediante metáforas de amplitud. Y es que donde sólo hay autoridad humana la teológica esperanza de salvación, cuando va referida a una sociedad, sólo puede aceptarse como esperanza de democratización, o sea, de ampliación del derecho de ciudadanía y del derecho de la ciudadanía.

En efecto, un sujeto puramente relacional, el que se da en democracia, no puede ser salvado, no hay redención política para una serie múlti-

ple de identidades dispersas, para los diversos voes que componen la “identidad” en el entorno democrático. Pero sí se pueden arbitrar medidas pragmáticas que favorezcan esa desmultiplicación del sujeto o que, por el contrario, la impidan, se pueden incorporar nuevos voes a la democracia y hacer que los viejos voes se multipliquen o, en cambio, se podrá optar por que el acceso a la democracia sea restringido. Se podrá elegir entre avanzar hacia una pluralización mayor de la sociedad o hacia su control autoritario. Estas son opciones de valor, las cuales habrán de implementarse en cualquier caso retóricamente, esto es, mediante una racionalidad ampliada al incorporar en su seno los procedimientos lingüísticos de la persuasión²⁴.

Ahora bien, y aquí aparece la propia retórica como valor, el aceptar que la cuestión de los valores en una cultura pluralista ha de obedecer a mecanismos retóricos ya supone *eo ipso* una opción de valor. Y una opción de *valor democrático*, que hace del yo relacionalmente extendido, de la expansión del artificio de lo humano, una dignidad deseable. La opción por el pluralismo retórico es una opción por las tecnologías del yo, por la idea de que lo humano y su racionalidad son algo plástico o proteico, en vez de suponer una naturaleza humana²⁵.

Optar por el pluralismo retórico como valor es no presuponer lo que llamaríamos “el folio infinito o *édition de luxe* completa para siempre” del universo y del hombre, frente a la cual estarían luego las “distintas ediciones finitas, plagadas de falsas lecturas, distorsionadas y mutiladas cada una a su manera” (James, 2000: 206), no obligarnos así a duplicar verticalmente la humanidad a partir de un *fundamento* o *posibilidad* de la misma desdoblado el mundo de la mente, y la mente del cuerpo. Optar por el pluralismo retórico como valor es hacer una opción más sencilla, más simple, y más económica, que no nos hace pagar el precio de querer ser divinos, y que se limita a reconocer *pragmáticamente* que lo que sea la verdad, la hacen a la vez mente y cuerpo, que, como muestra el miedo, son la misma cosa²⁶.

Frente a una razón teórica, abstracta y formal, desgajada de su idiosincrasia “carnal”, la razón se hace retórica cuando se descubre práctica, concreta y material, vale decir, cuando se descubre indisociable del cuerpo²⁷, el cual quizá por eso se muestre tan sensible al dolor. Ésta es la primera metáfora de ampliación que quizá conviniera emplear, la que ensancha la racionalidad ampliándola a los sentimientos y a las emociones y a las pasiones del cuerpo reduciendo las pretensiones de verticalidad:

así el alma ya no sería lo vertical del hombre, sino la horizontal memoria de las operaciones técnicas, de las rutinas del éxtasis²⁸. La razón, por consiguiente, no pasaría de ser sino la interiorización de la *técnica* necesaria al cuerpo biótico y como tal un resultado de la falta de naturalidad humana, un producto biónico, técnico²⁹. Esto es casi corolario de nuestra aceptación de la técnica como condición de la existencia humana.

7. MÁS AMPLIACIONES DE LA SUPERFICIE

Otra metáfora de amplitud, extendida la razón al cuerpo, es la de extender la razón a los marginados de la antigua razón. No es menester mencionar todo lo que quedaba excluido, tanto personas o grupos sociales como actividades no teóricas, en los márgenes de la nada democrática racionalidad vertical, en tanto que no dotado de razón o irracional. Pero sí puede ser pertinente recordar que dentro del propio individuo se producen exclusiones cuya violencia no por sutil (“sólo” es psicológica) resulta menos contundente que la practicada en las exclusiones *ad extra*: también hay yoes marginados por el unicismo del yo vertical.

Por eso donde quizá más se note la ampliación pluralista del yo, una vez que se ha acabado con la reducción del yo a razón meramente teórica, es en la *descentralización del propio yo*: la difusión del yo en distintos yoes. Nada puede fomentar más el pluralismo democrático como la adquisición de identidades diversas por uno mismo. Cuando los agentes morales nos descubrimos plurales, descubrimos en la pluralidad un valor, en la pluralidad de los otros agentes morales, pero también en la pluralidad propia. Y es aquí donde más se precisa de una racionalidad de tipo retórico. Obviamente, no se trata de frivolar de modo gratuito, de fomentar el cinismo moral, porque los distintos yoes, si queremos mantener la cordura³⁰, habrán de ser coherentes entre sí.

Ahora bien, la metáfora inclusiva de los distintos yoes, de la identidad ampliada, no hay que entenderla, a su vez, identitariamente, como una nueva adecuación o correspondencia, ya que entonces efectivamente la profusión de yoes sería indiscernible del cinismo o cuando menos de la esquizofrenia moral. No, no se trata de desdoblarse en distintos sujetos morales, cada uno con una identidad moral³¹ vertical, sino de *descentralizar la autoridad moral*, de multiplicar los centros morales de uno mismo hasta el punto de poder hacer a los demás lo que los demás quieren que hagamos con ellos con independencia de que eso sea lo que uno

quiera para sí³². La pluralidad de identidades morales coincidiría más bien con una extensión creciente de la *piEDAD*³³, de la compasión, de la “caridad”, esto es, del ponerse en el lugar del otro por muy otro que nos resulte, de reconocerle entidad moral y asumir imaginativamente su identidad, sus valores como posiblemente propios, pues entonces el otro ya no es mi otro, sino otro yo³⁴.

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

La plasticidad que al respecto ofrece el entorno democrático es espectacular y va potenciando el giro retórico del pensamiento, el paso del paradigma de la conciencia al paradigma del signo³⁵, que ya se anunciaba en la frase de Nietzsche, según la cual el lenguaje es “un ejército ambulante de metáforas, metonimias y antropomorfismos”, una frase en la que resuena el eco de Herder retumbando que “nuestra razón se forma sólo por medio de ficciones”. Así es, en el ficticio o semiótico mundo pluralista, en el *multiverso*, donde es máximamente patente la ausencia de referencias de conducta “natural”, se vuelven extremadamente importantes las estrategias retóricas de la inteligencia, los usos prácticos de la racionalidad, y, en particular, las cuestiones atinentes –válganos la ironía de separar la forma del contenido– al “cómo” antes que al “qué”, es decir, al *procedimiento*³⁶ antes que a la substancia del hacer, sobre todo, al procedimiento de ampliación horizontal de la sociedad humana frente al esencialismo de responder a qué sea eso de la humanidad. Ello no puede ser menos cuando en la multiversalidad democrática se ha revelado superfluo, *superficial*, el fundamento-verdad: si no hay objeto irrelacional ni sujeto irrelacional, queda inutilizado el “conciencialismo” que ci-

fraba la verdad en la evidencia interior, y, antes bien, se activa el desplazamiento de la verdad a la superficie exterior, con lo que se asiste en democracia al predominio del momento del proceso sobre el momento intuitivo, del momento de la *comunicación pública* sobre el momento de la visión interior de la verdad.

En el multiverso pluralista, donde toda acción es interacción, es indudable el énfasis público de lo verdadero: llegar a la verdad ya no tiene nada que ver con la intuición absoluta de la cenital luz interior, sino con llegar a la luz panorámica de las suposiciones compartidas³⁷. Éstas, que más que verticalmente evidentes se manifiestan como horizontalmente obvias, pues ya no necesitan de interrogación alguna, constituyen el horizonte corriente del, por lo demás, siempre histórica y culturalmente determinado, lenguaje o logos común, el *sensus communis*, tejido y retejido continuamente con filamentos retóricos³⁸. De forma que la verdad es un avenirse, ha de concebirse como un hecho axiológico, por así decir, “ético-democrático”: el momento de verdad para la sociedad democrática no está en la verificación de los enunciados, sino en el “informe público”, un informe que se rinde a esa red de sentido o fluido de conciencia-lenguaje corriente, y, por tanto, el momento de la verdad está caracterizado, con profusos coloridos pragmáticos, en términos de textura retórica. He ahí, en que el pluralismo exige el uso público de la razón, la rehabilitación de la retórica, la retórica como valor democrático.

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

Cuando apreciamos los valores del pluralismo como propios, no experimentamos espanto alguno ante una racionalidad atenta a sus condicionamientos históricos, sociales y políticos, ni consideramos que la persuasión sea algo simplemente relativo al espacio individual y subjetivo, y, consiguientemente, incomunicable, mera sugestión, ni nos sentimos irracionales, por tanto, cuando tenemos una opinión, siempre verosímil, probable o plausible, pero nunca verdad demostrada. Antes al con-

trario, cuando valoramos la democracia, valoramos positivamente el discurso retórico-persuasivo, que mira por la adhesión y el consenso de los participantes, porque creemos firmemente que en los asuntos humanos nunca tenemos *la* verdad, que, a lo más, podemos aspirar a la verosimilitud, la cual no nace de demostración alguna, sino de la argumentación responsable, una argumentación que nunca viene obligada por la necesidad o evidencia del dato natural, sino aconsejada por la libertad de una *razón insuficiente*³⁹, cuya respuesta al problema requerirá en todo caso de opción, y, por tanto, de *valor*.

Notas

1. “Dejémonos de retórica”. ¿Cuántas veces no habremos oído algo así como reproche? La retórica no goza ciertamente de buena reputación. En nuestras discusiones calificar a alguno de retórico es equivalente a llamarlo poco menos que embustero o, en el mejor de los casos, afectado. De práctica fraudulenta en el debate a superfluo aderezo en la expresión, lo retórico se entiende como algo vitando, pues o es malo o simplemente no aporta nada bueno. Cuando de la verdad se trata, ni podemos aparentar ni hay tiempo que perder, hay que ir derecho al grano. Éste es el prejuicio, el juicio previo a todo juicio que se ha de aceptar en cualquier discurso que se quiera racional. Y es que lo retórico se presenta en nuestro imaginario como extrarracional cuando no como parangón de lo irracional. Es tan políticamente incorrecto que, si se permite el recurso a la anécdota, hace ya más de una década había una campaña publicitaria de agua tónica de cierta multinacional de refrescos cuyo eslogan rezaba exactamente: “cero retórica”; y una compañía automovilística resucitó más tarde a un conocido karateka de los años setenta para proclamar machaconamente la liberación de las formas bajo el lema “*Empty your mind. Be formless, shapeless*”. Y los del *marketing*, como enseña la retórica publicitaria, no suelen equivocarse pulsando estados de ánimo sociales.
2. La cursiva es nuestra. Véase también *Gorgias*, 462b-465e, 464a, 459c, y 463b.
3. De hecho, el logos metafísico nunca se ha destacado por negar su compromiso íntimo con el autoritarismo, con lo que Popper llamaba “sociedad cerrada” en contraposición a la democrática “sociedad

abierta”. Por ello acabar con la “maldición” platónica de la retórica, con ese logos metafísico, se convierte en prerrequisito de la defensa de la cultura democrática. La sociedad de tipo platónico, antirretórica, “Esa sería precisamente la sociedad que los liberales intentan evitar: una sociedad en la que imperase la ‘lógica’ y la ‘retórica’ estuviera fuera de la ley” (Rorty, 1991: 70).

4. A decir verdad, la unicidad del conocimiento se vio contestada desde el principio por Aristóteles y su reconocimiento de la pluralidad de métodos, del carácter múltiple de la racionalidad, algo en lo que se verá secundado por los humanistas del Renacimiento que no orillaban la retórica en favor de la lógica. En efecto, Aristóteles sí le concedió a la retórica la dignidad de arte o técnica, mediando con su pragmatismo entre filosofía y retórica. La retórica tiene un fin pragmático –a diferencia del fin estético de la poética– que, a su vez, se justifica con argumentos pragmáticos. De las distintas utilidades que ciertamente posee la retórica, la que centraliza a las demás es la *utilidad democrática*: la persuasión justifica la retórica como arte. Y dentro de la utilidad democrática encontramos seguramente la mayor aportación de Aristóteles en algo que choca de bruces con la idea de unicidad de la verdad y su autoritario rechazo de la opinión variable en aras de un ideal del saber modelado matemáticamente: el pluralismo de lo racional. En efecto, Aristóteles fue adalid de lo que luego fue creencia común de algunos humanistas del Renacimiento: la *pluralidad de métodos*. En este sentido, se puede decir que la racionalidad aristotélica era múltiple en cuanto atenta a las distintas circunstancias o contextos en que se desenvuelve el saber humano. La racionalidad aristotélica también era muy sensible a las cuestiones prácticas humanas, al ámbito de la praxis, una praxis siempre muy circunstanciada. Era a esta racionalidad retórica, es decir, plural, a la que se sentían vinculados los renacentistas de cierto Humanismo, humanismo que se conoce como “humanismo retórico” (Grassi, 1992), partidarios, antes que de una privilegiada “dignidad”, de la “indignidad” humana, esto es, de un hombre frente a un universo que no se podía presuponer ni hecho por él ni tampoco para él, y atentos en su pluralismo tolerante a las modestas prerrogativas de la experiencia de los distintos tipos de saber práctico: el oral, el particular, el local y el temporal. Tratar casos particulares sin sojuzgarlos desde principios generales, acumular pericia de determinados individuos

como los historiadores y etnógrafos, que hablan de cosas transitorias y concretamente diversas sin buscar axiomas abstractos y atemporales, les parecía algo perfectamente razonable a esos humanistas, pues ellos no separaban la razón de las emociones y no veían sino complementariedad entre la lógica y la retórica. Pero en el s. XVII, paralelamente a los espantos de la Guerra de los Treinta Años, con el deseo de poner fin a las diferencias cruentas por motivos de verdad, triunfó una retórica muy distinta, una retórica que produjo un *contrarrenacimiento* que echó al traste el empeño aristotélico y retomó la condena platónica de la retórica. El apetito de certeza absoluta se extendió vertiginosamente por toda Europa. El resultado fue el paso de lo oral a lo escrito, de lo particular a lo universal, de lo local a lo general, de lo temporal a lo eterno. Se hipertrofió el ideal de unicidad y los racionalistas, lejos de extender las lindes de la razón, las redujeron enormemente al someter toda cuestión al imperio de la teoría formal. El racionalismo, al preocuparse solamente por demostraciones formalmente válidas, cambió el lenguaje de la razón hasta el punto de hacernos creer que fuera de la verdad clara y distinta, metódicamente obtenida, no quedaba nada de razón (Toulmin, 2001). La recusación del método cartesiano como “purgatorio”, como perspectiva “teológica”, le permite a Perelman emprender una lúcida defensa del pluralismo (Ch. Perelman, “De l’evidence en métaphysique”, en Lempereur, 1990: 55-67. Ver también los clásicos *Essais pluralistes* de E. Dupréel reimpresos en Lempereur, 1990: 17-53).

5. Recuérdese la advertencia cartesiana acerca de que dos *savants* no pueden discutir nunca, pues si tienen juicios contrarios sobre la misma cosa, no ya uno sino ambos se equivocan.
6. Para la retorsión de los argumentos antirretóricos tiene carácter de clásico el libro de Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1952. Puede verse también Marín-Casanova, 1999.
7. El fantasma del relativismo es sólo eso, un fantasma, que no asusta a nadie, salvo a los dogmáticos, partidarios del absolutismo de la verdad. En efecto, para el absolutista el que no haya apoyatura natural, un fundamento, para los valores equivaldrá a relativismo, cosa que no nos ha de preocupar demasiado. Más preocupante es, en cambio, confundir la diferencia relativa de los valores con la indiferencia absoluta de los valores. Este relativismo sí nos preocupa, pues no es sino un absolutismo invertido. “La crisis de la metafísica, de los sis-

temas, o si se quiere, la reivindicación de las diferencias, no necesariamente degenera en relativismo, como proclaman al unísono los nostálgicos del sistema. Lejos de asumir las diferencias, el relativismo termina por anularles. Bajo el signo del relativismo, las diferencias se multiplican sin tregua, se solapan, y en última instancia son asumidas con in-diferencia. Reivindicar las diferencias, sería tanto como admitir que –en determinado contexto– unas son más pertinentes que otras, unas mejor argumentadas que otras. Clasificar como relativismo toda acción que no fuere la de acolitar sistemas filosóficos, constituye, en síntesis, una acción maniqueísta de la peor estirpe” (Serna Arango, 2002: 47-48).

8. Valga aquí la célebre imagen del barco que Neurath utilizaba para ilustrar su “coherentismo”, excluyente de toda verdad por correspondencia o adecuación.
9. La crítica a todo intento de fijar un orden transcendental, de “teocentrismo”, es un típico motivo de la tradición pragmatista, que siempre ha defendido el carácter práctico de la realidad, recusando, por tanto, que posea alguna propiedad intrínseca, lo que a su vez ha ido ligado a una valiente defensa del evolucionismo y de la democracia. Estos motivos reverdecen significativamente en la amplia obra rortiana. Sirva de ejemplo R. Rorty, “Dewey, entre Hegel y Darwin”, en Rorty, 2000a: 319-340.
10. Parafraseando, obviamente, a Lacan. Adviértase, por si acaso, que, cuando nos referimos a “construir la realidad” no se trata de crear la mayúscula realidad, sí *nuestro* mundo.
11. Esta es la tesis clásica orteguiana (Ortega y Gasset, 1997).
12. *Pace Mateo*, 8, 20, y *Lucas*, 9, 58.
13. “No basta la substancia, requiérese también la circunstancia”, reza en su comienzo el aforismo 14 del *Oráculo manual y arte de prudencia* de Gracián.
14. Es difícil no citar al respecto a Eddie Féretro, el profesor universitario y filósofo desencantado, devoto de Michel de Montaigne, que abandona la especulación por el atraco de bancos, cuando declara: “Sucumbí al impulso de querer hallar el mundo real, una idea extravagante que a todos nosotros, a la mayoría, nos atrapa en uno u otro momento: la de creer que ciertas partes de nuestro mundo contienen más cosas. En gran medida como el polvo se convoca a sí mismo y

forma montículos en algunos rincones más que en otros, del mismo modo navega en nosotros la idea de que la realidad es más real en el otro lado del horizonte” (Fisher, 2002: 18).

15. Ahora adquiere un relieve inusitado el mito que en el *Protágoras*, 321a-322a, se nos cuenta sobre el nacimiento de la cultura. Y es que nos encontramos en la misma embarazosa situación en que Epimeteo, el imprevisor (*nomen est omen*), había dejado a su hermano Prometeo. Recordemos que Epimeteo repartió entre todos los animales las facultades para *sobrevivir* y cuando le llegó su turno al hombre ya se le habían agotado, a Epimeteo no le quedaba ninguna atribución para la raza humana. Así que cuando Prometeo advirtió la carencia robó a Hefesto y a Atenea su *sabiduría técnica*, necesaria para la vida, tuvo que robar el fuego (nuestra luz eléctrica, la electricidad que conecta nuestro sistema nervioso con el mundo y lo electrifica), pero no le fue dado entrar en la Acrópolis, morada de Zeus, para conseguir lo que le hacía falta además de la sabiduría técnica, la *sabiduría política*. Y encima Prometeo hubo de sufrir atroz castigo... Pero de haber logrado el acceso tal vez el dolor habría sido mayor, pues habría sufrido la visión de lo que pone fin a todo, en términos nietzscheanos, “confort metafísico”, vale decir, que precisamente los valores no tienen ninguna naturaleza: no hay valores naturales. En efecto, quizá podamos reinterpretar el mito y figurarnos que si Prometeo no pudo robar la sapiencia política a Zeus, no fue ni por la altura de las murallas acropolitanas ni por los terribles guardianes de las mismas. Murallas y guardianes simbolizan más bien la verdad más espantosa, la misma que se escondía –reinterpretando también el *Génesis*– en la prohibición de comer del árbol de la sabiduría. A saber: que no hay valores, los valores hay que fabricarlos con la sabiduría técnica (Marín-Casanova, 2009). La democracia es producto de fábrica, que no responde a ningún valor natural; si no, caeríamos en el contrasentido de reconocer una autoridad extrademocrática: que la democracia aceptase una tutela por cima de ella comprometería seriamente a la propia democracia, ésta sólo puede vigilarse a sí misma.
16. Esta distinción entre dos lógicas, para él complementarias, es de Perelman, quien la usa invariablemente en sus principales obras. Son máximamente representativas al respecto: Ch. Perelman & L. Olbrechts-Tyteca, 1952, 1988. Una exposición condensada del asunto se encuentra en el capítulo “Logique ou rhétorique?” de Ch. Perelman, 1989: 63-107.

17. Hay que insistir en que adjetivo “humano” ha de entenderse no en el sentido de aquello que suplanta a lo divino, como en ciertas interpretaciones “mitológicas” del Humanismo, justo el denostado por Heidegger en su célebre carta de 1946 (Heidegger, 2000), sino precisamente lo contrario, como lo no-divino.
18. “La retórica crea instituciones donde las evidencias faltan”, afirma Blumenberg, 1996: 110. Ahora bien, “la antítesis entre verdad y eficacia [*Wirkung*] es superficial, pues la eficacia retórica no es la alternativa que uno elija a una visión [*Einsicht*] que uno *también* podría tener, sino a la evidencia que uno *no* puede tener o aún no, en cualquier caso no aquí y ahora” (Blumenberg, 1996:111-112).
19. Es propio del multiverso democrático el hecho de que “hemos dejado de reconocer la obligación de unirnos a algo que no seamos nosotros mismos” (Lipovetsky, 1994: 12).
20. “La racionalidad consiste en encontrar acuerdos entre seres humanos y no en encontrar ideas que se ajusten a la realidad. Porque ahora el problema político —el problema de lograr una cooperación social entre seres humanos— se convierte en un problema de tolerar fantasías alternativas y ya no de eliminar la fantasía en aras de la verdad. La cuestión no es cómo conseguir que los seres humanos vivan de acuerdo con la naturaleza, sino cómo conseguir que vivan en una misma comunidad con gente que tiene nociones distintas acerca del sentido de la vida humana” (Rorty, 2002: 111-112).
21. Es un hecho la ambigüedad de las grandes categorías morales. Conceptos como los de bien y mal, justicia e injusticia, legítimo e ilegítimo no significan lo mismo a nivel tanto internacional como intranacional. Misión tradicional de la Filosofía Moral ha sido la de reducir máximamente esa ambigüedad semántica, gracias a la remisión al fundamento natural. Sin embargo en la cultura pluralista no se pretende ya semejante reducción en tanto en cuanto los demócratas, frente a los fundamentalistas, sabemos que ella no es posible sin (algún grado de) violencia. Precisamente podemos considerar como fundamentalista aquella actitud política que metonímicamente quiere restringir toda concepción del bien a la suya propia imponiéndola, sin contar con ellos, a los demás. El demócrata no renuncia obviamente a difundir al máximo su concepción del bien, a expandir máximamente los valores en los que cree, pero sí renuncia a la violencia

comportada por hacer de ellos el núcleo básico de la ética pública, el centro del orden social a título de su carácter natural. Y es que, en esto seamos habermasianos, el derecho y el poder democráticos no pueden ser juzgados con la dialéctica del bien y del mal.

22. Hay que reconocer con Blumenberg de nuevo que mientras la filosofía aspire a verdades eternas y certezas definitivas, “el *consensus*, en tanto ideal de la retórica, deberá parecerle despreciable” (Blumenberg, 1996: 112).
23. La reprobación racionalista de la retórica en la modernidad también será congruente con la defensa del absolutismo en el Estado-nación.
24. Rorty, tras aseverar que “En lugar de pensar que lo central de la vida humana es el culto a los dioses, como ocurría antes de Platón, o la busca de la verdad, como ha sido a lo largo de la tradición platónica, pueden ustedes concebir que lo central de la vida humana son la política democrática y el arte, que se sostienen recíprocamente y que son igualmente imposibles por separado”, afirma: “Para decirlo de otra manera, me gustaría que separáramos la noción de racionalidad de la de verdad. *Quisera definir la racionalidad como el hábito de lograr nuestros fines por medio de la persuasión y no por la fuerza.* Tal y como yo lo veo, la oposición entre racionalidad e irracionalidad no es ni más ni menos que la oposición entre palabras y golpes. Analizar qué significa ser racional para los seres humanos equivale (y aquí menciono un tema familiar en la obra del propio Habermas) a comprender técnicas de persuasión, modelos de justificación y formas de comunicación” (Rorty, 2000b: 45-46 y 46, respectivamente, cursiva nuestra).
25. O lo que es lo mismo, en vez de suponer un yo irrelacional dotado de una estructura unificada, atemporal e inmutable, eterna, de la cual la lógica perfecta de su razón pudiera dar una descripción perfecta, inmediata y directa, no influida por su propia circunstancia de tiempo y espacio como descriptor.
26. Así que, a menos que disfrutemos del *wishful thinking*, es mejor que a la par de atenuar toda reclamación teórica de sentido enfático del universo, se reconozca, por tanto, también como inaceptable petición no innata, sino inducida, como petición de principio, el emplazamiento de privilegio del hombre en el cosmos, ese privilegio que vendría dado por una autoconciencia racional, un alma separada del cuerpo (algo que la vieja lengua aramea no podía expresar). La “dis-

- minución” física, al serlo, lo es asimismo intelectual en el sentido de que la inteligencia humana está incapacitada para alcanzar la “mirada divina”. Es una incongruencia grande haber pretendido que a un cuerpo limitado le podía haber correspondido una razón ilimitada.
27. Véase la tesis defendida en Galimberti, 1983, y atiéndase a la visión de Giuseppe Patella del cuerpo como “plexo perceptivo-fantástico-simbólico” (Patella, 1998).
 28. El alma es tradicionalmente la cifra de la diferencia advertida entre el humano y todo otro animal, pero si somos el animal nunca estabilizado (*das noch nicht festgestellte Tier*, lo llamaba Nietzsche), de constitución siempre incompleta, al adoptar la noción de “alma”, lo que hacemos es captar en ella el nexo indisoluble que ata la insuficiencia biológica a la expresión cultural. La carencia de una codificación instintiva, que hace que el hombre ek-sista de todo ambiente, le obliga a la fabricación de su ambiente, a la compensación técnica de su incompletud genética. El alma lo que hace es interiorizar, o mejor, dicho ahora sin prosopopeya, llamamos “alma” a la interiorización de esa exteriorización humana, de ese ek-stásis en que lo virtual se hace real, en que consisten las operaciones técnicas. El alma es el registro donde se guarda memoria de la técnica, donde se inscriben sus rutinas, las rutinas del éxtasis.
 29. La razón vendría a ser una *manufactura* cuyas marcas, por otro lado, se graban hoy día incluso en un lugar autónomo respecto del cuerpo natural, en el telecuerpo digital.
 30. La cordura consista tal vez en eso, en que las pulsiones genéricas e imprecisas que en el humano ocupan el lugar del instinto se mantengan coherentes. No se trata de adecuarse a una naturaleza de la que no se dispone, ante la que uno siempre está indispuerto, sino de que las tensiones pulsionales no obstaculicen las operaciones técnicas con que sobreponerse a la indisposición natural. No es lo mismo tener un juicio distinto que perder el juicio y, sin embargo, a menudo se tiene por loco al que no comparte nuestras creencias y deseos: la discrepancia ni es insania ni, dicho con el eufemismo habitual, irracionalidad. Sólo que tenemos más reticencias a considerar al discordante miembro de nuestro grupo, a sentirlo como uno de los nuestros, y paralelamente menos reticencias a la hora de llegar a emplear instrumentos de coacción o recursos de fuerza con él. Y si esto es así, la

discriminación que operamos es debida a criterios de racionalidad retórica, no natural. Es el grado de adhesión que suscita un comportamiento y no la adecuación a un núcleo moral duro, natural, es la coherencia de una conducta con la nuestra y no la correspondencia con una autoridad no humana aquello que indica el nivel de confianza nuestra en el agente moral, vale decir, la medida de su moralidad.

31. Para Rorty, la identidad moral se liga a la lealtad grupal, así siguiendo ideas de Walzer, Baier, Dennet, etc. sostiene que el conflicto moral no se da entre razón y sentimiento, sino entre yo es o autodescripciones alternativas (Rorty, 2000c: 201-247).
32. Así se formula, como es sabido, el nuevo imperativo de autonomía moral, según Hugo Tristram Engelhardt jr., aunque hay que añadir con él que esa conducta hay que practicarla con el prójimo siempre que éste no pretenda exigirlo a su vez (Engelhardt, 1986).
33. “Piedad” en el sentido compasivo, caritativo y hermenéutico que va de Schopenhauer a Vattimo, pasando por Dewey o Donald Davidson, y en los antípodas de la “perversión” o negación del otro de Gilles Deleuze, de un yo que quiere mermar la importancia del tú con la intención de preponderar él, intención, por lo demás, a la larga fracasada. De hecho, en el libro de conversación que, después de tantos años, logra reunir, gracias a la mediación de Santiago Zabala, a las cabezas más visibles del “pensamiento débil” y del “neopragmatismo”, respectivamente, el discípulo de Davidson contrapone en su primera interlocución la caridad (a la que aquí apelamos con nuestra “razón retórica y democrática”) al poder, a la razón autoritaria de la metafísica: “Ponerse fuera del *lógos* metafísico es casi lo mismo que cesar de buscar el poder y contentarse con la caridad. [...] Pienso en el declinar del *lógos* metafísico como un declinar en la intensidad de nuestro intento por participar en el poder y en la grandeza. La transición del poder a la caridad y la del *lógos* metafísico al pensamiento posmetafísico son ambas expresiones de una voluntad de aprovechar las oportunidades que se nos ofrecen, en lugar del intento de escapar de nuestra finitud alineándonos con un poder infinito” (Rorty, Vattimo, Zabala, 2006: 86).
34. Parafraseando la conocida expresión de Bajtin, de acuerdo con la cual en la comunicación “polifónica”, en el “diálogo” (situaciones que aquí estamos considerando paradigmáticas de la cultura pluralis-

ta), el otro no es otro para mí, sino otro yo (algo que analógicamente también nos permitiría evocar a Levinas en el rol del “otro” en la mismidad e ipseidad del yo, en su identidad personal, lo que a su vez nos permite retomar al “sí mismo como otro”, según Ricoeur). Y es que recuérdese que en el “dialogismo” teatral y en la “heteroglosia” de la novela, nociones de Bajtin que queremos transponer heurísticamente de la obra literaria a la democracia, pues no en balde se las ha interpretado como crítica al totalitarismo, las expresiones adquieren sentido solamente en el diálogo, y del diálogo emerge una concepción de nuestra propia persona que está construida por nosotros mismos en diálogo con otros y sujeta a las reinterpretaciones (piénsese en la “palabra ajena”, en expresión de Bajtin, o, dicho por analogía y en circulares términos hermenéuticos, la retícula de significados del “sentido común”) que esos otros nos dan (también –dicho sea entre paréntesis– apela Rorty a un autor del Este, Kundera, cuando califica a la novela de “utopía democrática” –Rorty, 1993: 112).

35. Quien mejor ha tematizado, dándole nombre, el “giro semiótico” ha sido Frank, 1983.
36. Por decirlo al estilo de Rawls, para quien –es archiconocido *Leitmotiv* de sus obras– la razón práctica es más una cuestión de procedimiento que de substancia, de cómo acordar qué hacer que de qué acordar hacer.
37. Suposiciones compartidas que en ciencia serían los paradigmas: también la lógica científica se reduce en esto a retórica (sólo están demostradas dentro de ellos las teorías, pero los paradigmas no están, a su vez, lógicamente demostrados).
38. Es sumamente estimulante la reflexión que sobre la relación entre verdad y retórica desde el punto de vista hermenéutico y, en particular, sobre la experiencia de lo verdadero, incluida la verdad científica, como experiencia del lenguaje, lleva a cabo Gadamer, 1973. Véase también el comentario de Vattimo, 2000: 115-127.
39. “La tesis capital de toda retórica es el principio de razón insuficiente (*principium rationis insufficientis*). Es el correlato de la antropología de un ser al que le falta lo esencial. Si el mundo del hombre se correspondiera con el optimismo de la Metafísica de Leibniz, la cual creía poder ofrecer la razón suficiente por la que absolutamente hay algo y no más bien la nada (*cur aliquid potius quam nihil*), entonces

no habría ninguna retórica, pues no se daría ni la necesidad [*Bedürfnis*] ni la posibilidad de ser eficaz [*wirken*] con ella... Pero el principio de razón insuficiente no hay que confundirlo con un postulado de prescindencia de razones [*Gründe*], así como ‘opinión’ no designa la conducta infundada [*unbegründete*], sino fundamentada de modo difuso y sin regulación metódica”, leemos en Blumenberg, 1996: 124-125 (Un análisis del rendimiento filosófico de este “principio” que se despidе de todo principio se puede consultar en Marín-Casanova, 2006).

Referencias Bibliográficas

- BERLIN, Isaiah. 1992. **El fuste torcido de la humanidad**. Península, Barcelona.
- BLUMENBERG, Hans. 1996. **Wirklichkeiten in denen wir leben**. Reclam, Stuttgart.
- CASSIN, Barbara. 1995. **L’effet sophistique**. Gallimard, Paris.
- ENGELHARDT, Hugo Tristram. 1986. **The Foundations of Bioethics**. Oxford University Press, New York.
- FISHER, Tibor. 2002. **Filosofía a mano armada**. Barcelona, Tusquets, Barcelona.
- FRANK, Manfred. 1983. **Was ist Neostrukturalismus?**, Suhrkamp, Frankfurt a/M.
- GADAMER, Hans-Georg. **Die Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft**. Frankfurt, Suhrkamp, Frankfurt a/M.
- GALIMBERTI, Umberto. 1999. **Il corpo**. Feltrinelli, Milano.
- GRASSI, Ernesto. 1992. **Vico e l’Umanesimo**. Guerini, Milano.
- HEIDEGGER, Martin. 2000. **Über den Humanismus**. Vittorio Klostermann, Frankfurt a/M.
- JAMES, William. 2000. **Pragmatismo**. Alianza, Madrid.
- LEMPEREUR, Alain (edit.). 1990. **L’homme et la rhétorique**. Librairie des Méridiens Klincksieck et Cie., Paris.
- LIPOVETSKY, Gilles. **El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos**. Anagrama, Barcelona.
- MARÍN-CASANOVA, José Antonio. 1999. “The rhetorical Centrality of Philosophy”, **Philosophy and Rhetoric**, 32/2.
- MARÍN-CASANOVA, José Antonio. 2001. “La filosofía en forma: el fondo metafórico”, **Logos: An. Seminar. Metaf.**, 34(2): 267-281.

- MARÍN-CASANOVA, José Antonio. 2006. **Las razones de la metáfora o el cancerbero de Vico**. Grupo Nacional de Editores, Sevilla.
- MARÍN-CASANOVA, José Antonio. 2009. **Contra natura. El desafío axiológico de las nuevas tecnologías**. Paso-Parga Editores, Sevilla.
- ORTEGA Y GASSET, José. 1997. **Meditación de la técnica**. Santillana, Madrid.
- PATELLA, Giuseppe. 1998. “Dell’Altro. Il frammezzo. Il corpo”, **Anterem. Rivista di Ricerca Letteraria**, 56: 33-36.
- PERELMAN, Chaïm. 1999. **Rhétoriques**. Editions de l’Université de Bruxelles, Bruxelles.
- PERELMAN, Chaïm & OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. 1952. **Rhétorique et philosophie. Pour une théorie de l’argumentation en philosophie**. PUF, Paris.
- PERELMAN, Chaïm. 1988. **Traité de l’argumentation. La nouvelle rhétorique**. Editions de l’Université de Bruxelles, Bruxelles.
- RORTY, Richard. 1991. **Contingencia, ironía y solidaridad**. Paidós, Barcelona.
- RORTY, Richard. 1993. **Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos**. Paidós, Barcelona.
- RORTY, Richard. 2000a. **Verdad y progreso**. Paidós, Barcelona.
- RORTY, Richard. 2000b. “La emancipación de nuestra cultura”, en J. Ničnik & J. T. Sanders (eds.), **Debate sobre la situación de la filosofía. Habermas, Rorty y Kolakowski**. Cátedra, Madrid.
- RORTY, Richard. 2000c. **El pragmatismo, una versión**. Ariel, Barcelona.
- RORTY, Richard. 2002. **Filosofía y futuro**. Gedisa, Barcelona.
- RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni; ZABALA, Santiago (compilador). 2006. **El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía**. Barcelona, Paidós.
- SERNA ARANGO, Julián. 2002. **Finitud y sentido**. Universidad Tecnológica, Pereira.
- TOULMIN, Stephen. 2001. **Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad**. Península, Barcelona.
- VATTIMO, Gianni. 2000. **El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna**. Gedisa, Barcelona.