

Ernesto Grassi

Retórica como filosofía

La tradición humanista

Prólogo de Massimo Marassi



ANTHROPOS

RETÓRICA COMO FILOSOFÍA

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS

HUMANISMO

Colección dirigida por Emilio Hidalgo-Serna y José Manuel Sevilla

17

 grupo editorial
siglo veintiuno

siglo xxi editores, méxico

CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310 MÉXICO, DF
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, argentina

GUATEMALA 4824, C1425BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

anthropos editorial

LEPANT 241-243, 08013 BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

Ernesto Grassi

RETÓRICA COMO FILOSOFÍA

La tradición humanista

Nota al lector de Emilio Hidalgo-Serna

Prólogo de Massimo Marassi

Traducción de Joaquín Barceló y Jorge Navarro Pérez

*Con la colaboración de la
FUNDACIÓN
STUDIA HUMANITATIS*



Retórica como filosofía : La tradición humanista / Ernesto Grassi ; nota al lector de Emilio Hidalgo-Serna ; prólogo de Massimo Marassi ; traducción de Joaquín Barceló y Jorge Navarro Pérez. — Barcelona : Anthropos Editorial, 2015
XXV p. 147 p. ; 21 cm. (Autores, Textos y Temas. Humanismo ; 17)

Tít. orig.: "Rhetoric as Philosophy. The Humanist Tradition"

Índices

ISBN 978-84-16421-07-7

1. Retórica 2. Filosofía 3. Historia de la filosofía 4. Tradición latina 5. Tradición humanista 6. Lenguaje metafórico 7. G. Vico y filosofía tópica I. Hidalgo-Serna, Emilio, nota al lector II. Marassi, Massimo, pról. III. Barceló, Joaquín, trad. IV. Navarro Gómez, Jorge, trad. V. Título VI. Colección

Título original en inglés: *Rhetoric as Philosophy. The Humanist Tradition*
(The Pennsylvania State University Press, University Park and London, 1980)

Primera edición en Anthropos Editorial: 2015

© Emilio Hidalgo-Serna, 2015

© Anthropos Editorial. Nariño, S.L., 2015

Edita: Anthropos Editorial. Barcelona

www.anthropos-editorial.com

ISBN: 978-84-16421-07-7

Depósito legal: B. 12.665-2015

Diseño de cubierta: Javier Delgado Serrano

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial

(Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: (+34) 936 972 296

Impresión: Lavel Industria Gráfica, S.A., Madrid

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 917021970/932720447).

A Donald Phillip Verene

Como testimonio de gratitud y de un vínculo que emana de la dedicación a una inquietud compartida: el estudio de la oculta tradición humanista que culmina en el pensamiento de Giambattista Vico.

Recuerda la *Eneida* de Virgilio (VI, 136 ss.). Eneas, por orden de la Sibila, debe encontrar una «rama de oro» para introducirse con ella en el mundo subterráneo de los muertos. Tu «rama de oro» es el *universale fantastico*, la imagen metafórica, con la cual fuiste el primero en despertar a Vico de su letargo eterno y devolver la vida a la tradición filosófica humanista.

Dos citas pueden bien guiar nuestro futuro trabajo en común. «*Rem vero pro re, quod non est alterius quam poete, posuit in aureo ramo quem discerpendum Sibilla monuit antequam [Aeneas] inferos adiret*» (Salutati, *De laboribus Herculis*). «Poner una cosa en el lugar de otra es posible únicamente para el poeta, como [cuando Virgilio presenta] la rama de oro que la Sibila ordenó a Eneas cortar antes de penetrar en el mundo subterráneo».

«*On ne se peut ouvrir la région des ombres qu'avec le rameau d'or, et il faut une jeune main pour le cueillir*» (Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*). «No se puede abrir la región de las sombras más que con la rama de oro, y para cogerla hace falta una mano joven».¹

1. François de Chateaubriand, *Memorias de ultratumba*, trad. José Ramón Monreal, Barcelona, Acantilado, 2006, vol. II, p. 641. [N. del T.]

NOTA AL LECTOR

En mi *Presentación* del último libro de Ernesto Grassi, que hemos publicado hace apenas unas semanas (*El poder de la imagen. Rehabilitación de la retórica*, vol. 16 de esta colección, 2015, pp. VII-XV), anuncié la inmediata publicación española de *Rhetoric as Philosophy*,¹ su primer libro en inglés, de 1980, el cual recoge los argumentos de las lecciones que Grassi impartió a finales de los años setenta en tres universidades norteamericanas: la Columbia University, la Yale University y The Pennsylvania State University.

Retórica como filosofía. La tradición humanista expone al lector en cinco capítulos la síntesis más sazónada y las tesis primordiales de la nueva concepción filosófica de la retórica que el tenaz intérprete de nuestra tradición latina, del humanismo italiano y del pensamiento de Vico examinó con esmerado detalle en *El poder de la imagen* (1970), *Humanismo y marxismo* (1973) y *El poder de la fantasía* (1979).

En el capítulo introductorio a su *Retórica como filosofía* el autor elogia el creciente interés estadounidense por Giambattista Vico y subraya el valor teórico y la función filosófica de la retórica, de la sabiduría poética y de la *Ciencia Nueva* viquianas.

1. Cfr. Ernesto Grassi, *Rhetoric as Philosophy. The Humanist Tradition*, trad. de J. M. Krois y A. Azodi, University Park and London, The Pennsylvania State University Press, 1980. Este libro ha conocido varias ediciones en los Estados Unidos y ha marcado decisivamente los nuevos estudios norteamericanos sobre la retórica. Acerca de la importancia y la rápida recepción de la retórica filosófica y humanista de Grassi véase la obra colectiva de Sonja K. Foss, Karen A. Foss y Robert Trapp, *Contemporary Perspectives on Rhetoric*, Prospect Heights, Illinois, Waveland Press, 1985. Los autores dedican a Ernesto Grassi el capítulo sexto (pp. 125-151) e incluyen también en su libro la concepción retórica de I. A. Richards, Richard M. Weaver, Stephen Toulmin, Chaim Perelman, Kenneth Bruke, Michel Foucault y Jürgen Habermas.

Grassi confronta la idea del humanista partenopeo sobre el origen de la historia y del mundo humano con el formalismo del pensamiento anglosajón y la logística moderna, según los cuales la universalidad y la validez absoluta de la ciencia sólo pueden ser fundamentadas en el reducido perímetro y en el discurso racional y monológico de un sistema.

El autor dedicó este libro a su discípulo y amigo Donald Phillip Verene, el filósofo americano y destacado intérprete de Vico,² quien dio a conocer en los Estados Unidos el pensamiento y los ensayos viquianos de Grassi en su revista *Philosophy and Rhetoric* (1976-1987)³ y en el *Institute for Vico Studies* de la Emory University en Atlanta. Según el propio Verene, hoy profesor emérito, fue su maestro Grassi quien le indicó cómo la filosofía viquiana debía ser interpretada partiendo de su retórica y por qué el fundamento de la filosofía es una tarea que concierne a la retórica.⁴

Este breve y compacto ensayo puede crear problemas de comprensión al lector que todavía no conozca *El poder de la imagen. Rehabilitación de la retórica*, de 1970, donde Grassi analiza

2. Señalo aquí sólo tres de sus libros más cercanos a la temática viquiana y retórica de Grassi: cfr. D. Ph. Verene, *Vico's Science of Imagination*, Londres, Cornell University Press, 1981; son además importantes el ensayo que Verene dedicó a Grassi en 1985, *Hegel's Recollection: a Study of Images in the Phenomenology of Spirit*, Albany, State University of New York Press, 1985, y *The New Art of Autobiography. An Essay on the Life of Giambattista Vico Written by Himself*, Nueva York, Oxford University Press, 1991.

3. Un año antes de la muerte de Grassi, Verene editó en su colección *Emory Vico Studies* los artículos que el filósofo italoamericano había publicado en los Estados Unidos entre 1969 y 1987. Cfr. E. Grassi, *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger, and Rhetoric*, prefacio de D. Ph. Verene, Nueva York, Peter Lang —Emory Vico Studies, 3—, 1990. El lector hispanoamericano cuenta con la versión española de este libro de E. Grassi, *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, pról. de D. Ph. Verene y trad. de J. Navarro Pérez, Barcelona, Anthropos —colección Humanismo, 5—, 1999.

4. Cfr. D. Ph. Verene, «Grassi in America», en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cargo de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole —colección Studia Humanitatis, Saggi 2—, 1996, vol. I, p. 291. Esta ponencia presentada por Verene en el congreso internacional en recuerdo de Grassi (celebrado en Ischia entre los días 4 y 6 de octubre de 1993) ilustra no sólo la recepción e influencia de la interpretación grassiana del humanismo retórico, de Vico y Heidegger en el pensamiento norteamericano, sino también la gran humanidad del filósofo italiano con sus amigos y con cuantos compartían con él el esfuerzo dialógico exigido por la impelente y común tarea de responder sin cesar a la revelación inventiva del ser siempre nuevo y de nuestra realidad.

más ampliamente las facultades, los componentes específicos y el verdadero significado filosófico del humanismo retórico, señalando las semejanzas y diferencias entre la tradición latina, el Humanismo renacentista, la obra de Vico y la filosofía antigua, moderna y contemporánea.

El magnífico *Prólogo*⁵ del profesor Massimo Marassi guiará y revelará a los lectores el no siempre fácil itinerario especulativo de su propio amigo y maestro cuando éste recaba y medita en su *Retórica como filosofía* la unidad e identidad de ambas disciplinas en los textos y autores más marginados y menos conocidos por la Historia de la Filosofía. Marassi es el autor del precioso ensayo *Metamorfosis de la historia. El Momus de L. B. Alberti* (cfr. el volumen 10 de la colección Humanismo, 2008) y ha dedicado varios trabajos al mismo filósofo y artista genovés, a Leonardo Bruni, a Vico y a la retórica humanista.⁶

Massimo Marassi ha dado a conocer en Italia (como autor, editor, traductor y hermeneuta)⁷ la obra y la génesis argumentativa del pensamiento de Ernesto Grassi, el gran intérprete del humanismo filosófico que ha rescatado y reivindicado en el siglo XX la preeminencia de la palabra sobre el ente en el Humanismo y el valor fundamental de la metáfora y de la retórica para la filosofía.

EMILIO HIDALGO-SERNA
Wolfenbüttel, abril de 2015

5. Este *Prólogo* apareció como *Introduzione* a la edición italiana de *Rhetoric as Philosophy. The Humanist Tradition*: cfr. E. Grassi, *Retórica como filosofía. La tradizione umanistica*, trad. de R. Moroni, edición a cargo de M. Marassi, Nápoles, La Città del Sole —colección Studia Humanitatis, testi 3—, 1999, pp. 11-27.

6. Señalo aquí únicamente algunas publicaciones recientes de Massimo Marassi: «Scrittura e storia in Leon Battista Alberti», *Studi Umanistici Piceni*, vol. XXV, 2005, pp. 193-222; «Eloquenza e sapienza in Leonardo Bruni. Analisi introduttiva alla conoscenza morale», *Studi Umanistici Piceni*, vol. XXVIII, 2008, pp. 117-129; «Giambattista Vico e la sapienza degli antichi», *Studi Umanistici Piceni*, vol. XXX, 2010, pp. 53-76; y *Vico*, a cargo de M. Marassi, Milán, Corriere della Sera, 2014, pp. 61-153.

7. En el libro de Ernesto Grassi, *Heidegger y el problema del humanismo*, trad., intr. y notas de U. Pérez Paoli, y nota al lector y bibliografía de Ernesto Grassi a cargo de E. Hidalgo-Serna, Barcelona, Anthropos —colección Humanismo, 9—, 2006, el lector hallará en las pp. 137-138 un elenco de los múltiples trabajos editoriales y ensayos del profesor Marassi sobre nuestro común maestro Ernesto Grassi entre 1988 y 2006.

PRÓLOGO

Nuestra época, a diferencia de otras en que proliferaban los tratados de retórica y se indagaba la capacidad de deliberar y argumentar para conseguir la adhesión de los oyentes, parece descuidar completamente, a favor de la necesidad y la evidencia de la demostración, el campo de lo verosímil y de lo probable. Ciertamente, es mérito de Perelman¹ que se haya vuelto a reflexionar sobre la teoría de la argumentación y de la elocuencia, pero luego se ha vuelto rápidamente y con extrema facilidad a plantear los problemas relativos a estas disciplinas en términos de una alternativa estricta entre un *exceso* de retórica y una *cerrazón* frente a ella.

Esta constatación nos aleja decididamente de los términos habituales con que se ha intentado definir la doctrina, o el arte o la técnica retórica, es decir, una forma de saber que pretende persuadir mediante palabras o indaga el hablar y el escribir bien, ornamentado, figurado. De hecho, el problema de las definiciones de la retórica ya no pertenece hoy a la filosofía, sino a la semiótica literaria. A la filosofía le corresponde otra tarea: precisamente para superar la contraposición exceso/cerrazón frente a la retórica, la filosofía debe establecer una relación con el espacio de interrogación de la retórica, verificar si y en qué términos es todavía posible una relación entre estas dos disciplinas. El problema se plantea entonces en esta forma: retórica y filosofía.

1. Cfr. paradigmáticamente C. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, París, Presses Universitaires de France, 1958 [hay traducción española de Julia Sevilla Muñoz: *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Madrid, Gredos, 1989].

Sin negar que hoy todavía son útiles un perfil histórico de la retórica, y por tanto el estudio profundo de sus definiciones, así como un análisis científico de las relaciones de la retórica con la semiótica y la literatura, Grassi prefiere proponer un discurso alternativo que quiere verificar el planteamiento delineado y que, por consiguiente, se ubica en aquel espacio del saber situado justamente entre la retórica y la filosofía. Este intervalo entre ambas disciplinas es el objeto de la investigación y es verificado en su consistencia: Grassi se pregunta si acaso subsiste aún esta «y» entre retórica y filosofía.

Formulado en estos términos, el problema parece replantear la elección conflictiva entre dos bienes: de la misma manera que el espíritu de la tragedia, sea antigua o moderna, presenta a sus personajes desgarrados entre acciones, bienes o males opuestos, también aquí nos encontramos frente a una alternativa lacerante. Muchos escritos de Grassi, desde su juvenil *Der Beginn des modernen Denkens*,² insisten en este aspecto, según el cual el lenguaje es o científico-demostrativo o metafórico-indicativo. Esto implica que no es posible hallar una conciliación entre la filosofía y la retórica, pues se trata de dos universos de discurso completamente heterogéneos y alternativos el uno respecto del otro. En todo caso, esta separación insuperable entre las disciplinas y los lenguajes no es una propuesta innovadora de Grassi, sino que se origina en la ruptura entre la concepción moderna y cartesiana de la razón y del razonamiento y la concepción humanista y antigua.

En todas las obras de Grassi se puede percibir así el hilo conductor de un análisis tendente a evidenciar la contribución histórica de la tradición latina, que culmina primero en el Humanismo y el Renacimiento italianos y definitivamente en Vico; esta forma de pensamiento se sustrajo a la alternativa demostración/persuasión y afirmó que la única expresión verdadera de la filosofía es precisamente la retórica. Este criterio de lectura se extenderá después también a la filosofía contemporánea y a sus

2. E. Grassi, «Der Beginn des modernen Denkens. Von der Leidenschaft und der Erfahrung des Ursprünglichen», en *Geistige Überlieferung. Ein Jahrbuch*, ed. E. Grassi en colaboración con W. Otto y K. Reinhardt, Berlín, Kupper, 1940, pp. 36-84 [hay traducción española de Silvia Herce Pagliai: «El comienzo del pensamiento moderno. De la pasión y la experiencia de lo originario», en: *Cuadernos sobre Vico*, 13-14 (2001-2002), pp. 19-46].

Sin negar que hoy todavía son útiles un perfil histórico de la retórica, y por tanto el estudio profundo de sus definiciones, así como un análisis científico de las relaciones de la retórica con la semiótica y la literatura, Grassi prefiere proponer un discurso alternativo que quiere verificar el planteamiento delineado y que, por consiguiente, se ubica en aquel espacio del saber situado justamente entre la retórica y la filosofía. Este intervalo entre ambas disciplinas es el objeto de la investigación y es verificado en su consistencia: Grassi se pregunta si acaso subsiste aún esta «y» entre retórica y filosofía.

Formulado en estos términos, el problema parece replantear la elección conflictiva entre dos bienes: de la misma manera que el espíritu de la tragedia, sea antigua o moderna, presenta a sus personajes desgarrados entre acciones, bienes o males opuestos, también aquí nos encontramos frente a una alternativa lacerante. Muchos escritos de Grassi, desde su juvenil *Der Beginn des modernen Denkens*,² insisten en este aspecto, según el cual el lenguaje es o científico-demostrativo o metafórico-indicativo. Esto implica que no es posible hallar una conciliación entre la filosofía y la retórica, pues se trata de dos universos de discurso completamente heterogéneos y alternativos el uno respecto del otro. En todo caso, esta separación insuperable entre las disciplinas y los lenguajes no es una propuesta innovadora de Grassi, sino que se origina en la ruptura entre la concepción moderna y cartesiana de la razón y del razonamiento y la concepción humanista y antigua.

En todas las obras de Grassi se puede percibir así el hilo conductor de un análisis tendente a evidenciar la contribución histórica de la tradición latina, que culmina primero en el Humanismo y el Renacimiento italianos y definitivamente en Vico; esta forma de pensamiento se sustrajo a la alternativa demostración/persuasión y afirmó que la única expresión verdadera de la filosofía es precisamente la retórica. Este criterio de lectura se extenderá después también a la filosofía contemporánea y a sus

2. E. Grassi, «Der Beginn des modernen Denkens. Von der Leidenschaft und der Erfahrung des Ursprünglichen», en *Geistige Überlieferung. Ein Jahrbuch*, ed. E. Grassi en colaboración con W. Otto y K. Reinhardt, Berlín, Küpper, 1940, pp. 36-84 [hay traducción española de Silvia Herce Pagliai: «El comienzo del pensamiento moderno. De la pasión y la experiencia de lo originario», en: *Cuadernos sobre Vico*, 13-14 (2001-2002), pp. 19-46].

máximos representantes. No es una casualidad que Grassi, como discípulo de Heidegger, tomara posición en relación con el maestro: Grassi pensaba que Heidegger se equivocó al incluir en su condena general de la metafísica occidental al mundo de la reflexión latina, pues en éste ya se había realizado históricamente esa conexión entre el ser y el lenguaje que Heidegger presentaba como su descubrimiento propio y original.³

Ahora, sin embargo, con la distancia del tiempo, el aspecto más interesante de esta interpretación no consiste ya en clasificar épocas y autores de la historia del pensamiento sobre la base de su pertenencia a la tradición lógico-cartesiana o a la tradición metafórico-humanista, pues se corre el riesgo de caer en generalizaciones, condenas sumarias e inventarios ridículos. Además, un reconocimiento historiográfico cuidadoso —si lo asumimos correctamente como método de investigación— de cada autor individual conduce inevitablemente a la prudencia e induce razonablemente a abstenerse de toda clasificación realizada sobre la base de criterios preestablecidos e hipótesis injustificadas. Así pues, no es por este camino, que se dirige hacia la redacción de un índice de las escuelas retóricas y de las escuelas anti-retóricas, como conviene seguir a Grassi: muchas páginas suyas, él mismo lo admitía, se perdieron en esta áspera polémica de resultado infructuoso.

Hay, por el contrario, un aspecto de la contraposición lenguaje científico/metafórico en el que conviene profundizar. Pues en ella emerge, si la miramos bien, una estructura de pensamiento que podemos denominar «integrativa»,⁴ es decir, que ya no se alimenta de contraposiciones y de las exclusiones consiguientes, sino de analogías, conexiones, recuperaciones y mejoramientos.

Pues bien, sintéticamente tenemos a nuestra disposición según Grassi dos formas distintas de lenguaje: la primera intenta

3. Cfr. E. Grassi, *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism. Four Studies*, Binghamton (N. Y.), State University of New York at Binghamton, 1983 [hay traducción española de Ubaldo Pérez Paoli: *Heidegger y el problema del Humanismo*, Barcelona, Anthropos, 2006]; *Einführung in philosophische Probleme des Humanismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986 [hay traducción española de Manuel Canet: *La filosofía del Humanismo*, Barcelona, Anthropos, 1993].

4. Utilizo este término en la acepción que le da Eberhard Bons en su libro *Der Philosoph Ernesto Grassi. Integratives Denken - Antirationalismus - Vico-Interpretation*, Múnich, Fink, 1990.

deducir racionalmente unas conclusiones a partir de unas premisas dadas y demostrar su corrección; la segunda simplemente indica o anuncia la visión originaria de estas premisas de las que puede partir el orden de la demostración y, por consiguiente, puede derivarse la fuerza del lenguaje científico. También aquí se puede discutir si es lícito concebir de una manera tan unívoca unos términos de muy amplia extensión, como «lenguaje», «razón», «demostración». Si hay un aspecto que la historia de los conceptos ha tenido el mérito de revelar es precisamente la complejidad de las derivaciones y las influencias, la variedad y profundidad de los entrelazamientos, la apretada trama, en definitiva, que liga a autores y pensamientos en un universo de expresiones único y polifónico.

En este intento de simplificación, Ernesto Grassi está legitimado por una constatación ciertamente innegable: la propia «modernidad» se ha construido sobre la base de antítesis netas, ante todo la antítesis entre verdad y no-verdad, como si el saber en su totalidad se redujera simplemente a la demostración de proposiciones, es decir, a poder indicar el método o el procedimiento que garantice la cadena de las deducciones, cuyos primeros elementos no son otra cosa que un sistema irrefutable de referencias en cuyo interior se efectúan las demostraciones. Ésta es una simplificación, sobre todo del saber en su conjunto, que trae inevitablemente consigo una artificiosidad letal para la cultura: cada uno de nosotros es testigo de una cotidianidad marcada por una esquematización demasiado fácil sobre la base de términos contradictorios, como verdadero-no verdadero, bueno-no bueno, justo-injusto, etc. Mientras que este modo de proceder posee sus méritos al interior de las elaboraciones de la lógica, muestra todos sus límites en el ámbito del saber en general y de la historia, donde lo que importa no es lo definitivo, sino la dignidad de lo provisional, que requiere una continua revisión de las hipótesis, el interminable y fatigoso proceso no de demostrar las «razones últimas», sino muy a menudo de creer y confiar *solamente* —pero este «solamente» es el espacio de lo humano— en «buenas razones».

Por consiguiente, es funesto para la filosofía sostener que el ámbito de su pertinencia es exclusivamente el de la verdad última y definitiva, como si ésta por su univocidad mereciera ser demostrada, mientras que no vale la pena tomar en consideración el espacio inmenso de las «buenas razones», por el que

empero fluye la vida. Pero entonces la posible opción de la que habíamos partido —la opción entre un lenguaje demostrativo y un lenguaje indicativo— no es una elección trivial, sino una decisión que afecta al sentido de la vida humana y que es fruto de una tradición de pensamiento: ésta ha querido reivindicar como única dignidad de la filosofía su poder demostrativo, olvidando por ejemplo que la sociedad democrática es sólo aquella que discute libremente sus propias elecciones, sin estar constreñida ni mucho menos consagrada a la arbitrariedad, y que un saber no sujeto a revisión no es una forma de progreso, sino de fanatismo narcisista. Grassi insiste en la alternativa estricta entre lenguaje racional y lenguaje metafórico justamente porque está convencido de que tras esta simplificación se oculta en realidad algo más que una disputa abstracta: un juicio general sobre los fines y los modos con que la modernidad se comprende y se proyecta a sí misma.

En este sentido, y precisamente por esta complejidad de referencias, debemos estudiar la valoración de los dos tipos de lenguaje ofrecida por Grassi.

El lenguaje científico-demostrativo se basa en premisas a partir de las cuales se deben deducir «racionalmente» unas conclusiones. Aquí, el proceso demostrativo tiende a explicitar lo que ya estaba implícito en las premisas dadas. Y no tan sólo en términos de contenido: también lo «verdadero» que se obtiene mediante el procedimiento demostrativo lo será sólo con referencia a la verdad ya asumida en las premisas, en una suerte de sistema axiomático de autojustificación sin incremento de la propia «forma» metodológica. El lenguaje racional no puede, pues, demostrar las premisas de las que parte, y en vez de plantear la hipótesis de la necesidad y utilidad de otra forma de saber que descubra las premisas, se limita a constatar su falta de valor científico, su pura formalidad. Por el contrario, toda demostración que se realice en un proceso deductivo debería reconocer que su punto de partida recibe su ser de un saber «instantáneo», «imaginativo», el cual proporciona las premisas de toda deducción: de aquí se deriva la exclusión de la analogía, esto es, el hallazgo del elemento común que hace posible la metáfora, la inmediatez de la imagen en tanto que contrasta con la mediación lógica, la simultaneidad de los significados que es el elemento esencial de la metáfora.

Por el contrario, el lenguaje «indicativo», «anunciante», «metafórico», quiere designar la inmediatez, la indeducibilidad, la instantaneidad de las expresiones originarias que están a la base del proceso deductivo. Se trata de un ámbito significativo dominado por lo «arquetípico», por lo que afecta, domina y se impone mediante su originariedad y originalidad. Precisamente por no ser deducibles, las premisas de toda demostración se presentan con un carácter inmediato, con una imagen arcaica e indicativa. Ahora bien, la imagen indica y expresa en la medida en que logra remitir a otra cosa, de manera que lo que ella representa y lo que ella indica son nombrados juntos, a la vez; esta simultaneidad de la significación constituye la estructura sintáctica de la metáfora:

[...] la metáfora es necesaria donde pasamos de un campo a otro y donde hace falta una determinación nueva. Los principios, las *archai*, no pueden ser aclarados mediante otra cosa, sino que sólo pueden ser vistos y encontrados «de repente»; encontrarlos es obra de la *inventio*, del *ingenium*. La inducción es el origen de todo nuestro conocimiento, ya que reconduce la pluralidad a imágenes originarias. La inducción y la metáfora tienen sus raíces en la visión de los tipos primigenios, que sólo se pueden ver y expresar como imágenes. Desde este punto de vista, la metáfora se revela como la expresión suprema del enunciado filosófico.⁵

En este sentido, el lenguaje arcaico es retórico, ya que conmueve la emotividad del oyente, si bien originariamente no se propone conseguir este efecto.

Pero esta distinción entre lenguaje racional y lenguaje retórico alude a una forma de saber de la cual ya hemos oído hablar y que no se preocupa de deducir y demostrar, sino de encontrar los principios de toda argumentación posible. Para proponer este incremento del análisis, Grassi se refiere a Aristóteles y a la formulación del principio de no contradicción.

En el primer libro de los *Segundos Analíticos* y en el cuarto libro de la *Metafísica* Aristóteles distingue las ciencias que inda-

5. E. Grassi, *Macht des Bildes: Ohnmacht der rationalen Sprache. Zur Rettung des Rhetorischen*, Colonia, 1970, p. 174 [hay traducción española de Jorge Navarro Pérez: *El poder de la imagen. Rehabilitación de la retórica*, Barcelona, Anthropos, 2015, p. 223].

gan las propiedades y las partes de lo ente de aquella única ciencia que se ocupa de lo ente en tanto que tal. Todas las ciencias se basan en axiomas específicos que valen únicamente para los ámbitos particulares de la totalidad de lo ente. Lo que a Grassi le interesa de este planteamiento es el modo inmediato, arcaico, originario en que los principios, debido precisamente a su carácter de principios, aparecen con necesidad y universalidad. Desde este punto de vista sólo es filósofo quien «sabe acerca de los entes en cuanto entes», quien puede decir cuáles son «los más firmes principios de todas las cosas».⁶ Ahora bien, justamente a propósito del principio de todos los principios, del principio originario, que para Aristóteles es el más seguro y sobre el cual es imposible equivocarse, Grassi enfatiza su unicidad. Ésta consiste en estar antes y fuera de toda distinción y demostración. En efecto, la condición de posibilidad, el transcendental de la distinción entre verdad y error no puede ser demostrado, pues es el fundamento de toda demostración. Este principio no es hipotético, es el más conocido, el más cognoscible, el más evidente. La fuerza del principio de no contradicción no consiste en ser el resultado de una demostración racional —y por consiguiente en estar sostenido por otros principios—, sino en mostrarse por sí mismo. Así pues, se debe concluir que lo que hace posible el procedimiento de toda pregunta es necesario y universal, pero no en virtud de una demostración racional: el principio de no contradicción es elénquico. Es verdad que «la esencia de la actividad científica consiste en la racionalidad y la derivabilidad», pero la estructura del principio —ya que es originario y por ende no derivable— «excluye el carácter científico, racional».⁷

Por consiguiente, si la fuerza del silogismo consiste en derivar a partir de premisas y en indicar el fundamento de una deducción, con mayor razón debe admitirse que el silogismo puede operar sólo porque se dan las premisas, y éstas, en cuanto principios, deben ser conocidas «mejor que la conclusión»:⁸ «como co-

6. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 3, 1005 b 8-10 [traducción española de Valentín García Yebra: Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1987, p. 166].

7. E. Grassi, *Macht des Bildes*, p. 99 [trad. esp. cit., p. 125], e *infra* la conclusión del capítulo 3.

8. Aristóteles, *Segundos Analíticos*, 72 a 27 [traducción española de Miguel Candel Sanmartín en: Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon)*, vol. II, Madrid, Gredos, 1988, p. 318].

nocemos y tenemos certeza a través de las cosas primeras, también conocemos mejor y tenemos mayor certeza de estas últimas, porque a través de ellas conocemos las posteriores».⁹

Es verdad que sobre la base de la demostración podemos creer y saber, pero por eso mismo debemos admitir también que es necesario creer y saber las premisas de las que parte la demostración. Esto significa que «creer» y «saber» poseen en tal caso un significado más profundo y más originario que el que opera al interior de la deducción racional. Y no basta decir simplemente que se trata de diversos campos del discurso, sino que es preciso reconocer que el saber racional tiene sus raíces en el saber de los principios, que «no» es un saber «racional». Obviamente, este carácter «no racional» no coincide con la irracionalidad, pues los principios se presentan con una evidencia más necesaria y universal aún que la del procedimiento deductivo. Por consiguiente, el fundamento del mundo racional es el horizonte mismo de los principios, el cual requiere una modalidad de acceso que sea única, no derivable, arcaica, originaria:

Es más necesario tener certeza de los principios, sean todos o algunos, que de la conclusión. El que pretenda llegar a poseer la ciencia que se obtiene mediante la demostración no sólo ha de conocer mejor los principios, y tener mayor certeza de ellos que de lo demostrado, sino que tampoco ha de haber nada más cierto ni más conocido para él [...], ya que es preciso que el que sabe sin más sea inmovible en su convicción.¹⁰

En este sentido y en general, Grassi puede llegar a la conclusión de que el lenguaje arcaico e imaginativo es el origen y constituye la unidad de medida de toda explicación racional: «Este discurso originario establece, gracias a su carácter arcaico, el marco de la consideración racional, aparece “antes” que ella, antes que el proceso racional, y proporciona lo que la deducción nunca puede conseguir».¹¹

9. *Ibid.*, 72 a 30 [trad. esp. cit., p. 318].

10. *Ibid.*, 72 a 37 [trad. esp. cit., p. 319].

11. E. Grassi, *Die Macht der Phantasie. Zur Geschichte abendländischen Denkens*, Königstein, 1979 [traducción española de Jorge Navarro Pérez: *El poder de la fantasía. Observaciones sobre la historia del pensamiento occidental*, Barcelona, Anthropos, 2003, p. 32].

Después de este reconocimiento teórico, que le permite postular la prioridad no racional de los principios respecto de las deducciones que se derivan de ellos, Grassi se siente autorizado a verificar historiográficamente cuáles son las corrientes de pensamiento que representan a estas dos posiciones especulativas, la racional y la indicativa. Según Grassi, es Descartes quien afirma la preeminencia del ámbito racional, mientras que el Humanismo, al proponer la centralidad del problema de la palabra, sostiene la importancia del carácter ingenioso y tópico del pensamiento. Esto significa que para el pensamiento humanista lo esencial de la filosofía no consiste en la superioridad de lo verdadero, sino en hallar los principios primeros del conocimiento y la actuación. Si lo originario no es deducible, la tarea de la filosofía no puede consistir en deducirlo, sino en padecer y hallar los principios. En este sentido, el lenguaje semántico-indicativo y el lenguaje deductivo-racional se contraponen por sus caracteres metodológicos diferentes y sobre todo porque el primero es la única forma adecuada de conocer el fundamento y el segundo es un saber que busca las posibles consecuencias del fundamento mismo.

Se diría que de este modo Grassi puede afirmar la complementariedad de las dos formas del saber. En realidad, el problema de la relación entre retórica y filosofía fue asumiendo poco a poco, sobre todo en sus últimos escritos, una solución cada vez más unívoca a favor de la retórica. Esto sucedió porque Grassi, al preguntar «*qué constituye la realidad histórica humana y cómo puede configurarse esta realidad*»,¹² estaba convencido de que el orden natural de las deducciones no basta para explicar lo que es más propio del hombre y no ayuda a comprender que «este mundo civil» —como escribía Vico— ha sido hecho por los hombres, de manera que ante todo se deben «hallar los principios en las modificaciones de nuestra propia mente humana».¹³

En esta perspectiva veía Grassi la posibilidad de concluir su análisis de la primacía de la palabra poética e inventiva en la tradición humanista italiana, afirmando con extrema eficacia: «La inversión de la filosofía, el giro copernicano, no se inició ni

12. E. Grassi, *Macht des Bildes*, p. 222 [trad. esp. cit., p. 291].

13. G. Vico, *Principi di scienza nuova* (1744), § 331 [traducción española de Rocío de la Villa: Giambattista Vico, *Ciencia nueva*, Madrid, Tecnos, 1995, p. 157].

con Descartes ni con Kant, sino con el humanismo italiano. Pero las consecuencias que resultan de la nueva valoración de la fantasía, del ingenio, de la supremacía de la imagen, sólo se pueden examinar sobre la base de un análisis ulterior de la naturaleza de la tradición humanista italiana». ¹⁴ Éste es el verdadero motivo teórico que impulsó a Grassi a estudiar a los grandes representantes de esta tradición, desde Brunetto Latini y Dante hasta Tesauro y Vico:

En esta tradición adquiere la fantasía un nuevo significado. Tradicionalmente era entendida como la facultad del *phaínesthai*, del aparecer, de la manifestación de lo ente, por cuanto se produce una *eikasía*, una «imagen» semejante a lo real y que la memoria ofrece como materia al proceso racional para que extraiga de ella lo universal, el concepto. Pero la *eikasía*, la imagen, puede ser entendida también como lo que se manifiesta a través de una analogía descubierta por medio de la facultad ingeniosa entre el significado de los fenómenos sensibles y la interpelación originaria; gracias a las *similitudines* descubiertas son posibles el pensamiento y el lenguaje metafóricos. Así el lugar preeminente del proceso racional queda ocupado por el problema del carácter originario del acto «ingenioso» e «inventivo», y por el reconocimiento de la necesidad de responder ingeniosamente a las exigencias que plantea el existir «aquí» y «ahora» en las situaciones concretas. De ahí se desprende la importancia de la historia y la necesidad de elaborar un nuevo concepto de la enseñanza. ¹⁵

Pero la retórica no es sólo el ámbito que indaga el principio. En su historia ha merecido también, con justicia, una acepción negativa por atenerse a la exterioridad, a una forma de discurso patético, falso, fundado sobre una mera opinión y no sobre pruebas y hechos. Si ahora, después de estas reflexiones, reconsideramos el dilema planteado al comienzo, a saber, la alternativa entre retórica y filosofía, nos vemos inducidos a concluir que se trata en realidad de una elección entre dos males, entre dos disciplinas llevadas hasta el exceso de lo negativo: una hasta el abuso de los adornos y la otra hasta la sobreabundancia de la abstracción. En este sentido, la retórica y la filosofía se presentan ahora

14. E. Grassi, *Macht des Bildes*, p. 223 [trad. esp. cit., p. 292].

15. E. Grassi, *Einführung in philosophische Probleme des Humanismus*, pp. 73-74 [trad. esp. cit., pp. 90-91].

en la forma del dilema de Hamlet entre ser y no ser, un gesto de la deliberación que corre el riesgo de ser «pío e impío a la vez», como el Orestes justo y horrendo de Eurípides, mitad inocente y mitad culpable.¹⁶

A Grassi no le parece una solución sostenible a largo plazo continuar en la contraposición entre formas de pensamiento que, llevadas hasta el límite, rematan ambas en la inutilidad. Es por ello que en torno a los años setenta,¹⁷ y luego paradigmáticamente en este libro, Grassi no escoge el camino del enfrentamiento, sino el de la recomposición. En este sentido, uno de los términos del dilema (la retórica) asumirá una calibración que lo hará idóneo no para contraponerse, sino para recuperar en su interior las potencialidades y la dinámica expresiva de la filosofía misma. Así, Grassi escribe que...

[...] nos vemos forzados a distinguir tres tipos de discurso. (1) El *discurso exterior*, «retórico», en el sentido habitual de esta expresión, que sólo se refiere a imágenes porque éstas afectan a las pasiones. Pero como estas imágenes no surgen del conocimiento, son un objeto de opinión. Éste es el caso del discurso puramente emotivo, falso, «retórico» en el sentido negativo habitual. (2) El *discurso que surge exclusivamente de un procedimiento racional*. Es cierto que tiene carácter demostrativo, pero no puede tener un efecto retórico, pues los argumentos puramente racionales no afectan a las pasiones. Por tanto, se trata de discurso «teórico» en el sentido habitual. (3) El *discurso verdaderamente retórico*. Éste surge de las *archai*, no es deducible, es conmovedor e indicativo, debido a sus imágenes originarias. El discurso originario es el del sabio, del *sophós*, que no sólo es quien sabe (*epístatai*), sino también quien con su visión dirige, guía y atrae (*epistates*).¹⁸

Con esta formulación de la retórica llega, pues, Grassi a plantear el problema de la estructura originaria del saber. En efecto, y aunque el vínculo pueda no resultar evidente, la retórica entendida como discurso sobre lo originario propone nuevamente el modelo con que Heidegger intentó superar la antítesis entre la fenomenología transcendental de Husserl y el transcendentalis-

16. Eurípides, *Orestes*, vv. 546-547.

17. E. Grassi, *Macht des Bildes* [trad. esp. cit.]; *Die Macht der Phantasie* [trad. esp. cit.].

18. Cfr. *infra* el final del capítulo 2.

mo neokantiano. Y así como en Heidegger la fenomenología hermenéutica se convierte en la solución conciliadora de esta antítesis, en Grassi, discípulo de Heidegger, el «verdadero discurso retórico» arregla y supera tanto la exterioridad de la falsa retórica como las abstracciones del procedimiento racional. Si, por tanto, se reflexiona sobre la innovación heideggeriana, es posible también captar los progresos de la tentativa de Grassi.

En este sentido, y como se sabe, Heidegger utilizó la categoría (ya generalizada) de «metafísica tradicional» como la modalidad esencial con que Occidente ha planteado la pregunta por el fundamento. Pese a los límites onto-teo-lógicos de esta expresión, es preciso admitir que ella ha operado y se ha impuesto no sólo como contexto historiográfico, no sólo para el conjunto de los contenidos que ha ido elaborando, sino también como el *método mismo de la interrogación*. Por eso, el problema fundamental que surge de la interpretación de Heidegger se refiere a la relación entre el método metafísico y la estructura originaria del saber: la compacidad del planteamiento metafísico, ya sea en sus variantes antiguas o en la elaboración de la filosofía moderna, consiste principalmente en la absoluta identificación lógica de ese método con la constitución misma del saber. La metafísica pone sus propios contenidos y establece a la vez las reglas mediante las cuales ella se constituye en criterio y norma del saber en general.

Ahora bien, uno de los méritos de Heidegger —que Grassi retoma, si bien modulándolo en otros términos— es justamente haber discutido y criticado la pretensión metafísica, culminante a su modo de ver en Descartes, de identificar lo ente y la totalidad de lo ente como *subjectum*, como «lo que en un sentido destacado está ya siempre delante de y, por lo tanto, a la base de otro, siendo de esta forma fundamento»,¹⁹ esto es, como lo que funda y a la vez garantiza la certeza y la verdad. La pregunta «qué es lo ente» pregunta qué constituye el contenido del saber; se transforma en una interrogación de tipo metodológico, es decir, en el camino que el hombre sigue, a partir de sí y en vista de sí, para determinar la esencia de la verdad. El final de la metafísica consiste, después de Heidegger, en distinguir el problema de la

19. M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen, 1961, vol. II, p. 141 [traducción española de Juan Luis Vermal: M. Heidegger, *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2000, vol. II, p. 119].

institución del saber respecto del *método* de su justificación. En esta distinción se basa, para Heidegger, la renovación del círculo hermenéutico y, para Grassi, la posibilidad de un discurso sobre los principios originarios del saber.

En efecto, son la apertura histórica de la verdad (para Heidegger) y la apertura histórica de los principios del lenguaje (para Grassi) las que constituyen la institución del fundamento, y el ser-ahí se encuentra ya colocado en el interior de esta apertura. El problema del fundamento —no en sí, sino por cuanto respecta al conocimiento humano— se juega en mantener la relación entre la determinación que todo ser-ahí es (y verifica y ejemplifica en su propia ubicación temporal-histórica) y el desvelamiento de la verdad o del lenguaje, que en cuanto puro origen manifestativo requiere un vínculo actualizador (mediante la libertad del ser-ahí) con la experiencia.

La circularidad de los elementos (ser-ahí histórico y revelación de lo originario) está regida por una prueba no demostrativa, sino elénquica, indicativa, incoativa, pues el desenvolvimiento de los acontecimientos exige la intervención previa de la alteridad, de lo fundado respecto del fundamento y viceversa. En esta circularidad, el fundamento no puede ser una hipótesis a demostrar, sino que debe estar ya dado de algún modo, ya revelado y comunicado al hombre *de otra manera*.

Por eso el carácter circular del devenir del saber se impone en Heidegger como *hermenéutico*, dado que la aparición del fundamento invoca la alteridad y lo óntico es mensajero del alejamiento respecto del origen; y se impone en Grassi como *metafórico*, dado que sólo la transposición de los significados en el interior de la lengua permite denominar de varias maneras lo siempre idéntico. En ambos casos el fundamento y el saber, el principio y la palabra retórica, se mueven en la circularidad, pues la aparición del fundamento o del principio coincide con el lugar histórico de su declinación singular. Mientras que para Heidegger la singularidad es la modalidad propia con que el fundamento se instituye y a la vez el signo de la respuesta que el individuo debe dar en el saber —de modo que la singularidad del saber y la historicidad del fundamento se encuentran en la facticidad—, para Grassi la polifonía de la denominación metafórica garantiza la unicidad del encuentro del principio con su enunciación, es decir, la función desveladora de la retórica.

Precisamente porque el planteamiento teórico de Grassi recorre otra vez la reflexión de su maestro Heidegger, declinándola inmediatamente sobre el plano ontológico-lingüístico, Grassi debe explicar de qué modo la retórica puede ser una comprensión eficaz del origen, tomar nota de su indemostrable evidencia y a la vez lograr justificar la adecuación histórica de los modos con los que ese origen es designado.

Para resolver este problema, Grassi parte de dos constataciones de la experiencia que le sirven de hipótesis operativas: 1) la verdad del principio o el carácter elénquico del fundamento se manifiesta como tal de manera no deducible y no demostrable, es decir, sin que intervenga ninguna forma de saber lógico-racional; 2) sin embargo y al mismo tiempo, esta revelación no demostrable del principio debe llegar de algún modo a la palabra en un decir adecuado a ella, y por tanto debe hacerse presente en una forma de mediación lingüística que explice el nexo con el hombre histórico en que ella aparece.

Por cuanto respecta al primer punto es preciso observar que la manifestación no deducible del principio se revela con carácter fenomenológico. En efecto, la condición de posibilidad de su enunciación coincide con una revelación precedente del principio, la cual, por consiguiente, es evidente, ya en acto y no deducible respecto de la sucesiva apropiación y actuación libre por parte del hombre. Toda enunciación ulterior del principio se basa en esta institución fenomenológica del saber, y por tanto no puede salir nunca de la circularidad de esta previa actuación factual.

Con referencia al segundo punto es oportuno recordar que para Grassi el lenguaje retórico debe su primacía sobre el lenguaje racional al hecho de que sólo esta forma de expresión reconoce su propia posibilidad en una revelación precedente del principio. El lenguaje racional, por el contrario, no presupone nada más que su propia capacidad de mediación, que es totalizadora y absoluta, ya que debe demostrar también la condición de su propio proceder. Y sin embargo, por el hecho de basarse en una evidencia fenomenológica, el decir retórico no agota su función en una suerte de reconocimiento del origen: a él le compete además la enunciación del principio, esto es, la mediación de la revelación del fundamento. Esta obra de mediación no sólo es totalmente libre, sino que de ella depende la realización del principio. En efecto, el fundamento, entendido como no derivable,

no es simplemente presupuesto y separable de las formas con que se manifiesta en el decir retórico, sino que exige la mediación, y por tanto se declina en la palabra humana y en ella asume una configuración histórica precisa, si bien nunca puede coincidir *in toto* con el universo de su decibilidad.

Esta interacción de los dos puntos indicados, y por ende la circularidad entre ontología fenomenológica y mediación retórica, ofrece al planteamiento metodológico de Grassi el criterio para poder afirmar no sólo la identidad entre retórica y filosofía, sino también la dirección hacia la cual podrá conjugarse esta identidad: sólo la *verdadera* retórica *es* filosofía. Esto quiere decir que la filosofía está expiando la angustia progresiva en que ha constreñido en el tiempo a su propio ámbito de saber, hasta el punto de que el espacio autónomo de indagación y la particularidad objetiva (capaces de hacerla específica respecto de otras disciplinas) coinciden ahora con la pura forma argumentativa. Por su parte, a la retórica le corresponde en relación con el lenguaje demostrativo una preeminencia de orden fenomenológico-co-mediativo. Por estos motivos, la *retórica como filosofía* habla de un espacio vital que aún podemos recorrer, en el que de lo humano se cuenta no su abstracta y exangüe universalidad, sino la pasión que lo atraviesa, el sentido y la dignidad de su compromiso en el mundo.

MASSIMO MARASSI

INTRODUCCIÓN

LAS RAÍCES DE LA TRADICIÓN HUMANISTA ITALIANA

Puede resultar extraño que alguien comience la introducción al problema de la retórica con una experiencia personal. La objeción que podría plantearse es que este punto de partida está restringido espacial y temporalmente y que, en consecuencia, la investigación que de él se derive sólo podrá dirigirse a quienes hayan tenido experiencias similares en sus vidas.

Yo no comparto este punto de vista. Los problemas que nos conciernen no pueden ni deben entenderse de una manera abstracta y puramente formal. Si el problema que se presenta ante nosotros tiene un fundamento, entonces debe afectarnos de un modo que sobrepase los límites subjetivos. En esta introducción y en los capítulos posteriores intentaré desarrollar una interpretación filosófica de la retórica. Como hoy se reconoce la importancia de la filosofía solamente en el marco de la lógica formal, me interesa averiguar si mis observaciones y mis propuestas tienen un fundamento histórico y teórico y una importancia primordial más allá de la lógica formal.

Por esta razón me propongo, en esta introducción, poner a los lectores norteamericanos en situación de comprender un mundo que probablemente desconozcan, con el fin de proporcionarles la perspectiva necesaria para comprender el presente estudio. Fue la necesidad de clarificar mi propia identidad intelectual lo que me obligó a buscar y definir la importancia de la tradición humanista italiana y de la retórica, proceso que tuvo lugar mediante la confrontación crítica con el idealismo alemán y con el pensamiento de Heidegger, con el cual trabajé durante diez años en Friburgo.

El rechazo de la importancia filosófica de la tradición latina

Creo necesario describir la situación filosófica de la filosofía italiana en los años veinte, la época en que realicé mis estudios. En aquel entonces, la filosofía hegeliana era la predominante en Italia gracias a Croce y Gentile, y había sido introducida ya a finales del siglo XIX por Bertrando Spaventa. En su obra *La filosofia italiana nelle sue relazioni colla filosofia europea*, Spaventa explicó que el pensamiento de la tradición italiana, tal como se había expresado en la filosofía del Renacimiento y del Humanismo, se vio parcialmente reprimido por las piras funerarias de la Inquisición, aunque continuó posteriormente en la filosofía idealista alemana.¹ De una manera que era tan polémica como programática, Spaventa expuso la siguiente tesis:

Después de las largas torturas de Campanella y la hoguera de Bruno se formaron en Italia dos corrientes contrarias [...] la de nuestros más grandes pensadores y la de sus verdugos [...] esta corriente no está aún extinguida del todo [...] así, la falta de libertad nos convirtió durante largo tiempo en extranjeros para nosotros mismos, y nuestro verdadero pensamiento llegó a ser casi un secreto para nosotros, prosperando en otras comarcas. Ya que es nuestro, es el momento de recuperarlo ahora que somos libres. [...] Pomponazzi, Telesio, Bruno, Vanini, Campanella, Cesalpino, parecen hijos de varias naciones. Ellos preludian en mayor o menor medida a todas las orientaciones posteriores que constituyen el período de la filosofía desde Descartes a Kant. Así, Bacon y Locke tienen por precursores a Telesio y Campanella, Descartes al mismo Campanella, Spinoza a Bruno, en el mismo Bruno se halla algo del monadismo de Leibniz, el adversario de Spinoza. [...] Vico es el precursor de toda Alemania. He dicho *el precursor*, y debería haber dicho más, porque Vico espera aún a quien lo descubra verdaderamente.²

Y Spaventa prosigue:

El proceso del pensamiento alemán es natural, libre, consciente de sí; en una palabra: es crítico. El proceso del pensamiento italia-

1. Bertrando Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni colla filosofia europea*, ed. G. Gentile, Bari, Laterza, 1908; ahora en *Opere*, Florencia, Sansoni, 1972, vol. II, pp. 446-448.

2. *Ibid.*, pp. 32-34; p. 31.

no es inconstante, lleno de trabas y dogmático. Esta es la gran diferencia. Y antes de volver a ponernos en camino y de dar curso a toda esa originalidad precoz que no nos cabe en el pecho, los italianos tenemos la obligación de volver a entrar en nosotros mismos. [...] Sólo de esta manera conseguiremos crear en el mundo del pensamiento [...] una Italia que dure, no una Italia imaginaria, pelágica, escolar y qué sé yo, sino una Italia histórica.³

Yo mismo fui educado en este espíritu, y a este respecto quisiera mencionar un episodio. Cuando llegué a Friburgo siendo un joven estudiante y visité a Husserl, después de haber recibido la aprobación de la señora Husserl —la cual tenía la costumbre de averiguar si los visitantes eran dignos de reunirse con su marido—, él me dijo al comenzar nuestra conversación que yo, como italiano, estaba predestinado a ser filósofo. Este comentario me dejó estupefacto, y le pedí que me explicara qué quería decir. Husserl respondió desde los supuestos de su fenomenología: «Porque los italianos, al contrario que los alemanes, no están agobiados por la pesada carga de la historia de la filosofía y pueden, por tanto, dirigirse inmediatamente a los fenómenos y a su análisis fenomenológico inmediato». Cuando le expliqué a Husserl que éste no era de ninguna manera mi caso, porque yo había sido educado en la tradición de la filosofía hegeliana, me respondió con auténtica consternación: «Entonces usted está perdido, mi pobre amigo. Ya no le queda ninguna posibilidad de filosofar». He querido recordar este episodio porque es característico de la situación en aquel momento.

La influencia del idealismo alemán en aquella época afectaba también a las actitudes filosóficas ante la tradición humanista. Siguiendo la opinión de Hegel en su *Historia de la filosofía*,⁴ se consideraba la obra de Descartes como el comienzo del pensamiento moderno. Todo lo precedente no era sino una anticipación, más o menos confusa, de lo que el racionalismo de Descar-

3. *Ibid.*, pp. 202-203. Cfr. Ernesto Grassi, *Vom Vorrang des Logos. Das Problem der Antike in der Auseinandersetzung zwischen italienischer und deutscher Philosophie*, Múnich, Beck, 1939.

4. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en *Sämtliche Werke: Jubiläumsausgabe*, ed. Hermann Glockner, Stuttgart, 1928, vol. XVII, p. 127 [hay traducción española de Wenceslao Roces: Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1955, vol. I, pp. 104-105].

tes llevaría finalmente a la claridad especulativa. Los intentos especulativos del pensamiento humanista y renacentista eran considerados un filosofar que no alcanzaba la claridad del pensamiento conceptual, es decir, una meditación que no iba más allá del pensamiento sensible, del pensamiento en imágenes. De ahí que la retórica, el *sensus communis* y todas las formas de expresión poética fueran rechazadas como no pertenecientes a la filosofía.

Esta situación se hizo aún más complicada en los años veinte debido a las condiciones políticas reinantes. Desde un punto de vista puramente político, Gentile (el ideólogo del fascismo) estaba muy interesado en llevar a cabo una reevaluación del pensamiento humanista y renacentista como un asunto genuinamente italiano. Pero al mismo tiempo su intento fue obstaculizado parcialmente, desde un punto de vista teórico, por sus presupuestos idealistas. De esta forma, se atribuyó a la filosofía humanista y renacentista una importancia primordialmente histórica; en general, fue considerada la depositaria de una nueva valoración del hombre, de la historia y de los valores inmanentes en contraste con la filosofía medieval y la primacía de la teología.

En 1928 decidí abandonar Italia y emprender el descubrimiento de Alemania con Scheler, Nicolai Hartmann y Jaspers; mi encuentro con Heidegger, en aquel entonces aún desconocido, fue meramente casual. Unos cuantos de sus seminarios y de sus clases magistrales en Marburgo fueron suficientes para que me decidiera a trabajar con él. Una vez que Heidegger llegó a Friburgo como sucesor de Husserl, trabajé allí con él durante diez años. Más adelante rompí completamente con él debido a su comportamiento con sus amigos judíos. Esto no tuvo nada que ver con los problemas intelectuales que nos ocupaban, si bien fue de una importancia histórica capital en cuanto al juicio de la conducta moral de Heidegger en aquel tiempo. Yo fui el primero en escribir en Italia sobre Heidegger —en una revista de Gentile—, y le dediqué mi tesis de habilitación.

¿Por qué menciono todo esto? Porque Heidegger (al igual que, por cierto, la mayor parte de la tradición alemana) dirigió todo su esfuerzo al redescubrimiento del pensamiento griego, tradición ésta que puede percibirse desde Hölderlin, Hegel y Schelling hasta él. Ello incluía un rechazo —casi siempre formulado polémicamente— del pensamiento latino como algo carente de importancia especulativa. A Heidegger, Cicerón le parecía un mero repre-

sentante de un eclecticismo malinterpretado del pensamiento griego. No podemos olvidar que Hegel también sostuvo que Cicerón pertenecía a la «filosofía popular» y que nunca fue capaz de ascender de lo particular a lo general.⁵ Carl Prantl niega firmemente en su *Geschichte der Logik* que la utilización de la filosofía griega por parte de Cicerón tuviera importancia especulativa: «En general, los pasajes en los que Cicerón menciona el nombre de Aristóteles suscitan indignación». También Mommsen dice que Cicerón es «en extremo pobre de pensamiento». Hoy en día se encuentran opiniones semejantes en el *Reallexikon* de Pauly y Wissowa.⁶ Con Ortega y Gasset, que asistía de manera esporádica a las clases de Heidegger entre 1929 a 1931, comenté en repetidas ocasiones este rasgo «germánico» fundamental de Heidegger. Debido a esta actitud de Heidegger, me vi obligado varias veces a plantearme el problema de mi identidad intelectual. Cuando dirigí, junto con Walter F. Otto y el gran filólogo clásico Karl Reinhardt, la revista *Jahrbuch der geistigen Überlieferung* —que posteriormente fue prohibida—, pude esbozar por primera vez, en el primero de los volúmenes, el problema de la importancia filosófica del Humanismo en mi artículo *Der Beginn des modernen Denkens*.⁷ Creo que este artículo contiene en esencia todo lo que he tratado reiteradamente en mi reflexión sobre el Humanismo italiano.

El pensamiento de Vico como el nivel más alto de conocimiento filosófico en la tradición latina

He comenzado con esta referencia autobiográfica porque creo que siempre es importante volver a la situación personal de la

5. *Ibid.*, p. 20 [trad. esp. cit., vol. I, pp. 89-90].

6. Carl Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig, 1855, vol. I, p. 522. Theodor Mommsen, *Römische Geschichte*, Berlín, Weidmann, 1933, p. 620 [traducción española de A. García Moreno en: T. Mommsen, *Historia de Roma*, Madrid, Aguilar, 1987, vol. II, p. 1129]. «M. Tullius Cicero», en A. Pauly y G. Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1939, pp. 1189-1190.

7. Ernesto Grassi, «Der Beginn des modernen Denkens», en *Jahrbuch der geistigen Überlieferung*, vol. I, Berlín, Küpper, 1940 [hay traducción española de Silvia Herce Pagliai: «El comienzo del pensamiento moderno. De la pasión y la experiencia de lo originario», en: *Cuadernos sobre Vico*, 13-14 (2001-2002), pp. 19-46].

que nace el pensamiento de una persona, con el fin de clarificar los problemas teóricos que la acucian.

¿La tradición humanista italiana tiene importancia filosófica, o tan sólo histórica? Si posee importancia filosófica, ¿en qué consiste, desde el punto de vista de nuestra situación actual? Por último, ¿tiene esta tradición su origen en la literatura latina?; si es así, ¿dónde sobre todo?

Para responder a esta cuestión debo comenzar, aunque sea brevemente, con unas consideraciones sobre la concepción hoy generalmente aceptada del pensamiento científico, que especialmente en el mundo anglosajón se caracteriza por cierto formalismo. Como consecuencia de ella, todo pensamiento «humanista» y la metafísica entera son despreciados.

Para ser considerado científico, un pensamiento ha de formar parte de la estructura de un proceso racional, es decir, de la esfera de la demostración. En la teoría lógica moderna, esta tesis es defendida de manera significativa por el *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein.⁸ La afirmación y la negación sólo son posibles en el contexto de un sistema. Fuera del mundo simbólico del sistema sólo hay silencio y misterio. Las premisas en las que se basa el sistema no pueden tener su fundamento en el sistema mismo. Por lo tanto, en su forma científica el lenguaje es y sólo puede ser la expresión de los objetos en los «estados de cosas»; es decir, el único lenguaje aceptable es el lógico, ya que sólo éste pone en palabras la racionalidad en cuestión. «La descripción de la forma más general de la proposición es la descripción del uno y único signo primitivo general de la lógica».⁹ Esta es la base del rechazo de todo lenguaje retórico pasional y, al mismo tiempo, de todo el lenguaje ordinario como expresión del sentido común. Por otra parte, aquí nace el ideal del lenguaje como cálculo, con una estructura matemática que se reduce a la función de formalizar símbolos.

¿La tradición humanista italiana puede aportar todavía algo eficaz contra esta opinión? Soy consciente de la gran influencia que la lógica formal ejerce sobre la filosofía angloamericana, y no

8. Cfr. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1933.

9. *Ibid.*, 5.472 [traducción española de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera en: L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 2009, p. 119].

que nace el pensamiento de una persona, con el fin de clarificar los problemas teóricos que la acucian.

¿La tradición humanista italiana tiene importancia filosófica, o tan sólo histórica? Si posee importancia filosófica, ¿en qué consiste, desde el punto de vista de nuestra situación actual? Por último, ¿tiene esta tradición su origen en la literatura latina?; si es así, ¿dónde sobre todo?

Para responder a esta cuestión debo comenzar, aunque sea brevemente, con unas consideraciones sobre la concepción hoy generalmente aceptada del pensamiento científico, que especialmente en el mundo anglosajón se caracteriza por cierto formalismo. Como consecuencia de ella, todo pensamiento «humanista» y la metafísica entera son despreciados.

Para ser considerado científico, un pensamiento ha de formar parte de la estructura de un proceso racional, es decir, de la esfera de la demostración. En la teoría lógica moderna, esta tesis es defendida de manera significativa por el *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein.⁸ La afirmación y la negación sólo son posibles en el contexto de un sistema. Fuera del mundo simbólico del sistema sólo hay silencio y misterio. Las premisas en las que se basa el sistema no pueden tener su fundamento en el sistema mismo. Por lo tanto, en su forma científica el lenguaje es y sólo puede ser la expresión de los objetos en los «estados de cosas»; es decir, el único lenguaje aceptable es el lógico, ya que sólo éste pone en palabras la racionalidad en cuestión. «La descripción de la forma más general de la proposición es la descripción del uno y único signo primitivo general de la lógica».⁹ Esta es la base del rechazo de todo lenguaje retórico pasional y, al mismo tiempo, de todo el lenguaje ordinario como expresión del sentido común. Por otra parte, aquí nace el ideal del lenguaje como cálculo, con una estructura matemática que se reduce a la función de formalizar símbolos.

¿La tradición humanista italiana puede aportar todavía algo eficaz contra esta opinión? Soy consciente de la gran influencia que la lógica formal ejerce sobre la filosofía angloamericana, y no

8. Cfr. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1933.

9. *Ibid.*, 5.472 [traducción española de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera en: L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 2009, p. 119].

creo estar en condiciones de hacer comentario crítico alguno al respecto. Sólo quiero ofrecerles mi tradición como punto de partida para su reflexión. Creo que sólo conseguiré mi objetivo si comienzo por el pensamiento del filósofo que, en mi opinión, vio de la forma más completa y profunda la tradición del humanismo italiano en todas sus vertientes. Me refiero a Giambattista Vico, a quien los norteamericanos —y no los europeos— dedicaron un congreso internacional en Nueva York en 1976, lo cual indica hasta qué punto este país está abierto a la riqueza y pluralidad intelectual.

a) Como sabemos, Vico afirma que el objeto de la filosofía es la especulación sobre la historia y no sobre la naturaleza, pues el hombre hace por sí mismo la historia, no la naturaleza:

Pero, en tal densa noche de tinieblas en la que se encuentra cubierta la primera y para nosotros antiquísima antigüedad, aparece esta luz eterna, que nunca se oculta, de esta verdad, que no se puede de ningún modo poner en duda: que este mundo civil ha sido hecho ciertamente por los hombres, por lo cual se pueden, y se deben, hallar los principios en las modificaciones de nuestra propia mente humana. Por lo cual, a cualquiera que reflexione sobre ello, debe asombrar el que todos los filósofos intentaran seriamente conseguir la ciencia de este mundo natural [...] y, sin embargo, olvidaran meditar sobre este mundo de las naciones, o sea, mundo civil, del que, puesto que lo habían hecho los hombres, ellos mismos podían alcanzar la ciencia.¹⁰

b) De aquí se deriva una conclusión esencial. El alcance de la tesis de Vico no consiste de forma exclusiva o siquiera primaria (como se suele decir) en la identidad de *verum y factum*, sino más bien en el hecho de que el pensamiento científico queda liberado de todo formalismo. Los problemas que conciernen a los seres humanos —y sólo éstos pueden tener interés científico— son los que se nos imponen en la construcción del mundo humano y que, por lo tanto, conciernen a la realización del hombre como tal. De aquí la primacía de la cuestión del origen de la historia.

Con ello Vico rechaza cualquier derivación apriorica de la metafísica, y nace su incesante polémica contra Descartes y su intento de derivar el pensamiento científico de principios origi-

10. Giambattista Vico, *La Scienza Nuova*, § 331 [trad. esp. cit., pp. 157-158].

nales, independientes y no derivados. De ahí el rechazo del «pensamiento crítico».

c) Pero ¿cómo, dónde y de qué modo aparecen las cuestiones que se imponen a los seres humanos? Para Vico, lo principal es lo que en nuestra terminología contemporánea llamaríamos la «humanización» de la naturaleza.

Esta definición adquiere una importancia primordial. La naturaleza tiene significado para nosotros únicamente en relación con la satisfacción de nuestras necesidades existenciales. Por este motivo, el significado decisivo de la función del trabajo aparece expresado en la interpretación viquiana del mito de Hércules. El claro en el bosque primigenio, que delimita el primer asentamiento humano, marca el comienzo de la historia humana. Ninguna teoría, ninguna filosofía abstracta es el origen del mundo humano, y cada vez que el hombre pierde el contacto con las necesidades originarias y con las cuestiones que se derivan de éstas cae en la barbarie de la *ratio*: «de tal manera que, al cabo de largos siglos de barbarie, llegan a herrumbrarse las malnacidas sutilezas del ingenio malicioso, que había hecho de ellos fieras [...]. Por ello, los pueblos de tal reflexiva malicia, [...] aturdidos y estúpidos [...]».¹¹

d) Pero ¿cómo tiene lugar esta «humanización de la naturaleza» si no es mediante la *ratio*? Ya hemos apuntado antes que la naturaleza posee significado solamente en referencia a las necesidades humanas. Esto presupone el descubrimiento de una relación, de una *similitudo*, entre lo que los sentidos nos revelan y nuestras necesidades. Ya en el pensamiento clásico griego, Pitágoras expuso la idea de que lo similar sólo se puede captar a través de algo similar (*similia similibus comprehendere*).

La intuición de las relaciones no es posible mediante un proceso de deducción, sino sólo mediante una intuición originaria que sea invención y descubrimiento (*inventio*). De ahí que Vico subraye continuamente la primacía de la *inventio* sobre lo que él llama pensamiento «crítico», es decir, el pensamiento puramente racional.

Una vez más, sólo la intuición de las características «comunes» o compartidas, en el sentido apuntado anteriormente, hace

11. *Ibid.*, § 1106 [trad. esp. cit., p. 526].

posible la atribución de los significados que permiten a las cosas aparecer (*phainesthai*) en una forma humana. Como esta capacidad es típica de la fantasía, es ésta la que permite al mundo humano aparecer. Por consiguiente, la fantasía se expresa originariamente en las metáforas, esto es, en la atribución figurada de los significados. «Por tanto, la sabiduría poética, que fue la primera sabiduría del mundo gentil, debió comenzar por una metafísica, no razonada y abstracta como es hoy la de los instruidos, sino sentida e imaginada como debió ser la de los primeros hombres, ya que carecían de todo raciocinio y, en cambio, tenían robustos sentidos y muy vigorosas fantasías».¹² En otro lugar Vico afirma: «Esos caracteres poéticos eran ciertos géneros fantásticos [...] a los cuales se reducían todas las especies o todos los particulares pertenecientes a cada género».¹³ Y en esta línea Vico dice también que «la fantasía recoge de los sentidos los efectos más sensibles de las apariencias naturales, y los conecta y engrandece hasta la exageración, haciendo de ellos imágenes luminosas, con el fin de deslumbrar de repente a las mentes con sus rayos y encender los afectos humanos dentro del estrépito y los truenos de sus maravillas».¹⁴

La metáfora es, por consiguiente, la forma originaria del acto interpretativo mismo que se eleva de lo particular a lo general mediante la representación en una imagen, pero naturalmente siempre en vista de su importancia para los seres humanos. El acto hercúleo es siempre un acto metafórico; y toda metáfora auténtica es en este sentido un trabajo hercúleo.

En este punto voy a mencionar brevemente dos referencias históricas. Desde este punto de vista hay un paralelismo básico y muy importante entre Vico y Marx en cuanto al significado originario de la estructura y función del trabajo. (He desarrollado este punto en mi libro *Humanismo y marxismo*).¹⁵ A este respecto hay, además, dentro de la filosofía norteamericana una sorprendente relación evidente entre Vico y Peirce en su última etapa.

12. *Ibid.*, § 375 [trad. esp. cit., p. 181].

13. *Ibid.*, § 34 [trad. esp. cit., p. 66].

14. G. B. Vico, *In Morte di Donn'Angela Cimmino Marchesa della Petrella*, en *Opere*, ed. F. Nicolini, Milán y Nápoles, Ricciardi, 1953, p. 1023.

15. E. Grassi. *Humanismus und Marxismus. Zur Kritik der Verselbständigung von Wissenschaft*, Hamburgo, Rowohlt, 1973 [hay traducción española de Manuel Albella Martín: *Humanismo y marxismo. Crítica de la independización de la ciencia*, Madrid, Gredos, 1977].

Como resultados fundamentales de esta discusión tenemos (1) la primacía de la filosofía «tópica» («tópica» en tanto que teoría del descubrimiento de los argumentos) sobre la filosofía «racional» y (2) la primacía de la retórica —en tanto que discurso creador de imágenes y eficaz, y por consiguiente diálogo— sobre el discurso racional y, por consiguiente, sobre el monólogo.

La importancia filosófica de Cicerón: *ingenium, inventio, usus, res*

Ahora debemos plantearnos esta pregunta: ¿en qué tradición hunde sus raíces la concepción de Vico, es decir, su tesis de la prioridad de la filosofía tópica, inventiva, y del trabajo como fuente del desarrollo del mundo humano mediante la actividad ingeniosa originaria? Voy a responder a esta pregunta con varias referencias a Cicerón, mediante las cuales la imagen de éste como pensador diletante y popular, mero repetidor de las ideas de los filósofos griegos, se revela insostenible y sale a la luz su originalidad romano-latina.

Cicerón concibe la naturaleza bajo dos aspectos. La naturaleza está escondida a su modo *mirabile*, y no la podemos conocer en su realidad más básica; provoca nuestro asombro, y al mismo tiempo nos plantea unas tareas que la convierten en la fuente de los *invitamenta*.¹⁶ El segundo aspecto es que la naturaleza se revela mediante la actividad humana. El hombre transforma la realidad usando sus propias habilidades (*virtus*): «*magnus [...] vir et sapiens, cognovit, quae materies et quanta ad maximas res opportunitas in animis inesset hominum*».¹⁷

Estas habilidades o capacidades humanas (*virtutes*) brotan del *ingenium*, al que Cicerón denomina «*semina virtutum*» [«se-

16. Cicerón, *De finibus*, V, 15, 41 [«la naturaleza está desde el principio maravillosamente oculta, y no puede ser penetrada ni conocida»; *Del supremo bien y del supremo mal*, trad. Víctor-José Herrero Llorente, Madrid, Gredos, 1987, p. 299]; V, 6, 17 [«es preciso hallar la fuente de los primeros estímulos de la naturaleza»; p. 284].

17. Cicerón, *De inventione*, I, 2 [«Entonces un hombre sin duda superior y sabio descubrió las cualidades que existían en los hombres y su disposición para realizar grandes empresas si fuera posible desarrollarlas y mejorarlas mediante la instrucción»; *La invención retórica*, trad. Salvador Núñez, Madrid, Gredos, 1997, p. 87].

milla de virtudes»].¹⁸ Mediante esta actividad ingeniosa vamos más allá de lo que tenemos ante nosotros en el conocimiento sensible: «*Ingenii specimen est quoddam transilire ante pedes positum*». ¹⁹ Como dice Cicerón en otro lugar: «*Magni autem est ingenii sevocare a sensibus*», afirmación que reencontramos casi literalmente en *De laboribus Herculis* de Salutati.²⁰ La actividad del *ingenium* consiste en aprehender las relaciones, las *similitudines* entre las cosas: «*Comparabile autem est, quod in rebus diversis similem aliquam rationem continet*». ²¹ Esta intuición no tiene carácter deductivo: «*Video summi ingenii causam esse, non ut id demonstretur, quod ante oculos est*». ²²

Cicerón distingue sustancialmente entre el arte tradicional de la prueba basada en la deducción y el arte de la invención.²³ Puesto que el *ars demonstrandi* no tiene carácter inventivo, «en este arte, si es que es arte, no hay regla alguna mediante la cual pueda hallarse la verdad (*nullum est praeceptum, quo modo verum inveniatur*), sino tan sólo los modos de juzgar (*sed tantum est quo modo iudicetur*)». ²⁴

Una característica esencial del *ingenium* es su *celeritas*, que se manifiesta en el discurso agudo e ingenioso.²⁵ Es la actividad ingeniosa quien supera todo «*dissidium [...] linguae atque cordis, absurdum sane et inutile*», una separación que conduce a la situación en

18. Cicerón, *Tusculanae Disputationes*, III, 2 [*Disputaciones tusculanas*, trad. Alberto Medina González, Madrid, Gredos, 2005, p. 262]; *De finibus*, V, 18 [*Del supremo bien y del supremo mal*, p. 285].

19. Cicerón, *De oratore*, III, 40, 160 [«el saltarse lo que tenemos delante y coger lo que está más lejos supone en cierto modo un rasgo de originalidad»; *Sobre el orador*, trad. José Javier Iso, Madrid, Gredos, 2002, p. 449].

20. Cicerón, *Tusculanae Disputationes*, I, 38 [*Disputaciones tusculanas*, p. 137: «se precisa de una gran inteligencia para escindir la mente de los sentidos»].

21. Cicerón, *De inventione*, I, 30, 49 [«la probabilidad que depende de algo comparable establece algún tipo de relación entre cosas diferentes»; *La invención retórica*, trad. Salvador Núñez, Madrid, Gredos, 1997, p. 144].

22. Cicerón, *Oratio pro A. Caecina*, 5 [«...veo que la causa exige un gran talento, no para demostrar unos hechos que están a la vista...»; Cicerón, *Discursos*, vol. III, trad. Jesús Aspa Cereza, Madrid, Gredos, 1991, p. 116].

23. Cicerón, *Topica*, II, 6 [hay traducción española de Bulmaro Reyes Coria: *Tópicos*, México, UNAM, 2006].

24. Cicerón, *De oratore*, II, 38, 157 [*Sobre el orador*, p. 273].

25. Cicerón, *De oratore*, II, 56, 230 [*Sobre el orador*, p. 307]; *De legibus*, I, 26 [*La república y las leyes*, trad. Juan María Núñez González, Madrid, Akal, 1989, p. 202].

que el «docto» se contrapone a la «persona que sabe hablar (*alii nos sapere, alii dicere docerent*)».²⁶ Cicerón intenta superar este dualismo, que en su opinión es característico del pensamiento griego porque se dirige exclusivamente a la deducción desde principios. ¿A través de qué y en qué forma aparece la naturaleza ante el hombre? La naturaleza aparece en forma de *res*, como portadora de significados humanos, y lo hace a través del trabajo (*labor*). Al aparecer como obras dentro de los límites que los hombres han creado, estas *res* quedan completadas (*per-facere, perfectum*). Obtienen su significado en el *usus*.²⁷ En *De officiis* Cicerón habla de los «*doctos homines vel etiam usu peritos*»,²⁸ y de este modo subraya que la actividad humana originaria no puede dedicarse a las «*res obscurae*» o «*non necessariae*». A semejante actitud, propia de un pensamiento meramente formalista, Cicerón llega a calificarla de *vitium mentis*, ya que los hombres debemos dedicarnos a las cosas que nos conciernen inmediatamente; éstas son las únicas que constituyen la estructura originaria de nuestras preguntas y respuestas.²⁹

Ya que la esencia de las *res* se revela únicamente en su utilización ingeniosa (*usus*) en el contexto de la comunidad social y política, la *res* resulta ser *res publica*, y el Estado, en su situación histórica particular, es siempre su horizonte originario. Sólo si se esfuerza en la *res publica* captará el hombre el significado profundo de su trabajo. De este modo, el *magnus et sapiens vir* eleva al ser humano animal a algo «nuevo» dentro de los límites de la comunidad y lo une a un *populus*. En esta teoría del *ingenium*, la *virtus* y el trabajo, la dicotomía de teoría y praxis está *aufgehoben*; el *ingenium* no puede jamás operar en la abstracción, puesto que no puede actuar *sine rerum usu*. El *ingenium* se revela mediante el trabajo, mediante la transformación de lo real con referencia a las necesidades humanas que se presentan en la comunidad histórica real. Esto significa que sólo podemos co-

26. Cicerón, *De oratore*, III, 16, 61 [*Sobre el orador*, p. 400: «Y desde entonces se ha mantenido un a modo de divorcio entre la lengua y la inteligencia, realmente sin sentido y perjudicial y reprehensible, al enseñarnos unos a ser sabios y otros a exponer»].

27. Cicerón, *De republica*, I, 2 [*La república y las leyes*, p. 37]; *De officiis*, I, 153 [*Sobre los deberes*, trad. José Guillén Cabañero, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 78-79].

28. Cicerón, *De officiis*, I, 147 [*Sobre los deberes*, p. 75: «personas doctas y experimentadas»].

29. Cicerón, *De officiis*, I, 6, 18-19 [*Sobre los deberes*, p. 13].

nocer la mente a través de sus obras.³⁰ Realizar este acto es lo que Vico considera «el trabajo de Hércules»; significa tanto trabajar como fatigarse, que es el doble sentido del término *labor*.

Los aspectos históricos de la realización del espíritu no son *nunca eternamente válidos*, nunca absolutamente «verdaderos», ya que siempre se manifiestan dentro de situaciones limitadas en el espacio y en el tiempo. Es decir, son probables y parecen ser verdaderos (*verisimile*), verdaderos únicamente dentro de los confines del «aquí» y «ahora» en que se resuelven las necesidades y los problemas que se presentan a los seres humanos. En este punto les remito al concepto de *verisimile* que Vico desarrolla en *De nostri temporis studiorum ratione* y en *De antiquissima Italorum sapientia*.

El pensamiento latino de Cicerón es completamente diferente de la concepción medieval del conocimiento, la cual avanza mediante la deducción desde principios originarios. Cicerón sólo consideraba problemas filosóficos los que llevan a la perfección del hombre en el contexto de situaciones siempre nuevas. De este modo, Cicerón afirma la primacía de la retórica, cuya importancia científica es negada obstinadamente por todo tipo de pensamiento apriórico. En efecto, si las *res* muestran su significado objetivo mediante su utilización o *usus* en referencia a su utilidad para la sociedad —y no para el individuo—, sólo es el orador, que habla en el contexto de situaciones diferentes y particulares, quien alcanza y expresa el significado de las *res*. Esto sólo es posible si las *res* son entendidas también como problemas de la *res publica*.

Según esta interpretación, la tarea teórica contemplativa se identifica con el descubrimiento de las fuerzas que subyacen al mundo humano. El hombre, como ya no se encuentra anclado a la naturaleza a la manera de los animales, debe descubrir las fuerzas que lo han arrancado de la naturaleza y lo obligan a construir su propio mundo.

La inversión de la interpretación tradicional de la *contemplatio*: la *Fabula de homine* de Vives

Mi tarea será ahora mostrar, sobre la base de esta tradición, cómo se han desarrollado en la literatura humanista las cuestio-

30. Cicerón, *De inventione*, I, 2 [*La invención retórica*, p. 87]; *Topica*, I, 76, 70.

nes de la importancia filosófica de la filología, la retórica y la jurisprudencia, y cómo éstas llegan a ser la estructura fundamental del mundo humano. Ya he completado prácticamente esta tarea en otro lugar,³¹ de modo que ahora voy a dirigir mi atención a otra perspectiva histórica y teórica a la que, en mi opinión, no se ha prestado la atención suficiente ni desde el punto de vista teórico ni desde el punto de vista histórico. Me refiero a la perspectiva que resalta la teoría del *ingenium* y que acaba siendo una teoría filosófica de la metáfora.

No me refiero en este punto a la tradición humanista italiana, sino a un representante español de este movimiento, lo cual demuestra también la amplitud histórica de la consciencia de estos problemas. Se trata de Juan Luis Vives (1492–1540). En su obra *Fabula de homine*³² encontramos la inversión radical de la interpretación medieval de la metafísica, la renuncia a la primacía de toda especulación sobre la naturaleza (tal como dirá Vico) y el rechazo a cualquier tipo de pensamiento apriórico o formal —en línea con la tradición que he intentado exponer aquí—, para buscar la fuente de la historicidad en las transformaciones de la mente humana.

Empecemos anotando que los objetos tradicionales de la *contemplatio* son los principios primeros y, por tanto, lo eterno e inmutable, de donde derivamos los significados que damos a la realidad. En la *Fabula de homine* el objeto del pensamiento es el cambio, y a partir de esto se reconocen lo originario y lo divino. Lo importante aquí es el fundamento. La mente —como objeto de la *contemplatio*— no puede mostrarse inmediatamente, sino sólo a través de diversas «máscaras», y es aquí donde se revela la principal semejanza entre lo humano y lo divino. Ver esta *similitudo*, descubrir las relaciones entre los fenómenos en tanto que fundamentos de la revelación de la realidad, es la tarea de la nueva filosofía ingeniosa.

Estudiemos la *Fabula de homine*, cómo está escrita y cómo invierte el concepto de *contemplatio*. En esta obra, siguiendo un

31. E. Grassi, *Macht des Bildes* [trad. esp. cit.]; *Humanismus und Marxismus* [trad. esp. cit.].

32. J. L. Vives, *Fabula de homine*, en *Opera omnia*, ed. G. Mayans y Sísar, Valencia, B. Monfort, 1783, vol. IV, pp. 3-8 [hay traducción española de Juan Francisco Alcina en: J. L. Vives, *Diálogos. Fábula del hombre. Templo de las leyes*, Barcelona, Planeta, 1988, pp. 153-162].

esquema al que los humanistas italianos vuelven una y otra vez (basta con mencionar a Giordano Bruno y *Lo spaccio della bestia trionfante*), encontramos la historia «fabulosa» de una fiesta en el Olimpo con ocasión del cumpleaños de Juno. Tiene lugar —no lo olvidemos— una «representación teatral». En ella se invita al hombre a representar o mostrar ante el auditorio su naturaleza triple: vegetativa, sensitiva y espiritual. El hombre realiza su tarea con tanta perfección que, como dice Vives, los dioses llegan a dudar si no habrá sido el mismo Júpiter quien actuaba tras la máscara de estos hombres. «En cuanto los dioses vieron esto, primero, turbados y conmovidos en su ánimo, creyeron que su señor padre había descendido a la escena (*hunc simul ac dii conspicati sunt, primum animo commoti atque turbati dominum putarunt patremque suum in scenam descendisse*)».³³ El asombro de los dioses ante este espectáculo es tan grande que intentan ver si Júpiter está aún en el auditorio. «Pero después, tranquilizados, volvieron la vista varias veces hacia el asiento de Júpiter; preguntándose si era él realmente el que estaba allí sentado o si disfrazado de actor había salido a representar alguna cosa (*post vero, sedata mente, oculos identidem ad Jovis sellam tollebant, ut viderent ¿sederetne illic ipse, an personatus prodiisset aliquid acturus?*)».³⁴

De acuerdo con la opinión general de los intérpretes, debemos tener en cuenta el paralelismo entre esta celebración del hombre y la que encontramos en *De dignitate hominis* de Pico della Mirandola o en la obra homónima de Giannozzo Manetti. Pero no creo que esto agote el contenido filosófico de la fábula de Vives. Creo que su superioridad se debe a que, comparada con las concepciones de Pico y Manetti, representa una inversión total de las interpretaciones del conocimiento basado en la *contemplatio*.

Recordemos que en el texto de Vives no interesa mostrar sólo un espectáculo teatral, es decir, una *contemplatio*, sino también una *fabula*, esto es, una forma que en la tradición humanista reivindica el derecho a revelar una verdad en una ficción.³⁵ Interpretada de esta manera, la fábula ya no puede ser entendida como un simple «juego» de la fantasía, como una broma pura-

33. *Ibid.*, p. 5 [trad. esp. cit., p. 158].

34. *Ibid.*

35. Cfr. G. Boccaccio, *Genealogie deorum gentilium* [hay traducción española de María Consuelo Álvarez y Rosa María Iglesias: *Genealogía de los dioses paganos*, Madrid, Editora Nacional, 1983]; C. Salutati, *De laboribus Herculis*.

mente literaria. Recordemos además que se trata de *ver* un espectáculo teatral (en griego *theoría*, en latín *contemplatio*) puesto en escena por los dioses, no por los hombres. Es más, este espectáculo tiene lugar con motivo de una fiesta, es decir, esta *theoría* sucede en un momento que supone la culminación de la existencia, de la alegría, de la libertad y de la perfección.

En el transcurso de esta historia «fabulosa» se produce, para usar un término del análisis aristotélico del teatro, una *peristrophé* de la acción teatral (*dráo*). Al comienzo de la fábula los dioses son *espectadores*, pero a medida que la obra avanza se reconocen a sí mismos como representados en la obra, es decir, ya no se encuentran frente al escenario, frente al espectáculo, sino que el espectáculo se revela como la realidad auténtica. Se representa la obra y los dioses se reconocen a sí mismos en este trabajo humano.

¡Júpiter altísimo, qué espectáculo se les ofreció! Primero quedaron estupefactos al ver que eran presentados también en escena personificados por aquel imitador de costumbres y actitudes que creían todos que era el multiforme Proteo, hijo de Océano (*Summe Jupiter, quantum illis spectaculum! Primum stupescere se in scenam etiam introductos, expressosque ab hoc tam Ethico mimo, quem plerique multiformem illum Protheum Oceani filium esse affirmabant*).³⁶

Los dioses se reconocen a sí mismos en la representación, en el desarrollo concreto del hombre, porque la divinidad de éste se hace visible en esta esfera. Lo que al principio era espectáculo y ficción se convierte en «realidad», y es esta *peristrophé* lo que induce a los dioses a invitar al hombre a que abandone la escena, deje la máscara y se siente con ellos: «y se obtuvo de Júpiter, gracias a las súplicas de Juno, que aquel hombre que había representado tan bien los papeles de los dioses y de Júpiter, después de quitarse la máscara, se sentara entre los dioses (*homo, qui deorum et Jovis personas tam apte egisset, persona deposita, inter deos sederet*)».³⁷

La fábula, la representación fantástica de una verdad, es según Vives la forma auténtica de la autorrealización del hombre. La fábula está legitimada metodológicamente aquí como la ex-

36. Vives, *Fabula de homine*, p. 5 [trad. esp. cit., p. 157].

37. *Ibid.*, p. 6 [trad. esp. cit., p. 158].

presión de una verdad bajo una ficción (la máscara humana). A la base hay una semejanza (*similitudo*) entre la comunidad de los hombres y lo que es primordial: «y cuando el hombre se descubrió tal cual era, mostró a los dioses inmortales su naturaleza, hermana carnal de la de ellos (*ostendit agnationem illam quam habet cum diis*)». ³⁸ Aquí se anticipa la afirmación de Vico según la cual el hombre no debería estudiar la naturaleza, sino la historia.

Necessitas e ingenium como origen de la comunidad

Respecto a lo que dijimos al principio de nuestra discusión sobre Vico, podemos encontrar en Vives ciertas ideas fundamentales que hemos puesto ya de relieve en Cicerón y Vico. El mundo humano es, por una parte, la expresión de las necesidades que debemos satisfacer y, por otra parte, representa los esfuerzos de una capacidad ingeniosa. El elemento notable aquí es la continuidad de este tema y de este problema fundamentales, la cual procede ante todo de la naturaleza de la cuestión misma y de su examen. Por ejemplo, no tenemos razón alguna para pensar que Vico conocía los escritos de Vives. Encontramos algunos indicios a este respecto en el hecho de que para Vives hay dos fuentes de la sociedad, la palabra y la justicia: «*societas ipsa per se sine iustitia et sermone stare omnino non potest. [...] Humanae omnes societates, duabus potissimum rebus vinciuntur ac continentur, iustitia, et sermone*». ³⁹

La justicia ejerce un poder lento y silencioso, mientras que la palabra tiene una fuerza rápida y apremiante que afecta tanto a la mente como a las pasiones. «*Iustitia tacitas habet vires, et lentas, sermo vero praesentiores, et magis celeres, quòd altera rationis et consilii vim admonet, alter animi motus excitat*». ⁴⁰ Esto

38. *Ibid.*, p. 7 [trad. esp. cit., p. 158].

39. J. L. Vives, *De disciplinis*, en *Opera omnia*, 1785, vol. VI, p. 152 [«La sociedad como tal en modo alguno puede subsistir por sí misma sin la justicia y la palabra. [...] Los dos elementos principales que mantienen unidas y dan consistencia a todas las sociedades humanas son la justicia y la palabra»; J. L. Vives, *Las disciplinas*, trad. Marco Antonio Coronel Ramos *et al.*, Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 1997, vol. I, p. 199].

40. *Ibid.* [«la fuerza de la justicia es silenciosa y lenta; la de la palabra, en cambio, más notoria y rápida, pues la primera activa la fuerza de la razón y del consejo, en tanto que esta última estimula los sentimientos del espíritu», p. 199].

es precisamente el motivo por el que el orador asume un papel tan importante en la sociedad, ya que Vives define la palabra como «el río del espíritu (*esse in animi fluvio, sermone*)». ⁴¹

En todo caso, el origen de la sociedad, de la historia, del trabajo, de las artes y de la metáfora es la *inventio*, que supera la situación difícil del hombre: «*Prima rerum inventio necessitati succurrit*». ⁴² Y más adelante Vives escribe: «*Ita artibus, quae praesenti atque urgenti necessitati opem ferrent, rite inventis ac constitutis*». ⁴³ De hecho, las circunstancias en las que aparecen las necesidades urgentes y específicas son nuevas y no se repetirán; de acuerdo con la metáfora de Vives, son «un terrible sitiador» que estimula nuestra capacidad inventiva. «*Haec [necessitas] enim ingenia mirifice exacuit ad ea excudenda, quibus obsessor adeo gravis arceatur*». ⁴⁴

Vives define el *ingenium* como esa capacidad del hombre que mediante su agudeza satisface sus necesidades urgentes: «*Ingenii acumen vivax, et sua sponte actuosum: hinc sunt nata inventa hominum omnia, utilia, noxia, proba, improba*». ⁴⁵ Incluso la metáfora, esa transferencia figurada de significado, sirve para satisfacer necesidades urgentes: «*Ornatius dicendi, et acutius inveniendi, ex necessitate fluxit*». ⁴⁶

La actividad ingeniosa en el manierismo

Estas doctrinas que hemos intentado exponer en su contexto influyeron sobre el pensamiento humanista posterior. Un claro ejemplo de ello es su decisiva importancia para los teóri-

41. *Ibid.*

42. *Ibid.*, p. 8 [«La primera invención de algo vino en ayuda de la necesidad», p. 15].

43. *Ibid.*, p. 9 [«De este modo, tras inventar y constituir las artes que satisfacen la necesidad presente y urgente...», p. 17].

44. *Ibid.*, p. 8 [«la necesidad agudizó los ingenios admirablemente para hacerlos capaces de forjar instrumentos con los que poder rechazar a un terrible sitiador»; p. 15].

45. *Ibid.* [«...la vívida agudeza del ingenio que actúa por propia iniciativa. De aquí nacieron todas las invenciones humanas, las útiles, las perjudiciales, las buenas, las malas», p. 15].

46. *Ibid.*, p. 153 [«el arte de hablar con galanura y de inventar con agudeza nació de la necesidad»; p. 200].

cos del movimiento llamado «manierismo». Vamos a dejar abierta la cuestión de si para los manieristas la teoría del *ingenium* y de la metáfora cumplía una función literaria u ontológica. Más importante es señalar que este problema reaparece aquí en un contexto nuevo, desde cuya perspectiva debemos orientar el examen de los manieristas. En esta tradición, el problema fundamental es establecer qué capacidad subyace a la «intuición» de las relaciones, que es el acto ingenioso presupuesto por la metáfora. Los autores manieristas definen la actividad ingeniosa como agudeza (*argutezza* o *acutezza*), refiriéndose al hecho de que de este modo son capaces de acceder a la esencia más profunda de lo que se manifiesta. *Argutezza* se deriva etimológicamente de la raíz *arg*, presente en las palabras griegas *árgyros*, «plata», y *enargés*, «radiante», así como en el latín *argentum*, «plata», y se utiliza para designar lo que resalta por su brillo.⁴⁷

En esta interpretación del *ingenium* se toma como base la doctrina de la metáfora de Aristóteles. Emmanuele Tesauro (1592–1675), que tituló su trabajo programático principal *El talejo aristotélico*, afirma:

Como estamos en las *causas eficientes* de las agudezas, éste es el lugar de razonar *qué hombres están más dispuestos a fabricarlas*. Nuestro autor, discuriendo sobre la metáfora, a la cual (como ya hemos indicado antes y demostraremos después) podemos considerar la gran madre de todas las agudezas, nos enseña qué tres cosas, ora separadas, ora reunidas, fecundan la mente humana con conceptos maravillosos, a saber: el ingenio, la inspiración poética y el ejercicio.⁴⁸

Por consiguiente, lo que la actividad ingeniosa genera, en virtud de sus combinaciones, es «un teatro lleno de maravillas» (*un teatro pieno di mirabilie*),⁴⁹ un «teatro», un «espectáculo» de maravillas que tiene lugar ante los seres humanos.

47. Cfr. J. B. Hofmann, *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*, München, Oldenbourg, 1949, p. 22; A. W. Walde, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, C. Winter, 1938, vol. I, p. 66.

48. Emmanuele Tesauro, *Il Cannocchiale Aristotelico, ossia, Idea dell'arguta e ingegnosa elocuzione, che serve a tutta l'Arte oratoria lapidaria e simbolica*, Venecia, 1663, p. 98.

49. *Ibid.*, pp. 47 y 75.

Tesauro enfatiza el carácter social de las expresiones ingeniosas. Define la sustancia del genio como *materia civile*,⁵⁰ ya que estas expresiones agudas se dirigen al honor, la ayuda mutua, la justicia, en suma, a las cosas que determinan la vida del hombre en una comunidad. El hombre malgasta sus energías si lleva a cabo una búsqueda puramente racional de la verdad, de modo que «la mente humana [se vuelve] melancólica y solitaria». Por este motivo, la agudeza asume un papel decisivo: la expresión aguda representa la dignidad del hombre urbano.⁵¹

La teoría puramente estética del *ingenium* se limitará después a una nueva realidad —la poética— que se transforma mediante la metáfora, pero que nos sirve únicamente de distracción y entretenimiento ante las tareas históricas inmediatas, y por tanto no es en modo alguno vinculante. Tesauro parece seguir esta interpretación cuando afirma que la doctrina del discurso ingenioso nació como resultado de la lucha contra el hastío del monólogo puramente racional:

Así como todos los ornamentos que en sus variaciones nos entretienen, la solidez de las naves, los muros y las ánforas, se llaman *schemata* en griego y *figurae* en latín, todo lo que espanta el aburrimiento del oyente y diferencia las palabras, las frases y las inferencias respecto del estilo desnudo, sencillo y cotidiano, se llama «esquema» retórico y «figura».⁵²

En su polémica contra el discurso puramente racional, Tesauro añade: «La misma saciedad se experimenta en torno al razonamiento [...] de manera que profundas y saludables doctrinas se escuchan entre bostezos y somnolencia si la agudeza y novedad del estilo no los mantiene despiertos, estimulando sus ingenios».⁵³

De la misma manera, Matteo Pellegrini (1595–1652) distingue en sus dos obras *Delle acutezze che altrimenti spiriti, vivezze, concetti volgarmente si appellano* (1639) y *Fonti dell'ingegno* (1650) el origen, la esencia y los tipos de agudeza. Ésta consiste en combinar de una manera nueva no sólo las palabras, sino también

50. *Ibid.*, vol. II, p. 500.

51. E. Tesauro, *La Filosofia Morale*, Turín, B. Zavatta, 1670, p. 241.

52. E. Tesauro, *Il Cannocchiale Aristotelico*, vol. I., p. 112.

53. *Ibid.*

las cosas (*il loro vicendevole collegamento*), en hacerlas evidentes a nosotros.⁵⁴ Significativamente, Pellegrini menciona tres modos de combinar. El primero es el de una proposición en la que se produce una combinación sin que se aporte una justificación; en otras palabras, se trata de una pura aserción. El segundo es el que motiva la combinación. «Ésta es la operación del intelecto de los lógicos, que la suelen llamar silogismo». El tercero consiste en mostrar algo completamente «nuevo» y en sí mismo indeducible, que se «crea» mediante el descubrimiento de las relaciones.⁵⁵

También debemos anotar que Baltasar Gracián (1601-1658), el gran teórico del manierismo, critica en su obra *Agudeza y arte de ingenio* el hecho de que la Antigüedad clásica dirigiera su atención principalmente al silogismo, es decir, al proceso racional: «Hallaron los antiguos método al silogismo, arte al tropo; sellaron la agudeza, o por no ofenderla, o por desahuciarla, remitiéndola a sola la valentía del ingenio. Contentábanse con admirarla. [...] No pasaban a observarla, con que no se le halla reflexión, cuanto menos definición».⁵⁶

La teoría del concepto —esta noción llega al manierismo desde el término *conceptualismo*— trata de la conceptualización o «combinación» que surge de la creación de relaciones entre fenómenos completamente diferentes, muy distantes los unos de los otros. No tiene nada que ver con la deducción de una esencia lógica. El concepto se define literalmente como «fenómeno inmediato», como creación de una «primorosa concordanza», «una armónica correlación entre dos o tres cognoscibles extremos». De acuerdo con ello, Gracián define la actividad del ingenio como «un acto del entendimiento que exprime la correspondencia que se halla entre los objetos».⁵⁷ «Es el ingenio esfera de la agudeza».⁵⁸ La tarea principal del ingenio es «descifrar» el mundo,⁵⁹ sin lo cual la realidad permanecería descono-

54. M. Pellegrini, *Delle Acutezze*, Génova, 1639, pp. 32, 45.

55. *Ibid.*, p. 40. «Tiene lugar sólo y principalmente no ya en el hallarlas [...] sino en el hacerlas», p. 42.

56. B. Gracián, *Agudeza y arte de ingenio*, en *Obras completas*, ed. Antonio del Hoyo, Madrid, Aguilar, 1967, pp. 236-237.

57. *Ibid.*, pp. 241b-242a.

58. B. Gracián, *El Héroe*, en *Obras completas*, p. 9.

59. *Ibid.*

cida y muda; el ingenio es, por consiguiente, una actividad que permite brillar a lo divino.

Una vez que el hombre ha salido de la «cueva de la naturaleza», como dice Gracián en *El Criticón*, debe aprender a ver nuevas conexiones y a realizarlas con su comportamiento. El hombre es capaz de realizar todo esto en el momento en que es puesto frente a la historicidad y a sus falsificaciones. La negatividad del mundo histórico que se revela al protagonista de la novela de Gracián no es una expresión del pesimismo del autor; sino una confrontación pedagógica intencionada con los peligros del mundo «nuevo», con la finalidad de educar dialécticamente al hombre.

He intentado mostrar cómo la tradición humanista tiene sus raíces en la tradición latina y se diferencia de manera fundamental del pensamiento apriórico, por una parte, y de todo tipo de formalismo, por otra parte. Esta tradición erudita continúa con Pontano, Landino, Poliziano, Valla y Nizolio. En el pensamiento moderno, los problemas de esta tradición tuvieron su continuación en Inglaterra con la teoría del ingenio, de la agudeza y del sentido común y con la afirmación del discurso retórico-metafórico en Shaftesbury; después, en Alemania durante el siglo XVIII, con el pensamiento polémico, anti-idealista, de Hamann, Jean Paul y Herder.

RETÓRICA Y FILOSOFÍA. LA PRIMACÍA DEL DISCURSO RETÓRICO

El problema de la retórica (entendida como el discurso que actúa sobre las emociones) puede tratarse desde dos puntos de vista. Se puede considerar simplemente como la doctrina de un tipo de discurso que necesitan los retóricos tradicionales, los políticos y los predicadores, es decir, sólo como el arte o la técnica de la persuasión. En este caso, los problemas de la retórica se limitarán a indicaciones prácticas para persuadir a las personas, y carecerán de carácter teórico.

Desde otro punto de vista, sin embargo, se puede entender que los problemas de la retórica están vinculados con la filosofía, con el discurso teórico. Podemos formularlo de la siguiente manera: si la filosofía aspira a ser un modelo teórico de pensamiento y discurso, ¿puede tener carácter retórico y expresarse en formas retóricas? La respuesta parece obvia. El pensamiento teórico, en tanto que proceso racional, excluye todos los elementos retóricos porque las influencias patéticas —las influencias del sentimiento— empañan la claridad del pensamiento racional.

Locke y Kant, por ejemplo, comparten esta opinión, y sus afirmaciones son características de la actitud racionalista ante la retórica. Locke escribe:

Admito que en discursos donde más buscamos el halago y el placer que no la información y la instrucción, semejantes adornos, que se toman de prestado de las imágenes, no pueden pasar por faltas verdaderas. Sin embargo, si pretendemos hablar de las cosas como son, es preciso admitir que todo el arte retórico, exceptuando el orden y la claridad, todas las aplicaciones artificiosas y figuradas de las palabras que ha inventado la elocuen-

cia, no sirven sino para insinuar ideas equivocadas, mover las pasiones y para seducir así al juicio, de manera que en verdad no es sino superchería.¹

Y Kant escribe:

La oratoria, entendiendo por ella el arte de persuadir, es decir, de imponerse por la bella apariencia (como *ars oratoria*), y no el mero hablar bien (elocuencia y estilo), es una dialéctica que toma de la poesía sólo lo que es necesario para seducir, en provecho del orador, a los espíritus antes del juicio y arrebatarles su libertad [...]. La elocuencia y el hablar bien (en conjunto, retórica) pertenecen al arte bello; pero la oratoria (*ars oratoria*), como arte de emplear las debilidades de los hombres al servicio de las propias intenciones (sean éstas todo lo bien pensadas, todo lo buenas, realmente, que se quiera), no es digna de ningún *respeto*.²

Es obvio que el problema de la retórica, así entendida, coloca a la filosofía en una posición predominante sobre ella. La retórica es vista únicamente como la doctrina técnica del discurso. Sólo aclarando la relación de la retórica con el pensamiento teórico podremos delimitar la función de la retórica. Sólo esto nos permitirá decidir si la retórica tiene un fin persuasivo, puramente técnico, exterior y práctico o si tiene una estructura y una función esencialmente filosóficas.

Sólo podemos encontrar la solución de este problema si establecemos lo siguiente. Afirmamos que sabemos algo cuando somos capaces de demostrarlo. Demostrar (*apo-deiknymai*) significa *mostrar* que algo es algo sobre la base de algo. El fundamento de nuestro conocimiento es tener algo mediante lo cual podamos demostrar y explicar definitivamente algo. El discurso demostrativo, apodíctico, es el que define un fenómeno remontándose hasta sus principios últimos o *archaí*. Está claro que las primeras *archaí* de una demostración, y por ende del conocimiento, no pueden ser demostradas, pues no pueden ser objeto del discurso lógico, demostrativo, apodíctico; de lo contrario no serían las

1. J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, III, cap. 10, § 34 [traducción española de Edmundo O'Gorman: John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, FCE, 1956, p. 503].

2. I. Kant, *Kritik der Urteilkraft*, § 53 [traducción española de Manuel García Morente: I. Kant, *Crítica del Juicio*, Madrid, Espasa-Calpe, 2009, pp. 273 y 274].

aserciones primeras. Su carácter primario y no derivable resulta evidente por el hecho de que nunca podemos hablar o comportarnos sin ellas, ya que todo discurso y toda actividad humana las presuponen. Pero si las aserciones originarias no son demostrables, ¿cuál es el carácter del discurso en el que las expresamos? Este tipo de discurso, obviamente, no puede tener carácter teórico-racional.

En otras palabras, es evidente que el proceso racional, y en consecuencia también el discurso racional, deben comenzar por la formulación de aserciones primarias. Aquí nos encontramos ante la cuestión fundamental del carácter que debe tener la formulación de los axiomas. Evidentemente, al utilizar este tipo de expresiones pertenecientes al ámbito de lo originario, de lo indecible, los axiomas no pueden tener ni un carácter ni una estructura apodíctico-demostrativos, sino rigurosamente *indicativos*. Es únicamente el carácter indicativo de las *archai* lo que hace posible la demostración.

El discurso indicativo o alusivo (*semaínein*) proporciona el marco en el que la prueba es posible. Además, si identificamos la racionalidad con el proceso de clarificación, estamos obligados a admitir que la claridad primitiva de los principios no es racional y que el lenguaje correspondiente tiene, en su estructura indicativa, un carácter «evangélico», en el sentido original del término, es decir, «dar noticia».

Este discurso es inmediatamente una «exposición»; por ello, es «figurativo» o «fantástico», y en consecuencia «teórico» (en el sentido originario de *theoreín*, es decir, «ver»). Es metafórico, ya que muestra algo que tiene un sentido, y esto significa que a la figura, a lo que se muestra, el discurso le transfiere (*metaphérein*) un significado. De esta manera, el discurso que realiza esta exposición «pone ante los ojos» (*pháínesthai*) un significado. Este discurso es y debe ser en su estructura un lenguaje fantástico.

Si la imagen y la metáfora pertenecen al discurso retórico (y por tanto tienen carácter patético), nos vemos también obligados a reconocer que el discurso originario, primitivo, «arcaico» (arcaico en el sentido de dominante, *arché*, *árchomai*; los *archontes* son los gobernantes), no puede tener carácter racional, sino únicamente retórico. En consecuencia, el término «retórica» adquiere un significado fundamentalmente nuevo: la «retórica» no es ni puede ser el arte o la técnica de una persuasión

exterior, sino que es el discurso que está a la base del pensamiento racional.

Este discurso originario, debido a su carácter «arcaico», esboza el marco de toda consideración racional, y por ello nos vemos obligados a afirmar que el discurso retórico es anterior; «tiene lugar antes» que todo discurso racional; es decir, posee un carácter pro-fético (*prophainesthai*) y ya no podrá ser comprendido desde un punto de vista racional, deductivo. Ésta es la tragedia del proceso racionalista.

Además, el conocimiento o la explicación de algo a través de su causa constituye un proceso que en tanto que tal tiene carácter temporal, pues algo que ha ocurrido es un fenómeno histórico que ha pasado a través de varios momentos en el tiempo. El discurso primario, en cambio, se revela en el instante (*exaíphnes*). No pertenece al tiempo histórico; es el origen y el criterio del proceso racional de clarificación.

Si la esencia del discurso que expresa lo originario ha de ser puramente semántica —ya que sólo este tipo de discurso hace verdaderamente posible el lenguaje demostrativo—, debemos distinguir dos tipos de lenguaje: el *lenguaje racional*, que es dialéctico, mediado y demostrativo, es decir, apodíctico y exento de patetismo, y el *lenguaje semántico*, que es inmediato, no deductivo, demostrativo, iluminante, puramente indicativo, y que posee la primacía sobre el lenguaje racional. Sobre la base de su carácter metafórico y figurativo, este lenguaje posee una esencia patética originaria.

Esta es la razón por la que, sólo desde un punto de vista formal, la palabra puramente semántica, originaria e inmediata pertenece necesariamente a la palabra religiosa y sagrada, mientras que la palabra mediada, apodíctica y que demuestra paso a paso pertenece al lenguaje racional e histórico.

Llegados a este punto podemos comprender el significado de una frase de Heráclito que en los albores de la tradición occidental expresó lo que hemos intentado desarrollar hasta aquí: «El Señor, cuyo oráculo está en Delfos, no dice ni oculta, sino indica por medio de signos» (*oúte légei oúte krýptei allá semaínei*, frg. B 93).³

3. Traducción española de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá en: *Los filósofos presocráticos*, vol. I, Madrid, Gredos, 1981, p. 391. [N. del T.]

El movimiento trágico de Casandra desde la retórica a la racionalidad

La consciencia de todos estos problemas —admitir que la estructura del lenguaje originario no es racional, sino retórica; interpretar la retórica sobre todo no como expresión de un arte de persuasión, sino como expresión de lo originario y, en este sentido, del discurso religioso con su carácter «evangélico» y «profético»; y afirmar, por último, que mediante el lenguaje y el pensamiento racionales no podemos comprender el pensamiento y el discurso primarios y originarios— se expresa en la tragedia de Casandra en el *Agamenón* de Esquilo.

Quiero desarrollar lo que ya he dicho antes, para lo cual voy a interpretar el texto griego, el cual desde este punto de vista y de este modo muestra el ámbito originario en que los griegos trataron de manera no racional el problema de la originariedad del discurso retórico y su dimensión filosófica fundamental.

Conocemos bien el transfondo de la tragedia personal de Casandra. Escogida como amante por Apolo, prometió entregarse a él si el dios le otorgaba a cambio el don de la profecía. Una vez recibido el don, Casandra rechazó a Apolo, el cual la castigó quitándole la vista y haciendo que en el futuro nadie creyera en sus profecías ni comprendiera sus palabras.

¿Quién es Casandra? Homero la menciona en la *Iliáda* como hija del rey de Troya, pero no dice nada sobre su don fatal de la profecía.⁴ Píndaro la describe como una profetisa.⁵ Pero de los textos que han llegado a nosotros, *Agamenón* es el que nos proporciona la interpretación más amplia de la figura de Casandra. Su tragedia «exterior» gravita sobre el mito de Apolo y su amada. Pero ¿Esquilo se interesa sólo por esta historia?, ¿o tiene en mente una tragedia mucho más profunda que apunta a un fenómeno fundamental de la existencia humana?

¿Cómo está construido el lenguaje semántico de Casandra? Ya al comienzo de su tragedia podemos ver que el coro intenta en vano establecer un diálogo con la profetisa. La primera reacción del coro es reprender a Casandra porque es indecoroso invocar al dios Apolo, y sobre todo hacerlo de esa manera: su ex-

4. Homero, *Iliáda*, XIII, 366; XXIV, 699.

5. Píndaro, *Píticas*, XI, 20.

clamación carece de sentido y es inoportuna. Casandra no oye las palabras del coro; repite su invocación (v. 1076), y nuevamente el coro reacciona de manera racional (v. 1078). Una vez más, Casandra no escucha sus palabras. Hasta aquí, el coro no cesa de intentar establecer un diálogo con Casandra, y del mismo modo se niega a modificar su actitud explicativa.

Es evidente el contraste entre Casandra y el coro: cada uno de ellos se mueve en su propio espacio y en su propio tiempo. El coro se mueve en el ámbito de lo racionalmente inteligible y en un tiempo que hace aparecer el futuro como una simple *posibilidad*. En el texto, esto se expresa en la forma gramatical utilizada para hablar del pasado. Por eso, el lenguaje del coro es temporal, en el sentido de que intenta comprender y reflejar el desarrollo de los acontecimientos y sus relaciones.

En cambio, el espacio de Casandra está determinado por la naturaleza simultánea de la visión, en la que los movimientos del tiempo se funden y se convierten en partes de un instante inmóvil, necesario y ya no simplemente posible. De acuerdo con sus dotes «proféticas», Casandra se expresa en un lenguaje de imágenes que se distingue del lenguaje del coro en que recurre frecuentemente a locuciones participiales. El contraste entre el mundo de Casandra y el mundo del coro muestra definitivamente que el enfoque semántico no se puede alcanzar ni derivar mediante un proceso lógico.

De los labios de Casandra no sale ninguna palabra de aclaración, pues ella no sabe nada de causas y efectos. Casandra habla únicamente mediante imágenes y símbolos. La muerte misma es simbolizada por una red en la que un animal (un toro o una vaca, como metáfora de Agamenón) quedará atrapado; él se da cuenta de la estratagema, de la trampa («¿Qué es lo que veo? ¿No es una red del Hades? ¡Y la trampa es la esposa!»).⁶

En el segundo pasaje principal (vv. 1136-1214) tiene lugar la transición desde la condición extática y adivinatoria de Casandra hasta su esfera humana; los elementos racionales pasan a primer plano, comenzando así el diálogo entre Casandra y el coro. ¿Cómo ocurre esta transición? Casandra comienza con un lamento sobre su propia muerte, si bien aquí todavía se dirige

6. Esquilo, *Agamenón*, vv. 1114 ss. [traducción española de José Alsina Clo- ta en: Esquilo, *Tragedias completas*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 281].

más al dios que al coro. En este discurso, Casandra ya no le pregunta al dios dónde se encuentra ella (tal como hizo al comienzo de su aparición en escena), sino *por qué* él la ha conducido aquí. Por primera vez, Casandra pide una *explicación*, la razón por la que está aquí (v. 1138). Al ingresar con esta pregunta en el plano de las *explicaciones*, al abandonar el mundo de la alusión, Casandra saca a la luz su realidad histórica y accede a un marco histórico espacio-temporal.

Es característico y significativo el modo en que el poeta trasladada a Casandra del plano puramente semántico y adivinatorio al mundo racional e histórico, haciendo posible que el coro entable un diálogo con ella. Este paso de la conversación es el signo del abandono por Casandra del mundo de lo inexplicable, de lo originario, de lo puramente semántico. El cambio se produce mediante una *metáfora*, como si ésta fuera el único puente posible entre el ámbito racional y el ámbito semántico. El coro compara las quejas de Casandra con las del ruiñeñor (v. 1140). Esta *imagen* conmueve a Casandra en su nostalgia del mundo humano al que ella originalmente pertenecía, y la conmueve a la vez en relación con la suerte que la espera. Estimulada por esta *imagen*, Casandra escucha *por primera vez* las palabras del coro y reacciona a ellas (v. 1146).

La pregunta que el coro plantea ahora a Casandra y la conversación que se sigue (esto es, el comienzo de un diálogo entre la representante del mundo semántico y originario y el representante del mundo racional y demostrativo) se basan en una imagen, en una metáfora. Esta metáfora tiene un impacto emocional y apela a un anhelo —una pasión humana— que conduce al ser humano desde el ámbito semántico al mundo de la explicación, de los hechos, de los acontecimientos, en otras palabras: al ámbito del tiempo dominado por la muerte. En la esfera puramente semántica sólo había imágenes, indicaciones; faltaban las explicaciones causales. Con este cambio repentino, cambia también el lenguaje de Casandra. Ahora usa los tiempos pretéritos, indispensables en una perspectiva que implica el tiempo (v. 1158).

Atraída por las imágenes del pasado, Casandra habla también de su relación con Apolo (v. 1202). El texto no justifica la hipótesis de que fue el amor lo que indujo a Casandra a prometerse al dios, sino que más bien ella lo hizo por un motivo oculto. Casandra quería recibir el don que el dios le había prometido a

cambio de su amor, de la fusión con él, el éxtasis divino del profeta que elimina el orden de la sucesión temporal de causa y efecto y el lenguaje racional. Casandra no quería sólo para ella el don divino de abrazar todo en un instante; Casandra quería comunicarlo a los demás, ser la mediadora entre lo divino y lo humano. Sin embargo, su intención real era obtener el don *mediante un ardid*. Un ardid es un expediente racional, y un proceso o actitud racional no puede conducir a los orígenes del ser, a lo divino, pues lo divino condiciona el proceso racional.

La tragedia de Casandra, la maldición que la persigue, se basa —por más extraño que esto pueda parecer— en su racionalidad. No reconocer que es imposible comprender lo divino con métodos racionales se convierte en una maldición. Además, la racionalidad impide al coro establecer comunicación o diálogo con Casandra mientras ella se encuentra todavía en el plano semántico. La figura de Casandra es misteriosa porque su intención racional es comunicar lo no temporal al mundo histórico y racional; los hombres carecen de los medios para comprender sus pronunciamientos e iluminaciones mediante la razón. A esto sólo se puede acceder mediante las imágenes, la metáfora, el discurso semántico. La «visión» adquiere así en el lenguaje semántico la precedencia absoluta sobre los otros sentidos.

La relación de la retórica con el proceso racional

Consideremos más de cerca el proceso racional y lógico. La fecundidad de una deducción emana obviamente de la fecundidad de las premisas; a mayor productividad de las premisas, mayor productividad de la deducción. La validez y la estructura de la conclusión dependen de la validez y la estructura de las premisas.

Si analizamos esta concepción del proceso racional en lo concerniente a las premisas de las que parte el silogismo o la deducción, nos topamos nuevamente con las *archaí*, «los principios». Debemos recordar aquí el significado originario del nombre *arché* y del verbo *árchomai*: «conducir, guiar, gobernar». Conducir y guiar se dice en latín *inducere* y en griego *epágein*. De esto podemos inferir que sólo los «principios» pueden ser el punto de partida verdadero y originario, el fundamento real de la inducción, de

la *epagogé* en tanto que proceso de reducción de la multiplicidad a unidad; por consiguiente, el concepto real y válido de inducción no se puede identificar con un proceso cuyo punto de partida está en la multiplicidad y que se eleva hasta la unidad mediante la abstracción.

En sus reflexiones sobre la esencia del proceso lógico y sus inevitables premisas, Aristóteles atribuye al término *pístis* («fe», «creencia»), que es tan importante en la retórica, un significado que ha sido olvidado por completo y que ya no coincide con el de *dóxa*, menos aún con la forma especial de la convicción racional basada en la demostración. En los *Segundos Analíticos* Aristóteles define el conocimiento y la convicción, esto es, la creencia racional (*pístis*) que nace de la convicción, diciendo: «Puesto que para tener certeza de la cosa y conocerla hay que tener presente el razonamiento que llamamos demostración [...]».⁷ Está claro que Aristóteles atribuye aquí un carácter racional a los conceptos de *pístis*, convicción, comprensión y conocimiento (*eidénai*) desde una perspectiva particular: el factor determinante es la *deducción*. La demostración consiste en «dar razón». La razón se hace evidente en conexión con la deducción, que necesariamente comienza por las premisas y, por consiguiente, depende de la validez de éstas.

Aristóteles continúa: «y como ese razonamiento existe al existir esas cosas de las que parte, es necesario no sólo conocer previamente las cosas primeras, bien todas o bien algunas, sino también conocerlas mejor que la conclusión».⁸ Así, cuando *conocemos* y *creemos* en conexión con una demostración, necesariamente debemos *creer* y *conocer* las premisas en las que se basa la prueba *por razones más poderosas*. Aristóteles acentúa esta condición fundamental: «como conocemos y tenemos certeza a través de las cosas primeras, también conocemos mejor y tenemos mejor certeza de estas últimas, porque a través de ellas conocemos las posteriores».⁹

¿Somos conscientes del cambio en el significado de conocimiento y creencia que se expresa en este pasaje? Hasta ahora

7. Aristóteles, *Segundos analíticos*, I, 2, 72 a 25 s. [traducción española de Miguel Candel Sanmartín en: Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon)*, vol. II, Madrid, Gredos, 1988, p. 318].

8. *Ibid.*, 72 a 27 [trad. esp. cit., p. 318].

9. *Ibid.*, 72 a 30 [trad. esp. cit., p. 318].

sólo hemos hablado de una creencia más originaria que la forma racional y de una necesidad radicalmente diferente en su estructura. Debemos recordar, sin embargo, que el carácter no racional de los principios no coincide en absoluto con la irracionalidad; la necesidad y la validez universal del carácter no racional de las *archai* se imponen en el mismo grado o en mayor grado aún que la validez universal y la necesidad que actúan en el proceso deductivo y que descansan sobre el fundamento de la lógica estricta.

Parece útil citar aquí otro pasaje aristotélico: «es más necesario tener certeza de los principios, sean todos o algunos, que de la conclusión. El que pretenda llegar a poseer la ciencia que se obtiene mediante la demostración no sólo ha de conocer mejor los principios, y tener mayor certeza de ellos que de lo demostrado [...]».¹⁰

La tarea que de aquí se desprende consiste en una ulterior elucidación de la estructura de este conocimiento y creencia, y esta tarea es uno de los problemas que se desprenden de la relación entre el discurso filosófico y el discurso retórico. Aquí debemos subrayar lo siguiente: la *téchne* de la retórica (en tanto que arte de la persuasión, de la formación de creencias) ordena el ámbito emotivo que crea la tensión en que las palabras, los problemas que se plantean y las acciones que se discuten adquieren su significado pasional. La retórica crea una tensión mediante la cual la audiencia es literalmente «absorbida» dentro de la estructura diseñada por el autor.

La palabra patética nos conmueve por su inmediatez. Como la vida patética se desarrolla en medio de una trama de signos directamente indicativos, la palabra debe evocar estos signos para despertar o adormecer las pasiones. Ya que es un ser pasional, y no exclusivamente racional, el hombre necesita la palabra patética.

Así, desde el punto de vista de la relación entre *contenido* y *forma*, se ha planteado una y otra vez a lo largo de los siglos la tesis de que las imágenes y la retórica deben ser apreciadas ante todo exteriormente, por *razones pedagógicas*, es decir, como ayudas para «aliviar» la «severidad y aridez» del lenguaje racional. El recurso a las imágenes y las metáforas, a todo el conjunto de

10. *Ibid.*, 72 a 37 [trad. esp. cit., p. 319].

instrumentos propios de la retórica y del lenguaje artístico, sólo sirve (de acuerdo con esta tesis) para «facilitar» la asimilación de la verdad racional.

Por consiguiente, se atribuyó en general a la retórica una función meramente *formal*, mientras que la filosofía, en tanto que *epistème* o conocimiento racional, ha de proporcionar el contenido verdadero y real. Esta distinción es importante porque la esencia del hombre está determinada por elementos tanto lógicos como patéticos, de modo que el discurso sólo podrá llegar al hombre (en tanto que unión de *lógos* y *páthos*) si tiene en cuenta ambos aspectos.

Una afirmación de esta naturaleza tiene importantes implicaciones. (1) El único método educativo verdadero, la única manera auténtica de enseñar, es la deducción y demostración racional, cuyas reglas y cuyos procedimientos pueden ser enseñados. La educación se basa en la explicación. (2) El testimonio pierde toda su importancia. El único testimonio verdadero es el proceso lógico. Su estructura está condicionada por la racionalidad de la demostración. Los así llamados problemas de forma y estilo, que no pueden identificarse con la estructura de la demostración racional, son retóricos y no teóricos, esto es, son exteriores. En otras palabras, la forma está determinada por el contenido racional; en el ámbito del pensamiento teórico no existen problemas de forma que puedan ser separados del contenido racional. (3) El conocimiento es ahistórico en su esencia porque la demostración lógica es *siempre* válida una vez que ha sido reconocida sobre la base de la necesidad y la validez universal que posee por definición. Si acaso, el carácter histórico del conocimiento puede ser importante para reconstruir el proceso que conduce al conocimiento. (4) Todo conocimiento es necesariamente *anónimo* porque los fundamentos racionales, con su necesidad y validez universal, no están vinculados a las personas individuales.

Pero ¿es válida esta concepción de la pedagogía que implica una teoría determinada de la retórica? ¿No se ha demostrado ya que las afirmaciones originarias y arcaicas (en el sentido que he atribuido a este término) poseen en su propia estructura una creencia, un carácter figurativo, de modo que todo discurso originario aspira a ser iluminador y persuasivo? En este discurso originario es evidentemente imposible separar contenido y for-

ma, así como (en términos pedagógicos) también es imposible buscar una «posterior» unidad de ambos.

La unión de conocimiento y pasión en Platón

Deseo aclarar ahora la relación entre la retórica y la filosofía en la Antigüedad clásica; mi propósito es descubrir si se sintió la necesidad —y en caso afirmativo, de qué modo— de establecer una unión entre el conocimiento y la pasión. Esta unión no se puede alcanzar ni revistiendo un «contenido» racional con un disfraz patético y exterior ni derramando el contenido racional en una «forma» patética. Con este fin vamos a analizar los diálogos platónicos *Gorgias* y *Fedro*. Examinar lo que considero una interpretación errónea de Platón en lo concerniente al dualismo entre retórica y filosofía nos ayudará a definir el problema.

De acuerdo con la interpretación tradicional, la actitud platónica contraria a la retórica expresa el rechazo de la *dóxa* u opinión y del impacto de las imágenes en el que se basa el arte retórico; al mismo tiempo, su actitud es considerada una defensa del discurso teórico y racional, esto es, de la *epistéme*. El argumento fundamental de la crítica platónica a la retórica se suele resumir en la tesis, sostenida (entre otros lugares) en *Gorgias*, de que sólo quien «sabe» (*epistátai*) puede hablar correctamente; pues ¿de qué serviría la «belleza» del discurso retórico si éste sólo surgiera de opiniones (*dóxai*), y por consiguiente de un no saber? Pero esta interpretación de la actitud de Platón en su diálogo *Gorgias* no toma en consideración algunas dificultades reales e indudables.

Entendido de este modo, el rechazo de la retórica por Platón presupone el rechazo de todo elemento patético en el ámbito del conocimiento. Pero en varios de sus diálogos Platón vincula el proceso filosófico con, por ejemplo, el *éros*, lo cual llevaría a concluir que Platón atribuye al elemento patético un rol decisivo, incluso en la filosofía como ciencia absoluta. Así pues, tenemos que preguntarnos cómo se explican estos principios aparentemente contradictorios y hasta qué punto la esencia de la filosofía se agota para Platón en la *epistéme*, esto es, en el típico proceso racional que ella requiere. ¿Hallaremos aquí un significado más profundo de la retórica?

El *Gorgias* de Platón acepta las pretensiones del arte retórica. Gorgias sostiene en el diálogo la tesis de que «la retórica es una de las artes que realizan toda su obra y son eficaces por medio de la palabra».¹¹ ¿Cómo hemos de interpretar el sentido de «toda su obra»? La respuesta de Gorgias es la siguiente: el objeto de la retórica son las más grandes e importantes de todas las cosas humanas, a saber, la salud, la riqueza, la belleza; la retórica aspira a alcanzar todo esto. Pero ¿la retórica es capaz de alcanzar estos dones de la humanidad? El médico, por ejemplo, negará que se pueda curar a alguien por medio de la sola palabra, sin un conocimiento especial. Entonces, ¿cómo hay que usar el arte de convencer, el *peíthein*? Sócrates decide, pues, investigar «qué clase de persuasión produce [...] la retórica».¹²

Sócrates distingue «una creencia falsa y otra verdadera»¹³ y demuestra que, a diferencia de la creencia, de la *dóxa*, no puede haber conocimiento racional (*epistéme*) verdadero o falso, pues el conocimiento se apoya en fundamentos, en razones. Así pues, el conocimiento (*epistéme*) y el discurso racionales son superiores; no admiten ninguna definición o forma de conocimiento que no tenga fundamento. La retórica, como no convence por medio de este conocimiento racional, se queda en el ámbito del pseudo-conocimiento.

Este juicio radicalmente negativo sobre la retórica suele ser considerado como la actitud definitiva de Platón frente a este arte, y esto a la vista de la tesis de que el conocimiento racional (la filosofía) representa la única arte retórica verdadera y válida. Esto, sin embargo, no resuelve el problema de la relación entre la pasión, el instinto y el proceso racional. Por consiguiente, la creencia inspirada en el hombre sobre la base de discursos patéticos debería dejar su lugar al conocimiento racional o ser anulada por éste; pero el conocimiento, en tanto que proceso racional, es incapaz de mover al ser humano o de inducirlo a realizar determinadas acciones.

Gorgias responde a Sócrates con la siguiente objeción: ¿de qué sirve todo el conocimiento del médico si el paciente no se

11. Platón, *Gorgias*, 451 d [traducción española de J. Calonge Ruiz en: Platón, *Diálogos*, vol. II, Madrid, Gredos, 1983, p. 31].

12. *Ibid.*, 453 b [trad. esp. cit., p. 33].

13. *Ibid.*, 454 d [trad. esp. cit., p. 35].

atreve a hacer lo que el médico le ha ordenado? Así pues, se necesita la retórica. Veamos una objeción similar: una comunidad rara vez opta por lo que le aconseja el especialista, sino por lo que le propone un orador hábil. El dilema que hemos percibido antes parece insuperable; por una parte, un conocimiento racional ineficaz; por otra parte, el discurso como «seducción» pura. ¿Cómo podemos resolver este problema?

El problema del *páthos* (y con él, el problema de la retórica) en su relación con el discurso teórico, es decir, epistémico, constituye el tema central del *Fedro*, el segundo diálogo platónico al que deseo referirme. Su primera parte, como se sabe, habla del *éros*. Fedro (un discípulo del rétor Lisias) pronuncia un discurso contra el *éros*. El siguiente discurso, de Sócrates, está igualmente dirigido contra el *éros* y, por consiguiente, contra el *páthos*; pero de repente Sócrates se detiene. Avergonzado de haber hablado contra el *éros*, Sócrates pronuncia un tercer discurso en el que lo elogia.

Estos tres discursos sobre el *éros* van seguidos por la segunda parte del diálogo, cuyo tema es la naturaleza y estructura de la retórica y comienza con una referencia solemne a las musas en conexión con un mito, el de las cigarras. Éstas, explica Sócrates, descienden originariamente de los seres humanos que vivieron antes que las musas. Cuando las musas nacieron e iniciaron su canto, algunos seres humanos quedaron tan encantados por ellas que olvidaron alimentarse y sólo querían cantar, de modo que estuvieron a punto de morir sin darse cuenta. Estos amantes de las musas fueron transformados en cigarras, y su tarea consistía en informar a las musas, después de morir, sobre qué humanos eran los más devotos a cada una de ellas. Sócrates empieza a hablar de la musa de la filosofía (259 d). En general, como hemos visto, un discurso es llamado «filosófico» si se basa en el conocimiento de las razones. Las afirmaciones basadas en el conocimiento tienen un carácter racional, pertenecen al ámbito de la *epistémé*, del pensamiento teórico. Pero, como ya sabemos, el discurso racional parte de premisas que no son racionales porque se basan en afirmaciones primeras. El proceso racional prohíbe la inserción de cualquier elemento relacionado con las musas, pero si Platón identifica (por ejemplo, en el *Gorgias*) la única arte de convencer aceptable con el conocimiento racional, es decir, con la *epistémé*, ¿cómo debemos entender el hecho

de que aquí coloque a la filosofía bajo el signo de las musas? ¿Es sólo una referencia casual?

Sólo podemos responder a esta pregunta si nos preguntamos: ¿qué significado tiene la condición del hombre *antes* del nacimiento de las musas?, ¿por qué quedaron los hombres tan fascinados por las musas y su trabajo que llegaron a olvidarse de comer? y ¿qué tiene que ver esto con la filosofía?

No podemos desarrollar aquí los diferentes significados e interpretaciones de las musas. Nuestro problema es por qué Platón se refiere en el *Fedro* a las musas con el mito de las cigarras para hablar de la esencia y estructura de la filosofía, y qué significa eso de la condición de los hombres *antes* de la creación de las musas y del «arrebato» que causa la aparición de estas diosas. ¿Qué relación puede haber entre el trabajo de las musas y la filosofía?

No se sabe cuál es el significado de la palabra «musa». Los intentos de derivar etimológicamente este término se iniciaron en la época clásica, con Platón, que en *Crátilo* dice: «En cuanto a las musas y, en general, a la música, les dio este nombre, según parece, a partir del verbo “desear” (*mósthai*), así como de la investigación y el amor por el saber».¹⁴ El verbo *mósthai* implica un proceso de búsqueda y de conmoción. Plutarco, además de derivar la palabra de *homouó ouísai* (existir al mismo tiempo) y de subrayar así la unión entre las musas (*De fraterno amore*, 6), menciona también una segunda derivación a la que considera resultante de la analogía entre *moúsai* y *mneíai*, «los que recuerdan» (*Quaest. conv.*, IX, 14).

En las actividades de las musas, el concepto de orden desempeña claramente una función prevalente y unificadora. El orden de los *movimientos* aparece en la danza; el orden de los *sonidos* en el canto; y el orden de las *palabras* en el verso. Además, el orden es el punto de partida del *ritmo* y la *armonía*. Platón dice en *Las leyes*: «El movimiento ordenado se llama *ritmo*, y [...] el orden en la voz, cuando se combinan los sonidos agudos y graves, recibe el nombre de *armonía*».¹⁵

14. Platón, *Crátilo*, 406 a [traducción española de J. L. Calvo en: Platón, *Diálogos*, vol. II, Madrid, Gredos, 1983, p. 403].

15. Platón, *Leyes*, 665 a [traducción española de José Manuel Ramos Bolaños en: Platón, *Las Leyes*, Madrid, Akal, 1988, p. 113].

La referencia hecha en *Las leyes* al «movimiento ordenado» parece especialmente significativa porque el movimiento representa un fenómeno fundamental en el ámbito de la existencia; todo lo que se percibe mediante los sentidos muestra un *devenir*, esto es, un movimiento en sí mismo (cambio) o un movimiento en el espacio. Mediante la aplicación de una *medida*, el movimiento se realiza dentro de ciertas barreras y bajo ciertas leyes; está, como podría decirse, «ordenado». De este modo podemos entender que a los números (en tanto que expresión de la medida, de las proporciones en las artes) se les diera originariamente un significado religioso, y podemos comprender igualmente el carácter sagrado de la danza, del canto y de la música. Platón se queja en *Las leyes* de la decadencia de las artes, que ya no son una manifestación de la armonía originaria y objetiva. Esta queja se refiere a la decadencia de la *mousiké*, que no es sólo la música, sino la unión de canto, poesía y danza en su objetividad originaria.¹⁶ Las musas, por el contrario, representan el vínculo con lo objetivo, que hace posible el orden originario del mundo humano a la vista de lo arbitrario, lo subjetivo, lo relativo y lo cambiante. La referencia al fundamento en que el conocimiento (la *epistémé*) tiene su base es un recuerdo de lo originario. Esto explica la conexión entre Mnemósine y la fama; el hombre que está rodeado por la fama entra en presencia de lo eternamente válido. Esto explica igualmente la conexión entre las musas y la «visión» en la que, a través de las raíces de toda ciencia originaria, ordenamos el caos con ayuda de nuestro conocimiento fundamentado.

Ahora podemos empezar a comprender qué quiso decir Platón al hablar de la condición de los hombres antes del nacimiento de las musas; en otras palabras, de lo que las musas trajeron a los hombres y por qué quienes se entregaron a ellas olvidaron todo en favor de actividades musicales; el caos fue superado, el orden fue creado, apareció un cosmos. Debemos considerar también a la retórica desde este punto de vista. Sobre la base de lo que hemos dicho, Platón no puede identificar la verdadera retórica con la *epistémé*, que debido a su carácter racional excluye todos los elementos musicales.

En la segunda parte del *Fedro*, Platón intenta clarificar la naturaleza de la «verdadera» retórica. Comienza con la de-

16. *Ibid.*, 700 d-e.

mostración de que el proceso que tiene sus raíces en el *noús* (*diá-noia*), en la visión de las «ideas» originarias, es el requisito del discurso verdadero. La *diánoia* es el proceso que sólo puede llevarse a cabo sobre la base del *noús* o a través (*dia*) del *noús*. Sócrates sostiene que el orador debe poseer *diánoia* respecto del asunto del que habla. *Diá-noia* es la facultad que nos conduce al discernimiento mediante el *noús*, es decir, sobre la base de una visión de las *archaí*. El *noús* constituye el requisito previo de la *epistéme* en la medida en que ésta sólo puede demostrar o explicar algo siguiendo una visión (*noeín*) de las imágenes (*eíde*) originarias que indican, dominan y muestran. El discurso correspondiente no es ni puramente racional ni puramente patético.

Tampoco surge de una unidad posterior que presuponga la dualidad de *ratio* y *passio*, sino que ilumina e influye sobre las pasiones en virtud de su carácter originario, de imagen. Así pues, la filosofía no es una síntesis posterior de *páthos* y *lógos*, sino la *unidad originaria* de ambos bajo el poder de las *archaí* originarias. Platón ve la verdadera retórica como una psicología que sólo puede cumplir su función «patética» si domina las imágenes originarias (*eíde*). En consecuencia, la verdadera filosofía es retórica, y la verdadera retórica es filosofía, una filosofía que no necesita una retórica «externa» para convencer, y una retórica que no necesita un contenido «exterior» de verdad.

Resumiendo, nos vemos forzados a distinguir tres tipos de discurso. (1) El *discurso exterior*, «retórico», en el sentido habitual de esta expresión, que sólo se refiere a imágenes porque éstas afectan a las pasiones. Pero como estas imágenes no surgen del conocimiento, son un objeto de opinión. Éste es el caso del discurso puramente emotivo, falso, «retórico» en el sentido negativo habitual. (2) El *discurso que surge exclusivamente de un procedimiento racional*. Es cierto que tiene carácter demostrativo, pero no puede tener un efecto retórico, pues los argumentos puramente racionales no afectan a las pasiones. Por tanto, se trata de discurso «teórico» en el sentido habitual. (3) El *discurso verdaderamente retórico*. Éste surge de las *archaí*, no es deducible, es conmovedor e indicativo, debido a sus imágenes originarias. El discurso originario es el del sabio, del *sophós*, que no sólo es quien sabe (*epístatai*), sino también quien con su visión dirige, guía y atrae (*epistátes*).

La base metafórica de la retórica y de la filosofía

He intentado demostrar aquí que el problema de la retórica no se puede separar de la discusión de su relación con la filosofía. Sin embargo, parece que queda un problema por resolver; a saber, el hecho de que un momento esencial del discurso retórico es la metáfora. ¿Podemos sostener que las afirmaciones arcaicas y originarias de las que dependen las pruebas racionales tienen carácter metafórico? ¿Podemos defender la tesis de que las *archai* tienen alguna conexión con imágenes en tanto que tema de un significado «transferido»? Sorprendentemente, tal vez, acerca de los primeros principios sólo podemos hablar mediante metáforas; hablamos de ellos como «premisas» (*praemittere*), como «bases», como «fundamentos», como «axiomas» (*axióo*, estimar). Aun el lenguaje lógico tiene que recurrir a metáforas que incluyen una transposición desde el ámbito empírico de los sentidos en la que la «visión» y lo «figurativo» pasan a primer plano: «clarificar», «ver a fondo», «fundar», «concluir», «deducir». No debemos olvidar tampoco que el propio término «metáfora» es una metáfora; se deriva del verbo *metaphérein*, «transferir», que originariamente designaba una actividad concreta.¹⁷

Algunos autores limitan la función de la metáfora a la transposición de palabras, es decir, de una palabra desde su campo «propio» a otro. Pero esta transposición no puede efectuarse sin una visión inmediata de la *similitud* que aparece en campos diferentes. Aristóteles dice: «el hacer buenas metáforas supone percibir las semejanzas».¹⁸ Así, este tipo de metáfora «literaria» se basa en el «descubrimiento» de una *naturaleza similar*; su función es hacer visible una cualidad «común» entre los campos. Presupone una «visión» de algo que hasta ahora había permanecido oculto; «muestra» al lector o al espectador una cualidad común que no es deducible racionalmente.

Pero tenemos que avanzar un poco más allá del plano «literario». La metáfora está a la base de nuestro mundo humano. En la medida en que la metáfora tiene sus raíces en la analogía entre

17. Herodoto, *Historias*, I, 64, 2.

18. Aristóteles, *Poética*, 22, 1459 a 7 [traducción española de Teresa Martínez Manzano y Leonardo Rodríguez Duplá en: Aristóteles, *Poética. Magna Moralia*, Madrid, Gredos, 2011, p. 83].

cosas diferentes y hace que esta analogía salte inmediatamente a la «vista», hace una contribución fundamental a la estructura de nuestro mundo. La observación empírica tiene lugar mediante la «reducción» de los fenómenos sensoriales a tipos de significados que existen en el ser vivo; y esta «reducción» consiste en la «transferencia» de un significado a un fenómeno sensorial. Sólo mediante esta «transferencia» los fenómenos pueden ser reconocidos como similares o disímiles, útiles o inútiles para nuestra realización humana. Para hacer observaciones «sensoriales», estamos forzados a recurrir a una transposición, a una metáfora. El hombre sólo se puede manifestar mediante sus propias «transposiciones», y ésta es la esencia de su trabajo en los diversos campos de la actividad humana.

En el nivel teórico, los tipos que se basan en el procedimiento analógico (esto es, reducción de la multiplicidad a la unidad sobre la base de la «transferencia de un significado» a la multiplicidad; un procedimiento que al ser llevado a cabo culmina en el conocimiento filosófico) sólo se pueden expresar metafóricamente en su naturaleza y su función. La metáfora está a la raíz de nuestro conocimiento, en el que la retórica y la filosofía alcanzan su unidad originaria. Por consiguiente, no podemos hablar de retórica y filosofía, sino que toda filosofía originaria es retórica y toda retórica verdadera y no exterior es filosofía.

La naturaleza metafórica y figurativa de toda visión originaria vincula la visión con el *páthos*, el contenido con la forma del discurso. De este modo, las siguientes palabras sobre la instrucción eficaz adquieren un significado tópico:

Mas si consideramos el fin a que se ordena el discurso, hallaremos que es expresar, instruir y mover [los ánimos] (*ad exprimendum, ad erudiendum, et ad movendum*); mas no es posible expresar algo, sino por medio de la especie o idea (*mediante specie*), ni enseñar sino por medio de la luz de la argumentación (*mediante lumine arguente*), ni mover sino por medio de la fuerza o virtud (*mediante virtute*). Ahora bien, no se verifican estas tres condiciones, sino por la especie, la luz y la virtud intrínsecas, es decir, intrínsecamente unidas al alma (*hoc non fit nisi per speciem et lumen et virtutem intrinsecam, intrinsecus animae unita*).¹⁹

19. San Buenaventura, *De reductione artium ad theologiam*, 18 [traducción española de León Amorós et al. en: *Obras de San Buenaventura*, vol. I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1968, pp. 555-556].

Ésta es la razón por la que la Edad Media vio metafóricamente a la naturaleza, el medio que rodea a hombres y animales, como un libro, como una transposición de lo absoluto (*conari debemus per speculum videre*). La filosofía misma sólo se vuelve posible sobre la base de metáforas, sobre la base del ingenio que proporciona el fundamento de todo proceso racional y derivado.

PREMISAS HISTÓRICAS Y TEÓRICAS DE LA CONCEPCIÓN HUMANISTA DE LA RETÓRICA

Descartes y Vico. El rechazo racionalista del saber humanista por parte de Descartes

El conocimiento del fundamento común de *páthos* y *lógos*, que nace al comprender el poder de las imágenes originarias como fuente de toda filosofía verdadera, fue destruido por el racionalismo moderno.¹ Resultado de ello fue que también cayó en el olvido el hecho de que este problema había representado un aspecto esencial del humanismo italiano. Todos los problemas filosóficos discutidos antes de Descartes por los humanistas y a lo largo del Renacimiento fueron considerados meramente una «premonición» más o menos oscura de las ideas que Descartes y los sucesivos pensadores modernos desarrollaron claramente con posterioridad. Esta actitud es evidente en la *Historia de la filosofía* de Hegel y fue adoptada por sus seguidores italianos (Spaventa, Croce, Gentile).² Posteriormente sufrió un cambio con la teoría de Cassirer, el cual

1. Cfr. E. Grassi, *Macht des Bildes*, pp. 194-223 [trad. esp. cit., pp. 247-292]; *Humanismus und Marxismus*, pp. 74-112 [trad. esp. cit., pp. 72-110]; «Rhetoric and Philosophy», en *Philosophy and Rhetoric*, 9 (1976), pp. 200-216 [hay traducción española de Jorge Navarro Pérez en: E. Grassi, *Vico y el humanismo*, Barcelona, Anthropos, 1999, pp. 73-91]; *Kunst und Mythos*, Hamburgo, Rowohlt, 1975 [hay traducción española de Jorge Navarro Pérez: E. Grassi, *Arte y mito*, Barcelona, Anthropos, 2012]; «Marxism, Humanism and the Problem of Imagination in Vico's Works», en *G. B. Vico's Science of Humanity*, ed. G. Tagliacozzo y D. P. Verene, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973, pp. 275-294 [*Vico y el humanismo*, pp. 45-71]; «*Der Beginn des modernen Denkens*», pp. 36-84 [trad. esp. cit.].

2. Cfr. B. Spaventa, *La filosofía italiana nelle sue relazioni colla filosofia europea*, pp. 30 ss.; G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. XIX, p. 328 [trad. esp. cit., vol. III, p. 252].

estudió el humanismo y el Renacimiento en su significado filosófico, en conexión especialmente con el problema del conocimiento, y juzgó la filosofía de aquel período sobre todo como una «premonición» de dicho problema.³

La opinión más generalizada a este respecto es que la tradición humanista tiene un significado principalmente estético y literario, más que filosófico. Esta concepción halla su origen en afirmaciones cartesianas. Las teorías de Descartes continúan determinando hoy la actitud frente al ideal cultural del humanismo y a la supremacía de la palabra. En oposición a las ideas de Descartes, voy a explorar la tradición del humanismo italiano, que no separa las *res* de los *verba*. Estos pensadores decían que la filosofía se basa en la facultad del *ingenium*, y no entendieron el pensamiento filosófico como algo independiente de la retórica. Al dirigir mi atención al pensamiento humanista italiano, deseo mostrar la prioridad del pensamiento «tópico» e «inventivo» sobre los modos críticos y racionales de pensamiento, que desde Descartes han dominado la filosofía.

Descartes examina y evalúa las disciplinas humanistas del conocimiento tan sólo para determinar si y hasta qué punto son capaces de proporcionar verdad y certeza, en el sentido de conocimiento racional. Los autores de la Antigüedad clásica han de ser leídos, en su opinión, por el bien del conocimiento racional; y así, por ejemplo, el conocimiento de las lenguas antiguas es útil sólo para comprender racionalmente los textos clásicos. En todo caso, para Descartes los estudios conservados por la tradición han perdido su significado filosófico. Él creía poder hallar más mentes originales fuera de la tradición literaria humanista: «muchísimas veces vemos que aquellos que nunca se han dedicado al cultivo de las letras juzgan mucho más firme y claramente sobre cuanto les sale al paso que los que continuamente han residido en las escuelas».⁴

3. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlín, 1922 [hay traducción española de Wenceslao Roces: Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento en la filosofía y la ciencia modernas*, México, FCE, 1956]. Para una valoración diferente del humanismo, cfr. E. Kessler, *Das Problem des frühen Humanismus. Seine philosophische Bedeutung bei Coluccio Salutati*, Múnich, Fink, 1968.

4. R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, regla 4 [traducción española de Juan Manuel Navarro Cordón en: René Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, Alianza, 1984, p. 79].

Esta crítica está formulada más agudamente todavía en el *Discours de la méthode*. Descartes cree que en los razonamientos que cualquier persona, libre de toda formación literaria y humanista, hace sobre las cosas que la conciernen hay más verdad que en los razonamientos «que hace en su despacho un hombre de letras sobre especulaciones que no producen efecto alguno y que no tienen para él otra consecuencia, acaso, que la de inspirarle tanta más vanidad cuanto más se apartan del sentido común, ya que habrá tenido que emplear mucho más ingenio y artificio para intentar hacerlas verosímiles».⁵

El punto de vista representado por los primeros humanistas italianos⁶ le resulta incomprensible a Descartes: en opinión de ellos, la filología es en su significación originaria un elemento esencial para el desarrollo de la mente humana, pues el lenguaje es donde la naturaleza del hombre se revela, de modo que la enseñanza de las lenguas puede tener un propósito y un sentido propios y adquirir importancia filosófica.

Del mismo modo, la retórica —una de las disciplinas fundamentales de la cultura humanista tradicional— carece para Descartes de todo significado positivo. La retórica puede darnos muchas reglas inteligentes sobre el discurso bello, pero el mejor método para convencer, si no el único, es la severidad de la prueba lógica que conduce a la verdad.⁷

Aun las referencias a la Antigüedad clásica le parecen a Descartes sin importancia. Al ocuparnos de los autores antiguos, dice explícitamente, corremos el riesgo de introducir conceptos erróneos en el espíritu: «Se deben leer los libros de los antiguos [...] para conocer lo que ya en otro tiempo ha sido descubierto rectamente [...]. Sin embargo, hay el gran riesgo de que quizá algunos errores, contraídos en una lectura demasiado atenta de ellos, se nos peguen a pesar de nuestras resistencias y precauciones».⁸ Así pues, Descartes ve en la tradición

5. R. Descartes, *Discours de la méthode*, parte 1 [traducción española de Eduardo Bello Reguera en: René Descartes, *Discurso del método*, Madrid, Tecnos, 1987, p. 13].

6. Cfr. P. Bracciolini, *Epistulae*, en L. A. Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, vol. XX, p. 160.

7. R. Descartes, *Discours*, parte 1 [trad. esp. cit., p. 10].

8. R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, regla 3 [trad. esp. cit., pp. 72-73].

humanista un asunto de mera erudición, carente de toda importancia filosófica.

Podemos resumir esta actitud en una tesis: si el problema de la filosofía coincide con el problema del conocimiento racional, y si este conocimiento consiste a su vez en reconducir nuestras afirmaciones a una «verdad primera», entonces los elementos patéticos (y con ellos la influencia de las imágenes, de la fantasía y de la retórica) no desempeñan ninguna función en este proceso racional, sino que interfieren en él y lo obstaculizan.

De este modo, la consciencia de la tradición filosófica ha cambiado por completo. Todos los autores clásicos citados en los tratados filosóficos anteriores a Descartes pierden su importancia como autoridades, pues los escritores que ejercieron una gran influencia sobre el pensamiento humanista (como Cicerón, Quintiliano, Luciano y Lucrecio) apenas podían contribuir a las especulaciones epistemológicas. Aquí comienza la depreciación teórica de la filosofía del humanismo y del Renacimiento, que en lo fundamental se mantiene hasta nuestros días, cuando el interés que estamos dispuestos a dedicar a la filosofía de esa época es principalmente histórico.

La crítica de Vico a la filosofía de Descartes

Al final de la época humanista, Vico —en cuyas teorías la tradición humanista alcanzó su consciencia filosófica más alta— se opuso radicalmente a Descartes. Vico intentó restablecer la conexión entre filosofía y retórica, así como revalorizar las disciplinas humanistas de conocimiento (que Descartes había tratado negativamente y sin comprenderlas), devolviéndoles su importancia filosófica. Por esta razón, voy a resumir brevemente la crítica de Vico a la filosofía racionalista de Descartes.

En el capítulo tercero de *De studiorum ratione* (1709) Vico dice que sus contemporáneos intentaron dar nuevos fundamentos al edificio de la ciencia, empezando por adoptar una actitud crítica al filosofar. Su tesis es la siguiente: «en primer lugar, en lo que atañe a los instrumentos de las ciencias, hoy comenzamos los estudios por la crítica [del conocimiento]». ⁹ Vico alude aquí a

9. G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, en *Opere*, cap. III, p. 176 [trad. española de Francisco J. Navarro Gómez en: Giambattista Vico, *Obras*.

la afirmación de Descartes de que su filosofía no es dogmática, sino «crítica». Esto significa que una tesis sólo es válida si ha sido probada por una demostración precisa. Como ya he mencionado, Descartes deseaba superar la tradición filosófica en la que había sido formado, buscando un fundamento nuevo e irrefutable en una filosofía que nos libre de la confusión de las contradicciones y las aporías.

Lo dicho, sin embargo, no agota las pretensiones del método «crítico»; lo demuestra la siguiente afirmación de Vico: «[la crítica,] para expurgar su *verdad primera* no sólo de todo lo falso, sino incluso de la sospecha de falso [...]».¹⁰ La filosofía y la ciencia adquieren, por tanto, un carácter decididamente *racional*; una vez hallada una verdad primera, no derivable, a la filosofía «crítica» ya sólo le queda extraer todas las conclusiones de ella mediante el proceso racional de argumentación y deducción.

Si una verdad primera única ha de ser el fundamento de la filosofía, todas las otras verdades serán degradadas a «verdades segundas» (*vera secunda*). Éstas son aquellas verdades que constituyen los fundamentos de las ciencias particulares. Los axiomas de la matemática son válidos únicamente para el ser en tanto que número; los de la geometría, para el ser en tanto que magnitud; los de la física, para el ser en tanto que movimiento. Así pues, los *vera secunda* son válidos sólo respecto del ser en tanto que esto o en tanto que aquello. Además, pueden ser reemplazados por otras verdades fundamentales, por otros axiomas; la geometría, por ejemplo, podrá ser tridimensional, euclidiana o de otro tipo, según los principios en que se base. Lo mismo vale para la matemática, la física, etc. La esfera de los *vera secunda* corresponde a la esfera de la *téchne* clásica; las ciencias particulares son *technai* que, sobre la base de ciertas premisas, alcanzan conocimientos particulares. No vamos a entrar en la cuestión de los criterios que determinan la selección de los principios de cada ciencia particular. Podríamos demostrar que en realidad las ciencias particulares no se rigen por leyes teóricas o epistemológicas, pues su tarea principal es dominar la naturaleza. Ya las antiguas *technai* tenían una naturaleza «mecánica»

Oraciones inaugurales. La antiquísima sabiduría de los italianos, Barcelona, Anthropos, 2002, p. 81].

10. *Ibid.*, pp. 176-177 [trad. esp. cit., pp. 81-82].

(en el sentido de la *mechané*, el «medio»), pues su propósito era producir algo útil para la humanidad.

Según Descartes, las ciencias particulares, para ser rigurosamente científicas, deberían derivarse de «verdades primeras» y poseer, por tanto, un carácter filosófico que trascienda las barreras que las aíslan. Esta concepción ejerció una influencia decisiva sobre la evolución subsecuente del pensamiento moderno, en la medida en que éste procede de Descartes, y sobrevivió principalmente en el idealismo alemán. De Fichte a Hegel, el idealismo alemán intenta derivar rigurosamente las ciencias particulares desde premisas y principios filosóficos, con el fin de erigir una estructura sistemática de las ciencias. Esta empresa conduce al esfuerzo idealista por derivar *a priori* la estructura de las ciencias de la naturaleza; en este sentido, Hegel llegó a la conclusión última, que a su vez provocó la reacción anti-idealista y anti-filosófica de la segunda mitad del siglo XIX.

Estos intentos de basar las ciencias de la naturaleza en una «verdad primera» y de proporcionarles un fundamento filosófico para construir un sistema completo de las ciencias son todo lo contrario de la tradición humanista que empezó con Leonardo da Vinci y culminó en las teorías de Galileo. En esta tradición, las ciencias de la naturaleza son interpretadas exclusivamente en relación con sus resultados prácticos, y carecen por completo de funciones epistemológicas. Desde este punto de vista, por ejemplo, la naturaleza permanece desconocida para Leonardo; esto es, la naturaleza se revela sólo dentro de los límites de las preguntas formuladas por el hombre en el marco de un experimento concreto.

La afirmación viquiana de la esfera de las posibilidades puras

Según Vico, Descartes no rechaza sólo toda «verdad segunda», sino también toda verosimilitud (*verisimilia*). Para entender el término *verisimile* de Vico debemos remontarnos a la filosofía antigua. Aristóteles sostiene que sólo podemos conocer lo que ocurre con regularidad y necesidad, pues conocer significa captar los fundamentos de una regularidad. Lo que cada vez se manifiesta de manera diferente, esto es, lo que cambia, no puede ser

objeto de conocimiento. Fenómenos de este tipo son en especial las acciones y las conductas humanas, pues el hombre hace frente continuamente a situaciones diferentes, ante las cuales está obligado a reaccionar cada vez de manera distinta. De acuerdo con la *Retórica* de Aristóteles, el factor determinante en este ámbito no es la verdad racionalmente deducible, sino lo verosímil.

Si Descartes aspira sobre todo a la «verdad primera», necesariamente se sigue que la esfera de las posibilidades puras, y con ella la esfera de lo «verosímil», quedan excluidas de la filosofía. Así, por ejemplo, Descartes ignora tanto el arte de la retórica como la historia, pues en estos ámbitos predomina lo «verosímil», no lo verdadero. Vico dice lo siguiente acerca de la importancia de lo «verosímil»: «Además, el sentido común es la regla de la elocuencia, como lo es de todo saber [práctico] (*prudentia*): pues con frecuencia los oradores pasan mayores fatigas por una causa verdadera que no tiene nada de verosímil que por una falsa basada en un hilo conductor creíble».¹¹

Vico considera importante señalar las consecuencias negativas de la filosofía crítica mostrando qué disciplinas ésta excluye del ámbito de la formación filosófica. Vico las enumera (poesía, retórica, educación política, historia) y define lo *verisimile* como el fundamento común en el que estas disciplinas tienen sus raíces, es decir, lo verosímil que no está determinado ni por lo verdadero ni por el conocimiento que se deriva de lo verdadero. El arte de la elocuencia pertenece al ámbito de lo verosímil porque se fija continuamente en el estado psíquico concreto y variable de la audiencia; del mismo modo, la inteligencia práctica (la *prudentia*, la habilidad política específica) pertenece a este ámbito porque se ocupa de los casos individuales, que son diferentes unos de otros.

Los defectos de la filosofía crítica, racionalista, son mucho más importantes de lo que parece a primera vista. Como no puede tomar en consideración las habilidades políticas y el arte de la elocuencia, esta filosofía pasa por alto dos de las actividades humanas más importantes. El interés unilateral por la verdad no consigue preparar el conocimiento de los casos individuales e ignora la necesidad de la educación política.

Vico expone esta idea con toda claridad en *De studiorum ratione*: «Pero este método de estudios acarrea a los adolescentes

11. *Ibid.*, p. 177 [trad. esp. cit., p. 82].

los inconvenientes de que, en el futuro, ni se conduzcan en la vida civil con suficiente prudencia (*nec satis vitam civilem prudenter agant*), ni sepan de manera suficiente teñir su discurso de moral (*nec orationem moribus tingere*) ni inflamarlo de emociones».¹²

Vico prosigue con sus objeciones enfatizando que el método crítico racionalista de Descartes no sólo pasa por alto ámbitos decisivos de la actividad humana, sino que además ignora la naturaleza y la función de la imagen, y con ella de la fantasía, en beneficio de lo racional:

Y, en fin, nuestros críticos localizan su verdad primera como anterior, exterior y superior a todas las imágenes corpóreas (*Denique ante, extra, super omnes [...] suum primum elocant verum*). [...] Pues tan vigorosa como la vejez en la razón (*ratio*) es la juventud en la fantasía [...]. Y la memoria, que, si no lo mismo, es ciertamente casi lo mismo que la fantasía, es preciso que se cultive encarecidamente en los niños, que no sobresalen en ninguna otra facultad mental; y en nada deben embotarse sus ingenios para aquellas artes (*neque ingenia ad artes*) que, como la pintura, la poética, la oratoria o la jurisprudencia, son ricas en fantasía o memoria, o ambas cosas a la vez (*neque [...] sunt hebetanda*).¹³

Filosofía tópica y filosofía racional. La concepción clásica de la tópica

La terminología utilizada por Vico en sus polémicas contra el racionalismo nos parece extraña, pero no sólo a nosotros, sino también a la mayoría de los historiadores de la filosofía; en la mayor parte de los casos se la considera como una mera referencia a un conjunto anticuado y polvoriento de problemas. Las polémicas contra Descartes son llevadas a cabo por Vico en el marco de la distinción terminológica entre filosofía «crítica» y filosofía «tópica» o «inventiva».

Entre la *inventio* y la «tópica», por una parte, y la «filosofía crítica», por otra parte, parece establecerse la siguiente relación. Tras haber «descubierto» una verdad primera sobre la cual pueda construirse un sistema de las ciencias, *la totalidad del proceso*

12. *Ibid.*, cap. VII, p. 192 [trad. esp. cit., p. 93].

13. *Ibid.*, cap. III, p. 177 [trad. esp. cit., p. 82].

científico consistirá necesariamente en una deducción rigurosamente racional. Sin embargo, para Vico la tesis de que la filosofía debe limitarse a este proceso es insostenible porque la deducción presupone otra actividad, la actividad de «encontrar» o «hallar». Vico sostiene que la meta de la filosofía es «encontrar», e identifica la teoría del «hallazgo» con la «filosofía tópica». El encontrar, tal como está presente en la teoría cartesiana de la *clarté et distinction* como «visión» de una verdad universal y primaria, es insuficiente porque no resuelve el problema de cómo captar la situación concreta. Las posibilidades y el objetivo del discurso retórico son los siguientes: «como el hallazgo de los argumentos es por naturaleza previo al juicio acerca de su veracidad, así la tópica debe ser doctrina previa a la crítica (*nam ut argumentorum inventio prior natura est, quam de eorum veritate diiudicatio, ita topica prior critica debet esse doctrina*)».¹⁴

Antes de proceder a un examen más detenido del significado filosófico que Vico atribuye a la «filosofía tópica», debemos recordar lo que por este nombre se entendía en la Antigüedad clásica. La primera frase de los *Tópicos* de Aristóteles no parece ni exponer ni clarificar la conexión que Vico ve entre la tópica y la filosofía: «El propósito de este estudio es encontrar un método a partir del cual podamos razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de cosas plausibles (*ex éndoxon*), y gracias al cual, si nosotros mismos sostenemos un enunciado, no digamos nada que le sea contrario».¹⁵ Aristóteles prosigue distinguiendo entre los silogismos que se derivan de premisas originarias y los que se basan en opiniones. Esta distinción le permite justificar la utilidad de los tópicos. En efecto, si conocemos las opiniones de la mayoría y tenemos un método para encontrar rápidamente los argumentos necesarios, será mucho más fácil discutir con el adversario. En el ámbito de las ciencias vinculadas con la filosofía, la tópica permite reconocer las dificultades de un problema, es decir, si se puede resolver de una u otra manera.¹⁶ Pues la tópica, de acuerdo con un ejemplo de Aristóteles, nos proporciona también lo que es necesario en el ámbito de la dialéctica;

14. *Ibid.*, p. 178 [trad. esp. cit., p. 83].

15. Aristóteles, *Topica*, I, 1, 100 a 18 ss. [traducción española de Miguel Candel Sanmartín en: Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon)*, vol. I, Madrid, Gredos, 1988, pp. 89-90].

16. *Ibid.*, I, 2, 101 a 29 ss. [trad. esp. cit., p. 92].

todos los argumentos deben estar «al alcance de la mano» para ser usados en el momento preciso.

La función de la tópica es determinar «a cuántas y cuáles cosas se refieren y de qué constan los enunciados, así como el modo de disponer sin restricción de ellas».¹⁷

Las tesis de Aristóteles que hemos citado aquí nos permiten adivinar cómo llegó Vico a atribuir importancia filosófica a los tópicos. La teoría aristotélica de los tópicos se refiere a cómo «encontrar» los argumentos que el discurso retórico necesita. Los primeros principios, como ya sabemos, no pueden ser «demostrados» racionalmente, sino sólo «encontrados». Por tanto, tenemos que preguntarnos si tal vez Vico vio una conexión entre la tópica y la filosofía desde este punto de vista.

Para responder a esta pregunta voy a citar afirmaciones de Cicerón y Quintiliano. En *De oratore* Cicerón dice:

Pero Aristóteles, ese [filósofo] a quien yo en particular admiro, estableció unos «lugares» (*posuit quosdam locos*), a partir de los que pudiera encontrarse cualquier trayectoria argumental no sólo en lo que se refiere a la exposición filosófica (*ex quibus omnis argumenti via, non modo ad philosophorum disputationem*), sino también a ese tipo de discurso que utilizamos en las causas forenses.¹⁸

Debemos reparar en que la palabra griega *tópoi* es traducida aquí con el término latino *loci*. En otros pasajes Cicerón usa también, entre otras expresiones, las palabras *sedes argumentorum*. Del mismo modo, Tácito dice en su diálogo sobre los oradores: «tomaremos prestados de los peripatéticos los argumentos apropiados y perfectamente dispuestos para todo tipo de discusión (*in omnem disputationem paratos iam locos*)».¹⁹

Para discutir con éxito, todos los argumentos tienen que estar al alcance de la mano. En otras palabras, debemos conocer los *loci*, los lugares donde los encontraremos fácilmente. También en este caso, la tópica es la teoría de los argumentos o de los puntos de partida que tienen que estar disponibles en una situa-

17. *Ibid.*, I, 4, 101 b 13 [trad. esp. cit., p. 93].

18. Cicerón, *De oratore*, II, 36, 152 [trad. esp. cit., p. 270].

19. Tácito, *Dialogus de oratoribus*, 31 [traducción española de J. M. Requejo en: Cornelio Tácito, *Agrícola. Germania. Diálogo sobre los oradores*, Madrid, Gredos, 1981, pp. 203-204].

ción concreta para poder llevar a cabo una discusión, ya sea ésta de naturaleza lógica o retórica.

El problema de la *inventio*

En las siguientes citas de los *Tópicos* de Cicerón, el término *locus* va seguido por un verbo que es muy importante en conexión con nuestra pregunta, *invenire*:

Así como es fácil encontrar las cosas ocultas una vez que se ha indicado y conocido el lugar (*demonstrato et notato loco facilis inventio est*), también para explorar en profundidad un argumento debemos conocer sus «lugares»; de este modo llamaba Aristóteles a las «sedes», por decirlo así, de donde se extraen los argumentos. Por tanto, podemos definir el lugar como la sede del argumento (*locum esse argumenti sedem*).²⁰

Para explicar la problemática y la terminología de Vico, hay que mencionar otra afirmación importante de Cicerón que es obviamente la fuente de la distinción viquiana entre filosofía tópica y filosofía crítica. Cicerón distingue deliberadamente entre la actividad inventiva y la actividad deductiva, es decir, racional, que él denomina dialéctica:

El criterio correcto de toda discusión implica dos momentos, el de la *invención* y el del *juicio* (*omnis ratio diligens disserendi duas habeat partes, unam inveniendi, alteram iudicandi*). [...] Los estoicos centraron sus esfuerzos en el segundo; investigaron con atención los métodos del juicio, mediante la ciencia que llamaron dialéctica; pero descuidaron por completo el arte de la *invención*, que se llama tópica (*inveniendi vero artem, quae topiké dicitur* [...] *totam reliquerunt*).²¹

«Tópica» y «dialéctica» son aquí contrarios. La tarea de la dialéctica es extraer las *conclusiones* mediante la deducción racional, mientras que la tópica representa el arte de la *invención*, tal como vio en la Edad Media, por ejemplo, Boecio, que en su

20. Cicerón, *Topica*, II, 7-8.

21. *Ibid.*, II, 6; cfr. también *De oratore*, II, 32, 137 ss.; II, 38, 157; Quintiliano, *Institutiones oratoriae*, V, 10, 20; XII, 2, 13.

tratado *De differentiis topicis* expone la naturaleza *inventiva* de la tópica, la cual sirve para *trahere argumenta*.²²

En este contexto podemos recordar la subdivisión tradicional del arte de la retórica. Ante todo hay que distinguir el *contenido* y la *forma* del discurso, es decir, *lo que se dice y cómo se dice*. «Todo discurso consta a su vez de aquellas cosas que se expresan y de aquellas otras que expresan, es decir, de *contenidos* y de *palabras* (*rebus et verbis*)». ²³ Todo discurso político, jurídico o panegírico está formado por cinco elementos, el más importante de los cuales es la *inventio*: «Y al estar dividida en cinco apartados la fuerza y la habilidad del orador, que en primer lugar tenía que encontrar lo que tenía que decir; seguidamente distribuir y colocar lo hallado no sólo con orden, sino con un cierto ritmo y prudencia [...]». ²⁴

Tanto si se desea llevar a cabo un proceso racional como hacer deducciones retóricas, lo primero es «encontrar» las premisas; es la *inventio* quien proporciona los argumentos que hacen posible un discurso racional o retórico eficaz. En el sistema de la retórica, la *inventio* y la *dispositio* conciernen al *contenido*; la *elocutio* o el *vestire* y *ornare* se refieren a la *forma*; por último, la *actio* realiza la unión de contenido y forma, de *res* y *verba*.

La primacía de la filosofía «tópica», «inventiva», frente a la filosofía «crítica», «racional»

En *De studiorum ratione* Vico se queja de que los autores modernos menosprecian la tópica y, al centrarse exclusivamente en el método, están convencidos de que es suficiente estar informado sobre un tema para *encontrar* inmediatamente lo que ese tema tiene de verdadero (*nam sat est, inquiunt, [...] rem doceri, ut quid in ea veri inest inveniant*).²⁵ Del mismo modo, dice

22. Boecio, *De differentiis topicis*, en *Opera*, Basilea, 1570, p. 857 (*trahitur argumentum*); *P. L.*, 64, col. 1174.

23. Quintiliano, *Institutiones oratoriae*, III, 5, 1 [traducción española de Alfonso Ortega Carmona en: Marco Fabio Quintiliano, *Sobre la formación del orador*, tomo I, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1997, p. 339].

24. Cicerón, *De oratore*, I, 31, 142 [trad. esp. cit., p. 141]. Véase también Quintiliano, *Inst. orat.*, III, 3, 1 [trad. esp. cit., p. 327].

25. G. Vico, *De studiorum ratione*, cap. III, p. 178 [trad. esp. cit., p. 83].

Vico, los racionalistas sostienen que pueden derivar lo «verosímil», que limita con lo verdadero, sobre la base de reglas lógicas. Pero en este caso el «hallazgo» es identificado con el proceso de deducción que se remonta a una verdad primera, y es interpretado en un sentido *racional*.

Para Vico, el problema de la importancia filosófica de la tóptica apunta a una dirección completamente diferente; se trata de ver si el proceso racional puede ser una clave de los fenómenos. El «hallazgo» originario, el *invenire*, no puede suceder en un proceso deductivo porque éste no puede ir más allá de sus propias premisas. Vico rechaza el método crítico y el racionalismo porque reconoce que las premisas originarias, en tanto que tales, no son deducibles, de modo que el *proceso racional* no puede «encontrarlas»; además, para Vico el conocimiento racional no puede ser un factor determinante del discurso retórico o poético, pues no puede aprehender lo particular; lo individual, es decir, la situación concreta; y como el método crítico parte siempre de una premisa, sus conclusiones finales son válidas sólo en general. La tóptica es la teoría de la visión originaria de la que surgen las formas «ingeniosas» (es decir, no deducibles racionalmente) de enseñar y aprender: «La tóptica encuentra y acumula (*ritruova ed ammassa*); la crítica divide y remueve lo acumulado (*la critica dall'ammassato divide e rimuove*); y por esto los ingenios tópicos son más copiosos y menos verdaderos (*più copiosi e men veri*); los críticos son más verdaderos, pero secos (*più veri, ma però asciutti*)».²⁶

El *ingenium* como base del discurso tópico

Vico defiende reiteradamente la tóptica contra la prevalencia de la actividad racional porque las premisas de las que se extraen las conclusiones deben ser previamente «percibidas». Esta percepción corresponde a la tóptica porque —y aquí aparece el nuevo término importante— proviene del *ingenium* y no de la *ratio*:

La providencia aconsejó bien a las cosas humanas al promover en las mentes humanas antes la tóptica que la crítica, del mismo

26. G. Vico, *Risposta all'articolo X del tomo VIII del «Giornale de'letterati d'Italia»*, en *Opere*, p. 358.

modo que primero es conocer y después juzgar las cosas (*siccome prima è conoscere, poi giudicar delle cose*). Porque la tópica es la facultad de hacer las mentes ingeniosas (*la topica è la facoltà di far le menti ingegnose*), así como la crítica es la de hacerlas rigurosas (*la critica è di farle esatte*); y en aquellos primeros tiempos era necesario descubrir todas las cosas necesarias para la vida humana, y el descubrir es propiedad del ingenio (*e il ritrovare è proprietà dell'ingegno*).²⁷

El *ingenium* es la fuente de la actividad creativa de la tópica. «Digo que la facultad particular del saber es el ingenio, porque con ella el hombre reúne las cosas que, a quien no aprecia el ingenio, le parecen no tener relación alguna entre ellas (*componne le cose, le quali, a coloro che pregio d'ingegno non hanno, sembrano non aver tra loro nessun rapporto*)».²⁸ El *ingenium* es una propiedad más «comprensiva» que «deductiva». En todo caso, la comprensión precede a la deducción porque sólo podemos extraer conclusiones de lo que ya hemos comprendido. «Ingenio es la facultad de unir en una sola cosas dispersas y diversas».²⁹

A esta idea que acabamos de desarrollar le podemos añadir la siguiente observación. La distinción entre filosofía crítica y filosofía tópica, tal como Vico la elabora, no es un problema anticuado, sino muy actual. Hoy nos enorgullecemos, por ejemplo, de la ciencia de la cibernética y le confiamos el futuro de la comunidad humana, pero olvidamos que también para esta ciencia el problema principal es encontrar el punto de partida, pues el proceso cibernético sólo puede elaborar elementos ya «encontrados» y extraer conclusiones a partir de ellos. No podemos reducir la función esencial del *ingenium* humano a procesos puramente racionales, deductivos, como los que hoy lleva a cabo la logística.

27. G. Vico, *Scienza Nuova*, § 498 [trad. esp. cit., p. 245].

28. G. Vico, *Giornale dei letterati*, en *Opere*, vol. I, p. 212.

29. G. Vico, *De antiquissima italorum sapientia*, I, 7, 4 [traducción española de Francisco J. Navarro Gómez en: Giambattista Vico, *Obras. Oraciones inaugurales. La antiquísima sabiduría de los italianos*, Barcelona, Anthropos, 2002, p. 180]. Una de las causas que nos impiden reconocer la importancia filosófica de la tópica sostenida por Vico es la esquematización tradicional de este concepto. Esta incompreensión es todavía visible, por ejemplo, en la obra de E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna, Francke, 1948 [hay traducción española de Antonio Alatorre: *Literatura europea y Edad Media latina*, México, FCE, 1955].

Quintiliano como fuente de la consciencia humanista de la unidad de *res* y *verba*. El problema

Las teorías de Vico sobre la filosofía tópica tienen sus raíces en la tradición humanista latina, la cual atribuye un papel fundamental a la retórica. La tradición humanista siempre se ha ocupado de la unión de *res* y *verba*, de «contenido» y «forma», los elementos del discurso humano que, una vez separados, ya no pueden volver a ser reunidos. Si en un discurso se acepta exclusivamente el elemento racional, es decir, la prevalencia del *contenido racional*, se podrá dar al discurso una forma meramente «exterior» y «retórica».

Nuestras referencias a Descartes han mostrado cómo la primacía que él atribuye al conocimiento racional canaliza la búsqueda de la verdad en una dirección decididamente racionalista. Desde el comienzo, Descartes despoja a las disciplinas humanistas de toda importancia filosófica. La crítica de Vico al pensamiento cartesiano y su distinción entre filosofía crítica y filosofía tópica son sumamente importantes porque muestran que identificar la verdad con el conocimiento racional oculta todas las disciplinas en que la fantasía (como en los casos de la retórica y la poesía) o la *prudentia* (como en el caso de la habilidad política) son factores determinantes. Ésta es la razón por la que Vico se pronuncia contra la unilateralidad de una formación puramente crítica y racionalista. De este modo, Vico nos ha proporcionado un nuevo acceso, a menudo olvidado, a toda la problemática del humanismo, a la que ahora debemos dirigir nuestra atención para mostrar, también desde esta perspectiva histórica, la prevalencia de la imagen.

Al identificar la fuente originaria de la filosofía con el aspecto inventivo de la tópica, que constituye una parte decisiva de la retórica, Vico no sólo conduce inesperadamente a la filosofía y la retórica a una renovada unidad (tan fuerte que, como dice Vico, la filosofía debe tener un carácter tópico), sino que además prueba la unión del *páthos* con la intuición ingeniosa, arcaica.

Así pues, con la tradición humanista nos planteamos el problema de unir el discurso retórico con el discurso filosófico. Siendo a través del *páthos* como el contenido de un discurso surte su efecto, y dado que el *páthos* mismo es movido por imágenes, está claro que en la tradición racionalista el aspecto patético se

identifica con el aspecto «formal» del discurso, y el elemento de intuición con el «contenido», con la materia. Desde muy antiguo, el problema de la conexión entre el *páthos* y la intuición se presenta como el problema de la «forma» y el «contenido» del discurso, y ya Cicerón deplora en *De oratore* la pérdida de la unión entre ambos.

¿Qué hay a la base de la tradición humanista de la unidad de *res* y *verba*, de «contenido» y «forma»? En referencia a la Antigüedad nos limitaremos a señalar cómo fue concebido el problema de la unidad de contenido y forma del discurso por Quintiliano, quien, a la par que Cicerón, ejerció una influencia decisiva sobre la tradición humanista.

La tesis de Quintiliano: nada es ajeno al arte del discurso

Las *Institutiones oratoriae* de Quintiliano son uno de los textos clásicos sobre la retórica y constituyen el resultado final de las teorías ciceronianas. Continuando la tradición retórica, Quintiliano sostiene que todo discurso consta de cinco elementos; uno de ellos es el contenido, *res*, que tiene su origen en la *inventio*, mientras que los otros cuatro elementos pertenecen a la forma, a los *verba*. «Toda la doctrina de la oratoria, como han transmitido los autores especialistas, en su mayoría y los más importantes, consta de cinco partes: *invención, disposición, elocución, memoria y pronunciación o acción*». ³⁰

No basta con «encontrar» *qué* «debe» decirse en determinadas circunstancias; también hay que encontrar *cómo* decirlo, de modo que la memoria y el método de pronunciación deben corresponder a la situación histórica concreta en que se encuentra el orador. Siguiendo el análisis aristotélico, Quintiliano distingue tres clases de discursos: el judicial, el político y el encomiástico. Ya hemos mencionado la razón de esta subdivisión del arte retórica; la estructura temporal del mundo humano, un mundo *que no es, sino que deviene*, nos obliga a hacer el discurso en vista del futuro, o del pasado, o de lo que es válido y, por tanto, encomiable.

Con anterioridad, en la introducción a las *Institutiones oratoriae*, se plantea una tesis que es importante en relación con

30. Quintiliano, *Inst. orat.*, III, 3, 1 [trad. esp. cit., p. 327].

nuestro problema. La mayoría de las personas, dice Quintiliano, se acercan al arte de la retórica como si ya fueran versadas en todos los otros campos del saber y sólo les faltara la elocuencia. «*Nam ceteri fere, qui artem orandi litteris tradiderunt, ita sunt exorsi, quasi perfectis omni alio genere doctrinae summam in eloquentia manum imponent*». ³¹ Según esta concepción, la retórica es una suerte de suplemento «formal» al «contenido» o materia, obtenido a través de la ciencia. Aquí aparece el dualismo entre la forma retórica y el contenido científico racional, donde a la retórica le corresponde la función de ser meramente un «activador externo» que dé eficacia al contenido racional.

Quintiliano opone a esta concepción una tesis que inicialmente nos sorprende: *nada* es ajeno al arte del discurso, pues *cada contenido* del discurso tiene una *forma retórica propia*. «*Ego cum existimem nihil arti oratoriae alienum sine quo fieri non posse oratorem fatendum est*». ³² ¿Hay que interpretar la tesis de Quintiliano en el sentido de que el orador, como dice Cicerón en *De oratore*, debe dominar todos los campos del saber, puesto que ninguno de ellos le debería ser ajeno? Una exigencia de este tipo es incomprensible para nosotros, ya que limita con la utopía. Aquí topamos con una de las causas de nuestro actual juicio negativo sobre las exigencias de la retórica tradicional.

La retórica tiene que ver con el discurso patético; la ciencia, con el discurso racional. Si Quintiliano considera que la retórica es apropiada para toda clase de discursos, tiene que abolir la dualidad de «contenido» y «forma». Por eso, enfatiza que «originalmente» la separación de ambos elementos del discurso *no* existía. «Y, como muy claramente demuestra Cicerón, estas cosas [contenido y forma, filosofía y retórica], *igual que están vinculadas por naturaleza*, así se hallan también unidas en su práctico campo de actuación, de suerte que *sabios y elocuentes vengan a ser lo mismo*». ³³

Esta unidad, dice Quintiliano, se perdió más tarde (*scidit deinde se studium*), probablemente por la negligencia que pronto hizo también que los oradores abandonaran el cuidado de la moral (*curam morum [...] reliquerunt*) y, por otra parte, porque

31. *Ibid.*, I, Proemio, 4 [trad. esp. cit., p. 15].

32. *Ibid.*, I, Proemio, 5 [trad. esp. cit., p. 17].

33. *Ibid.*, I, Proemio, 13 [trad. esp. cit., p. 19].

sólo los estudiosos reivindicaron para sí el nombre de «los que aspiran a la sabiduría (*ut soli studiosi sapientiae vocarentur*)».³⁴

En todo caso, para Quintiliano, sin embargo, *res* y *verba* son los componentes originarios de toda aserción significativa: «todo pensamiento en el que se manifiesta con precisión una expresión de la voluntad es imprescindible que encierre un contenido (*res*) y palabras (*verba*)».³⁵ El contenido de la retórica es, por tanto, *todo lo que sea objeto del discurso*; se encuentra en los tres tipos de discurso ya mencionados: el encomiástico, el deliberativo y el judicial.³⁶

La unidad fundamental de *res* y *verba* basada en la situación particular del hombre

La teoría fundamental sobre la unidad de contenido y forma del discurso requiere, en nuestra opinión, una explicación más clara de la exposición que Quintiliano hace sobre la materia del discurso judicial; esta exposición, frecuentemente pasada por alto, adquiere especial importancia a la hora de superar el dualismo entre contenido y forma. A modo de introducción, Quintiliano se refiere una vez más a su tesis fundamental de que *todo* puede ser *materia* de la retórica. La premisa de un debate judicial se encuentra, según Quintiliano, en el *status* de las cosas, entendido como una situación conflictiva desde la cual surge la *causa*, el «caso». Pero al estudiar la cuestión más a fondo parece que la materia del discurso judicial no está constituida sólo por el *status* (es decir, por el caso que «está» frente a nosotros), sino también por el problema implícito que concierne al jurista.

Como toda causa se fundamenta en una base jurídica o estado de la cosa (*Ergo cum omnis causa contineatur aliquo statu*) [...]. Lo que nosotros llamamos *status*, algunos lo llaman *constitutio* (determinación), otros *quaestio* (*id quidam constitutionem vocant, alii quaestionem*) [...] Algunos han llamado al *status* primer conflicto de las causas judiciales (*statum quidam dixerunt primam causarum conflictionem*). Creo que éstos acertaron correctamente,

34. *Ibid.*, I, Proemio, 13-14 [trad. esp. cit., p. 19].

35. *Ibid.*, III, 3, 1 [trad. esp. cit., p. 327].

36. *Ibid.*, VIII, Proemio, 6 [trad. esp. cit., tomo III, p. 149].

pero lo desarrollaron poco. Pues el primer conflicto entre afirmaciones no es el *status*: «tú lo has hecho, yo no lo hice» (*non enim est status prima conflictio: fecisti, non feci*), sino lo que nace del primer conflicto, o sea, la forma de la pregunta (*sed quod ex prima conflictione nascitur, id est genus quaestionis*).³⁷

Por consiguiente, la materia del discurso judicial no se agota en la situación presente, pues es aportada por el *problema jurídico* que la contiene y que sólo el jurista «capaz» puede descubrir. La «materia» jurídica no consiste en una muda situación «presente», sino en la *entera problematicidad* del caso respectivo.³⁸

Prosiguiendo con su argumento, Quintiliano se refiere al análisis aristotélico de las diversas categorías del ser, con cuya ayuda es posible interrogar a los fenómenos. Para los griegos, interrogar a un fenómeno en torno a su ser, su cualidad y su cantidad significaba «acusarlo», es decir, definir a un ente como una cosa u otra. Quintiliano deriva el término griego *categoría* de este significado originario, también por cuanto respecta a los asuntos jurídicos.³⁹ Ahora bien, si la situación particular del hombre consiste en definir cada ente, es decir, en «acusarlo» en los términos de las categorías para establecer un orden humano, entonces el ser sólo puede aparecer como *quaestio* y nosotros sólo podemos corresponderle como a una cosa que nos concierne. Del mismo modo, el contenido del discurso judicial se disuelve en la multiplicidad de las preguntas que en tal caso conciernen al ser humano y sobre cuya base el fenómeno puede ser delimitado y definido, esto es, puede adoptar una forma reconocible.

La teoría de las categorías se aplica a todo tipo de discursos:

[...] tres son las preguntas que se plantean en todo caso discutido, a saber, *si existe la cosa, qué es y cómo es*. Se trata de lo que hasta la misma naturaleza nos tiene prefijado (*an sit, quid sit, quale sit; quod ipsa nobis etiam natura praescribit*). Porque, en primer lugar, ha de presentarse algo sobre lo que debe versar la discusión (*nam primum oportet subesse aliquid, de quo ambigitur*) [...]. En ellos se contienen las preguntas infinitas (las indefinidas de los casos concretos); alguna de éstas es tratada especialmente en cada una de las tres materias del discurso *demostrativo* (elogio o cen-

37. *Ibid.*, III, 6, 1-5 [trad. esp. cit., tomo I, pp. 347-349].

38. La misma idea se repite un poco más adelante, *Ibid.*, III, 6, 21.

39. *Ibid.*, III, 6, 23-24.

suras), *deliberativo y judicial* (*his infinitae quaestiones, his finitae continentur; horum aliqua in demonstrativa, deliberativa, iudiciali materia utique tractatur*).⁴⁰

Los problemas de la retórica no se refieren sólo a una esfera particular de la existencia humana, sino a toda actividad y a todo comportamiento humano. De ahí que Quintiliano atribuya a la materia de la retórica una importancia esencial, existencial, pues esta materia (siempre en las tres perspectivas del futuro, del presente y del pasado, que corresponden a los discursos político, encomiástico o judicial) aparece como *quaestio* que concierne al ser humano. «Se entiende por pregunta, en su más amplio sentido, toda aquella sobre la cual puede hablarse de forma creíble respecto a dos opiniones o con relación a varias».⁴¹

El estrecho vínculo entre *nomina* y *verba*

Quintiliano estudia también el profundo vínculo entre materia y forma, entre contenido y forma del discurso, mediante otro argumento muy importante. La gramática, dice, contiene dos elementos principales: la enseñanza de cómo hablar correctamente, que incluye la ortografía, y la interpretación de los poetas, que se hace con ayuda de la crítica.⁴² Al analizar las diversas partes del discurso, la gramática revela que *res* (*materia, nomina*) y *vis sermonis* (*verba*) son inseparables, dado que no se puede construir un discurso exclusivamente con *verba* o con *nomina*. En el verbo se concentra la fuerza del discurso (*in verbis vim sermonis*), y en el nombre la materia (*in nominibus materiam*). El verbo expresa la relación con lo que todavía no es, lo que ya no es o lo que es ahora, suscitando así sentimientos de esperanza, angustia y nostalgia. Por otra parte, las personas y las cosas son evocadas por los nombres. Desde el punto de vista gramatical, la unidad de *res* y *verba* consiste en el estrecho vínculo entre objeto y verbo, el cual puede expresar la emoción. Refiriéndose a la Antigüedad, Quintiliano dice: «Pues los antiguos [...] en los

40. *Ibid.*, III, 6, 80-81 [trad. esp. cit., pp. 375-377].

41. *Ibid.*, III, 11, 1 [trad. esp. cit., p. 433].

42. *Ibid.*, I, 4, 2.

verbos descubrieron la fuerza del discurso, en los nombres la materia (porque una cosa es qué hablamos y otra de qué hablamos), en las conjunciones la unión de verbos y nombres». ⁴³ Quintiliano confirma con una cita de Horacio su tesis de que cada cosa puede ser experimentada sólo en sentido temporal, y por tanto patético, de modo que no puede ser separada del verbo: «Las palabras seguirán de buen grado la materia poseída». ⁴⁴

Así pues, la «materia» de la retórica resulta de la intuición de todo lo que concierne al hombre en «formas» siempre nuevas y que, por esta razón, tiene que ser expresado; dicha intuición tiene la naturaleza de una *inventio* que la coloca, como realización del *ingenium* humano, en la fuente de la intuición originaria. De ahí que Quintiliano afirme que a los jóvenes debe ofrecérseles una gran diversidad de materias de discurso, pues sólo así surgen preguntas que favorecen el desarrollo del espíritu «inventivo». En las frases de Quintiliano se advierte una nota melancólica cuando descubre que hacia el final de la vida la *ratio* se introduce furtivamente, poco a poco, ahogando la intuición de lo originario. Con su peculiar característica de no estar nunca «al alcance de la mano» y tener que ser «descubierta» una y otra vez, la materia del discurso confirma su naturaleza «inventiva». Esta tesis fue retomada y desarrollada por el humanismo y durante el Renacimiento, sobre todo en el campo de la política. Maquiavelo y Guicciardini sostienen que la habilidad política se manifiesta principalmente en la capacidad de «encontrar» la materia apropiada. ⁴⁵ A la acción política no conduce la materia abstracta, sino sólo la materia «encontrada» en la situación histórica concreta.

Esta tesis de la unidad fundamental de *res* y *verba* proporciona a los humanistas italianos, entre otras cosas, la razón por la que desean ser «gramáticos» antes que «filósofos». El filósofo intenta elaborar un discurso exclusivamente racional, que no suscita pasiones; por consiguiente, se detiene frente a la brecha entre *res* y *verba*. Por el contrario, la formación retórica representada programáticamente por los humanistas aspira a una unión de cosa y palabra en el sentido que acabamos de desarrollar.

43. *Ibid.*, I, 4, 18 [trad. esp. cit., p. 65].

44. *Ibid.*, I, 5, 2 [trad. esp. cit., p. 71]; Horacio, *Ars poetica*, v. 311.

45. *Ibid.*, II, 4, 7. Cfr. Maquiavelo, *El príncipe*, cap. 6, 25, 26.

La tradición humanista: la preeminencia de la imagen y del discurso indicativo sobre el lenguaje racional.

Poliziano como *grammaticus*

Para ilustrar el modo en que nuestro problema aparece en la tradición humanista, vamos a utilizar como ejemplo algunas afirmaciones de Poliziano. Al igual que Petrarca, y después Leonardo Bruni, Poliziano se dedicó al estudio de los textos antiguos; lo que le interesaba en primer término, y en esto seguía a Petrarca y Salutati, era evitar que estos textos desaparecieran materialmente, rescatarlos del olvido para que estuvieran disponibles para ser interpretados. En relación con la preservación material de los textos antiguos, Poliziano escribe:

¿De qué sirve recordar ahora las calamidades de los tiempos pasados? Apenas podríamos hacer esto bien sin el mayor dolor, pues aquellos insignes autores, dignísimos de la inmortalidad, en parte se han perdido y en parte han sido desfigurados por los bárbaros. Un grupo de ellos llegó hasta nuestros padres tras haber estado encadenados en la cárcel, hasta que con grandes fatigas lograron regresar a su patria, pero desgarrados, mutilados y muy modificados.⁴⁶

Poliziano es un «intérprete», un gramático y no un filósofo, según afirma con fuerza en su discurso *Lamia*, de 1492, en el que se pregunta cuáles son las razones que le permiten interpretar textos filosóficos en sus lecciones en el *Studio fiorentino*. Poliziano señala que en su época se ha estrechado considerablemente el significado de la palabra *grammaticus*, porque al principio no se llamaba así al profesor de lenguas sino al intérprete de textos, es decir, a la persona que, además de comprender las palabras y sus relaciones, es capaz de estimular una discusión pertinente sobre el contenido de un texto.

46. Poliziano, *Oratio super Fabio Quintiliano et Statii Sylvis*, en *Opera omnia*, Lugduni, Gryphius, 1545-1546, vol. III, pp. 107-108 [hay traducción italiana en: *Prosatori latini del Quattrocento*, ed. Eugenio Garin, Milán y Nápoles, Ricciardi, 1952, p. 879]. En el mismo lugar, Poliziano pide que se le reconozca el mérito de haber devuelto los autores antiguos al lugar y al honor que les corresponden, y se enorgullece de haberles asegurado el derecho a figurar en las bibliotecas.

Misión de los gramáticos es el exponer y explicar todo género de escritos: poetas, historiadores, oradores, filósofos, médicos, juristas (*grammaticorum enim sunt hae partes, ut omne scriptorum genus [...] excutiant atque enarrent*). Esta época nuestra, poco familiarizada con la cultura antigua, ha reducido al gramático a un campo demasiado limitado. Pero en otro tiempo, entre los antiguos, ese tipo de estudiosos tuvo tal autoridad, que eran los gramáticos los únicos censores y jueces de toda clase de escritos, por ello los llamaban también críticos (*apud antiquos olim tantum auctoritatis his ordo habuit, ut censores essent, et iudices scriptorium omnium soli grammatici*).⁴⁷

La pregunta que surge espontáneamente es si no hay una contradicción en la afirmación de Poliziano, pues éste aspira a comprender los textos filosóficos, pero desea ser un *grammaticus*, no un filósofo. Ante todo debemos advertir que Poliziano no rechaza a la filosofía; por el contrario, toda la disertación *Lamia* es una defensa de esta disciplina. «En una luz purificada contemplamos al hombre y a Dios. Pues si no aceptamos a la filosofía como guía para la vida entera y para la exploración de la virtud y como rechazadora del vicio [...] nunca podremos brillar en la luz pura».⁴⁸

Pese a su gran estimación de la filosofía, o tal vez precisamente debido a ella, Poliziano insiste en ser un gramático porque está convencido de que en su época la tarea más urgente es estudiar la filosofía con la ayuda de la palabra antigua, no a través de la especulación teórica.

Poliziano confirma que su interpretación de la palabra, y por consiguiente su tarea como gramático, no es en absoluto lo mismo que la enseñanza de la lengua; y esto lo hace afirmando que su labor no depende de la *ratio*, sino de las musas: «nadie debe presumir de lo mucho que ha aprendido, sino más bien ofrecer a los demás eso que ha aprendido. Eso es lo que yo he hecho hasta aquí, sin duda alguna, y lo que pienso hacer en el futuro con el beneplácito de las Musas, “cuya devoción cultivo, movido por un gran amor” [Virgilio, *Geórgicas*, II]».⁴⁹

47. Poliziano, *Lamia*, en *Le Selve e la Strega*, ed. I. Del Lungo, Florencia, Sansoni, 1925, p. 221 [traducción española de Félix Fernández Murga en: Angel Poliziano, *Estancias. Orfeo y otros escritos*, Madrid, Cátedra, 1984, p. 256].

48. Poliziano, *Lettera a Lorenzo Medici*, en *Epistolarium*, vol. XII, pp. 445-446.

49. Poliziano, *Lamia*, p. 225 [trad. esp. cit., p. 258].

La actitud que acabamos de esbozar es confirmada por Poliziano cuando declara que elegirá para interpretar los textos que son tan ricos en problemas que, por eso mismo, son evitados por la mayoría de los filósofos.

Libros esos que, aunque realmente espinosos en algunos puntos y cargados de dificultades [está hablando de los *Analíticos*], tanto por lo que se refiere al argumento como por lo que se refiere a la expresión, y precisamente por eso, yo afronto con mayor gusto y con mayor entusiasmo y ánimo, desde el momento que, en todas nuestras escuelas, los filósofos de nuestro tiempo los pasan por alto, no porque sean poco útiles, sino porque son demasiado difíciles.⁵⁰

Por último, Poliziano relaciona su amor a las fábulas con la función filosófica de los mitos: éstos despiertan el asombro e invitan a los hombres a filosofar.

La preeminencia del discurso patético como origen de la comunidad

Interrogar a las palabras acerca de su significado dentro de los límites de un texto —un significado que un conocimiento puramente gramatical y lexicológico no puede proporcionar, ya que de lo contrario cualquier persona que supiera una lengua podría entender inmediatamente a los poetas, a los filósofos y a los oradores, llegando así al núcleo de la «cuestión»—, ése es el modo de filosofar reconocido por Poliziano. En actitud polémica contra los filósofos abstractos, a los que describe como lechuzas, Poliziano dice al final de *Lamia*: «[...] en verdad, sabías eran solamente las lechuzas antiguas. Ahora hay muchas lechuzas que de tales tienen sólo las plumas, los ojos y el pico, pero no la sabiduría».

La afirmación de Poliziano de que el *grammaticus*, en tanto que conocedor de la palabra, de la expresión y de la «forma», debe tener también la facultad de interpretar el «contenido», la «cosa», y de preservar así la unidad originaria de pala-

50. *Ibid.*, p. 227 [trad. esp. cit., p. 259].

bra (expresión, forma) y cosa (contenido), tiene su fundamento teórico en Quintiliano. Nos hemos referido antes a las afirmaciones de Quintiliano de que la materia siempre se nos presenta y nos concierne en forma de una pregunta, que el nombre es la expresión de la cosa y el verbo es la expresión de la «forma» en que la «cosa» nos concierne, y que, por consiguiente, no hay discurso sin la unidad de nombre y verbo. Así pues, ya en el lenguaje humano como tal aparece la unidad indisoluble de contenido y forma, que sobre todo alcanza el gramático, el cual comienza por el lenguaje y afirma realizar la filosofía originaria, «completa».⁵¹

Siguiendo las tesis de Quintiliano, Poliziano pronunció un discurso sobre sus *Institutiones* y sobre las *Silvas* de Estacio en el que indica que el discurso patético representa el origen de todo contenido (*res*) humano porque sólo a través de él los hombres son capaces de formar una comunidad que les permita acceder a su propia *res*. El estudio del discurso patético se reduce, pues, al estudio de lo que concierne al hombre y guía su autorrealización. «Sólo ella [la retórica] reunió en origen dentro de los muros de una ciudad a los hombres, que estaban dispersos por los campos, los hizo colaborar, mientras que antes divergían, los juntó mediante las leyes, las costumbres, mediante una educación refinada y civil».⁵²

El lenguaje retórico es el fundamento de la historicidad del hombre que se desarrolla en la sociedad. Promueve lo que es útil al Estado, y además hace florecer un tipo determinado de discurso: «¿Qué puede haber más bello en una vida retirada y tranquila, qué puede haber más dulce, más adecuado a un hombre culto, que usar discursos llenos de sentencias, de palabras adornadas, de donaires gentiles y refinados, sin nada burdo, insulso, descortés».⁵³

Aquí se alude a lo que Guazzo llamará más tarde *conversazione civile*, que no es sólo el «ornamento», sino también la esencia de la vida humana. Pero ¿cuál es el significado filosófico del discurso retórico, fantástico, metafórico?

51. Quintiliano, *Institutiones oratoriae*, II, 4, 18; I, 4, 2; I, 5, 2.

52. Poliziano, *Oratio super Fabio Quintiliano et Statii Sylvis*, en *Opera omnia*, pp. 111-112 [trad. ital. cit., p. 883].

53. *Ibid.*

La carta *De genere dicendi philosophorum* de Giovanni Pico: el problema

El problema del dualismo de contenido y forma, de *lógos* y *páthos*, y a la vez el intento de eliminar este dualismo, aparecen en el humanismo italiano y en el Renacimiento una y otra vez bajo nuevos aspectos. Se precisaría un voluminoso estudio si los eruditos quisieran hacer una compilación exhaustiva de estas obras. Aquí no tenemos más remedio que limitarnos a unos pocos ejemplos significativos.

El breve tratado *De genere dicendi philosophorum* de Giovanni Pico della Mirandola, por ejemplo, deja clara la importancia crucial que tuvo el problema que nos ocupa en la tradición humanista. El autor no se limita al problema del dualismo de *res* y *verba*, no se contenta con afirmar que el discurso retórico no puede ser reemplazado por el discurso racional, sino que esboza una solución propia que merece nuestra atención.

El tratado es, de hecho, una carta que Pico della Mirandola envió a Ermolao Barbaro el 3 de junio de 1495. El mismo Barbaro, en una carta enviada a Pico y fechada el 5 de abril de 1485, había criticado y rechazado el estilo de los filósofos escolásticos y de los filósofos en general.⁵⁴ Debido a este posicionamiento, Barbaro fue conocido como el abogado de la «forma» de los discursos literarios, patéticos, mientras que Giovanni Pico, debido al modo en que se interpretó su respuesta, fue considerado el abogado del estilo filosófico, esto es, de las *res* más que de los *verba*.

Antes de citar e interpretar unos pasajes de la carta de Pico, debemos advertir que nosotros la interpretamos de una manera que no es la tradicional. Eugenio Garin, por ejemplo, sostiene que Pico no logró establecer la unidad de *res* y *verba* porque, a diferencia de Barbaro, enfatizó la *res*. Sin embargo, nosotros estamos convencidos de que la carta de Pico es importante porque realiza una unidad teóricamente inequívoca de *res* y *verba* y muestra la diferencia entre la filosofía *racional* y la intuición

54. G. Pico della Mirandola, *De genere dicendi philosophorum*, en *Prosatori latini del Quattrocento*, pp. 804-822 [hay traducción española de Luis Martínez Gómez en: Pico de la Mirandola, *De la dignidad del hombre. Con dos apéndices: Carta a Hermolao Bárbaro y Del ente y lo uno*, Madrid, Editora Nacional, 1984, pp. 141-156]; E. Barbaro, *Epistulae, Orationes et Carmina*, ed. V. Branca, Florencia, Bibliopolis, 1943, pp. 84-87.

filosófica tópica originaria. En su carta, Barbaro enfatiza la prioridad de los *verba*.

Naturalmente, no cuento entre los autores latinos a los germanos y teutones, que no vivieron realmente cuando estaban vivos, y mucho menos ahora que están muertos [...]. No les niego todo lo que puede serles negado, pero sí el discurso nítido y elegante, o al menos claro y casto (*sermo nitidus et elegans, saltem clarus et castus*) [...] que proporciona alabanza y memoria eterna a los escritores (*laudem et memoriam sempiternam scriptoribus conciliat*).⁵⁵

El argumento de Barbaro es el siguiente: si se rechazara una tesis sobre la primacía de la «forma», habría que elogiar un discurso por su «materia» y, por analogía, en el campo del arte habría que elogiar una obra sólo por su «materia preciosa».⁵⁶

El alejamiento de Pico de la superioridad del discurso racional

Pico comienza su respuesta con una suerte de prólogo en el que expresa su admiración por Barbaro. A continuación, desarrolla su tesis sobre la superioridad de la filosofía frente a las obras o los discursos puramente literarios o filosóficos. Sus palabras son polémicas:

Fuimos en vida famosos, ¡oh Hermolao!, y vivimos después no en las escuelas de los gramáticos ni en las aulas de los retóricos y pedagogos, sino en los círculos de los filósofos, en las asambleas de los sabios, donde no se habla de la madre de Andrómaco, ni de los hijos de Níobe, ni de fruslerías por el estilo, sino donde se trata y se disputa de los *principios* de las cosas humanas y divinas.⁵⁷

Pico da las siguientes razones para su planteamiento: (a) los filósofos disponen de una elocuencia interior, no exterior (*habuisse barbaros non in lingua sed in pectore Mercurium*); (b) la sabiduría y la elocuencia son de diferente naturaleza, y el inten-

55. E. Barbaro, *op. cit.*, p. 86.

56. *Ibid.*

57. G. Pico della Mirandola, *De genere dicendi philosophorum*, p. 806 [trad. esp. cit., pp. 144-145].

to de unir las es un sacrilegio (*ut coniunxisse sit nefas*); (c) no es posible imaginar un contraste mayor que el existente entre las tareas del orador y del filósofo (*tanta est inter oratoris munus et philosophi pugnantia, ut pugnare magis invicem non possint*).⁵⁸ Como la finalidad de la retórica es evidentemente engañar, los filósofos perderían su autoridad si se sirvieran de estos medios patéticos y seductores. Estos argumentos son en parte los mismos que más adelante Descartes, partiendo de la preeminencia de la *ratio*, esgrimirá contra la retórica. Sin embargo, veremos que Pico, sin alejarse de la preeminencia de la *ratio*, llegó a conclusiones diferentes de las de Descartes, pues reconoce un discurso originario (ya sea filosófico o patético, retórico) frente a la concepción puramente dialéctica, escolástica, racional, de la filosofía, que Pico pretende superar.

La carta de Pico prosigue con la defensa de la primacía del discurso filosófico. Éste se distingue por su carácter no retórico, ya que no se dirige a los sentidos; además, cualquier ornamento exterior destruiría su unidad.⁵⁹ Más adelante, Pico rechaza la crítica de Barbaro según la cual la filosofía escolástica usa un mal latín en lugar del latín clásico. Su argumento es el siguiente: la lengua latina clásica (de los romanos) no puede ser considerada el único prototipo válido de una lengua perfecta, pues cada época tiene su estilo propio, por no mencionar el hecho de que los filósofos no pueden perder su tiempo con asuntos gramaticales y lexicológicos. Al final de su carta, Pico subraya una vez más la preeminencia del contenido como preeminencia de la filosofía.

Al examinar el contenido de la carta de Pico nos percatamos de que el problema central es la relación entre el contenido y la forma del discurso; al mismo tiempo, la interpretación tradicional de este texto —rechazo de la retórica y preeminencia de la filosofía sobre los intereses gramaticales— se muestra justificada. Pico piensa que la falta de habilidad retórica que se reprocha a los llamados filósofos bárbaros no es una falta real, pues esos filósofos poseían la sabiduría (*non defuisse illis sapientiam, si defuit eloquentia*). El arte de la retórica requiere otras cualidades que el discurso filosófico. «Elegante cosa es (lo confesamos) la

58. *Ibid.*, p. 808 [trad. esp. cit., p. 145].

59. *Ibid.*, p. 818 [trad. esp. cit., pp. 151-152].

abundancia de verbo llena de atractivo y deleite, pero en el filósofo no es ni hermosa ni agradable». ⁶⁰

Pico parece incluso orgulloso de la dureza de la filosofía, pues a este respecto dice: «Nosotros preferimos nuestra oración hirsuta, suelta de pelo, fofa, desaliñada». Sobre el filósofo, Pico dice explícitamente que sólo le preocupa *qué* está escrito, no *cómo* está formulado. ⁶¹ Estas palabras recuerdan la tesis sostenida más adelante por Descartes de que la verdad hay que demostrarla, mientras que el lenguaje que se usa para hacerlo es indiferente.

Así las cosas, cualquier duda sobre la interpretación tradicional de Pico parece insostenible. Pero examinemos más de cerca la idea de retórica de Pico. Obviamente, su crítica a la retórica se dirige a una retórica puramente «técnica» y «exterior», que con sus medios patéticos puede dar credibilidad a cualquier tesis; es decir, la crítica de Pico se dirige contra el tipo de retórica que Platón rechazaba en los sofistas. «Pues ¿cuál es el oficio del retórico sino mentir, engañar, acorralar, embaucar (*quam mentiri, decipere, circumvenire, praestigiari*)? Es vuestro, decís vosotros mismos, poder a voluntad cambiar con la palabra lo negro en blanco, lo blanco en negro». Pico habla también del poder poco menos que mágico de la retórica. ⁶² A partir de esta tesis Pico desarrolla su crítica del «gramático», el cual idealiza la lengua latina romana y juzga las demás lenguas por referencia a este modelo. A diferencia de este formalismo estéril, Pico defiende la pertinencia germánica: «No hay quien no prefiera el oro puro acuñado por el teutón [es decir, la verdad racional] al falso marcado con el sello romano [esto es, la retórica tradicional]». Una vez que la retórica se ha convertido en un medio de convicción meramente «técnico», se muestra como un arma peligrosa en manos de los ignorantes. ⁶³ Así entendida, Pico la rechaza violentamente.

Y sin embargo Pico es incapaz de ocultar lo que siente en relación con las dotes retóricas de Barbaro. Incluso desearía poder expresar su admiración por el modo fascinante en que Barbaro habla y escribe: *nec possum aut tacere quae de te sentio* [...] *uti-*

60. *Ibid.*, p. 809 [trad. esp. cit., p. 146].

61. *Ibid.*, p. 811 [trad. esp. cit., p. 147].

62. *Ibid.*, p. 809 [trad. esp. cit., p. 145].

63. *Ibid.*, p. 821 [trad. esp. cit., p. 154].

*nam esset is meae mentis captus, ut pro meritis tuis de te sentirem [...] utinam ea dicendi vis, ut exprimere aliquando possem quod semper sentio.*⁶⁴

Es extraño que el presunto opositor radical a toda forma de retórica se deje llevar aquí por sus sentimientos, y más extraño aún es que su sentimiento de admiración se refiera sobre todo al «estilo» de Barbaro. «Porque, para callar otras cosas, tu estilo, al que tan poco favor haces, es admirable lo que me impresiona, lo que me deleita; tan docto, tan grave, tan compuesto, tan erudito, tan acicalado, tan lleno de ingenio».⁶⁵ En todo caso, Pico elogia las características del estilo que sacan a la luz el contenido.

Pico nos cuenta, entre otras cosas, que él y Poliziano están buscando las cartas y los escritos de Barbaro y que —como Pico dice literalmente— su lectura los deja sin aliento (*ut perpetua quadam acclamatione interspirandi locum non habeamus*). Es admirable cómo Barbaro consigue mediante la «persuasión» conducir las almas hacia donde él quiere.⁶⁶ Está claro que la crítica de Pico a la retórica no es un rechazo absoluto de todo discurso patético, como, por ejemplo, sucederá más adelante con Descartes.

La unidad de contenido y forma en el acto filosófico creativo

Volvamos a la idea de filosofía de Pico: *de humanarum divinarumque rerum rationibus agitur et disputatur*.⁶⁷ La filosofía que Pico reconoce parte de los principios y trata de ellos. Los filósofos que Pico admite no se dedican al conocimiento puramente racional, sino que se basan en los posibles efectos patéticos, confiando —tal como dice Pico— no sólo en la lengua, sino en el corazón: *Experietur habuisse barbaros non in lingua sed in pectore Mercurium*. Si los filósofos usaran sólo medios formalmente

64. *Ibid.*, p. 804 [trad. esp. cit., p. 143: «No puedo, Hermolao mío, ni callar lo que de ti siento [...] Y ojalá hubiera en mí aquella potencia de mente para sentir de ti al par de tus méritos, aquel vigor del decir apto para expresar alguna vez lo que siempre siento»].

65. *Ibid.*, p. 807 [trad. esp. cit., pp. 143-144].

66. *Ibid.* [trad. esp. cit., p. 144].

67. *Ibid.* [trad. esp. cit., p. 145: «se trata y se disputa de los principios de las cosas humanas y divinas»].

retóricos, esto significaría que no están seguros de su propio asunto (*quasi rebus parum fidentes*).⁶⁸ Pero si el «asunto» mismo es eficaz, no hace falta añadirle una forma exteriormente patética. Pico menciona un ejemplo importante: es significativo que en los textos religiosos, sagrados (*res sacrae*), el contenido y la forma son lo mismo.

El estilo con que Pico describe esta filosofía «arcaica» se acerca al estilo del lenguaje mítico. Pico habla del «silencio de pocos, por la admiración, al penetrar en algún punto, ya deducido de los misterios de la naturaleza, ya traído a los hombres desde el alcázar del cielo».⁶⁹

Así, el tema de la carta se transforma. La referencia de Pico a los silenos de Alcibíades aclara la naturaleza de la filosofía genuina. En su apariencia exterior, los silenos son rudos y miserables; por dentro, sin embargo, son brillantes y preciosos. Por consiguiente, quien desee ser educado por los filósofos deberá liberarse de la exterioridad y dirigirse a su interior, donde Dios habla directamente:

Cuando vas a los filósofos, deja a un lado los sentidos, vuelve dentro de ti mismo, a los secretos recintos de tu alma, a los rincones apartados de tu mente, cógete allí las orejas de Tianeó, con las que, fuera totalmente del cuerpo, percibía no a la terrestre Marsia, sino al celeste Apolo ordenando con inefables modulaciones de su cítara divina las armonías del universo.⁷⁰

Pico alude aquí a una filosofía ideal que no se limita al ámbito de los procesos racionales; apunta hacia un nivel más alto del filosofar, en el sentido de la tradición platónica que el autor de *Perí Hýpsous* evocó en la época helenística. Siguiendo esta tradición, Pico dice, a la vista de las dotes retóricas de Cicerón, que éste exigía del filósofo una doctrina según la cual la musa debería estar en el alma, ya no en los labios (*habere Musas in animo et non in labris*).⁷¹

De acuerdo con Pico, una filosofía o un discurso de esta índole posee un efecto indicativo y transfigurador:

68. *Ibid.*, p. 808 [trad. esp. cit., p. 145].

69. *Ibid.*, p. 813 [trad. esp. cit., p. 148].

70. *Ibid.*, p. 815 [trad. esp. cit., p. 149].

71. *Ibid.* [trad. esp. cit., p. 150].

[...] no mueven, no persuaden (*non movent, non persuadent*), sino que fuerzan, sacuden, se imponen (*sed cogunt, agitant, vim inferunt*). Pues bien, las palabras de la Ley son toscas y rústicas, pero vivas, animadas, ardientes, de filo cortante (*rudia verba et agrestia, sed viva, sed animata, flammea, aculeata*), penetrantes hasta lo íntimo del ánimo, transformadoras de la totalidad del hombre con un poder admirable.⁷²

Pico se refiere al dicho, que se atribuye presumiblemente a Heráclito, según el cual el filósofo debe perseguir las palabras que fluyen desde la temible caverna donde se oculta la verdad (*non ex amoenis Musarum silvis, sed ex horrendo fluxerint antro, in quo dixit Heraclitus latitare veritatem*).⁷³ Desde este punto de vista, Pico reconoce que la retórica y la sabiduría están conectadas entre sí, es decir, lo están sólo en el plano de una filosofía arcaica en la que el impacto de la palabra, esto es, la forma, no representa un apéndice exterior al contenido (*do tibi eloquentiam et sapientiam mutuo nexu invicem conspirasse*).⁷⁴

En su carta, Giovanni Pico no ofrece una fundamentación filosófica para el ideal de una filosofía eficaz que tiene programáticamente en mente. Dichos fundamentos se hallan en las obras de su sobrino, Gianfrancesco Pico. Su tratado *De imaginatione* muestra el impacto de las imágenes y contiene la teoría según la cual, a la vista de la naturaleza figurativa de lo originario, todo discurso fundamental debe ser figurativo.

Gianfrancesco Pico, *De imaginatione*. Las imágenes fantásticas como guías de los instintos y las pasiones

Como dice la carta del 1 de diciembre de 1500 que acompañaba a la obra, el *De imaginatione* de Gianfrancesco Pico della Mirandola está dedicado al emperador Maximiliano. Es un intento de hallar una respuesta a la pregunta de cómo puede la mente humana lograr la unidad fundamental de *res* y *verba*, de

72. *Ibid.*, p. 817 [trad. esp. cit., p. 151].

73. *Ibid.* [«... que no fluya el estilo del jardín de las Musas, sino del tenebroso antro en que dijo Heráclito esconderse la verdad»].

74. *Ibid.*, p. 820 [trad. esp. cit., p. 154: «te concedo que elocuencia y sabiduría van a una con un engarce mutuo»].

«contenido» y «forma». En el marco de esta pregunta, el autor se interesa particularmente por el papel de la imagen, del «fenómeno» mental, que es designado aquí con los conceptos «fantasía» e «imaginación».

A lo largo de la obra, son obvias las referencias a Aristóteles. Ante todo, la fantasía, como el don de la imaginación, es puesta en conexión con una «condición de luz» (*Phantasiae nomen de lucis* [gr. *phaos* = *phos*] *videlicet argumento obtinuit, sine qua videre non est*).⁷⁵ Además, la fantasía se presenta como la facultad del alma de crear imágenes; se alimenta de las imágenes que los sentidos le proporcionan.⁷⁶

La fantasía o imaginación desempeña una función importante. Ante todo, se realiza en la esfera de las múltiples formas sensibles, haciendo una selección entre ellas:

Todo lo que puede ser objeto de la percepción, por tanto todo lo que es corpóreo y puede ser percibido por uno de los sentidos (*quodve ullo sensu sentiri potest*), produce en la medida de lo posible, imitando a la naturaleza incorpórea y espiritual, algo que es similar a él, una imagen de sí mismo (*similitudinem atque imaginem sui quantum potest effundit ad imitationem incorporeae spiritalisque naturae*).⁷⁷

Por otra parte, el poder de la imaginación alcanza las más altas esferas de la mente, pues mediante los sentidos pone las imágenes que ha adquirido a disposición de la *ratio* y del intelecto.

La razón por la que la imaginación es tan importante para los animales y para los hombres es que ella hace posibles los instintos y las pasiones a través de la comunicación de los esquemas sensibles. Como dice Pico (y aquí repite afirmaciones de Aristóteles), «el deseo mismo depende del conocimiento, pues ¿cómo podríamos desear algo que no conocemos?». ⁷⁸ Por consi-

75. G. F. Pico della Mirandola, *De imaginatione*, ed. E. Kessler y E. Grassi, Múnich, Fink, 1984, cap. 1, p. 24.

76. *Ibid.* Cfr. también W. Raith, *Die Macht des Bildes. Ein humanistisches Problem bei G. F. Pico della Mirandola*, Múnich, Fink, 1968. En relación con el problema de la imaginación, cfr. W. Szilasi, *Phantasie und Erkenntnis*, Berna, Francke, 1969.

77. *Ibid.*

78. G. F. Pico, *De imaginatione*, cap. 5, p. 38.

guiente, lo que excita las pasiones y guía a los instintos animales son las imágenes fantásticas.

Es verdad que los animales derivan su comportamiento directamente de la memoria y la fantasía porque no poseen facultades más altas. Por esta razón, de acuerdo con Gianfrancesco Pico, las formas presentadas por la imaginación tienen, en la medida en que conciernen a los animales y determinan la vida orgánica, un significado inmediato e inequívoco. De ahí que la conducta animal sea siempre adecuada y oportuna.

Primacía del discurso fantástico, indicativo, sobre el discurso racional

El hombre, sin embargo, somete las imágenes de la fantasía a su *mens*, a su «mente», de modo que interpreta las imágenes sensibles de una manera humana, y por consiguiente también las pasiones son interpretadas de manera humana. Pero si el hombre no se somete al dominio de la *mens*, las imágenes y las pasiones se tornan destructivas porque se sustraen al orden inequívoco que revela el mundo humano.

En cuanto la imaginación ha recibido de los sentidos las imágenes de las cosas, las retiene y, purificándolas, las ofrece al intelecto agente (*retinet in se, purioresque effectas offert agenti intellectui*); éste, iluminándolas con su luz (*qui suo lumine collustrans*), extrae de ellas las imágenes inteligibles (*ab eis intelligibiles species abstrahit*) y las transfiere al intelecto potencial (*in intellectum potentiae*) que por ellas es formado y perfeccionado.⁷⁹

La fantasía asigna, pues, los significados potenciales de las imágenes, que luego son iluminados y definidos por la luz del intelecto para ser preservados en la mente del hombre. Pero las imágenes fantásticas podrían sustraerse a esta iluminación. Es entonces cuando experimentamos cómo las imágenes emocionalmente eficaces por un lado, y los contenidos mentales por el otro, se hacen recíprocamente autónomos; en tal caso, forma y contenido, *verba* y *res*, ya no constituyen una unidad; las imáge-

79. *Ibid.*, cap. 6, p. 40.

nes se tornan falaces y se degradan a meros «fenómenos». Aquí está la raíz del dualismo naciente entre contenido y forma.

Así, de acuerdo con Gianfrancesco Pico, la fantasía debe ser puesta bajo el dominio de la luz del intelecto. Esta luz se muestra como un don divino; su función es revelar el mundo humano.⁸⁰ Recordemos la tesis aristotélica de que los primeros principios, que «clarifican» todo, deben ser reconocidos como tales y creídos en mayor grado que lo que la *ratio* (la cual es posible gracias a ellos) reconoce y cree. Sobre la base de este argumento aristotélico, la luz y la fe intelectuales constituyen una unidad para Pico. En el capítulo 12 de *De imaginatione*, Pico identifica el *lumen nobis congenitum* con el *lumen fidei*, en cuyo ámbito el lenguaje no puede seguir siendo racional, sino sólo figurativo, esto es, metafórico. Por eso, en este capítulo, que trata de las *archaí*, Pico se ve forzado a hablar metafóricamente. Por eso encontramos aquí una nueva forma lingüística que va más allá del argumento racional precedente. El hecho de que las imágenes de la fantasía sean «vistas» de una manera diferente a la luz del intelecto, que ésta no sea un fenómeno demostrable, sino que requiere «fe», lleva a Pico a sostener la continuidad entre fantasía, luz del intelecto y fe, y a enfatizar que la luz de la fe es más fuerte que la luz de la fantasía.⁸¹

Pico formula de manera sistemática la identidad de la «luz del intelecto» y la «fe» en su tratado *Examen vanitatis doctrinae gentium*. En él dice: «Al principio los filósofos paganos dieron los preceptos de la fe (*philosophi gentium [...] in principiis itaque praeabant praecepta fidei*), a los cuales ninguno de nosotros niega la certeza y cuya evidencia algunos admiten (*et sunt qui annuant evidentiam*)».⁸²

En *De fide et ordine credenda theorematum*, Pico enumera las cuatro clases de luz. Comienza con la «luz natural», de la cual brota la forma originaria de la fe.

Como se ha mencionado la luz, hay que decir que hay cuatro clases de luz espiritual (*quatuor haberi spiritualium luminum*

80. Cfr. W. Raith, *op. cit.*

81. G. F. Pico, *De imaginatione*, cap. 10, pp. 62 ss.

82. G. F. Pico, *Examen vanitatis doctrinae gentium*, en *Opera*, Basilea, Heinrichus Petri, 1573, p. 1006.

genera), que están subordinadas una a la otra. La primera es la luz natural, que es el fundamento de las otras clases y en la que participan todos los que poseen razón (*Primum naturale est veluti basis et fundamentum aliorum, quorum omnes rationis capaces participes sunt*).⁸³

En relación con nuestro problema obtenemos dos resultados. Primero, si el discurso humano depende no sólo de la deducción racional, sino sobre todo de la luz del intelecto (mediante la cual las imágenes que aparecen a través de los sentidos reciben un significado humano, espiritual), entonces no se trata de un discurso racional, sino de un discurso noético y originario que dominará al hombre y realizará la filosofía verdadera, conmovedora.

Segundo, Pico reconoce con precisión cuál es el punto en la mente humana donde tiene lugar la separación entre *res* y *verba*. Es la fantasía quien produce esta separación si no consigue someter sus propias imágenes fantásticas a la luz de la intuición noética. En tal caso recibimos unas imágenes puramente «fantásticas» que influyen sobre las pasiones, pero que, debido a su separación de la «materia» (es decir, del contenido espiritual), tienen un efecto sobre todo falaz. Puesto que los animales ni poseen ni necesitan las facultades superiores, su mundo es diferente, los esquemas de su fantasía no pueden moverse con libertad y tienen un efecto inmediato. En el ámbito humano la fantasía tiene la función de conducir al conocimiento, a la «visión». Pico no se interesa aquí por una prueba exterior, etimológica, ya que conecta la fantasía (en virtud de su verdadera naturaleza) con «la luz», *phos*. Por otro lado, la libertad que caracteriza a la fantasía constituye el elemento básico de la situación humana. Sólo la conservación y transformación de las imágenes proporcionadas por los sentidos, y del *páthos* que va adherido a ellas, en el ámbito de la luz del intelecto, conduce al hombre a su mundo. También en este sentido la filosofía deja de ser un proceso deductivo, racional, y se muestra como un discurso patético guiado por la intuición, que tiene la preeminencia y no tiene carácter racional.

83. G. F. Pico, *De fide et ordine credenda theoremata*, en *Opera*, p. 253.

Conclusión

¿Qué antecedentes teóricos y qué tradición especulativa conducen a esta tesis? Mi respuesta a esta pregunta implica lo que he desarrollado en otro artículo.⁸⁴

En sus *Segundos Analíticos*, Aristóteles define el conocimiento y la convicción (es decir, la creencia racional o *pístis* que nace de la demostración) en los siguientes términos: «Puesto que para tener certeza de la cosa y conocerla hay que tener presente el razonamiento que llamamos demostración [...]».⁸⁵ Está claro que Aristóteles atribuye aquí un carácter racional al concepto de *pístis*, convicción, comprensión y conocimiento (*eidénai*) desde una perspectiva particular: por eso, la *deducción* es el factor determinante. La prueba consiste en «dar la razón». La razón se vuelve evidente en conexión con la deducción, que necesariamente parte de premisas y depende, por tanto, de la validez de éstas.

Aristóteles continúa: «y ese razonamiento existe al existir esas cosas de las que parte, es necesario no sólo conocer previamente las cosas primeras, bien todas o bien algunas, sino también conocerlas mejor que la conclusión».⁸⁶

Así, cuando *conocemos* y *creemos* mediante una prueba, necesariamente debemos *crear* y *conocer con razones más válidas* las premisas en que se basa la prueba. Aristóteles acentúa esta condición fundamental: «como conocemos y tenemos certeza a través de las cosas primeras, también conocemos mejor y tenemos mayor certeza de estas últimas, porque a través de ellas conocemos las posteriores».⁸⁷

Debemos comprender el cambio en el significado de conocimiento y creencia que se expresan en este pasaje: aquí tenemos un concepto de creencia y conocimiento más originario que la forma racional y, por necesidad, de estructura completamente diferente. Debemos recordar, sin embargo, que el carácter no racional de los principios no coincide en absoluto con la irracionalidad.

Para reafirmar la tesis defendida en el capítulo segundo, en el proceso racional decimos que conocemos algo cuando somos

84. «Rhetoric and Philosophy» [trad. esp. cit.].

85. Aristóteles, *Analytica posteriora*, 72 a 25 [trad. esp. cit., p. 318].

86. *Ibid.*, 72 a 27 [trad. esp. cit., p. 318].

87. *Ibid.*, 72 a 30 [trad. esp. cit., p. 318].

capaces de demostrarlo. Demostrar (*apo-deiknymí*) significa mostrar que algo es algo sobre la base de algo. Está claro que las primeras *archaí* de cualquier prueba, y por consiguiente del conocimiento, no pueden ser demostradas porque no pueden ser objeto de un discurso lógico, demostrativo, apodíctico. El proceso racional, y en consecuencia el discurso racional, debe iniciarse con la formulación de aserciones primarias: éstas, al usar el tipo de expresión que pertenece a lo no deducible, son enteramente *indicativas*. El discurso indicativo (*semaínein*) proporciona la estructura dentro de la cual puede estar el origen de la prueba. Tal discurso es inmediatamente una «exposición», y por esta razón es «figurativo» o «fantástico» y, de este modo, «teórico» (en el sentido originario de *theoreín* = ver). Es metafórico, es decir, muestra algo que posee un sentido, y esto significa que a la figura, a lo que se muestra, el discurso le transfiere (*metaphérein*) un significado: de este modo, el discurso que realiza esa exposición «pone ante los ojos» (*phainesthai*) un significado. Este discurso es y debe ser en su estructura un lenguaje fantástico. Por consiguiente, de acuerdo con la tradición humanista nos vemos obligados a reconocer que el discurso originario, primitivo, «arcaico» (arcaico en el sentido de dominante, *arché*, *árchontes* = los dominantes), no puede tener carácter racional, sino sólo retórico. El término «retórica» asume así un significado fundamentalmente nuevo: la «retórica» no es ni puede ser el arte o la técnica de una persuasión exterior; sino el discurso que constituye la base del pensamiento racional.

Ésta es la razón por la que Vico, al retomar la tradición humanista, afirma que el fundamento de la historicidad y la sociedad humanas no es el proceso de pensar racionalmente, sino el acto fantástico.

La naturaleza y la realidad del humanismo italiano residen en su nueva concepción del pensamiento filosófico. Al contrario y en oposición a la escolástica racionalista y logicista de la Edad Media tardía, el humanismo examina la naturaleza del hombre en su evolución concreta, patética y ligada a la historia, esto es, en su relevancia histórica.

El problema del origen de la sociedad, las reflexiones filosóficas en y desde la historia, y el problema del papel representado por la fantasía en estas situaciones, son los temas que ocupan a las mentes de la tradición humanista. La preeminencia de la

praxis (entendida como el punto de partida de los problemas que conciernen directamente al hombre y que no admiten dilación), en tanto que reconocimiento del hecho de que las cosas adquieren su significado en su relación concreta con el hombre y en los esfuerzos de éste para habérselas con ellas, se realizó sólo cuando fue posible comprender la conexión entre la retórica y la filosofía, rechazando la preeminencia del lenguaje racional. El nuevo acceso a la tradición humanista no se puede lograr ni con una orientación puramente histórico-literaria ni concentrándose en temas de historia general.

Con el problema del poder de la imagen, de la diferencia entre el lenguaje racional y el lenguaje alusivo, de la diferencia entre la palabra patética y la palabra racional, con el problema de la relación entre retórica y filosofía, el humanismo italiano llega a plantear la cuestión crucial de *qué* constituye la realidad histórica humana y *cómo* puede configurarse esta realidad.

Deseo terminar mi análisis con dos citas —una moderna, la otra humanista— en cuya semejanza se muestra la actualidad del problema:

La actitud que el hombre adopta primaria e inmediatamente hacia la realidad no es la de un sujeto abstracto cognoscente, o la de una mente pensante que enfoca la realidad de un modo especulativo, sino la de un ser que actúa objetiva y prácticamente, la de un individuo histórico que despliega su actividad práctica con respecto a la naturaleza y los hombres y persigue la realización de sus fines e intereses dentro de un conjunto determinado de relaciones sociales. Así, pues, la realidad no se presenta originalmente al hombre en forma de objeto de intuición, de análisis y comprensión teórica —cuyo polo complementario y opuesto sea precisamente el sujeto abstracto cognoscente que existe fuera del mundo y aislado de él—; se presenta como el campo en que ejerce su actividad práctico-sensible y sobre cuya base surge la intuición práctica inmediata de la realidad.⁸⁸

Al final de la tradición humanista, en un último y desesperado esfuerzo por reafirmar su sentido y su tarea frente a la con-

88. K. Kosík, *Die Dialektik des Konkreten*, Frankfurt, Suhrkamp, 1967, p. 7 [traducción española de Adolfo Sánchez Vázquez: Karel Kosík, *Dialéctica de lo concreto: Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo*, México, Grijalbo, 1967, p. 25].

cepción tradicional de la metafísica y por defenderla frente al racionalismo cartesiano y redescubrirla, Vico escribió que hasta entonces los filósofos habían estudiado a la providencia solamente en relación con el orden natural, «pero no contemplaron la parte que era más propia de los hombres, cuya naturaleza tiene esta propiedad principal: la de ser sociables». ⁸⁹ Esto le lleva a escribir:

Pero, en tal densa noche de tinieblas en la que se encuentra cubierta la primera y para nosotros antiquísima antigüedad, aparece esta luz eterna, que nunca se oculta, esta verdad, que no se puede de ningún modo poner en duda: que este mundo civil ha sido hecho ciertamente por los hombres, por lo cual se pueden y se deben hallar sus principios en las modificaciones de nuestra propia mente humana. ⁹⁰

La nueva era de la filosofía, el giro copernicano, no se inició ni con Descartes ni con Kant, sino con el humanismo italiano. Pero las consecuencias que resultan de la nueva evaluación de la fantasía, del *ingenium*, de la preeminencia de la imagen, sólo se pueden examinar sobre la base de un análisis ulterior de la naturaleza de la tradición humanista italiana. Es el problema de la estructura y finalidad de la «filosofía tópica».

89. G. Vico, *Scienza Nuova*, § 2 [trad. esp. cit., p. 46].

90. *Ibid.*, § 331 [trad. esp. cit., p. 157].

LA RETÓRICA COMO FUNDAMENTO DE LA SOCIEDAD

El concepto tradicional de pensamiento científico

Si echamos una mirada al panorama científico de hoy, la filosofía apenas parece desempeñar una función y el discurso retórico sólo es reconocido fuera del ámbito del lenguaje científico como el arte superficial de la persuasión. Las pretensiones metafísicas y las metas de la filosofía son rechazadas o relegadas a la periferia de los intereses científicos. La tradición especulativa se ha petrificado, y la metafísica arrastra una triste existencia en los cursos de los currículos universitarios, establecidos con criterios burocráticos. La lógica, el estructuralismo, la semiótica formal y no en menor grado la sociología se suman a la crítica y al rechazo de esta tradición. Aquí no vamos a profundizar en este asunto. Pero vale la pena recordar que los problemas de la filosofía y la función de la retórica sólo se pueden discutir dentro de los límites de la comunicación humana y de las tareas que surgen de ella. Por consiguiente, nos preguntamos si la filosofía podría adquirir un significado inesperado sobre la base de una nueva interpretación de la retórica y de su función, y en tal caso, qué tradición podría ser nuestro punto de partida.

Debemos comenzar estableciendo la premisa de que todas las concepciones del pensamiento científico, ya sea la antigua, la medieval o la que empezó con Descartes y que llamamos «moderna», parten de una misma comprensión de la ciencia y su método. A diferencia de lo que se suele creer, la distinción entre pensamiento «tradicional» y pensamiento «moderno» no señala un cambio en la estructura fundamental del pensamiento científico. De este hecho depende el rechazo de la retórica en la cien-

cia. Así pues, tenemos la doble tarea de explicar estos aspectos y de mostrar que en el humanismo italiano se desarrolló un modelo nuevo de pensamiento científico, el cual condujo a una nueva evaluación de la función del discurso retórico.

Durante la Antigüedad se elaboró la concepción fundamental de que sólo podemos llegar al conocimiento (*epistème, scientia*) cuando nuestros enunciados (*lógos*) se «apoyan» en un fundamento firme (*epistème*). Así se estableció en la lógica tradicional un vínculo intenso entre metafísica y lógica. Sólo una doctrina del ser (*on hei on*), es decir, de lo que «es» y está general y necesariamente a la base de todo, puede constituir el origen de nuestras afirmaciones «auténticas». Así surgió la necesidad de establecer los diferentes modos en que el hombre habla del ser (*kategoréin*), para poder ofrecer a lo que aparece, a los fenómenos, un fundamento firme. Mirado desde este punto de vista, el problema fundamental de la lógica es la cópula, esto es, la estructura de la unidad del sujeto con lo que se dice o predica de él. Éste es el problema que Aristóteles estudia en los *Primeros Analíticos* como el proceso racional de derivación. Pero además la lógica debe explicar la naturaleza de las razones, de las premisas originarias de que parte cada derivación; y éste es el problema que Aristóteles estudia en los *Segundos Analíticos*.

Por estas razones, para la lógica son importantes los tres elementos esenciales de una proposición racional: el concepto (*hóros*), la definición (*horismós*) y el proceso racional de deducción. El concepto debe aferrar o encerrar en una unidad la naturaleza múltiple de los fenómenos. La definición reconduce esta multiplicidad a la unidad originaria, al *genus* en que «reposa», y luego expresa la diferencia específica que hay dentro del *genus*. De este modo, el fenómeno a definir es vinculado con su significado general y necesario y se expresa en su esencia conceptual. La definición expresa esta generalidad «fija» y «fundada». «La definición (*horismós*) es el enunciado (*lógos*) basado en las diferencias».¹ No olvidemos en este contexto que la palabra *hóros* (= determinar) tiene la misma raíz que el verbo *horáo* (= ver o mirar). En otras palabras, se trata de ver los fenómenos con respecto al modo en que están vinculados con un «fundamento» general y con un significado exclusivamente «universal». Por tanto, de este modo *no*

1. Aristóteles, *Metafísica*, 1038 a 7 [trad. esp. cit., p. 383].

se puede aprehender nada individual, nada conectado estrechamente con el tiempo y el espacio. Y como arranca de situaciones conectadas estrechamente con el espacio y el tiempo, *el discurso retórico no puede ser lenguaje científico*.

Veamos las razones que, de acuerdo con esta interpretación, condujeron en la Edad Media al rechazo del discurso retórico como modo de expresión científica. Juan Escoto Eriúgena (810-877) afirma no ocuparse ni de la gramática ni de la retórica porque éstas «tratan de las reglas del lenguaje de acuerdo no con la naturaleza de las cosas, sino con las costumbres humanas o con situaciones y personas particulares, *lo cual dista mucho de la realidad*». ² Desde este punto de vista, la «realidad» aquí mencionada tiene sus raíces en las «razones» necesarias y generales que son también las causas originarias de las cosas. Los fenómenos siempre cambiantes no son más que ilusiones hasta que sean reconducidos, siguiendo su definición, a las razones. La realidad esencial está encima (o detrás) de lo múltiple, de lo particular, de lo diferente y relativo, ya que es lo general o universal que mediante el conocimiento debe ser *purificado* de todas estas cualidades. «La variedad de costumbres y formas sociales se deriva también del entorno, de los tiempos y lugares, de la procreación, de la calidad y cantidad de los alimentos, de la región y la atmósfera [...] en suma, de todo lo que conduce a cierta estabilidad sin ser ello mismo estable». ³

Así pues, para el pensamiento racionalista medieval la intuición y el lenguaje se apoyan en razones universalmente válidas y sólo se derivan de ellas. De acuerdo con Abelardo (1079-1142), el pensamiento, el discurso y la acción representan sólo una «reconstrucción» del mundo humano por referencia a lo que siempre existe sin variación. Abelardo intenta componer (*componere*) la existencia de acuerdo con principios y causas eternos, o deducirla de éstos y formularla en un lenguaje que es científico porque posee este *carácter racional*. El lenguaje debería reflejar el orden jerárquico del ser, no situaciones individuales como el estado de las pasiones respecto de algo que ocurre «aquí» y «ahora».

2. Johannes Scotus Eriugena, *De divisione naturae*, 5, 4; en *P. L.*, vol. CXXII, col. 869D-870A.

3. *Ibid.*, 3, 27, col. 703C-D.

No llamamos filosofía a una ciencia cualquiera, ni filósofo a cualquier sabio, sino sólo a los que sobresalen por la sutileza de su inteligencia (*subtilitate intelligentiae praeminentes*) y tienen, en lo que saben, una capacidad diligente de diferenciación (*diligentem habent discretionem*). La capacidad de diferenciación la tiene quien sabe comprender y evaluar las causas ocultas de las cosas. Llamamos causas ocultas a aquéllas en las que hay que buscar más con el intelecto que con el conocimiento sensible las cosas que de ellas se derivan. Sólo los sentidos están distribuidos por igual entre los hombres estúpidos, los hombres capaces de diferenciar y los animales.⁴

El interés de la lógica contemporánea por la lógica medieval es comprensible porque también esta última subraya el hecho de que el lenguaje y el pensamiento científicos sólo pueden ser buscados y encontrados dentro del ámbito de las demostraciones. Pero la lógica moderna no va tan lejos, pues indica que las premisas de una demostración lógica formal no pueden ser demostradas, de modo que la lógica sólo puede tener carácter *formal*. Si confiamos sólo en la «intuición» o en la «evidencia» de las premisas, nos entregamos a la arbitrariedad y al subjetivismo; a diferencia de la concepción especulativa medieval, no tenemos la posibilidad de pasar de la lógica a la metafísica y, por tanto, a la filosofía.

El pensamiento moderno comienza con Descartes, el cual basó la filosofía y, con ella, el pensamiento científico en el *cogito*, ya no en una doctrina del ser, pero *sin abandonar* el modelo de pensamiento científico del que estamos hablando. Lo que para Descartes garantiza la objetividad científica es el modelo del pensamiento científico, la «evidencia» de los principios o axiomas y las proposiciones que pueden deducirse de ellos. Los problemas se resuelven mediante demostraciones que reflejan las premisas matemáticas y geométricas en que ellos se basan, «las largas cadenas de razones muy simples y fáciles, que los geómetras acostumbran a emplear».⁵ El punto de partida de la filosofía (el *cogito*) es nuevo en comparación con la Edad Media, pero no redefine la estructura del pensamiento científico.

4. P. Abelardo, *Glossulae super Porphyrium*, en Petrus Abelardus, *Philosophische Schriften. II: Logica nostrorum petitionis sociorum*, ed. B. Geyer, Münster, Aschendorff, 1933, p. 505.

5. R. Descartes, *Discours de la méthode*, parte 2 [trad. esp. cit., p. 26].

Esto mismo se puede decir de Kant. Éste subrayó que la experiencia sensible, la cual comienza por el objeto, nos enseña que algo está constituido de una u otra manera, pero no que no pueda ser de otro modo. De ahí el giro «crítico» de Kant: sólo podemos hacer ciencia si conseguimos encontrar en nosotros mismos las formas *a priori* del conocimiento, de las cuales deduciremos el conocimiento. La experiencia de la realidad es deducida en diferentes niveles a partir de las formas de la consciencia humana, que son datos transcendentales. De este modo, la llamada «revolución copernicana» de Kant se basa en el concepto tradicional fundamental de pensamiento científico.

El modelo matemático está presente también en la tradición idealista. Fichte sostiene que todas las proposiciones relacionadas entre sí deben tener su raíz en *una proposición fundamental* de la cual se deduzcan todas sus conclusiones.⁶ Hegel estaba convencido de que con Descartes empezó la filosofía del mundo moderno, la cual es «una filosofía propia e independiente, que sabe que procede sustantivamente de la razón y que la consciencia de sí es un momento esencial de la verdad».⁷ Y así Hegel rechaza todo intento que no satisfaga las exigencias de la Idea y considera irrelevante el proyecto de volver al mundo de la fantasía o del arte dentro del pensamiento científico. Por consiguiente, la retórica no tiene cabida en la filosofía. «La torpeza para representarse el pensamiento como tal pensamiento se ve tentada a recurrir a los medios auxiliares para expresarse en forma sensible».⁸

Las obras y las palabras como las fuentes de la historia humana

La tradición humanista niega la primacía de la lógica y de su lenguaje. Entiende la retórica como el punto de partida del filosofar y elabora una nueva comprensión del pensamiento cien-

6. J. G. Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794), en *Sämtliche Werke*, ed. J. H. Fichte, Berlín, Veit, 1845, vol. I, p. 53.

7. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. XIX, p. 328 [trad. esp. cit., vol. III, p. 252].

8. *Ibid.*, vol. XVII, p. 121 [trad. esp. cit., vol. I, pp. 85-86].

tífico, que ya no se identifica con derivaciones a partir de premisas necesarias y universales. La tradición humanista rompe así con el ideal matemático del conocimiento.

Para comprender esta tradición debemos referirnos a unos autores y a unas consideraciones que, a primera vista, apenas parecen tener relación con los asuntos que hemos examinado, ya que hablan del origen de la comunidad humana y de la función política de la poesía. Por cuanto respecta a la poesía, debemos anotar que ésta utiliza metáforas e imágenes que actúan sobre las pasiones y les confieren una función retórica.

Nuestro examen histórico empieza antes del humanismo, a finales de la Edad Media, época en que se pueden discernir los comienzos de una nueva manera de pensar. Es comprensible que, sobre la base del modelo de conocimiento que hemos estudiado y que todavía predomina hoy, estos autores sean considerados importantes sólo desde el punto de vista de la historia de la literatura, pero no para el pensamiento especulativo. Deseo ante todo hablar del maestro de Dante, Brunetto Latini, y luego de la concepción de Dante sobre la función de la poesía como un aspecto del discurso retórico, es decir, de su visión del poeta como orador.

En su *Tresor*, que es la primera *summa* medieval escrita en lengua vulgar (provenzal) en lugar del latín, Brunetto Latini (1220-1294) propone la tesis fundamental de que la política tiene la primacía entre todas las formas de conocimiento (*artes*). Latini no limita el concepto de política al arte de gobernar, sino que lo entiende como toda actividad que revele la naturaleza del hombre y el surgimiento de la comunidad.

De acuerdo con Latini, a la base de la política hay dos formas de actividad humana: el *trabajo* (este tratado especifica una serie de oficios mediante los cuales el hombre transforma la naturaleza para satisfacer sus necesidades) y la *palabra*.

La política [...] es la ciencia más alta y el oficio más noble de los hombres. Ella nos enseña a gobernar un pueblo, un reino o una ciudad en tiempos de guerra y de paz, de acuerdo con la razón y la justicia. Nos enseña todas las artes y oficios (*mestiers*) que el hombre necesita para vivir (*ki a vie d'ome sont besonable*). Y esto lo hace de dos maneras: una es mediante obras (*oeuvre*), la otra mediante palabras (*paroles*). Las obras son los oficios que el hombre adopta con las manos y los pies: el herrero, el teje-

dor, el labriego [...] y otros oficios que el hombre necesita para vivir [...]. Las palabras son las que el hombre adopta en su boca y en su lengua.⁹

Para Latini, «palabra» significa lenguaje, tanto en la libertad de la prosa como en la forma poética, donde las expresiones están ordenadas mediante el ritmo y la melodía, esto es, mediante tonalidades altas y bajas. Latini atribuye ambas formas del lenguaje a la retórica, enfatizando que «el camino de la prosa es amplio y pleno, al modo en que habla la mayoría de las gentes. El camino de la rima, en cambio, es más estrecho y fuerte, como el que está cerrado y detenido (*clos et fermés*) por muros y empalizadas, a saber, por el peso, el número y la medida (*de pois et de nombre et de mesure*), que el hombre no puede ni debe transgredir».

Latini añade a esta enumeración una nueva característica esencial del lenguaje poético cuando escribe: «El orden del lenguaje artístico no sigue el camino grande, sino que toma estrechos senderos y atajos que lo conducen directamente a la meta que desea alcanzar. El lenguaje artístico no dice de qué modo es cada cosa; incluso cambia lo que viene primero hacia la mitad o más allá, pero no por azar, sino deliberadamente para hacer manifiesta su intención».¹⁰

Latini menciona explícitamente la concepción ciceroniana de que el poeta posee una capacidad única y originaria, a saber, la de fundar la comunidad y la historia humanas. Escribe Latini:

*Tuilles dit que au commencement que li home vivoient a loi de bestes, sans propres maisons et sans cognoissance de Dieu, parmi le bois et parmi les repoistailles champestres, si ke nus n'i regardoit mariage nus ne connoissoit peres ne fiz. Lors fu uns sages hom bien parlans, ki tant consilla le autres et tant lor moustra la grandour de l'ame et la dignité de la raison et de la discretion, qu'il les restraist de ces sauvegines, et les aombra a abiter en .i. lieu et a garder raison et justice. Et ensi par la bonne parleure ki en lui estoit acompaignie o sens fu cesti ausi comme .i. secons Dieus, ki estora le monde par l'ordene de l'humaine compaignie.*¹¹

9. B. Latini, *Li livres dou Tresor*, ed. F. J. Carmondy, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1949, libro I, cap. 4, p. 21.

10. *Ibid.*, libro VIII, caps. 10, 12, pp. 327-328.

11. *Ibid.*, p. 318: «[M.] Tulio [Cicerón] dice que al comienzo los hombres vivían con leyes de bestias, sin casas adecuadas y sin conocimiento de Dios,

Los comentarios de Latini se refieren probablemente al siguiente pasaje de *De inventione* de Cicerón:

Hubo un tiempo, en efecto, en el que los hombres erraban por los campos como animales (*in agris homines passim bestiarum modo vagabantur*), se sustentaban con alimentos propios de bestias y no hacían nada guiados por la razón, sino que solían arreglar casi todo mediante el uso de la fuerza (*nec ratione animi quidquam, sed pleraque viribus corporis administrabant*); no existía aún el culto a los dioses; nada regulaba las relaciones entre los hombres; nadie había visto aún matrimonios legales ni mirado a hijos que pudiera considerar como propios (*nemo nuptias videbat legitimas, non certos quisquam aspexerat liberos*) [...]. Así, por error e ignorancia, la pasión ciega e incontrolada que domina el alma satisfacía sus deseos abusando de su perniciosa compañera, la fuerza física.¹²

La sociedad humana tiene su origen en el poeta como orador y en el trabajo. Hemos reproducido estos pasajes de Latini y de Cicerón porque son casi literalmente lo que cientos de años más tarde dirá Giambattista Vico en su *Ciencia Nueva* cuando hable del origen de la sociedad humana.

El problema que debemos afrontar es cómo determinar la importancia de las opiniones de Latini y, en caso de que tengan significado filosófico, qué consecuencias tienen para la función de la retórica. Para entender la fuente de la tradición que ve el origen de la sociedad humana en la poesía y en el pensamiento metafórico, son necesarias muchas referencias históricas. En su discurso *Pro Archia*, Cicerón sostiene que el arte y la poesía no pueden ser considerados expresiones de una disposición individual, ya que tienen sus raíces en el ámbito de lo objetivo y lo sagrado.¹³ De esta

entre bosques y guaridas silvestres, de modo que no existía el matrimonio ni se conocían padres e hijos. Hubo entonces un hombre sabio y elocuente que aconsejó tan bien a los otros y hasta tal punto les mostró la grandeza del alma y la dignidad de la razón y del discernimiento, que los sacó del salvajismo y los condujo a habitar en un lugar y a respetar la razón y la justicia. Y así, por la elocuencia que en él acompañaba a la sabiduría, fue éste como un segundo Dios que creó el mundo por el ordenamiento de la comunidad humana».

12. Cicerón, *De inventione*, I, 2, 88-89 [trad. esp. cit., p. 87].

13. Cicerón, *Pro Archia*, 18 [hay traducción española de Jaime Velázquez Arenas: Marco Tulio Cicerón, *Defensa del poeta Aulo Licino Arquías*, Barcelona, Bosch, 1986, p. 57].

manera se descubre el verdadero significado y la verdadera función del «recordar» que caracteriza al poeta debido a su relación con lo originario. La memoria, que es patrimonio típico de los poetas, hace aparecer mediante sus obras lo glorioso y famoso y establece una conexión entre las generaciones posteriores y estos «ejemplos». Es decir, el poeta realiza una tarea fundamental, esencial, histórica y política.

Mediante las afirmaciones exaltantes que hacen los poetas, la memoria es activada en el alma porque los hechos históricos que ella representa se revelan como «ejemplos». Cicerón dice:

Por lo cual, en una ciudad [como Roma] en la que los generales en traje de campaña casi honraron el nombre de los poetas y los santuarios de las Musas (*imperatores prope armati poetarum nomen et Musarum delubra coluerunt*), los jueces vestidos de toga no pueden oponerse a que se honre a las Musas y se salve a los poetas (*non debent togati iudices a Musarum honore et poetarum salute abhorreere*).¹⁴

La segunda tarea política de la poesía está en el hecho de que el arte, y por tanto también la poesía, actúa a través de sus medios (sonidos, palabras, imágenes) sobre las pasiones y revela su relación con el tipo de retórica que conduce a la acción y a la realización de los fines políticos. Ésta es precisamente la tesis que Horacio defiende en su *Epístola a los Pisones* acerca de la estrecha vinculación entre el arte, la retórica y el desarrollo de la comunidad humana con su orden y sus instituciones. Para Horacio, la poesía es la fuerza primaria capaz de superar el caos en que el hombre vivía al principio. Gracias a ella se desarrolla el orden de una sociedad humana. Los poetas son llamados *vates*, «visionarios» o profetas, pues ven y fundan de una manera originaria, no derivada, las nuevas posibilidades de relaciones humanas. Horacio, al igual que Latini, se refiere a la función del poeta en la tradición antigua y a las gestas de Orfeo y Anfión. Orfeo sacó con la música a los hombres de la naturaleza salvaje, y por medio de su arte los llevó a formar una comunidad humana. También mediante la música, Anfión trasladó piedras para construir Tebas y las colocó del modo adecuado para crear una sociedad civil. Su meta era de naturaleza política porque los muros

14. *Ibid.*, 27 [trad. esp. cit., pp. 75-77].

de la ciudad son el límite con el caos exterior, con la naturaleza que el hombre todavía no ha sojuzgado o «humanizado».¹⁵

La *musiké* —no la música, sino la capacidad organizadora de las musas y los poetas— crea la medida no sólo para todo lo que se manifiesta «fuera» del hombre en la forma de «naturaleza exterior», sino también para lo que se manifiesta dentro de él, en sus impulsos y pasiones. Las actividades poéticas, figurativas y por tanto «metafóricas» dan a la humanidad la posibilidad de liberarse de las constricciones inmediatas de la naturaleza. Esta posibilidad se manifiesta en la «fiesta»; la humanidad es celebrada en la libertad alcanzada con la fuerza de la metáfora.¹⁶

De este modo, al poeta como orador se le atribuye también «conocimiento». La medida o el criterio que el poeta proporciona sirve para realizar la esencia del hombre desarrollando y ordenando las pasiones en la familia y regulando las relaciones entre los hombres en el orden del estado.¹⁷ Desde este punto de vista, la función del arte y de la poesía es su «utilidad» (*prodesse*) para la construcción del mundo humano. Pero ¿qué elementos explican aquí el papel de la retórica cuando Latini se refiere al trabajo y la palabra como las fuentes de la historia humana y extiende la tradición del poeta como orador para incluir la acción poética?

El poeta como orador

El problema con que nos enfrentamos surge del hecho de que nuestro ideal racionalista de conocimiento identifica el rigor del pensamiento científico con lo demostrable y excluye de la esfera teórica toda forma de lenguaje figurativo, poético, metafórico y retórico. De este hecho surgen tres preguntas: 1) si tal exclusión es legítima; 2) qué importancia puede tener una tradición como la humanista, la cual (ya la aceptemos o la rechacemos) se basa en la afirmación de la primacía del lenguaje figurativo en tanto que fuente de la historicidad característica de los seres humanos; 3) si las preguntas y teorías de la tradición humanista permiten superar el carácter puramente lógico y «formalista» del pensamiento contemporáneo.

15. Horacio, *Ars poetica*, vv. 391 ss.

16. *Ibid.*, vv. 403 ss.

17. *Ibid.*, v. 312.

Para continuar la aproximación histórica a estos problemas, voy a referirme a dos obras de Dante, *De vulgari eloquentia* y *Convivio*, donde la noción del poeta como orador está expuesta con todas sus implicaciones. Dante define el lenguaje poético como «una creación retórica y puesta en música» (*fictio rhetorica musicaque poita*).¹⁸ Para Dante, *fictio* significa «invención» y *fingere* es idéntico a *imaginare*.¹⁹ El participio *poita* se deriva del verbo arcaico *poire* y se relaciona etimológicamente con la palabra griega *poíesis*. El significado fundamental de *poíesis* es la producción de algo que modifica la naturaleza y no contiene su fin en sí mismo; se trata de una obra producida por su utilidad o para disfrutar de ella. *Fictio rhetorica* es una invención que actúa de una manera patética, igual que el arte del discurso.²⁰ Tiende hacia la unidad, la conexión y el ordenamiento de las partes, y en último término a la reproducción de las pasiones y al efecto que éstas producen.²¹ La correlación con la música que Dante menciona se refiere al ritmo del verso y al carácter estructurado y determinado del lenguaje poético.²²

De acuerdo con la definición de Dante, el lenguaje surge como pregunta o respuesta (*vel per modum interrogationis, vel per modum responsionis*) en el marco de un apremio o de una necesidad de tipo material o espiritual.²³ El apremio se manifiesta como una tarea, y es sólo por referencia a esta tarea como la realidad que se revela a nuestros órganos sensoriales obtiene su significado. Aquí nos importan dos aspectos de esto: por una parte, la transferencia de significados a los fenómenos sensibles, esto es, la actividad de *metaphérein*; y por otra parte, la imposición de una tensión y «atención» (*tendere ad*). De acuerdo con Dante, lo originario, esto es, lo divino, se manifiesta en esta tensión primordial.²⁴ Aquí se hará manifiesta toda la importancia de la teoría del lenguaje de Dante, y por esta razón vamos a examinarla a continuación en su integridad.

18. Dante, *De vulgari eloquentia*, II, 4, 2 [traducción española de Manuel Gil Esteve y Matilde Rovira Soler en: Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia: en torno a la lengua común*, Madrid, Palas Atenea, 1997, p. 181].

19. Dante, *Purgatorio*, XXXII, 69; *Monarchia*, II, 12, 7 y III, 4, 16.

20. Dante, *Convivio*, III, 4, 1.

21. *Ibid.*, I, 10, 13.

22. *Ibid.*, I, 7, 14 y IV, 6, 4.

23. Dante, *Vulg. Eloq.*, I, 4, 4 [trad. esp. cit., p. 65].

24. *Ibid.*

El paso decisivo en las reflexiones de Dante tiene lugar con la afirmación de que originariamente, en un tiempo ahistórico, anterior a la rebelión del hombre contra Dios (simbolizada para Dante en la construcción de la torre de Babel), había una lengua única para todos los hombres. La fragmentación de esta lengua originaria comienza con la construcción de la torre de Babel y (lo cual es fundamental) con el trabajo, es decir, con la diversidad de actividades estructuradas de diferentes maneras. Para Dante, trabajar significa dar a las cosas naturales un significado y, con ello, transformarlas en vista de un objetivo determinado. En el caso concreto que aquí nos ocupa, ese objetivo es construir la torre. En otras palabras, todo oficio que surge de la necesidad de llevar a cabo una tarea determinada define la realidad y se convierte en la fuente de la «denominación».

El origen del trabajo desde el que se desarrollan las diversas lenguas es el esfuerzo. Éste se articula de acuerdo con la meta, aún no alcanzada, de «humanizar» la naturaleza. Según Dante, esta «humanización» comienza con la rebelión contra el orden originariamente existente, que con ella se pierde y ha de ser establecido una y otra vez. Aquí está el origen de la historicidad humana.

Dante escribe que en la construcción de la torre de Babel:

[...] unos daban órdenes, otros creaban las estructuras, o levantaban los muros; [...] todos los que con una sola y misma lengua se dedicaban a esta obra se apartaron del trabajo, confundidos en muchas lenguas y nunca volvieron a la misma comunicación oral. Realmente, sólo se mantuvo la misma lengua para los que se reunían en un mismo trabajo (*solis etenim in uno convenientibus actu eadem loquela remansit*); por ejemplo, para todos los arquitectos, una; otra para todos los que transportaban piedras [...]. Cuantas clases de oficios se dedicaban a esta obra, en otros tantos idiomas se desmembró el género humano (*tot ydiomatibus tunc genus humanum disiungitur*).²⁵

En este estado de rebelión del que surge la historia, Dante distingue dos clases de lenguas. La primera clase es ahistórica y artificial; en ella, las diversas lenguas de los pueblos han cristalizado, por así decirlo, según reglas fijas. Ésta es, para Dante, la lengua universal, el latín. Dante dice que es la lengua «gramati-

25. *Ibid.*, I, 7, 6-7 [trad. esp. cit., pp. 83-85].

cal», pues en su opinión está construida de un modo puramente racional y es ahistórica.

A partir de este razonamiento, se movieron los creadores de la ciencia de la gramática (*gramatice facultatis*); gramática que realmente no es otra cosa que cierta inalterable identidad de una lengua, en distintos tiempos y lugares (*inalterabilis locutionis idemptitas diversis temporibus atque locis*). Esta gramática, al estar regulada por el consenso general de muchos pueblos, no parece sujeta a ningún criterio individual y, en consecuencia, no puede ser variable (*nulli singulari arbitrio videtur obnoxia et per consequens nec variabilis esse potest*). Por ello descubrieron esta ciencia para que, junto a los cambios del lenguaje, fluctuantes según el arbitrio de cada uno, llegáramos a conocer de algún modo, o al menos imperfectamente, las autoridades literarias y los hechos históricos de los antiguos o de aquellos a quienes la diferencia de lugares geográficos hace que sean muy distintos de nosotros (*ne propter variationem sermonis arbitrio singularium fluitantis*).²⁶

Los grandes poetas latinos concibieron sus obras en esta lengua que está libre de cambios históricos.

La gran tarea asumida por Dante nace de esta consciencia de su misión como poeta. Dante sostiene que la lengua «verdadera», «auténtica», no puede ser «artificial», «fijada» (se refiere al latín), sino sólo aquélla con que los hombres trabajan, actúan y viven, la lengua en que expresan sus penas y sus pasiones, que siempre surgen en una situación concreta. Dante se refiere a la segunda clase de lengua, a la lengua materna de un pueblo determinado con toda su historicidad.

Y así el habla vulgar está más próxima, en cuanto está más unida, pues ella y sólo ella está en la mente antes que ninguna otra cosa, y está unida no solamente por sí, sino también accidentalmente, en cuanto que está unida con las personas más próximas, como son los parientes, y los propios conciudadanos, y la propia nación. Y éste es el habla vulgar propia (*lo volgare proprio*), la cual no sólo está próxima, sino sobremanera próxima a cada uno.²⁷

26. *Ibid.*, I, 9, 11 [trad. esp. cit., p. 97].

27. Dante, *Convivio*, I, 12, 5-6 [traducción española de José Luis Gutiérrez García en: Dante Alighieri, *El convite. Monarquía. Disputa sobre el agua y la tierra*, ed. Miguel Ángel Granada, Barcelona, Círculo de Lectores, 1995, p. 80].

La «autenticidad» de la lengua, que el poeta lleva a cumplimiento en tanto que *vates* u orador, sólo se puede encontrar e identificar en la diversidad de los dialectos, que son expresión de una situación histórica determinada. Dante describe la primera fase de esta tarea, que nunca antes había sido formulada por un poeta de manera tan consciente y programática, como la caza de una pantera que se esconde en las profundidades del bosque, en el matorral de los dialectos. Esta metáfora expresa la idea de Dante de que la multiplicidad de formulaciones conduce a diferentes ritmos, normas y órdenes, todos ellos indispensables para construir la comunidad que es necesaria para vivir en diferentes situaciones.

Después de que hemos batido cazando los bosques y los prados de Italia, y no encontramos al exótico animal que perseguimos, debemos investigar más científicamente sobre él para poder descubrirlo, y para que, con nuestro inteligente estudio, le hagamos caer más profundamente en nuestras redes, a aquel que se olfatea por todas partes y no aparece por ninguna (*redolentem ubique et necubi apparentem*).²⁸

Dante nos habla también de los peligros de esta caza, que consisten en que no sabrá llevarla a cabo adecuada y objetivamente quien sea seducido por el afecto a su propio dialecto. El pasaje siguiente revela el peligro de esta falta de objetividad con todo su dramatismo. Dante escribe:

Nosotros sin embargo, para quien el mundo es nuestra patria, como para los peces es el agua (*nos autem, cui mundus est patria velut piscibus equor*), aunque hayamos bebido en el Arno antes de que nos salieran los dientes, y amemos a Florencia hasta el punto de que sufrimos injustamente el exilio, precisamente porque la hemos amado, basamos las armas de nuestra opinión más en la razón que en nuestro sentimiento. Y aunque para nuestro placer o la tranquilidad de nuestros sentidos no existe en la tierra un lugar más agradable que Florencia (*quamvis ad voluptatem nostram sive nostre sensualitatis quietem in terris amenior locus quam Florentia non existat*), revolviendo los libros de los poetas y de los demás escritores, en los que el mundo es descrito de una manera universal y parte a parte, y pensando dentro de

28. Dante, *Vulg. Eloq.*, I, 16, 1 [trad. esp. cit., p. 137].

nosotros mismos las distintas localizaciones de los lugares del mundo y el aspecto externo de aquellos que habitan junto a uno y otro polos o el círculo ecuatorial, hemos considerado y pensamos firmemente que hay muchas regiones e incluso ciudades más nobles y deliciosas que Toscana y Florencia, de donde somos oriundos y ciudadanos, y que muchas naciones y pueblos utilizan una lengua más agradable y práctica que los italianos.²⁹

Dante cree que la lengua objetiva y verdadera que él busca sólo puede estar donde la autorrealización humana se expresa en su confrontación con la naturaleza, esto es, en el trabajo, en la comunicación con los demás, en el enfrentamiento con las propias pasiones, en suma, en la lengua como expresión de la historicidad.

A partir de esta intuición, Dante desarrolla su gran tesis de que él, en tanto que poeta (es decir, como aquél que establece mediante sus propias transferencias el significado de la realidad), realizará esta tarea. Sin embargo, esta tarea sólo se puede cumplir si la transferencia de significados sucede ante todo en vista de la formación de la sociedad y de su futuro. La lengua necesaria para esta tarea ha de servirse de las imágenes, de las metáforas, porque sólo de esta manera puede actuar sobre las pasiones. El poeta debe ser un orador. Probablemente, ningún otro poeta ha planteado la pretensión de poder crear, *mediante sus propias facultades*, en el bosque de los sentimientos, de las diversas acciones y metas, una lengua «verdadera» que haga posible «humanizar» la naturaleza exterior e interior a nosotros mediante la transferencia de significados. La actitud de Dante frente a esta tarea queda clara cuando escribe:

Y esta grandeza es la que yo doy a este amigo [a la lengua vulgar], porque actualizo la bondad que éste tenía en potencia y oculta, mostrándola en su propia acción, que es manifestar el contenido mental de las ideas (*e questa grandeza do io a questo amico, in quanto quello elli di bontade avea in potere e occulto, io lo fo avere in atto e palese ne la sua propria operazione, che è manifestare conceputa sentenza*).³⁰

Quien no reconoce esta tarea y utiliza una lengua «extranjera», no verdadera, es para Dante un excomulgado. «Para perpe-

29. *Ibid.*, I, 6, 3 [trad. esp. cit., p. 75].

30. Dante, *Convivio*, I, 10, 9 [trad. esp. cit., p. 74].

tua infamia y hundimiento de los malos hombres de Italia que encomian la lengua vulgar ajena y desprecian la propia, digo que su actitud proviene de cinco causas abominables».³¹

La lengua originaria, «auténtica», desde la cual se desarrolla la sociedad humana es, por tanto, metafórica e indicativa, no argumentativa. Es la lengua creada por el poeta como orador y *vates*, el cual define con su discurso un área histórica. La lengua de imágenes es esencialmente metafórica porque «humaniza» lo real mediante la transferencia de los significados en el ámbito de las tareas con las que el hombre se realiza a sí mismo en diferentes períodos de tiempo. En ello reside la primacía del lenguaje indicativo, profético y metafórico sobre el discurso argumentativo, deductivo y racional.

De la respuesta a las preguntas que surgen en situaciones determinadas acerca del futuro y su relación con las necesidades y las metas particulares, resultan para Dante las cuatro características del «lenguaje retórico» que él busca. Ante todo vemos aquí la función política que ese lenguaje debe poseer. Al mismo tiempo, en la obra del poeta que asume esta tarea es evidente la base retórica. Dante señala con amargura que es sólo por amor a su tarea oratoria y política que él debe peregrinar como un desterrado por Italia.

Por casi todas las partes a las que se extiende esta lengua he andado peregrino, mendigando casi (*peregrino, quasi mendicando, sono andato*), mostrando, contra mi voluntad, la herida de la fortuna, que suele injustamente ser achacada muchas veces al herido por ella. En realidad, yo he sido como un barco sin vela y sin gobernalle, arrastrado a diferentes puertos y costas y playas por el viento seco que levanta la dolorosa pobreza (*veramente io sono stato legno sanza vela e sanza governo, portato a diversi porti e foci e liti dal vento secco che vapora la dolorosa povertade*); y he aparecido vilipendiado ante los ojos de muchos que, tal vez por la fama, me habían imaginado de otra forma, en opinión de los cuales no solamente quedó degradada mi persona, sino que también quedó rebajado el valor de mis obras, tanto de las que ya tenía hechas como de las que todavía estaban por hacer.³²

31. *Ibid.*, I, 11, 1 [trad. esp. cit., p. 76].

32. *Ibid.*, I, 3, 4-5 [trad. esp. cit., p. 58].

Dante enumera cuatro características que un lenguaje «auténtico» debe poseer. Ellas indican cómo hay que entender el lenguaje metafórico poético en su función histórico-política. La primera característica del lenguaje que Dante busca y quiere realizar en su propia obra debido a la situación política e histórica en que vive es la de *illustre*. Esta palabra podría traducirse como «célebre» o «eminente», pero creo que estos adjetivos no expresan la cualidad en que piensa Dante. Tenemos que entender *illustre* desde el verbo *illustrare* y traducirla como «iluminador», en el sentido de que el lenguaje conduce a los hombres a ver verdades superiores y los vaivenes del alma en virtud del «resplandor luminoso» de su capacidad poética creativa. En otras palabras, el lenguaje auténtico tiene que brotar de la profundidad de la creatividad humana, tiene que dirigirse a todos los aspectos de lo humano y conducir a su autorrealización espiritual y práctica. Sólo de este modo podrá abarcar y promover la actividad política de los hombres. Esta interpretación es corroborada por un pasaje de *De vulgari eloquentia* que explica el término *illustre*; Dante escribe: «por aquello que llamamos *ilustre* entendemos lo que brilla, tanto iluminando como siendo iluminado (*per hoc quoque quod illustre dicimus, intelligimus quid illuminans et illuminatum prefulgens*)».³³

Dante designa con el adjetivo *cardinale* a la segunda característica del lenguaje que él busca. Igual que una puerta recibe del gozne (*cardo*) su soporte sólido, y de este modo se puede mover con facilidad, la multitud de dialectos sólo puede funcionar en relación con el modelo ideal que el poeta establece. ¿De qué otro modo se podría juzgar y dar vida a los rasgos positivos de los numerosos dialectos? «¿Es que [la capacidad poética] no desarraiga cada día espinosos frutos de la selva itálica? ¿Es que cada día no injerta ramas y planta tiernos arbustos? ¿Qué otra cosa realizan con su esfuerzo los agricultores, sino mover y remover, como se ha dicho?».³⁴

Mediante la tercera característica, que Dante denomina «áulica», la lengua vulgar entra en la corte. La corte (*aula*) representa el espacio «ideal» en que el arte del poeta es examinado y obtiene su reconocimiento. Debemos recordar, sin embargo, que

33. Dante, *Vulg. Eloq.*, I, 17, 2 [trad. esp. cit., p. 143].

34. *Ibid.*, I, 18, 1 [trad. esp. cit., p. 147].

la situación histórica y política en que Dante vivía se distinguía por la *ausencia* de un verdadero centro político o «corte» en que ese lenguaje ideal hubiera sido aceptado y promovido: «y de ahí procede también el que nuestra ilustre lengua vulgar vaya peregrinando como forastera y se hospede en los asilos más humildes, ya que carecemos de corte».³⁵

Dante conocía la situación histórica en que vivía. Si Italia hubiera tenido una corte, un centro político, también el poeta habría tenido el marco adecuado para su tarea poética, oratoria. Pero como no había ese centro, éste se convirtió en una noción puramente ideal, un «aula ideal» en que los diferentes poetas-oradores buscaban apoyo. Pese a conocer esta situación histórica, Dante mantuvo la esperanza de que la meta y el ideal político de una monarquía llegaría algún día a ser realidad. El hombre que encarnó para él esta esperanza era Enrique VII, el posible emperador y rey de Italia. Dante escribe en una carta: «Despertad, habitantes de Italia, y salid al encuentro de vuestro rey, no sólo para formar parte del imperio, sino también como hombres libres, destinados a gobernar».³⁶

Dante llama *curiale* a la última característica del lenguaje que busca. La *curia* es el lugar donde se establece y administra la ley. *Curialitas* es la propiedad del equilibrio y la medida al establecer las reglas de comportamiento (*curialitas nil aliud est quam librata regula eorum que peragenda sunt*).³⁷ El lenguaje *curiale* surge, en la terminología de Dante, de esas acciones normadas, de esas institucionalizaciones que constituyen el fundamento de la comunidad humana, esto es, de juicios y normas que dan la base para una ley equilibrada, cuya ejecución protege los intereses y el bienestar de todos.

Realmente, aunque en Italia no exista una curia, según se concibe como algo unido, como la corte del rey de Alemania, por ejemplo, sin embargo no faltan miembros de esta curia, y tal como los miembros de aquélla se unen bajo un solo Príncipe, así los de esta curia están unidos bajo una favorable luz de la razón. Por lo que sería

35. *Ibid.*, I, 18, 3 [trad. esp. cit., p. 147].

36. Dante, *Epistole*, en *Opere minori*, ed. A. del Monte, Milán, Rizzoli, 1960, vol. III, V, 21, p. 760.

37. Dante, *Vulg. Eloq.*, I, 18, 4 [trad. esp. cit., p. 147].

falso afirmar que los italianos carecemos de corte, aunque carezcamos de Príncipe, puesto que tenemos una curia, aunque como tal corporación esté dispersa.³⁸

Los problemas humanistas

El poeta como orador confiere existencia al mundo humano y lo realiza en virtud de la palabra, a través de la palabra en tanto que palabra retórica. Pero hay que objetar a esto que el mundo creado por el poeta no puede ser objeto de la ciencia porque se basa en metáforas. El pensamiento científico impide aceptar ese presupuesto porque es «demasiado humano». Las metáforas son un inicio simplemente figurativo del pensamiento en forma de señales infundadas e infundamentables en una oscuridad impenetrable para los hombres. Esta objeción conduce a rechazar la tradición humanista como «vacía». Si se basa en principios (*archai*) que no pueden ser demostrados racionalmente, ¿la tradición humanista no nos ofrece un mundo «subjetivo»? Las metáforas se reducen a un «juego» misterioso que el pensamiento científico nunca podrá comprender.

Es necesario hacer aquí más referencias históricas. La interpretación de las metáforas como formas originarias que confieren o indican un significado se remonta a la Antigüedad y se extiende hasta el presente. Incluso la obra de Homero fue interpretada como un libro de sabiduría en clave. Metrodoro de Lámpsaco (siglo V a.C.) identifica los dioses homéricos con los cuatro elementos fundamentales del mundo: el aire, la tierra, el fuego y el agua. La importancia de esta alegoría se incrementa con los estoicos. De acuerdo con Zenón (338-264 a.C.), los titanes representan los elementos del cosmos. Y en el siglo I a.C., Cornuto, por ejemplo, supone que Homero y Hesíodo transmiten por medio de imágenes una sabiduría secreta y «antigua». Los neoplatónicos (Filón, Porfirio, Proclo) usan continuamente la alegoría.³⁹

38. *Ibid.*, I, 18, 5 [trad. esp. cit., p. 149].

39. H. von Arnim (ed.), *Stoicorum veterum fragmenta*, Stuttgart, 1964, frgs. 1049-1105, vol. II, pp. 309-321. Cfr. a este respecto las importantes fuentes sobre la alegoría en la Antigüedad en Lucius Cornutus, *Theologiae graecae compendium*, ed. C. Lang, Leipzig, 1881, y Heráclito, *Allegoriae homericæ*, en *Questiones homericæ*, Leipzig, 1910.

Desde sus comienzos, el cristianismo construyó un sistema de alegorías para interpretar el Antiguo y el Nuevo Testamento. En la Edad Media, San Isidoro de Sevilla (muerto en 635) escribió en sus *Etymologiarum sive originum libri* que hay que considerar al poeta un *vates* o «profeta», debido a que sus facultades poéticas no son deducibles.⁴⁰ Las metáforas poéticas conectan los fenómenos sensibles con el fin de asignarles significados inesperados que el pensamiento racional no podría alcanzar.

Fulgencio (siglo VI) escribe en su comentario *Expositio virgilianae continentiae* que Virgilio se le apareció para explicarle que en los doce libros de la *Eneida* había creado una metáfora de la vida humana.⁴¹ Bernardo Silvestre establece la tesis de que la obra de Virgilio contiene una sabiduría doble (*gemina doctrina*): una sabiduría filosófica que procede de su doctrina y una sabiduría poética que se manifiesta en sus ficciones (*figmenta*).⁴² Virgilio se libera mediante estas ficciones, según comenta Silvestre, del material de datos históricos para alcanzar una verdad más alta, «enmascarada» en imágenes. Bajo el envoltorio (*integumentum*) de la «fábula» muestra las creaciones del espíritu humano. Este envoltorio, la imagen, es utilizado como un modo de demostración (*integumentum vero est genus demonstrationis*). En la fábula, lo «verdadero» es mostrado en su sentido inmediato, no derivado (*sub fabulosa narratione veritatis involvens intellectum*). El valor de estas obras consiste en que las imágenes ayudan al hombre a conocerse a sí mismo.⁴³ Si ignoramos el conjunto de cuestiones que surgen en conexión con esta definición de las obras poéticas y con su función, los intentos de interpretación alegórica parecen una locura, tal como mostró Comparetti en su célebre investigación sobre *Virgilio en la Edad Media*.⁴⁴

Para averiguar si la metáfora se reduce o no a un «juego» sin valor científico, y para tener presente la posición humanista frente

40. Orígenes, *De principiis*, 2, 2, 4. San Isidoro de Sevilla, *Etymologiarum sive originum libri*, VII, 7; cfr. VIII, 7, 3.

41. Fabius Fulgentius, *Expositio virgilianae continentiae*, ed. R. Helm, Leipzig, Teubner, 1898.

42. Cfr. W. Riedel (ed.), *Commentum Bernardis Silvestris super sex libros Eneidos Virgilio*, Greifswald, 1924.

43. *Ibid.*, p. 3.

44. D. Comparetti, *Virgilio nel Medioevo*, Florencia, La Nuova Italia, 1955, p. 137.

a este problema, voy a referirme a *De laboribus Herculis* de Coluccio Salutati (1331-1406), discípulo de Petrarca y primer canciller político de Florencia. Salutati defiende en esta obra la función política del discurso metafórico y, por tanto, de la poesía misma. Boccaccio (1313-1375) había expuesto ya en su *Genealogia deorum* el carácter retórico-emocional y la función histórico-política de la poesía. La poesía «transfigura» el carácter primitivo del hombre al conferir a su comportamiento una medida que es la base de la sociedad humana. Boccaccio añade que los lazos que la poesía establece se relacionan con el vínculo originario (*re-ligio*) del hombre en una sociedad.

A primera vista, la obra de Salutati sobre «los trabajos de Hércules» no indica qué relación pueda haber entre la persona de Hércules y una investigación sobre la esencia de la poesía y su función. Para comprender por qué Salutati se refiere a Hércules para defender la poesía debemos recordar que la tradición antigua veía en Hércules al *heros* que fundó los valores culturales y éticos. Por eso se utilizaba su retrato para decorar las escuelas. Hércules era visto y honrado como el héroe que derrotó a las fuerzas de la naturaleza, como el protector de la navegación, como el trazador de caminos y el fundador de ciudades. Según Plutarco, Hércules aprendió de Proteo el alfabeto en Egipto y lo enseñó a los griegos. Servio, el comentarista de Virgilio del siglo VI, dice que Hércules fundó las ciencias.

Los trabajos mediante los cuales Hércules alcanzó la inmortalidad lo convirtieron en un ejemplo para los hombres. El sofista Pródico relata la parábola de Hércules en la encrucijada. El joven héroe se encuentra ante dos caminos: el camino del placer, que no requiere esfuerzos, y el camino de la *virtud*, que es laborioso. Elige este último, y por ello logra la inmortalidad.

Al igual que Pródico, Antístenes interpreta la lucha de Hércules con los animales salvajes como la victoria de la razón sobre las pasiones; por este motivo lo honraron los estoicos. Esta tradición se extiende hasta la cristiandad. San Agustín interpreta a Hércules como un precursor de Cristo y Dion Crisóstomo habla de él como modelo del esfuerzo y la libertad humanos.⁴⁵ Hércules auxilia, castiga y educa.

45. Séneca, *De constitutionibus*, 2, 1; Hipólito Romano, *Refutatio omnium haeresum*, V, 25.

Si Salutati emprende la defensa de la poesía y, por tanto, de la expresión metafórica refiriéndose a Hércules, es evidente que no entiende la poesía como un «juego», sino como un aspecto esencial de la autorrealización humana. Salutati comienza su examen afirmando que la poesía tiene importancia política y, por consiguiente, histórica. Critica a Platón por haber excluido a los poetas del Estado que él, el filósofo, «inventó», pero que no ha existido jamás (*istos [poetas] ex illa solum urbe depulit cuius statum nullo modo videre potuit sed confinxit*).⁴⁶

Salutati se refiere a Tirteo, Eurípides y Sófocles para demostrar que siempre ha habido una relación estrecha entre la poesía y el arte de gobernar. Esta referencia a Tirteo y a otros poetas corrobora su tesis de que «no sólo no se expulsó de la ciudad a los poetas, sino que incluso formaron parte del grupo de los mejores para dirigir el Estado, fueron nombrados generales en tiempos de guerra y fueron consejeros de los reyes para llevar los asuntos oficiales incluso de los reinos más grandes».⁴⁷ Salutati menciona el ejemplo de la relación entre Eurípides y Arquelaos, rey de Macedonia, que confió al poeta la elaboración de todos los proyectos y decisiones.⁴⁸

Todas estas referencias son sólo una introducción a la tesis fundamental de Salutati sobre la función política de la poesía. Salutati la presenta constatando que la poesía es una conquista sólo de los pueblos que poseen una gran religiosidad y un gran talento retórico (*nam huius artis initium a viris eloquentissimis atque secundum sua tempora et nationem religiosissimis sine dubio creditur provenisse*).⁴⁹

La poesía ayuda a la humanidad a superar la *ferinitas* [ferocidad] elevando al cielo los ejemplos de los creadores: «Queriendo [los poetas] inducir a la multitud del pueblo a admirar a quienes ellos alababan, no mediante un estilo llano del discurso, sino sustituyendo artísticamente unas palabras por otras y unas cosas por otras, conducían a los oyentes más allá de los sentidos».⁵⁰

46. Coluccio Salutati, *De laboribus Herculis*, ed. B. L. Ullman, Zürich, Aedibus Thesauri Mundi, 1951, vol. I, p. 5.

47. *Ibid.*, p. 5: *non solum non pulsi de civitate fuerint sed inter principes administrande rei publice sint recepti, prepositi bellis, et regum asciti consiliis, ut iuxta determinationes ipsorum maximorum regnorum negotia gererentur.*

48. *Ibid.*, p. 6.

49. *Ibid.*, p. 7.

50. *Ibid.*: [*Poetae*] *volentes popularem multitudinem in eorum quos laudabant admirationem inducere non plano orationis genere sed verba pro verbis et res pro rebus suavissime commutantes audientes populos a sensibus taliter traducebant.*

Por consiguiente, la poesía tiene el poder de conducir a los seres humanos más allá de los sentidos, pero de este modo surge una discrepancia entre lo que los sentidos perciben y esta nueva verdad revelada (*contrarium visibilibus percipissent*). Salutati demuestra la fecundidad de la poesía mediante la referencia a esta «nueva» realidad. La realidad de la sociedad humana es el bien supremo, en opinión de Salutati, en relación tanto con la vida privada como con la vida pública. Esto nos obliga a aceptar el alto valor de la poesía. «Pues aunque nada pueda pensarse, ni en privado ni en público, de tan gran utilidad que por ello se haya de persuadir de tal error a los mortales y se haya de sostener alguna impiedad sacrílega y supersticiosa, la fragilidad humana debe, sin embargo, condescender con aquellos rudos varones a quienes la divinidad no se había revelado todavía».⁵¹

Por tanto, la función fundamental de asignar significados metafóricos es el trabajo llevado a cabo por Hércules para desarrollar el mundo humano. El significado de la poesía no se obtiene aquí mediante un argumento, sino refiriéndose a un hecho. El lenguaje desempeña la función que varios siglos más tarde le atribuirá Giambattista Vico. El lenguaje originario es fantástico, figurativo e indicativo por naturaleza, y no racional o argumentativo.

La tradición humanista excluye del lenguaje «auténtico» todo tipo de «formalismo». Los elementos esenciales que conducen al mundo humano son el trabajo y la fantasía. El trabajo es el intento continuado de satisfacer las necesidades humanas con los medios proporcionados por las *artes*. La experiencia nos enseña que las diversas necesidades y problemas que nacen de la libertad humana (dado que el hombre, a diferencia de los animales, no está atado a esquemas innatos con los que interpretar la naturaleza) constituyen las *archaí*, los presupuestos de toda actividad interpretativa sobre cuya base se hace posible el trabajo. La naturaleza y el significado apremiantes de toda pregunta y respuesta, su carácter concreto, que es la base del mundo humano, son excluidos de todo enfoque formalista del lenguaje. Pero es sólo en este contexto concreto donde la verdad y el error, el análisis y el conocimiento, adquieren su significado.

51. *Ibid.*, pp. 7-8: *Nam etsi nichil tante utilitatis vel privatim vel publice cogitari queat quo talis error foret mortalibus persuadendus et aliqua sacrilege superstitionis impietas cogitanda, satis tamen debet humana fragilitas rudibus illis viris quibus se nondum divinitas revelaverat indulgere.*

Si tuviéramos que extraer una conclusión preliminar a partir de lo que hemos dicho hasta ahora, tendríamos que enfatizar este punto. En la tradición que hemos analizado, el lenguaje figurado, la metáfora y, por tanto, toda forma inmediata y retórica de discurso adquieren una importancia fundamental. El hecho de que esta importancia primordial del discurso retórico haya sido malentendida y ocultada es una de las razones que explican la subestimación del humanismo italiano.

Así pues, tenemos que mostrar la importancia de la metáfora en el ámbito del humanismo. Con Cristoforo Landino (1424-1498), el uso de la metáfora se eleva al nivel de un método de conocimiento. En su primera lección en la universidad de Florencia como catedrático de retórica y poesía (en 1548), Landino afirmó que la poesía y la metáfora son superiores a todas las demás «artes». Sostuvo que la poesía incluye todas las artes libres o «liberales», es decir, el *trivium* y el *quadrivium*. «No voy a decir que la poesía es una de las artes que los antiguos llamaban “liberales”, sino la que comprende todas las otras y traduce las cosas que ya están hechas a una forma que las oculta, y esto adornado en versos bien medidos y de maneras diferentes.»⁵²

Para comprender las implicaciones de estos comentarios debemos tener presente la división medieval de las ciencias en el *trivium* y el *quadrivium* de las siete «artes liberales». El *quadrivium* comprende la aritmética, la geometría, la astronomía y la música. Sus cuatro caminos (*métodos*) conducen a la teoría, ya que sus artes reflejan un orden fijo y constante en *número y medida*. La música pertenece a estas artes porque, desde el punto de vista medieval, no expresa estados de ánimo ni sentimientos subjetivos y relativos, sino que revela en el ritmo y la tonalidad la naturaleza legal del mundo. El *trivium* de gramática, lógica y retórica está vinculado con la *palabra*, con la comunicación. Al conectar la poesía con la retórica, esto es, con el arte de instituir la historicidad humana mediante la palabra, la tarea del poeta se vuelve idéntica a la tarea del orador; la tarea del poeta es política.

Ahora bien, como desde el punto de vista medieval el *trivium* (la vía de la *palabra*) y el *quadrivium* (la vía del *número*) abarcan todo el conocimiento, la tesis de Landino es que la poesía, con

52. C. Landino, *Scritti critici e teorici*, ed. R. Cardini, Roma, Bulzoni, 1974, vol. I, p. 45.

sus metáforas e imágenes, tiene la primacía sobre todas las formas del saber. Aquí surge la pregunta de cómo debemos entender la tesis de Landino, ya que él llega a esta conclusión teórica en su comentario de la *Eneida* de Virgilio, es decir, a través de la interpretación de una obra poética en medio de las *Disputas Camaldulenses*, cuyo tema es la relación entre teoría y práctica. ¿Significa esto que el poeta llega a una intuición a la que el filósofo, en tanto que representante del pensamiento racional, no llegará jamás?

La tesis de Landino está formulada de manera simple y clara en las primeras páginas de su lección, en las que presenta su tema. Landino intenta demostrar «qué es la poesía, dónde está su origen, cómo siempre y por doquier ha sido honrada y celebrada al máximo, y finalmente qué utilidad tiene y por qué es un honor no sólo para los individuos, sino también para los Estados y los pueblos bien gobernados y florecientes».⁵³

Landino se refiere a la teoría platónica del «furor divino»⁵⁴ para explicar esa «transferencia a otra especie» que es propia de la poesía. Cita igualmente las *Tusculanas* de Cicerón: «Mi opinión personal es que ni siquiera artes más famosas e ilustres están exentas de una fuerza divina, por lo que yo no puedo creer que un poeta componga un poema solemne y cumplido sin una inspiración divina de su mente».⁵⁵ La doctrina del furor divino del poeta se basa en el concepto de que el conocimiento consiste en el «recuerdo» de lo que el alma vio cuando aún se encontraba en el ámbito de lo originario e inderivable, «en el que contemplábamos como en un límpido espejo las ideas y las imágenes de lo que Dios había creado».⁵⁶

Pero si, como dice Landino, la poesía posee la primacía sobre esas «artes liberales» que representan los diversos caminos del saber, el «furor» del que brota la poesía obtiene la función de una «in-ducción fantástica». En otras palabras, la inducción no es aquí el resultado de la abstracción a partir de una multiplicidad, sino una in-ducción de la multiplicidad a una unidad «nue-

53. *Ibid.*

54. Cfr. Platón, *Fedro*, 254 a; *Ion*, 533 e-f.

55. Cicerón, *Tusc. Disp.*, I, 26, 64: «*Mihi vero ne haec quidem notiora et inlustriora carere vi divina videntur, ut ego aut poetam grave plenumque carmen sine caelesti aliquo mentis instinctu putem fundere*» [trad. esp. cit., p. 157].

56. C. Landino, *op. cit.*, p. 46.

va» que procede de una visión originaria que es propia de los seres humanos. Se trata del fundamento «figurativo» del mundo humano en el que la realidad es «transferida» o transformada en otra especie. La primacía del lenguaje de imágenes, indicativo, profético, reside en el hecho de que este lenguaje hace posibles las deducciones de todo tipo.

Landino distingue la poesía «vulgar» respecto de la «originaria», cuyas metáforas tienen sus raíces en lo primordial y «originario». Los poetas «expresan en versos elegantes sentimientos profundos y elevados del espíritu, y movidos por un furor divino afirman a menudo cosas prodigiosas que están por encima de las fuerzas humanas; pero una vez que su furor se ha calmado, se causan asombro a sí mismos [...] Éstos son los divinos poetas [...] que Ennio llamó con razón santos».⁵⁷

Esta «inducción fantástica» es capaz de ordenar el mundo humano y posee la facultad de guiar al hombre, mostrándole la dirección que debe tomar.

Ésta es la razón por la que los latinos llamaban con razón a los poetas *vates*, de *vi mentis*, es decir, de gran inteligencia y movilidad mental, y que los griegos los designaran con su término *poieo*, que significa *crear* [...] Sobresalen por encima de los demás escritores no sólo por su capacidad de inventar, por el orden y distribución del *ornatus*, sino también por la fama que han adquirido entre los hombres [...]. Los filósofos morales no existían aún cuando Homero nos dio todos los preceptos para una vida buena y feliz, y no sólo los que nos hacen sabios en la administración de la república y el gobierno de los ejércitos, sino también los que nos hacen maestros en la vida privada y ociosa.⁵⁸

Como la poesía tiene su origen en el «furor divino», el poeta y el teólogo son lo mismo. Obviamente, el hecho de que los poetas «hablen a través de un velo» y digan la verdad a través de *figmenta* (lo cual significa que utilizan elementos del mundo sensorial para llegar a lo que lo trasciende y crear así el mundo del espíritu) realiza la función fundamental de la poesía. Esta concepción implica el rechazo de la primacía del discurso racional en favor de la actividad fantástica.

57. *Ibid.*, pp. 47-48.

58. *Ibid.*, p. 48.

Ahora nos encontramos frente a otro problema: como, según la visión humanista, el trabajo y la metáfora son las fuentes de la historia y de la sociedad humanas, tenemos que establecer con precisión desde qué ámbitos derivaron los humanistas su rechazo del pensamiento racional, el cual concibe el pensamiento científico como algo que procede sólo a partir de premisas generales y necesarias. ¿Dónde se produjo, dentro del humanismo italiano, una «revolución copernicana» en la interpretación del método y el lenguaje científicos? Este lugar es la filología cuando se traducen textos griegos al latín. El trabajo de los filólogos resulta ser el del «dialéctico», en el sentido antiguo de la palabra. Debemos recordar que Aristóteles definió la dialéctica como el arte de discutir, en el cual —a diferencia del proceso del pensamiento científico— para demostrar algo *no se parte de una verdad primera, sino de una «situación» real específica*.

Aristóteles dice que las ventajas de este tipo de dialéctica son que nos ejercita en la conversación y es importante para el intercambio de ideas porque nos ayuda a encontrar los axiomas, los puntos de partida de las ciencias particulares.⁵⁹ La tópica, como parte de la dialéctica, nos proporciona los diversos argumentos que necesitamos en las discusiones particulares. La tópica es la doctrina de cómo «encontrar» (*invenire*) los argumentos. El objetivo de la dialéctica no consiste en comunicar la verdad, sino en exponer lo que puede parecer verdadero en una «situación» específica de tiempo y espacio: esto es lo «verosímil» (*verisimile*). «El propósito de este estudio es encontrar un método a partir del cual podamos razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de cosas plausibles, y gracias al cual, si nosotros mismos sostenemos un enunciado, no digamos nada que le sea contrario».⁶⁰

Fue el humanista Leonardo Bruni (1369-1444) quien concibió una idea fundamentalmente nueva a partir de sus esfuerzos para volver a traducir textos griegos, especialmente la *Ética Nicomaquea*. Al traducir textos clásicos antiguos, Leonardo Bruni se dio cuenta de la crisis de la filosofía en su tiempo. Comprendió que los textos de la tradición filosófica se hallaban en condiciones deplorables y que las traducciones eran completamente

59. Aristóteles, *Topica*, 101 a 10 [trad. esp. cit., p. 91].

60. *Ibid.*, 100 a 18 [trad. esp. cit., pp. 89-90].

inadecuadas. Bruni lamentaba que a partir de Aristóteles los filósofos escolásticos utilizaran «palabras ásperas, ineptas, disonantes, que aturden y fatigan a los oídos (*verba aspera, inepta, dissona, quae cuiusvis aures obtundere ac fatigare possent*)». ⁶¹

La traducción llevó a Bruni a comprender que el significado de un término se puede obtener del descubrimiento de su sentido sólo en el contexto de las relaciones en que ese término se encuentra. El significado de una palabra y sus diferentes sentidos los indica la disposición o el conjunto que los contiene. Esta concepción se opone diametralmente a la noción racionalista de que el significado de una palabra está fijado «en sí mismo» por la definición, mientras que las diversas relaciones concretas en que la palabra aparece se consideran unos simples accidentes casuales, sin importancia. En todo caso, para Bruni como traductor estaba claro que una palabra tiene significados diferentes y cambiantes que sólo se revelan en el contexto en que aparecen. «Todas las palabras están conectadas entre sí de una manera festiva (*inter se festive coniuncta*) como en un mosaico de colores». ⁶²

Dado que la traducción correcta y, por tanto, «científica» de un texto sólo puede proceder de la experiencia y de la intuición que acabamos de mencionar, comenzar la interpretación de un texto por significados generales y aprióricos de los términos equivaldría a hacerle violencia y sería, por consiguiente, «no científico». Esta intuición revela un nuevo concepto del pensamiento y el procedimiento científicos.

La estructura científica de la filología demuestra ser así un aspecto de la dialéctica tal como la definió Aristóteles, pues para descubrir el sentido de una expresión ambas comienzan por una situación particular: el texto para el filólogo, la discusión para el dialéctico.

Al interpretar un texto, Bruni se veía obligado a buscar lo que está a la base (*sub-stat*) del texto (esto es, la substancia de su significado) sólo en el ámbito de un contexto entero. Esta «totalidad» cambia de caso en caso, con cada uno de los textos; con-

61. L. Bruni, *Ad P. P. Histrum dialogus*, en *Prosatori latini del Quattrocento*, p. 57.

62. L. Bruni, *Humanistische-philosophische Schriften*, ed. H. Baron, Leipzig, Teubner, 1928, vol. I, p. 89.

fiere nuevos significados individuales, concretos, a los términos, que por tanto deben ser entendidos en sus sentidos cambiantes.

De este modo, Bruni va más allá de los límites de los problemas de interpretación que hemos mencionado. Bruni reconoce, además, que el lenguaje tiene su origen en las diversas situaciones en que los seres humanos interactúan con la realidad. Como esta interacción siempre tiene lugar en vista de la obtención de un fin determinado, el lenguaje sólo puede ser eficaz dentro de un tiempo histórico particular y de una situación social particular. Por tanto, la fuente originaria de los múltiples significados de una expresión se encuentra en sus diversos usos (*usus*). «El uso, que antaño mandaba, sigue mandando hoy [...]. Nosotros cambiamos todas estas cosas según el dictado del uso».⁶³

Se crea así una concepción del lenguaje que es diferente de la lógica racionalista porque enfatiza la primacía del carácter histórico del lenguaje, de la dialéctica y de la tópica. De esto se sigue necesariamente que el lenguaje «auténtico» es retórico, figurativo y metafórico, pues es el único tipo de lenguaje que se forma en referencia a las condiciones (bien definidas en el espacio y en el tiempo) del oyente (*in optimo [...] scriptore [...] sit scribendi ornatus*).⁶⁴

Por cuanto respecta al significado y la importancia del término *ornatus*, que habitualmente entendemos como «adorno exterior», debemos recordar que *ornatus* procede originalmente del término griego *kósmos*, el cual se refiere (desde el punto de vista ontológico) a la «relación» entre las partes y el todo y designa el orden particular que existe entre ellos. Así pues, el *ornatus* no es algo perteneciente al elemento individual, aislado; el individuo asume su significado esencial y se convierte en parte de una conexión ordenada sólo en relación con otra cosa. Hablando de la realidad del mundo, Cicerón usa *ornatus* en este sentido originario cuando dice: «ya que en este único mundo el *ornatus* es tan admirable». Del mismo modo dice en *De natura deorum*: «[...] primero, de que el mundo sea lo más apto posible para permanecer; después, de que no carezca de cosa alguna; pero,

63. L. Bruni, *Epistolarum libri VIII*, ed. L. Mehus, Florencia, 1741, vol. II, pp. 108 y 126: *Usus ergo, qui tunc dominus fuit, etiam hodie dominus est [...]. Nos vero haec omnia variamus usu iubente.*

64. L. Bruni, *Human.-philos. Schriften*, p. 86.

sobre todo, de que sea eximia su [del mundo] hermosura y haya toda clase de ornato en él (*eximia pulchritudo sit atque omnis ornatus*). Cicerón usa igualmente este término en un contexto político cuando dice lo siguiente de Atenas: «por no poseer grados diferenciados de dignidad, la ciudad (*civitas*) dejó de tener aquello que la distinguía (*ornatum*)». ⁶⁵

En consecuencia, Bruni sostiene que la fuente del lenguaje «auténtico» no es la razón (*ratio*), sino otra facultad que se caracteriza por la «versatilidad», «agudeza» e «instantaneidad». ⁶⁶ Sólo el *ingenium* es capaz de captar (*colligere*) la relación existente entre las cosas en una situación concreta para a continuación determinar su significado. Esta facultad tiene carácter «inventivo», puesto que llega a una intuición sin limitarse a poner de manifiesto lo que está presente en las premisas, cosa que sí hace la razón en las derivaciones lógicas. El *ingenium* revela algo «nuevo» (*ingenio [...] ad res novas proclives*), algo «inesperado» y «sorprendente» descubriendo «lo semejante en lo desemejante», es decir, lo que no se puede deducir racionalmente. ⁶⁷ Con esta definición, Bruni establece el presupuesto del pensamiento y el lenguaje metafóricos.

El *ingenium* en lugar de la razón, el discurso versátil y agudo en lugar del discurso racional: las *circumstantiae* son la fuente originaria de nuestra visión de las cosas. De este modo se produce una inversión total de nuestra interpretación del pensamiento científico. La retórica adquiere de improviso una nueva función fundamental.

¿Qué significa la primacía del pensamiento histórico para el rechazo del modelo científico que define la realidad sobre la base de premisas primeras inmutables? Los discursos retórico y dialéctico, entendidos en el sentido de Aristóteles, tienen en común el hecho de que ambos métodos comienzan por situaciones ligadas al tiempo. Sólo sobre la base de este procedimiento los discursos son capaces de «conmover» a sus «oyentes» y moverlos a la reacción buscada. Por otra parte, hay un paralelismo entre el gramático (el filólogo en tanto que intérprete de un texto) y el retórico,

65. Cicerón, *Lucullus*, XI, 125, 8: *De natura deorum*, II, 58 [*Sobre la naturaleza de los dioses*, trad. Ángel Escobar, Madrid, Gredos, 1999, p. 205]; *De re publica*, I, 27, 43 [trad. esp. cit., p. 65].

66. L. Bruni, *Human.-philos. Schriften*, p. 124.

67. L. Bruni, *Epistolarum*, vol. I, p. 19.

ya que *ambos* parten de la intuición de que los casos particulares están ligados a una situación. Dado que nuestra historicidad se caracteriza por el hecho de que los seres humanos estamos siempre situados frente a decisiones en el contexto de las tareas que surgen «aquí» y «ahora», el lenguaje retórico se revela como el único lenguaje decisivo «auténtico» que toma este hecho en consideración.

En su *Suetoni expositio*, Angelo Poliziano (1459-1494), el cual dice de sí mismo que es un gramático, no un filósofo, afirma que la sabiduría (*sapientia*) surge del uso de las cosas (*sapientiam* [...] *usus quidem genuit*). Poliziano explica el significado de esta tesis en su *Panepistemon*, donde menciona los diferentes modos en que los seres humanos se confrontan con la naturaleza, haciendo surgir su mundo. Junto a las artes «liberales» tradicionales están las artes «inferiores» (*sordidae*), como la agricultura, la ganadería, la caza, etc., que sirven a la satisfacción de las necesidades inmediatas de la vida y que, debido a su vinculación con un tiempo y un lugar, no se pueden derivar de una manera lógica. Poliziano ataca a Platón como representante de la primacía del pensamiento apriorístico: «Cierta anciano de Atenas niega que las artes que sirven principalmente a la vida puedan considerarse conocimiento».⁶⁸ En su discurso *Lamia*, Poliziano censura a todos los filósofos que aspiran «a la comprensión de esa naturaleza que es siempre invariable y que no está a merced de las generaciones y corrupciones de las cosas». En su *Praelectio de dialectica* subraya que las artes son especialmente útiles «cuando hacen posible la actividad del *ingenium*».⁶⁹

De este modo, Poliziano rompe la primacía del pensamiento y el lenguaje lógicos y afirma que el discurso retórico es la forma «auténtica» del lenguaje. «¿Hay algo más maravilloso que hablar a las grandes multitudes y conseguir penetrar en las almas y en las mentes de los hombres [...] haciendo que sus sentimientos sean más suaves o más violentos y dominar así los sentimientos y las voluntades de todos?».⁷⁰

68. A. Poliziano, *Suetoni expositio*, pp. 435, 499.

69. A. Poliziano, *Lamia*, p. 195 [trad. esp. cit., p. 241]; *Praelectio de dialectica*, p. 529.

70. A. Poliziano, *Oratio super Fabio Quintiliano et Statii Sylvis*, en *Prosatori latini del Quattrocento*, p. 883.

Pero ¿de dónde toma este discurso el conocimiento de lo que hay que hacer? Si la retórica no puede dar una respuesta a esta pregunta, se reduce a mera sofística. Poliziano subraya aquí la importancia fundamental del ejemplo. Para comprenderla en todo su alcance, debemos recordar que, según la tradición, la retórica se divide en tres partes: la *jurídica*, que trata del pasado, la *consultiva*, que se lleva a cabo en vista del futuro, y la *laudatoria o panegírica*, que proporciona una medida o un criterio para evaluar el pasado y el futuro. El discurso laudatorio presenta algo ejemplar a lo que deben referirse los juicios sobre los hombres, las acciones o las situaciones. Por otra parte, seleccionar personas y acciones como modelos ejemplares para un futuro positivo sólo es posible sobre la base de un conocimiento preciso del presente y el pasado. Esta idea nos conduce necesariamente a afirmar la primacía del pensamiento histórico, que alcanza su forma específica en los tres modos del discurso retórico. «¿Hay algo más elevado —se pregunta Poliziano— que embellecer y exaltar con la palabra a quienes sobresalen por sus virtudes y acciones, así como derribar y derrotar a los malvados y dañinos, avergonzándolos y humillándolos por sus actos deshonestos?». ⁷¹

En las «condiciones» cambiantes en que el hombre se encuentra, sólo es válido lo que permite desarrollarse y florecer a la existencia humana. Esto ocurre en el ámbito de las tres formas de discurso: el discurso jurídico, que ordena la comunidad mediante la constitución, el discurso consultivo, que da forma política al futuro de la comunidad, y el discurso laudatorio.

Sólo ella [la retórica] reunió en origen dentro de los muros de una ciudad a los hombres, que estaban dispersos por los campos, los hizo colaborar; mientras que antes divergían, los juntó mediante las leyes, las costumbres, mediante una educación refinada y civil. De ahí que a continuación todas las ciudades bien ordenadas y con buenas costumbres hayan florecido gracias a la elocuencia. ⁷²

La verdadera sabiduría, gracias a la cual se desarrolla la historia, es el arte del discurso, que se convierte ahora en la fuente

71. *Ibid.*

72. *Ibid.*

de la filosofía «verdadera» en lugar de la deducción apriorica de la naturaleza de la realidad.⁷³

La lógica de la metáfora como visión de lo semejante

El trabajo, la metáfora y la primacía del discurso retórico: ¿qué nuevo modelo revelan estas tres nociones para el pensamiento científico y para la filosofía? El idealismo alemán negó que la metáfora tenga importancia filosófica. La metáfora sólo puede reivindicar una función «inferior» en su relación con el pensamiento, pues su tarea se limita, mediante la transferencia de los significados (una primera forma «impropia» de actividad intelectual), a preparar las percepciones sensoriales en tanto que material para el pensamiento. Sólo con el *lógos* alcanzamos la forma «propia» de pensamiento conceptual que es capaz de captar y exponer la esencia de la realidad; la metáfora nos muestra lo real en su figura individual. Este material es recogido por la Idea, que revela su esencia más profunda y verdadera. La formulación de Hegel dice: «[...] el espíritu, cuando su conmoción interior lo sume en la contemplación de objetos afines, quiere al mismo tiempo librarse de la exterioridad de los mismos».⁷⁴

Hegel reconoce la forma metafórica de muchas expresiones lógicas, pero subraya que sólo en el concepto éstas adquieren un significado puramente racional. «*Fassen, begreifen* y muchas palabras más que se refieren al saber tienen por cuanto respecta a su significado literal un contenido enteramente sensible que, sin embargo, luego se abandona y reemplaza por un significado espiritual; el primer sentido es sensible, el segundo es espiritual».⁷⁵ Para Hegel, el conocimiento suprime las metáforas (de las que se sirve) cuando mediante la reflexión va más

73. *Ibid.*, pp. 883-885. Cfr. E. Grassi, *Humanismus und Marxismus* [trad. esp. cit.], y «Marxism, Humanism and the Problem of Imagination in Vico's Works» [trad. esp. cit.].

74. G. W. F. Hegel, *Aesthetik*, en *Sämtliche Werke*, vol. XXII, p. 538 [traducción española de Alfredo Brotons Muñoz: *Lecciones sobre la estética*, Madrid, Akal, 1989, p. 299].

75. *Ibid.*, p. 535 [trad. esp. cit., p. 297; las palabras alemanas *fassen* y *begreifen* significan en sentido sensible «atrapar» y en sentido espiritual «comprender»].

allá de la imagen acogida en su significado inmediato. En virtud de esta transformación, la metáfora queda reducida a forma «impropia», ya que permanece en el nivel «inferior» de las exterioridades, cuyo núcleo de contenido racional sólo podrá captar el espíritu.

El término «metáfora» designaba originalmente, para los griegos, una actividad concreta, la de llevar un objeto de un lugar a otro.⁷⁶ Más tarde, este término hizo su aparición en el ámbito del lenguaje, cuando el significado de una palabra era transferido desde la esfera física a la espiritual; así sucede, por ejemplo, cuando la palabra «luz» designa la fuente del conocimiento.

La tradición clásica se refiere con frecuencia a Aristóteles en este contexto. Para él, «el hacer buenas metáforas (*eu metapherein*) supone percibir las semejanzas (*to hómoion theoreín*)».⁷⁷ La raíz de la cuádruple forma de la metáfora es, para Aristóteles, la visión de lo «común»; «las metáforas [...] hay que obtenerlas de cosas apropiadas, pero no evidentes».⁷⁸ Cuanto mayor sea el «descubrimiento» (*inventio*) de la semejanza, tanto más sorprendente parecerá la metáfora misma. La habilidad para la metáfora no se puede aprender de otro (*par' álou estí labéín*), pues «es señal de talento» (*euphyía*).⁷⁹ Y sin embargo la capacidad de realizar estas transferencias es una capacidad originaria e inderivable, un método particularmente eficaz de enseñanza y aprendizaje. La metáfora «hace que el objeto salte a la vista» (*pro ommáton poieín*).⁸⁰ Su carácter figurativo actúa sobre las pasiones, y por esta razón es asignada al ámbito de la retórica. Así pues, la metáfora tiene que estar formada de tal manera que mediante el descubrimiento de las relaciones se haga patente algo particular y propio (*oikeíon*): «Las metáforas, como ya se ha dicho antes, hay que obtenerlas de cosas apropiadas».⁸¹

Además, Aristóteles hace la afirmación decisiva de que la retórica y la filosofía surgen de un presupuesto común: «igual que en filosofía es propio del sagaz (*eustóchos*) establecer la se-

76. Cfr. Herodoto, I, 64, y Tucídides, I, 134, 4.

77. Aristóteles, *Poética*, 1459 a 4 [trad. esp. cit., p. 83].

78. *Ibid.*, 1457 b; cfr. *Retórica*, 1410 b 2, 1412 a 11 [traducción española de Quintín Racionero en: Aristóteles, *Retórica*, Madrid, Gredos, 1990, p. 541].

79. *Poética*, 1459 a 7 [trad. esp. cit., p. 83].

80. *Retórica*, 1411 a 27, b 25 [trad. esp. cit., pp. 536, 538-539].

81. *Retórica*, 1412 a 11 [trad. esp. cit., p. 541].

mejanza de dos cosas (*to hómoion* [...] *theoreín*), aunque sean muchas sus diferencias». ⁸²

Los rasgos esenciales de la metáfora son: la claridad (*to saphés*), pues su manifestación ha de ser unívoca; la capacidad de despertar placer (*to hedý*) como signo de un trabajo intelectual exitoso; y finalmente una extrañeza peculiar (*to xenikón*), ya que la metáfora muestra algo inusual e inesperado.

En *De oratore* Cicerón examina la metáfora, que él designa con las expresiones *translatio* y *quasi mutatio*. La define como la sustitución de una expresión por otra (*in alieno loco tamquam in suo positum*). Y atribuye el uso de las metáforas a las cuatro razones siguientes: en primer lugar, es una señal de inteligencia desestimar lo que es inmediatamente evidente; en segundo lugar, al oyente le gusta aprender mediante metáforas; tercero, es agradable descubrir una semejanza basada en la transferencia de significado; y cuarto, la vista es el sentido más activo y agudo, y la metáfora nos lleva a «ver» algo.

Pues aquello que a duras penas puede expresarse con la palabra que le corresponde, cuando lo expresamos con otra traída de otra parte, eso que queríamos que se entendiera queda iluminado por la semejanza con la realidad que con la palabra ajena hemos mentado (*inlustrat id, quod intelligi volumus, eius rei, quam alieno verbo posuimus, similitudo*). Así pues, estas traslaciones son como préstamos, al tener que tomar de otra parte lo que no se tiene, mientras que están esas otras un poco más audaces, las que no significan ausencia de término propio, sino que proporcionan algo de brillo al discurso. ⁸³

Según Cicerón, la metáfora actúa como una «luz», pues presupone la visión de «relaciones». Como estas relaciones se pueden descubrir entre los fenómenos más diversos, una metáfora es siempre posible.

Pues nada hay en la naturaleza que no podamos nombrar ni mentar en conexión con otras cosas (*nos non in aliis rebus possumus uti vocabulo et nomine*). Pues de donde se puede sacar un símil —y se puede sacar de cualquier cosa— (*unde enim simile*

82. *Ibid.*

83. Cicerón, *De oratore*, III, 155-156 [trad. esp. cit., pp. 446-447].

duci potest — potest autem ex omnibus), una sola palabra que concentre el parecido (*quod similitudinem continet*), de allí mismo trasladada, podrá aportar luz al discurso.⁸⁴

Cicerón ilustra esta idea con varios ejemplos. Hablamos de «cosechas alegres» (*laetas segetes*).⁸⁵ Aquí la metáfora tiene el objetivo de manifestar algo que la palabra propia no puede «mostrar» de manera inmediata. Evidentemente, desde el punto de vista lógico las cosechas no pueden ser ni alegres ni tristes; la metáfora manifiesta el significado que la cosecha tiene *para el hombre*. Además, Cicerón define la metáfora como una comparación abreviada, por ejemplo, «si el dardo se me escapa de la mano (*si telum manu fugit*)».⁸⁶ Con la imagen del «escaparse» se «muestra» de la manera más concisa la semejanza entre el dardo y su significado en vista del fin humano de la acción. Cicerón señala que el hallazgo (*inventio*) de las relaciones no lo hace la razón: «En este arte [la lógica] no hay regla alguna mediante la cual pueda hallarse la verdad, sino tan sólo los modos de juzgar».⁸⁷

Ahora tenemos que volver al inicio de nuestra discusión. El lenguaje se divide en dos formas diferentes de expresión. Una es puramente racional y sirve para demostrar y proporcionar los fundamentos de algo. Se la considera la medida de la ciencia, puesto que garantiza mediante los fundamentos la objetividad de sus afirmaciones, para que no sean ofuscadas por opiniones subjetivas. En la Antigüedad se llamaba a este lenguaje «apodíctico», pues muestra algo (*deíknymi* = yo muestro) sobre la base de (*apó*) fundamentos. No puede estar vinculado ni al tiempo, ni al lugar ni a la personalidad: es *anti-retórico*.

Hemos dicho que desde el punto de vista tradicional las demostraciones hechas en este lenguaje racional deben estar libres de metáforas, pues cuando las palabras adoptan varios significados (y éste es el presupuesto del discurso metafórico) se revelan imprecisas. La consecuencia última del discurso racional es la exigencia de un lenguaje simbólico matemático en el que se puedan extraer conclusiones a partir de las premisas. Dado que su naturaleza «científica» consiste en su carácter estrictamente de-

84. *Ibid.*, III, 161 [trad. esp. cit., pp. 448-450].

85. *Ibid.*, III, 155 [trad. esp. cit., p. 446].

86. *Ibid.*, III, 158 [trad. esp. cit., p. 448].

87. *Ibid.*, II, 157 [trad. esp. cit., p. 273].

ductivo, su esencia *no puede tener carácter «inventivo»*. Este lenguaje debe limitarse a encontrar lo que ya está contenido en las premisas, aunque todavía no sea explícito o evidente.

La segunda forma de lenguaje es la que determina las premisas, las cuales, ya que no pueden ser demostradas, constituyen las *archai*, los principios. A partir de lo que hemos dicho sobre la metáfora y sus características al hablar de Aristóteles y Cicerón, vemos que la metáfora y el lenguaje apropiado para ella tienen las características de un lenguaje «arcaico». Éste es capaz sólo de poner de manifiesto, no de demostrar. En virtud de su estructura inmediata, este lenguaje nos «muestra» algo, nos permite ver (*phaínesthai*) y es, por tanto «figurativo». Como descansa en las imágenes (*eíde*), tiene carácter «teórico» (*theoreín*, ver o mirar), pero a la vez tiene carácter metafórico, en el sentido ya explicado. Transfiere (*metaphéreín*) un significado a la «imagen» que se indica. En virtud de este hecho, el lenguaje actúa para dar sentido.⁸⁸

La metáfora, y por tanto también el lenguaje que la usa, tienen carácter «arcaico», «poseen principios» y son lo que llamamos «retóricos». Pero ya no entendemos la retórica como una mera técnica para el empleo «superficial» de la persuasión, sino que, dado su carácter arcaico, la retórica es lo que delinea la base o la estructura de la argumentación racional; la retórica va «antes» y proporciona lo que la deducción nunca podrá descubrir.

Pero ¿cómo hay que entender esto? ¿Conduce la metáfora exclusivamente al juego poético, a una afirmación inteligente y aguda, como evidentemente pensaban los manieristas?⁸⁹ ¿La actividad ingeniosa —la visión de relaciones inesperadas entre los fenómenos sensibles— se limita al ámbito «estético», hasta el punto de alejar al hombre de las tareas reales? Para responder a esta pregunta, voy a volver una vez más a la tradición medieval, pero a la no racional, que fue ocultada en cierta medida por la tradición racionalista.

88. Véase Ernesto Grassi, *Macht des Bildes* [trad. esp. cit.]; «Rhetoric and Philosophy» [trad. esp. cit.]; «The Priority of Common Sense and Imagination: Vico's Philosophical Relevance Today», en *Social Research*, 43 (1976), pp. 553-575 [hay traducción española de Jorge Navarro Pérez en E. Grassi, *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, Barcelona, Anthropos, 1999, pp. 17-44].

89. Véanse M. Pellegrini, E. Tesaurio, y las interpretaciones características de Gracián en su teoría del *ingenium* y el conceptismo.

En la Edad Media encontramos una teoría que considera la «visión de lo semejante» y la *similitudo* como origen de la enseñanza y la cultura humanas. Esta teoría nos puede ayudar a mostrar más claramente el transfondo de nuestra pregunta. Hugo de San Víctor (1096-1141) representa un punto de vista filosófico que se opone al pensamiento lógico apriórico de París y Oxford. Hugo parte de la doctrina pitagórica de que lo similar es captado por lo similar (*Pythagoricum namque dogma erat, similia similibus comprehendendi*).⁹⁰ Su tesis fundamental dice así: «No debemos creer que al alma la semejanza con todas las cosas le ha llegado desde otra parte o desde fuera (*neque enim haec rerum omnium similitudo aliunde aut extrinsecus animae advenire credenda est*), sino que el alma la toma en sí misma y de sí misma (*in se et ex se*) sobre la base de su facultad innata de distinguir lo igual y lo desigual».⁹¹

Esto significa que la identificación de la semejanza presupone que su importancia positiva o negativa para la vida humana se manifiesta al comparar los fenómenos sensoriales con lo que la autorrealización humana requiere. Sólo a través de esta comparación adquieren los fenómenos sensoriales su significado.

El origen del conocimiento humano es el conocimiento analógico mediante el cual el alma transfiere los significados a las apariencias. «El alma, al captar la semejanza de las cosas, las incorpora a sí misma (*ad se ipsam rerum similitudines trahens aggregat*), y ésta es la causa de que la misma mente que capta los universales esté formada por todas las sustancias y por todos los seres cuya figura de similitud ella se representa».⁹²

Lo universal sobre cuya base conocemos algo *no* es aquí el resultado de un proceso de abstracción a partir de intuiciones previas, sino que surge en la comparación concreta de los fenómenos con el principio de nuestra propia vida. Por tanto, es una «comunidad» de «semejanza» establecida concretamente de caso en caso. Hugo llama a la búsqueda del conocimiento un «retorno a sí mismo (*ad se ipsum retractatio atque advocatio*)».⁹³

De este modo, al lenguaje le corresponde una función decisiva para Hugo: expresa el significado de los fenómenos en vista

90. Hugo de San Víctor, *Didascalicon*, 742 A 9.

91. *Ibid.*, 742 B 10.

92. *Ibid.*, 742 A 5-8.

93. *Ibid.*, 743 B 2.

de lo que el principio vital necesita en cada momento para realizarse. Por tanto, el significado de los fenómenos sensoriales *nunca* ha de ser expresado o identificado para siempre. El fundamento del lenguaje es una intuición, una *illuminatio* que descubre la amistad (*amicitia*) entre las cosas y los seres humanos (*videatur sapientiae studium [...] purae mentis illius amicitiae*).⁹⁴ Hugo subraya que esta *amicitia* surge en el trato (*usus*) con las cosas; para él, la palabra no se puede separar de la confrontación con las diversas necesidades humanas.

Me he referido a esta teoría para mostrar en qué sentido la metáfora está a la base del conocimiento humano y cómo esta concepción se opone por completo tanto a las teorías puramente formales del lenguaje como a las teorías abstractas que deducen el significado del lenguaje en términos racionalistas desde una doctrina apriórica del ser. Debemos entender la visión humanista de la primacía del pensamiento y el lenguaje metafóricos precisamente en el sentido de que éstos poseen las características de ser «arcaicos», «originarios», «inventivos» y «figurativos».

He afirmado que el problema fundamental de la lógica es la conexión o cópula del sujeto con lo que se dice o se predica de él. La lógica tradicional afirma la necesidad de fundar esta «unidad»: por eso, su problema es la demostración, esto es, derivar una proposición de sus premisas. De aquí, decíamos, proceden los tres aspectos de la lógica: el concepto, la definición y la inferencia deductiva. Esta lógica procede, por tanto, de la necesidad de obtener o alcanzar lo que «es» y existe, dado que sólo partiendo desde aquí podemos lograr el conocimiento. Esta lógica y esta forma de lenguaje tienen que ir más allá de la realidad concreta.

Una lógica que crea «transferir significados» y piense que la metáfora es el origen y el fundamento de la interpretación de los fenómenos sensoriales es, a diferencia de la lógica tradicional, una lógica de imágenes y metáforas. Será una lógica de la invención, no de la deducción. Al igual que la lógica racional, deberá referirse a conceptos, pero éstos tendrán una estructura completamente distinta que los conceptos racionales. No «captarán» lo real sobre la base de un proceso deductivo, sino sobre la base de un acto o de una «visión» inmediata. Tales conceptos figurativos desempeñarán, en tanto que imágenes, la doble función que he

94. *Ibid.*, 743 B.

señalado, a saber, mostrar algo y al mismo tiempo referirse a otra cosa, pues es de esta manera como los fenómenos adquieren un significado. En otras palabras, el rasgo distintivo de una imagen es conferir un significado. La imagen es un concepto en tanto que muestra una «relación», una semejanza, y por tanto es un concepto metafórico. Esta lógica es «fantástica» en la medida en que muestra un mundo nuevo, el de la humanidad, y lo hace visible mediante la metáfora.

La primacía de esta lógica y del lenguaje figurativo, ingenioso, se basa en el hecho de que sólo a partir de este ámbito se puede conferir los significados a los fenómenos con respecto a su connotación humana. En otras palabras, «encontrar» el punto de comparación y de semejanza entre la realidad y nosotros mismos como seres humanos equivale a encontrar la relación necesaria para satisfacer nuestras necesidades materiales y espirituales. El concepto, en tanto que imagen, expresa esta relación de manera inmediata. El lenguaje, tal como dice Dante, nace o como pregunta o como respuesta (*vel per modum interrogationis, vel per modum responsionis*) en confrontación con las necesidades materiales y espirituales.⁹⁵

La actividad inventiva y metafórica está a la base del trabajo, ya se trate de un esfuerzo material o intelectual con el que consolidamos nuestra existencia. El trabajo espiritual consiste precisamente en responder a la pregunta de cuál es el significado de la «humanización» de la naturaleza y, en consecuencia, cuál es el significado del trabajo mismo. Este doble modo de «comunicar» las cosas, este trabajo, es el presupuesto para la fundación de las instituciones sociales y políticas. Constituye la premisa para un cálculo «verdadero» y no meramente «formal» con referencia a nuestro tiempo. Estas preguntas nos conciernen, puesto que las respuestas que les demos surgen de nuestro modo de existir. No se trata en absoluto de unas preguntas «formales» que se derivan de unas premisas hipotéticas y a las que no se responde en ese contexto.

Esta actividad metafórica y fantástica, «ingeniosa», no se realiza en el ámbito de la lógica racional, sino en el «sentido común» (*sensus communis*), mediante el cual transformamos continuamente la realidad en el contexto humano a través de conceptos

95. Dante, *De vulgari eloquentia*, I, 4, 4 [trad. esp. cit., p. 65].

«fantásticos». En este lenguaje no nos topamos jamás con hombres abstractos, sino con hombres que se encuentran, como nosotros mismos, en relaciones temporales y espaciales a través del trabajo. Los conceptos mediante los cuales llegamos a entender y a «captar» cada situación particular proceden de nuestras capacidades ingeniosas, metafóricas y fantásticas, que transfieren significados en las situaciones concretas con que nos enfrentamos.⁹⁶

En la esfera fundamental de nuestra autorrealización, las formas mediante las cuales «comunicamos» algo se revelan el modo esencial en que se «humaniza» la realidad. Este hecho implica la necesidad de esforzarse para satisfacer ciertas necesidades; las imágenes indicativas confieren un significado a la realidad que se caracteriza por su urgencia y su ilimitación.

Los universales fantásticos tienen la primacía sobre los universales racionales abstractos porque revelan la realidad concreta. Así, en el ejemplo de Cicerón mencionado arriba la expresión «cosecha alegre» no es racional ni por tanto «científica» en el sentido tradicional, sino que expresa el significado que la cosecha posee para los seres humanos, una relación (alegre) que la expresión racional (supuestamente «verdadera») no revelaría jamás. Lo mismo vale para el otro ejemplo de Cicerón: «si el dardo se me escapa de la mano». Éste intenta mostrar y revelar lo que es verdaderamente experimentado y, por consiguiente, el tiempo concreto en que los hombres encuentran cosas a las que pueden dar un nuevo significado mediante el trabajo.

La adecuación de la realidad a las necesidades humanas se produce mediante el trabajo humano, y esto *no* sucede en el ámbito del lenguaje universal, abstracto, racional, sino a través del acto de conferir significados en que las metáforas fundamentales revelan la realidad concreta. La intuición y la agudeza a las que están ligadas la autorrealización del hombre y la «humanización» de la naturaleza son, pues, completamente diferentes de la sutileza y la agudeza puramente «literarias» y «lúdicas». La agudeza con la que el mundo humano cambia realiza el compromiso de nuestra existencia con el mundo sobre la base de

96. Véase E. Grassi, «Critical Philosophy or Topical Philosophy? Meditations on the De nostri temporis studiorum ratione», en Giorgio Tagliacozzo y Hayden V. White (eds.), *Giambattista Vico: An International Symposium*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1969, pp. 39-50 [*Vico y el humanismo*, pp. 1-16].

nuestra libertad. Esta libertad respecto de toda clase de «imágenes», «esquemas» o «ideas» indicativas e innatas está a la base de nuestros esfuerzos y de nuestra historicidad. Ésta es la razón por la que el hombre se experimenta a sí mismo como ilimitado frente a la naturaleza. No es una casualidad que Dante viera el origen de las diferentes lenguas y de la historia humana en la pérdida de un «orden» existente. Pero es justamente en esta experiencia continua de la urgencia donde nace la constante «atención» del hombre y se descubren los vínculos (*religio*) que permiten distinguir el esfuerzo humano del esfuerzo de los animales, el cual también transforma la realidad, pero sólo biológicamente. Esta «tensión» originaria en que el hombre vive y se realiza dirige la atención hacia el significado del trabajo. Y la atención del hombre a esta tensión ilumina la oscuridad de los múltiples elementos con los que el hombre construye su mundo «nuevo».

La forma metafórica y figurativa de lenguaje ha alcanzado así un significado nuevo. Ha demostrado ser la única estructura dentro de la cual puede suceder un nuevo modo de filosofar que no sea ni formal ni racional-deductivo. El lenguaje retórico es primario y adquiere ahora tanta importancia filosófica que realiza un nuevo modelo de pensamiento. Éste es el ámbito en que la tradición humanista alcanza su importancia teórica para el mundo contemporáneo.

EL LENGUAJE COMO PRESUPUESTO DE LA RELIGIÓN: ¿UN PROBLEMA DE LA RETÓRICA COMO FILOSOFÍA?

Debo excusarme doblemente por el título de este capítulo y pedirles que tengan paciencia. En primer lugar, el título parece insólito y hasta provocativo, puesto que la relación entre lenguaje y religión es (para decirlo suavemente) peculiar. La religiosidad suele ir asociada a la interioridad y al silencio. De este modo, el título parece contradictorio. En segundo lugar, es insólito también el subtítulo, que pretende discutir lo religioso en el ámbito de la retórica. Por «retórica» entendemos las cuestiones generales de la comunicación. Si vamos a discutir aquí la retórica en relación con lo religioso, ¿vamos a tratar la cuestión del arte retórico en el sentido del arte de la predicación? Mi intención es completamente diferente, es filosófica, tal como dice el subtítulo. Pero esto es precisamente lo que a primera vista no es comprensible. En el curso de mi exposición espero clarificar el asunto que me interesa aquí.

El fundamento de la inmediatez en los símbolos sagrados. El concepto general de religión

La religión se define como el esfuerzo del hombre para construir un mundo «sagrado e intacto», que él concibe como una realidad más grande, diferente de él mismo. El hombre se dirige a esta realidad para darse a sí mismo un lugar en un orden verdaderamente dotado de sentido, y lo hace mediante la certeza establecida en forma de ritos.

La religiosidad, definida de este modo, nace de la experiencia de que el caos amenaza al ser del hombre y lo destruye;

por tanto, la religiosidad nace de la necesidad de dominar lo terrible dando a la realidad un significado fijo. La experiencia de la angustia frente al caos aparece una y otra vez en la historia, de modo que, si la religión estuviera justificada, se confirmaría la opinión de que el conocimiento decisivo es el del hombre de la calle, el «conocimiento común», el *sensus communis*, y no las construcciones teóricas de los intelectuales. «El cosmos sacro que trasciende e incluye al hombre en su ordenación de realidad le provee así de un último escudo contra el terror anómico. Estar en “buenas relaciones” con este cosmos sacro es estar protegido contra las pesadillas amenazantes del caos. Caer fuera de esta buena relación es verse abandonado al borde del abismo de lo sin sentido».¹

Pero con la intuición puramente «formal» con que la religión intenta legitimar las instituciones sociales, dándoles una posición ontológicamente válida, no se justifica la religión. Es indudable que durante mucho tiempo la religión no ha cumplido su función. La pretensión de la religión ya no es reconocida como la posibilidad de conectar la existencia humana con la realidad última, universal, sagrada, para dar seguridad y estabilidad a las construcciones inciertas y efímeras del hombre. Si recordamos que la teología tiene sus raíces en el ritual y que la acción ritual está formada por cosas que deben ser hechas (*drómena*) y cosas que deben ser dichas (*le-goúmena*), hoy ya no tenemos acceso a ningún ritual válido. Dar meramente una definición «formal» de la religión (en relación con su rol en la sociedad), sin preguntarse *si* y *dónde* podemos hablar todavía con sentido de ella, elude el verdadero problema.

Las características del lenguaje sagrado y su diferencia respecto del discurso racional

Dado que nuestro punto de partida en la discusión del problema de lo religioso es su relación con el lenguaje, vamos a

1. P. L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, Frankfurt, Fischer, 1973, p. 27 [traducción española de M. Montserrat y V. Bastos: *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 1971, pp. 48-49].

empezar definiendo el lenguaje sagrado de acuerdo con la definición previa de religión. Visto de modo puramente formal, el lenguaje sagrado tiene siempre (a) un carácter puramente indicativo, profético o evangélico (jamás una función demostrativa o probatoria), y no surge de un proceso de deducción, pues no renuncia a su carácter originario o absolutamente indeterminado. (b) Las afirmaciones del lenguaje sagrado se formulan sin mediación alguna, es decir, «en un abrir y cerrar de ojos» y con imágenes. (c) Son afirmaciones «metafóricas», ya que el lenguaje sagrado confiere un significado nuevo a los fenómenos sensoriales. (d) Las afirmaciones del lenguaje sagrado reclaman urgencia; la visión teórica o práctica que no se adapta a ellas es «injuriosa». (e) Sus anuncios pretenden estar fuera del tiempo.

Ahora tenemos que preguntarnos *dónde y cómo* —en distinción radical del lenguaje religioso— surge el discurso racional y en qué consiste su diferente estructura.

El discurso racional, a diferencia explícita del discurso sagrado, pretende (a) ser demostrativo y ofrecer pruebas, ya que da las razones de sus afirmaciones. (b) Surge de un proceso de deducción que excluye toda forma de inmediatez y todo elemento metafórico. (c) Sus afirmaciones tienen un carácter puramente formal, y su validez depende exclusivamente de las premisas a las que se refieren.

La situación es hoy que en nuestro mundo desacralizado y desmitologizado no creemos en anunciaciones, en afirmaciones puramente indicativas, ni en evangelistas, ya sean dioses o profetas. Nos dirigimos al pensamiento racional, a las pruebas y razones, para liberarnos de la subjetividad y relatividad de los fenómenos. Es inútil referirse a la «evidencia» de las premisas originarias, a su «análisis», para escapar del círculo vicioso del discurso y el pensamiento racionales. La confianza en la evidencia de las premisas «primeras» no puede escapar a la crítica de la relatividad y al psicologismo subjetivo. De ahí que nos encontremos a menudo con la primacía de la lógica «formal», de la semiótica «formal» y de la lingüística estructuralista. Así se nos cierra el paso no sólo a los textos sagrados religiosos, sino también a la posibilidad de una metafísica, una ciencia que nos hable de la «esencia del hombre» (el humanismo).

El código no verbal inmediato en el código biológico

¿Hay un área en la que podamos encontrar signos puramente «indicativos», «apremiantes» y «figurativos», que estén «fuera del tiempo» y den inmediatamente un significado? Para abordar este problema vamos a abandonar primero el mundo del *lógos* y del lenguaje y vamos a referirnos al mundo orgánico.

En el reino de lo orgánico (a) cada género y cada especie de vida se halla bajo sus propios signos determinantes e indicativos (hoy los llamamos «códigos»). Mediante estos códigos, los seres vivos descifran la realidad y la conectan con el orden fijo de su entorno. Los sonidos, los movimientos, los olores y los colores reciben una «función significativa» inmediata. Aristóteles habla de «sonidos significativos» (*psóphoi semantikói*).² Estos signos significativos son propios de la vida para realizar funciones tan variadas como la nutrición, la reproducción y la huida del peligro. (b) De acuerdo con lo dicho, la realidad se le aparece al ser vivo exclusivamente dentro de selecciones (*diástema*), esto es, dentro del ámbito del «código» sobre cuya base la realidad puede ser descifrada con sentido. La función fundamental de la vida aparece como algo «metafórico»; el «entorno» de lo orgánico, que no es idéntico a la realidad, surge de la atribución de significados para la vida y se compone de tales significados. Si la fantasía se define como la actividad de «hacer aparecer» (*phaínes-thai*), debemos admitir que lo orgánico, con su poder de conferir significado, posee un tipo de fantasía, y cada género y cada especie tiene uno propio; todo esto determina el entorno de lo orgánico. (c) En el nivel orgánico hay una unidad intacta de los signos que son significativos para la vida. Esta unidad intacta de direcciones y acciones forma el «círculo funcional simbólico de la vida» (Jacob von Uexküll). Éste es simbólico (*symbállein*, unir) porque los signos indicativos (*sémata*) y las acciones que ellos determinan están en el ámbito de las necesidades vitales que han de ser satisfechas y reciben su significado para la vida sólo en este contexto.

En este círculo funcional biológico no hay ni continuidad de los objetos vitales (ya que éstos no existen nunca «en sí mismos» y no pueden ser abstraídos del ritmo de la vida) ni distancia o

2. Aristóteles, *De anima*, II, 420 b 33.

separación de sujeto y objeto, ya que ambos están en una unidad intacta, en una relación inmediata.

(d) Hablamos de «inducción» en el sentido originario de esta palabra (*ep-ágein, in-ducere*), esto es, como «llevar de una cosa a otra», y vemos que en la vida orgánica la fuerza inductiva de los signos indicativos originarios surge en su círculo funcional simbólico. Éstos «reconducen» las manifestaciones orgánicas a lo que es indispensable para la vida. Permítaseme un ejemplo de la zoología. Las garrapatas son ciegas y sordas. Reaccionan sólo a un olor, el ácido butírico. Este «signo» (*séma*) provoca dos acciones; la garrapata se arroja sobre su presa y se mete en ella para alimentarse. Se ha demostrado que la garrapata no tiene sentido del gusto (sólo succiona lo que huele de una manera determinada y tiene una temperatura determinada, aunque la presa no sea un animal de sangre caliente). Además, la garrapata puede esperar este momento hasta dieciocho años. El zoólogo Jacob von Uexküll dice que esta acción es como la última comida del condenado a muerte, pues tras ella la garrapata se tira al suelo, pone los huevos y muere. Por tanto, la realidad de la garrapata se limita a unos pocos signos «indicativos» (olor y tacto) y las acciones correspondientes.

Ustedes se preguntarán cuál es el propósito de estos comentarios sobre los diferentes aspectos de lo orgánico, que nada tienen que ver con el problema de lo religioso o de lo retórico. Advertimos con sorpresa, sin embargo, que todos los aspectos que hemos mencionado se encuentran también en el mundo sagrado. (a) Los signos que dominan aquí «indican», «ordenan» y «obligan» al ser vivo a realizar determinadas acciones que son siempre idénticas. En virtud de esta analogía con el mundo sagrado, podemos hablar de «rituales» refiriéndonos a animales en las diversas situaciones vitales. (b) Estos signos poseen una función metafórica porque transfieren un significado a lo que los órganos manifiestan. Mediante esta transferencia de significados, al organismo le aparece su entorno específico, que es su única realidad. (c) Los signos poseen un carácter inductivo, «de guía». (d) El surgimiento de estos entornos, de estos *kósmoi* (en el doble sentido de la expresión griega como orden y ornamento), ocurre en el nivel orgánico no por mor de la vida individual, sino para conservar la especie. Tampoco es el ser vivo individual quien realiza la transferencia de significados, pues ésta tiene lugar a

través de signos que pertenecen a la especie. (e) Finalmente, sobre la base de los signos inmediatamente indicativos que dominan la esfera orgánica percibimos un tipo estrictamente no verbal de código y comprensión. Los signos, ya sean colores, sonidos, olores o movimientos, tienen un significado inmediato.

Ciertamente, no es una coincidencia que, por medio de los aspectos así definidos de lo sagrado y su paralelismo con lo orgánico, los griegos se reunieran a celebrar el ciclo de lo orgánico en cultos como el de Deméter.

El nacimiento de un orden humano a través del discurso retórico. La ruptura de un código no verbal inmediato: la angustia humana

La pregunta es: ¿cómo surge el mundo humano si el hombre, a diferencia de los animales, no posee un entorno inmediato y éste lo ha de construir cada individuo? En otras palabras, ¿cuál es la causa de la «humanización» de la naturaleza? La segunda pregunta fundamental es: ¿qué relación guarda esta construcción del mundo humano con el fenómeno del lenguaje, del *lógos*? En tercer lugar, ¿es posible (y de serlo, *cómo*) superar la concepción puramente «formal» del lenguaje, que controla la concepción actual de la ciencia? Pero esta pregunta está ligada estrechamente al problema de la religión. Podemos unir estas tres preguntas del siguiente modo: ¿*dónde* y *cómo* desaparece en un nivel antropológico el mundo intacto y holístico?

En el nivel antropológico ya no existe la unidad del círculo funcional simbólico en que sujeto y objeto están ligados estrechamente por lo orgánico que aparece y desaparece de acuerdo con las diversas situaciones de las funciones vitales. En este nivel los fenómenos sensoriales se constituyen en objetos que el sujeto debe definir en sus significados. En lugar de la comunicación «fonética» inmediata (como en el mundo animal) aparece en la esfera antropológica la tarea de conferir nombres a los fenómenos sensoriales para a continuación definirlos en el discurso mediante fundamentos (*légein*), es decir, mediante un proceso racional. Esto es *lógos* en vez de *psóphos semantikós*, de acuerdo con la definición aristotélica. Aquí no actúa ninguna fuerza inductiva, sino que la inducción es «lógica» en tanto que una unidad es abstraída de una multiplicidad.

Con la palabra (*lógos*) y con la donación de los nombres, el objeto percibido es aislado. Éste se muestra como algo que existe en la abstracción y que es mantenido a distancia en la «objetivación»; en otras palabras, aparece como un *continuum* que no está presente en el nivel orgánico. La fantasía, en tanto que capacidad de transferir significados, es cedida al individuo; sobre la base de sus tareas, el hombre aparece por primera vez como individuo. El ser humano individual, y no los signos indicativos inmediatos del mundo holístico y no problemático, tiene la tarea de construir el mundo en que vivir.

Con esta ruptura de la unidad de sujeto y objeto (a diferencia del círculo funcional simbólico de lo orgánico), los hombres padecen la «angustia» de encontrarse ante posibilidades: la angustia que surge en la experiencia fundamental de no disponer de un código inmediatamente eficaz. Kierkegaard dice: «la angustia es la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad. Esta es la razón de que no se encuentre ninguna angustia en el bruto, precisamente porque éste, en su naturalidad, no está determinado como espíritu». Kierkegaard llega desde aquí a la conclusión de que quien ha sido educado por la angustia ha sido «educado por la posibilidad».³

Obviamente, «educación» y «espiritualidad» no remiten, en su sentido originario, al conocimiento racional. El significado de la angustia como posibilidad de libertad reside en la experiencia fundamental de que los seres humanos no disponen de un código inmediato para descifrar lo real y definir su entorno.

En el nivel biológico no surge la angustia (por esta razón, Kierkegaard afirma que los animales son felices y están satisfechos, ya que no tienen la capacidad del pensamiento inteligente). La angustia procede de la pérdida de un código dentro del cual aparecen los objetos y sujetos de la vida. El animal no corre el riesgo de quedar excluido del código válido para él. La diferencia entre la situación biológica y la situación antropológica está definida por un código fijo en cuyo ámbito los signos «indicativos» son decisivos.

3. S. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, Hamburgo, Rowohlt, 1960, pp. 40 y 141 [traducción española de Demetrio G. Rivero en: S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, Madrid, Guadarrama, 1965, pp. 91 y 280].

El problema de la función del lenguaje

La pregunta principal se dirige ahora a la definición del fundamento de la «situación» humana a través de la cual entra en acción el *lógos*, la palabra, en lugar de la expresión indicativa, la *phoné semantiké*. El problema es si hay realmente un código que gobierna a los seres humanos, y en tal caso, cómo actúa y cuál es su estructura. Aquí es importante establecer que el problema de lo religioso sólo se puede discutir en el marco del problema del lenguaje y, más específicamente, como la causa del hundimiento de la unidad del círculo funcional simbólico de la vida.

Se pueden señalar dos razones posibles del hundimiento del círculo funcional simbólico de la vida. La primera, que el lenguaje mismo es la causa por excelencia de la disolución de la unidad de lo orgánico, pues abstrae los objetos de la vida y los aísla del ritmo vital en que surgen y reciben su significado.

Como ejemplo voy a mencionar a dos representantes diferentes de esta tesis. Thure von Uexküll ha señalado que el niño aprende el código humano sobre todo de su madre, la cual a su vez lo ha aprendido como lenguaje de la serie de generaciones de una cultura: «La madre, al traducir el diálogo pre-verbal a diálogo verbal, ayuda al niño a construir objetos y un yo que se opone a los objetos partiendo de las sensaciones que al principio lo abrumaban».⁴

El morfologista francés René Thom ha formulado una tesis análoga. Compara la vida orgánica con la vida antropológica y dice: «Se puede pensar que la vida psíquica de los animales está siempre bajo el control de ciertos automatismos [...] que están conectados con la percepción de los objetos biológicamente importantes, tales como los predadores y las presas [...]. Cuando un predador (B) se identifica con la presa (A), es fácil comprender que un «índice» de A se convierte *ipso facto* en un índice de B [...]. Debido a la fascinación que los objetos ejercen, el yo del animal *no es una entidad permanente*. [...] Por consiguiente, la distinción entre sujeto y objeto no existe para él de modo permanente».⁵

4. Thure von Uexküll, *Semiotik der Angst*, comunicación leída en el Simposio de Bad Homburg, diciembre de 1977.

5. René Thom, «De l'icone au symbole», en *Modèles mathématiques de la morphogenèse*, París, Christian Bourgois, 1974, pp. 247-248.

En contraste con esta situación biológica, Thom se centra en el ser humano:

Se sabe que en el desarrollo del niño el período de los tres primeros años es crítico: si durante este período el niño no oye hablar a sus padres (o a las personas que están a su alrededor), su aprendizaje del lenguaje y su desarrollo intelectual sufrirán irreparablemente las consecuencias [...]. No es absurdo pensar que (de acuerdo con la ley de recapitulación) el niño pase por un período de alienación primitiva en la que ciertas cosas y ciertos seres ejercen una fascinación total sobre él [...] La fascinación de las cosas ha desaparecido de la psique humana; es muy verosímil que la actividad simbólica y la aparición del lenguaje hayan desempeñado una función decisiva en esta evolución [...] De este modo, el lenguaje humano permite describir un proceso lejano (en el espacio y en el tiempo) y libera al espíritu de la tiranía del *hic et nunc*, a la que el animal está sometido.⁶

A partir de esta interpretación, se atribuye a la fantasía un «aislamiento» de los objetos; la fantasía imagina un mundo «interior» subjetivo y un mundo «exterior» objetivo, y así surgen la abstracción de un «interior» y un «exterior» y, por tanto, la dualidad de sujeto y objeto.

La fuerza fundamental que conduce a la ruptura del código no verbal inmediato por medio de la palabra

En contra de esta opinión de que la causa de la disolución del círculo funcional inmediato de la vida es el lenguaje, hay que señalar que sólo cuando la unidad originaria de sujeto y objeto ha sido «despedazada» y, por consiguiente, ha desaparecido la posibilidad fonética de una comunicación pre-verbal, se puede empezar a definir los fenómenos aislados con el fin de reproducir esa unidad.

De lo contrario, ¿por qué los seres humanos iban a buscar y afirmar la palabra (*lógos*) como un elemento de un código «diferente» del pre-verbal? Sólo una vez que la *phoné*, en tanto que expresión indicativa (*semantikós psóphos*), ha decaído a ser un

6. *Ibid.*, pp. 248 y 250.

puro *psóphos* (es decir, un sonido que ya no tiene significado), surge la necesidad de una «nueva» forma de definir a través de la palabra (*lógos*), esto es, mediante la comunicación lingüística.

La función significativa del lenguaje sólo puede explicarse como la superación del «aislamiento», de la «abstracción», y como la separación de sujeto y objeto. Por eso, la necesidad de una definición verbal se impone una vez que la comunicación «pre-verbal» se ha debilitado. El lenguaje no es la *causa* de la separación, de la dualidad de sujeto y objeto, sino su resultado, y tiene la tarea de reconstruir de una manera *nueva* la unidad rota. La insuficiencia del «código» pre-verbal es el presupuesto inmediato de la función del lenguaje, pues aquí nos encontramos frente al fenómeno claramente humano de la ausencia de un código inmediato. A través de la palabra se intenta superar la separación de los objetos de la vida respecto del sujeto. La tarea del lenguaje consiste en encontrar y formar una *symploké*, una conexión de sujeto y objeto a través de la palabra.

Si la insuficiencia del código biológico fuera simplemente el resultado de una pérdida de la función vital (y ésta es la primera razón que explica la función del lenguaje), sólo la palabra debería explicar el resultado de lo que en el campo de la zoología se llama un «fenómeno de domesticación», es decir, un aflojamiento de la energía vital. Pero si fuera así, el lenguaje en tanto que tal y todas las obras históricas del «espíritu» (como el arte, la tecnología y la ciencia) serían meros síntomas de la desaparición de la vida.

Debemos rebatir este tipo de domesticación, entendida como «alienación» de la unidad originaria de la función vital. Si esta interpretación de la causa de la insuficiencia del código biológico se revelara insostenible, la insuficiencia sólo se debería entender como la irrupción de un poder que disuelve la unidad de la función simbólica de la vida, un poder de cuya fuerza oculta (pero eficaz) depende el origen de un «código» nuevo (el código humano) y de un mundo nuevo. A través de esta «espiritualidad» humana, la vida adquiere un significado completamente diferente del mundo biológico.

La angustia, en tanto que experiencia de encontrarse frente a posibilidades y tener que elegir entre ellas, apunta hacia una necesidad cuya experiencia tiene una función catártica. Aquí debemos señalar lo siguiente. En conexión con el problema de la an-

gustia, Freud identificó el carácter «domesticado» de los seres humanos con la concepción animista, con la concepción narcisista del yo, con las fantasías sexuales cuya represión causa angustia.⁷ Habría que aclarar si la angustia no será sobre todo un índice de la experiencia existencial fundamental de la insuficiencia del código biológico. En última instancia, la angustia tiene que ver con la experiencia del poder fundamental que rompe el círculo funcional puramente biológico y que, por medio de la palabra, lleva a los hombres a conocer ese poder; es decir, a tomar consciencia de su propia condición «extraña y no domesticada».

La experiencia de la necesidad de un proceso de legitimación surge del lenguaje, es decir, de la búsqueda del «lugar» específico en un nuevo sistema de relaciones en el que el hombre defiende y mantiene su realidad originaria: éste es el problema de la religiosidad. En este contexto es importante recordar la tesis de Emanuel Swedenborg de que «en su sentido más interior, la palabra trata sólo del Señor, y todos los estados de la glorificación de su humanización los describe la palabra [...] Sólo el Señor es en lo más interior de la palabra».⁸

El espejo de la palabra

Ya he mencionado a Kierkegaard, y en este contexto quiero aclarar que, para leer correctamente a este autor, debemos «cambiar la dirección» de sus ideas. En su obra *Examen de sí mismo, recomendado a los contemporáneos*, a la que Enrico Castelli, en su traducción italiana, titula acertadamente *El espejo de la palabra*,⁹ Kierkegaard nos dice cómo debemos leer un texto que él considera sagrado (el Antiguo y el Nuevo Testamento). La palabra evangélica hay que leerla como si se dirigiera personalmente

7. S. Freud, *Das Unheimliche* (1919), Frankfurt, Fischer, 1970, pp. 271, 268 y 263 [hay traducción española de José L. Etcheverry en: S. Freud, *Obras completas*, ed. J. Strachey, vol. 17, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, pp. 215-251 (*Lo ominoso*)].

8. E. Swedenborg, *Arcana coelestia*, Londres, 1758, n.º 2249, 7014, 1873, 9357.

9. S. Kierkegaard, *Lo specchio della parola*, Florencia, Fussi, 1948 [hay traducción española de Andrés Roberto Albertsen: *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo*, Madrid, Trotta, 2011].

(esto es, subjetivamente) a nosotros para hacernos responsables. Como ya no reconocemos la palabra mítica de Dios, la obra de Kierkegaard no nos concierne, de modo que desde este punto de vista parece tener significado sólo para los cristianos.

Pero si reconocemos que en la palabra se revela lo que destruye el círculo funcional simbólico de la vida biológica, es decir, lo que libera el poder de los signos inductivos que operan aquí, entonces el texto de Kierkegaard, su llamamiento a «vernos a nosotros mismos en el texto»,¹⁰ adquiere un significado completamente nuevo. Nos miramos en «el espejo de la palabra» para ver o «encontrar» en él y a través de él un mundo «nuevo». «Esto es lo que debemos hacer antes que nada si queremos vernos con provecho en el espejo de la palabra: no debemos ver el espejo, sino a nosotros mismos en él».¹¹

«Vernos en el espejo de la palabra»: es la palabra quien irrumpe y arde en nosotros para ordenar los fenómenos en su luz. Gracias a la palabra «padecida» como una necesidad y experimentada como un mandato sobrevivimos en la desesperación y en la duda, y es la palabra quien nos presenta «directamente» lo nuevo. No se trata de la palabra que encontramos en el texto mítico y que simplemente debemos interpretar en sentido existencial, pues para nosotros ya no hay textos «sagrados». El único texto evangélico para nosotros es la urgencia viva de la palabra. La afirmación de Kierkegaard hay que leerla en el sentido de que «la palabra se dirige a mí, habla de mí», pues sólo en ella puedo reencontrarme a mí mismo y recuperar mi mundo de la naturaleza. De acuerdo con la inquietante afirmación de Kierkegaard, «aún no me atrevo a estar solo con la palabra, en una soledad en la que no se infiltra ilusión alguna».¹²

La soledad en la palabra significa soledad consigo mismo para dejar que aparezca el mundo «nuevo» con todas las preocupaciones, con toda la angustia, con todo el horror y con toda nuestra conciencia de qué difícil es «someterse al poder de la palabra». En este sentido sostenemos con Kierkegaard que «nuestros padres oían esta voz terrible (la palabra), pero ahora suena muy objetiva y abstracta, como si nos llegara a través de algodón».¹³

10. *Ibid.*, p. 65.

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*, pp. 71, 63.

13. *Ibid.*, pp. 68, 75.

Si el lector de fórmulas mágicas puede conjurar los espíritus (así escribió Kierkegaard), del mismo modo «tú tienes que acabar sintiendo en tu alma temor y temblor; así [...] llegarás a ser un hombre, una personalidad libre de ese cruel absurdo por el cual unos seres creados a imagen y semejanza de Dios se han convertido, como consecuencia de un encantamiento, en unas cosas impersonales y objetivas».¹⁴

La preeminencia del lenguaje retórico

Hasta aquí me he referido a la palabra (*lógos*) como el fundamento del mundo humano, el mundo como expresión de desesperación en la situación específicamente humana, y esto con el fin de crear un orden en medio del caos de las impresiones sensoriales. Pero ahora hay que plantear esta pregunta: ¿qué palabra (*lógos*) nos concierne aquí? En el lenguaje distinguimos fundamentalmente entre la palabra como nombre (*ónoma*) y la palabra como verbo (*rhéma*). Esta distinción adquiere un significado fundamental. La palabra como nombre designa lo que llamamos «objeto» (*objectum*). Pero un objeto nunca existe aislado, sino que siempre aparece en la dinámica de una tarea que hay que realizar respecto de ciertas necesidades. Como al mismo tiempo esta tarea se presenta en el ámbito del «todavía no», del «ya no» y del «ahora», es decir, en el ámbito del espacio del tiempo, la palabra (*lógos*) funciona como un nombre (*ónoma*) en una afirmación concreta (*légein*) tan sólo en referencia al verbo (*rhéma*). Por consiguiente, la palabra se presenta sólo en el ámbito de una tarea concretamente activa que tiene que ser realizada, y nunca tiene validez como expresión de un objeto aislado y abstracto.

Esta intuición demuestra una vez más que la palabra no es lo que aísla y abstrae los fenómenos sensoriales. Éstos nos aparecen como objetos en la urgencia concreta de la vida para adquirir un significado e incorporarse al contexto de un cosmos.

Por eso, la palabra, en tanto que presupuesto y anuncio de lo religioso, se expresa en el lenguaje retórico, en el lenguaje que se impone en nuestro compromiso patético y desesperado, ya que la preocupación principal es formar la existencia humana.

14. *Ibid.*, p. 81.

Así pues, tenemos una triple conexión humana: en primer lugar, la del lenguaje con la experiencia de lo religioso; luego, la experiencia de lo religioso con el *páthos* (pero no con la palabra racional); y, finalmente, la relación entre el discurso retórico y el problema filosófico de la definición de la esencia del hombre, pues sólo en esta última conexión se presentan la base y todo el ámbito del discurso retórico. No olvidemos, como afirmó Dante en *De vulgari eloquentia*, que el origen del lenguaje es la pregunta y la respuesta (*vel per modum interrogationis, vel per modum responsionis*).¹⁵ Todo el ámbito de esta discusión debe ser complementado con la siguiente consideración: el discurso racional es el que explica o «deduce» de manera rigurosa, «matemáticamente», lo que está implícito en las premisas. Este discurso es «monológico» en su estructura profunda, ya que en su proceso racional no es importunado ni por las emociones ni por determinaciones de lugar y tiempo; sigue el ideal de filosofía que Descartes creó para nosotros.

Por el contrario, el discurso retórico es un «diálogo», esto es, lo que explota con vehemencia en la urgencia de una situación humana particular y comienza «aquí» y «ahora» a formar un orden específicamente humano en la confrontación con otros seres humanos. Y como el material que pertenece al lenguaje consiste en la interpretación del significado de los fenómenos sensoriales (ya que lo más importante es ordenarlos y formarlos), el lenguaje está cargado de expresiones metafóricas, colores, sonidos, olores, cosas tangibles. Del modo más absoluto revela ser discurso «metafórico», cargado de símbolos, como afirma Baudelaire:

Es la Natura un templo cuyos pilares vivos
dejan salir a veces palabras en desorden;
el hombre lo atraviesa por un bosque de símbolos
que al acecho lo observan con familiar mirada.
Como esos largos ecos que a lo lejos se funden
en una tenebrosa y profunda unidad,
tan vasta cual la noche y cual la luz del día,
se responden perfumes, sonidos y colores».¹⁶

15. Dante, *De vulg. eloq.*, I, 4, 4 [trad. esp. cit., p. 65].

16. Charles Baudelaire, *Correspondances*, vv. 1-8, en *Oeuvres complètes*, París, Gallimard, 1954, p. 87 [traducción española de Enrique López Castellón en: C. Baudelaire, *Obra poética completa*, Madrid, Akal, 2003, p. 49].

Hoy se habla por todas partes de semiótica. Se dice que es la doctrina de los signos (*sémata*) que abren el significado de los fenómenos sensoriales; la encontramos en la lingüística, en la retórica y en la historia de la literatura. Si tal doctrina no ha de degenerar en un puro formalismo, debe ser capaz de elevarse al nivel de la filosofía en tanto que doctrina de los signos sobre cuya base se manifiesta el trabajo específicamente humano (*érgon anthrópinon*). Se trata de una tarea filosófica que avanza hacia la cuestión del origen del lenguaje humano. Se trata de un rechazo radical de la semiótica formal, de la lingüística rigurosa y de la retórica entendida únicamente como arte de la persuasión.

ÍNDICE DE NOMBRES

- Abelardo: 85, 86
 Agustín, San: 103
 Antístenes: 103
 Aristóteles: XVI, XVII, 5, 19, 31,
 40, 48, 49, 51, 52, 53, 75, 79, 80,
 84, 109, 110, 112, 116, 119, 121,
 128
 Arnim, H. von: 101

 Bacon, Roger: 2
 Barbaro, Ermolao: 68, 69, 70, 71, 72
 Baudelaire, Charles: 138
 Berger, P. L.: 126
 Boccaccio, Giovanni: 15, 103
 Boecio: 53, 54
 Bons, Eberhard: XIII
 Bracciolini, P.: 45
 Bruni, Leonardo: 64, 109, 110, 111,
 112
 Bruno, Giordano: 2, 15
 Buenaventura, San: 41

 Campanella, Tommaso: 2
 Casandra: 27, 28, 29, 30
 Cesalpino: 2
 Chateaubriand, François de: V
 Cicerón: 4, 5, 10, 11, 12, 13, 17, 46,
 52, 53, 54, 58, 59, 73, 89, 90, 91,
 107, 111, 112, 117, 118, 119, 123
 Comparetti, D.: 102
 Cornuto, Lucio Anneo: 101
 Croce, Benedetto: 2, 43
 Curtius, E. R.: 56

 Dante: XX, 88, 93, 94, 95, 96, 97, 98,
 99, 100, 122, 124, 138
 Descartes, René: XIX, XX, XXII,
 2, 3, 7, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49,
 50, 57, 70, 71, 72, 82, 83, 86, 87,
 138
 Dion Crisóstomo: 103

 Eriúgena, Juan Escoto: 85
 Esquilo: 27, 28
 Estacio: 67
 Eurípides: XXI, 104

 Fichte, J. G.: 48, 87
 Filón: 101
 Freud, Sigmund: 135
 Fulgencio: 102

 Galileo: 48
 Garin, Eugenio: 64, 68
 Gentile, Giovanni: 2, 4, 43
 Gracián, Baltasar: 21, 22, 119
 Guazzo, F. M.: 67
 Guicciardini, Francesco: 63

 Hamann, J. G.: 22
 Hartmann, Nicolai: 4
 Hegel, G. W. F.: 3, 4, 5, 43, 48, 87, 115
 Heidegger, Martin: XIII, XXI, XXII,
 XXIII, XXIV, 1, 4, 5
 Heráclito: 26, 74, 101
 Hércules: 8, 13, 103, 104, 105
 Herder, J. G.: 22
 Herodoto: 40, 116
 Hesíodo: 101
 Hipólito Romano: 103
 Hofmann, J. B.: 19
 Hölderlin, J. C. F.: 4
 Homero: 27, 101, 108
 Horacio: 63, 91, 92
 Hugo de San Víctor: 120
 Husserl, Edmund: XXI, 3, 4

- Isidoro de Sevilla, San: 102
- Jaspers, Karl: 4
- Jean Paul (J. P. F. Richter): 22
- Kant, Immanuel: XX, 2, 23, 24, 82, 87
- Kessler, E.: 44, 75
- Kierkegaard, S.: 131, 135, 136, 137
- Kosík, Karel: 81
- Landino, Cristoforo: 22, 106, 107, 108
- Latini, Brunetto: XX, 88, 89, 90, 91, 92
- Leibniz, G. W.: 2
- Leonardo da Vinci: 48
- Locke, John: 2, 23, 24
- Luciano: 46
- Lucrecio: 46
- Manetti, Giannozzo: 15
- Maquiavelo: 63
- Marassi, Massimo: XXV
- Marx, Karl: 9
- Metrodoro de Lámpsaco: 101
- Mommsen, Theodor: 5
- Nizolio, M.: 22
- Olbrechts-Tyteca, L.: XI
- Orígenes: 102
- Ortega y Gasset, José: 5
- Otto, Walter F.: XII, 5
- Pauly, A.: 5
- Peirce, Charles Sanders: 9
- Pellegrini, Matteo: 20, 21, 119
- Perelman, C.: XI
- Petrarca: 64, 103
- Pico della Mirandola, Gianfrancesco: 74, 75, 76, 77, 78
- Pico della Mirandola, Giovanni: 15, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74
- Píndaro: 27
- Pitágoras: 120
- Platón: 34, 35, 36, 37, 38, 39, 71, 104, 107, 113
- Plutarco: 37, 103
- Poliziano, Angelo: 22, 64, 65, 66, 67, 72, 113, 114
- Pomponazzi, Pietro: 2
- Pontano, Giovanni: 22
- Porfirio: 101
- Prantl, Carl: 5
- Proclo: 101
- Pródico: 103
- Quintiliano: 46, 52, 53, 54, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 67
- Reinhardt, Karl: XII, 5
- Salutati, Coluccio: V, 11, 15, 64, 103, 104, 105
- Scheler, Max: 4
- Schelling, F. W. J.: 4
- Séneca: 103
- Servio: 103
- Shaftesbury: 22
- Silvestre, Bernardo: 102
- Sófocles: 104
- Spaventa, Bertrando: 2, 43
- Spinoza, Baruch: 2
- Swedenborg, Emanuel: 135
- Tácito: 52
- Telesio, Bernardino: 2
- Tesauro, Emmanuele: XX, 19, 20, 119
- Thom, René: 132, 133
- Tirteo: 104
- Tucídides: 116
- Uexküll, Jacob von: 128, 129
- Uexküll, Thure von: 132
- Valla, Lorenzo: 22
- Vanini, Giulio Cesare: 2
- Verene, Donald Phillip: V, 43
- Vico, Giambattista: V, XII, XIX, XX, 2, 5, 7, 8, 9, 10, 13, 14, 17, 43, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 80, 82, 90, 105
- Virgilio: V, 65, 102, 103, 107
- Vives, Juan Luis: 13, 14, 15, 16, 17, 18
- Walde, A. W.: 19
- Wissowa, G.: 5
- Wittgenstein, Ludwig: 6
- Zenón: 101

ÍNDICE DE CONCEPTOS

contemplatio en J. L. Vives: 14-16

demostración: XI, XIV-XVI, XVII-XVIII, 6, 24, 31, 47

fabula en J. L. Vives: 15-17

fantasía: XX, 9

— en Gianfrancesco Pico: 74-78

filología en el Humanismo: 109-113

filosofía crítica: 46-47

— y verdad primera: 47-48

— excluye a la retórica, la política y la fantasía: 49-50

filosofía tópica: 10, 51

— e *ingenium*: 55-56

— e *inventio*: 54-55

— en Cicerón: 53

— en la Antigüedad: 51-53

— previa a la filosofía crítica: 51, 55-56

gramáticos en vez de filósofos
(A. Poliziano): 63-66

Humanismo: XIX, 80-82

— criticado por el racionalismo: 43-46

— crítico del racionalismo: 46-56

— e idealismo alemán: 2-4

inducción: 30

ingenio

— como agudeza (E. Tesauro): 19-20

— como agudeza (M. Pellegrini): 20

— como agudeza (B. Gracián): 21-22

— en Cicerón: 10-12

— en J. L. Vives: 18

— y similitudes: 11

inventio: 8

— en Cicerón: 11, 53

— en J. L. Vives: 18

lenguaje arcaico e imaginativo: XVIII

lenguaje científico vs. lenguaje

metafórico: XII-XIII, XV-XVI

lenguaje sagrado: 126-127

— y mundo orgánico: 128-130

metáfora: XVI

— como base del conocimiento humano: 121-124

— e imagen: XVI

— en Aristóteles: 116-117

— en Cicerón: 117-118

— en el idealismo alemán: 115-116

— en la Antigüedad y la Edad

Media: 101-103

— en Landino: 106-108

— en Salutati: 102-105

— y fantasía: 9

pensamiento científico: 6, 83-85, 86-87

— e historia: 7-8

— y fantasía: 8-9

premisas: XIV, XV-XVI, XVII-XVIII, 6

principios (*archai*): XVI-XIX, 24-25, 30-32

— y lenguaje metafórico: XXIV-XXV, 25, 40-42, 79-80, 119

religión: 125-126

res publica: 12

retórica: XI, 1, 10, 23, 25-27, 39

— como unidad de contenido y forma (Quintiliano): 57-63

— en Cicerón: 13

- en Dante: 93-101
- en Giovanni Pico: 68-74
- en Kant: 24
- en la Edad Media: 85
- en Latini: 85-92
- en Locke: 23-24
- en Platón: 34-39
- en Poliziano: 113-115
- y fenomenología hermenéutica (Heidegger): XXI-XIV
- y filosofía: XI-XII, XIX-XXI, XXV, 23, 32-33, 41, 57-58

- y Humanismo: XII, 87-88
- y principios (*archai*): XXI, 39
- y surgimiento del mundo humano: 130-139

similitudo en Hugo de San Víctor: 120-121

trabajo: 8-9

— en Cicerón: 12-13

verosímil: 13, 48-49

ÍNDICE

NOTA AL LECTOR, <i>por Emilio Hidalgo-Serna</i>	VII
PRÓLOGO, <i>por Massimo Marassi</i>	XI
1. INTRODUCCIÓN. Las raíces de la tradición humanista italiana	1
El rechazo de la importancia filosófica de la tradición latina	2
El pensamiento de Vico como el nivel más alto de conocimiento filosófico en la tradición latina	5
La importancia filosófica de Cicerón: <i>ingenium, inventio, usus, res</i>	10
La inversión de la interpretación tradicional de la <i>contemplatio</i> : la <i>Fabula de homine</i> de Vives	13
<i>Necessitas</i> e <i>ingenium</i> como origen de la comunidad	17
La actividad ingeniosa en el manierismo	18
2. Retórica y filosofía. La primacía del discurso retórico	23
El movimiento trágico de Casandra desde la retórica a la racionalidad	27
La relación de la retórica con el proceso racional	30
La unión de conocimiento y pasión en Platón	34
La base metafórica de la retórica y de la filosofía	40
3. Premisas históricas y teóricas de la concepción humanista de la retórica	43
Descartes y Vico. El rechazo racionalista del saber humanista por parte de Descartes	43
La crítica de Vico a la filosofía de Descartes	46
La afirmación viquiana de la esfera de las posibilidades puras ...	48
Filosofía tópica y filosofía racional. La concepción clásica de la tópica	50

El problema de la <i>inventio</i>	53
La primacía de la filosofía «tópica», «inventiva», frente a la filosofía «crítica», «racional»	54
El <i>ingenium</i> como base del discurso tópico	55
Quintiliano como fuente de la consciencia humanista de la unidad de <i>res</i> y <i>verba</i> . El problema	57
La tesis de Quintiliano: nada es ajeno al arte del discurso	58
La unidad fundamental de <i>res</i> y <i>verba</i> basada en la situación particular del hombre	60
El estrecho vínculo entre <i>nomina</i> y <i>verba</i>	62
La tradición humanista: la preeminencia de la imagen y del discurso indicativo sobre el lenguaje racional. Poliziano como <i>grammaticus</i>	64
La preeminencia del discurso patético como origen de la comunidad	66
La carta <i>De genere dicendi philosophorum</i> de Giovanni Pico: el problema	68
El alejamiento de Pico de la superioridad del discurso racional	69
La unidad de contenido y forma en el acto filosófico creativo	72
Gianfrancesco Pico, <i>De imaginatione</i> . Las imágenes fantásticas como guías de los instintos y las pasiones	74
Primacía del discurso fantástico, indicativo, sobre el discurso racional	76
Conclusión	79
 4. La retórica como fundamento de la sociedad	83
El concepto tradicional de pensamiento científico	83
Las obras y las palabras como las fuentes de la historia humana	87
El poeta como orador	92
Los problemas humanistas	101
La lógica de la metáfora como visión de lo semejante	115
 5. El lenguaje como presupuesto de la religión: ¿un problema de la retórica como filosofía?	125
El fundamento de la inmediatez en los símbolos sagrados. El concepto general de religión	125
Las características del lenguaje sagrado y su diferencia respecto del discurso racional	126
El código no verbal inmediato en el código biológico	128
El nacimiento de un orden humano a través del discurso retórico. La ruptura de un código no verbal inmediato: la angustia humana	130