

**El humanismo retórico  
y la primacía  
de la palabra poética**

Dr. Ernesto Grassi

Ex profesor  
de la Universidad de München  
Alemania

1

**E**s sabido que, en su *Brief Über den Humanismus* (1947), Martin Heidegger ha excluido categórica y polémicamente toda afinidad entre el pensamiento humanístico y la propia concepción antimetafísica del hombre. Condicionado por la interpretación tradicional que ve en el humanismo una reafirmación de la metafísica occidental (bajo la forma de una nueva antropología general o de un platonismo renacido), él ha escrito: “Todo humanismo continúa siendo metafísico. Éste, definiendo la humanidad del hombre, no sólo no interroga la relación del ser con la esencia del hombre, sino impide justamente esa interrogación, en cuanto no la conoce ni la entiende, debido a su propia procedencia de la metafísica”<sup>1</sup>. En estas páginas quiero poner en discusión el esquema historiográfico que está en la base del antihumanismo heideggeriano y de la tradición a la cual él mismo se remonta. En particular: a través de una lectura directa de los textos humanísticos, me propongo demostrar que la contribución más nueva y original del humanismo italiano a la historia del pensamiento consiste en la indicación del valor especulativo de la poesía y de la retórica, o sea, de aquella disciplina que la tradición metafísica (a la que inoportunamente también el humanismo ha sido asimilado) había excluido siempre del ámbito de la filosofía. La conclusión a la cual llegaré es que uno de los temas centrales del pensamiento heideggeriano —el de la palabra poética como realización de la apertura histórica del hombre— está muy presente en los escritos de los humanistas italianos que desde Dante hasta Vico, interpretaron el lenguaje —y en particular el lenguaje poético— no ya en los términos lógicos de la

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, in Id., *Platons Lehre von der Wahrheit* Bern 1947 (trad. it. a cura di A. Rizzio e G.

Vattimo, *Lettera sull'Umanesimo*, Torino, 1975, p. 84).

relación entre el pensamiento y las cosas, sino como el lugar originario del histórico *aparecer* del mundo<sup>2</sup>.

## 2

En su negación de la importancia filosófica del humanismo, Heidegger no está aislado. Ya en el comienzo del pensamiento moderno, por ejemplo, Descartes excluye del ámbito de la filosofía las disciplinas humanísticas (filología, historia, poesía, retórica), afirmando que éstas no sólo no contribuyen a esclarecer el pensamiento especulativo sino, además, lo oscurecen<sup>3</sup>. Este prejuicio antihumanístico continúa también en la filosofía postcartesiana. Hegel define la filosofía como el ámbito del pensamiento sistemático, *racional*, que sólo en virtud de un proceso dialéctico, lógico, capta la esencia de lo real; por lo tanto, para él “los sistemas han de ser despojados de las formas exteriores y de cualquier referencia a lo particular, para alcanzar la *Idea* en su pura conceptualidad”<sup>4</sup>. La filosofía, identificada con la ciencia racional, alcanza su forma específica sólo cuando se eleva hasta el nivel de la idea mientras el humanismo se detiene en el ámbito de la fantasía, del arte (que para Hegel representan formas inadecuadas para expresar las *Ideas*). La verdad juega en el humanismo un rol secundario; el elemento figurativo, metafórico, se destaca, en cambio, en *primer plano*; lo verdadero entonces no se manifiesta allí en sí mismo, porque en él “el contenido es la imagen que es siempre algo natural”<sup>5</sup>. Así, según Hegel, el pensamiento de los humanistas es un fenómeno soslayable “que no es de ningún provecho para la filosofía”<sup>6</sup>.

Un juicio igualmente negativo se encuentra en los historiadores. Mommsen, por ejemplo, ve la tradición humanística anclada al pensamiento de Cicerón, al que niega toda originalidad filosófica<sup>7</sup>. Y Jaeger no reconoce la originalidad de la filosofía humanística que a su juicio se propone simplemente retomar el ideal formativo de la *paideia* grecorromana<sup>8</sup>. También para Cassirer en el humanismo, donde filología y

<sup>2</sup> Me permito indicar una serie de extensos trabajos que he dedicado al tema de la comprensión del humanismo retórico que ahora me preocupa: E. Grassi, *Rhetoric as Philosophy. The humanist Tradition*, Pennsylvania University Press, 1980; *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism*, Binghamton N.Y., 1983 (trad. it.: *Heidegger e il problema dell'Umanesimo*, Napoli, 1985); *Einführung in die philosophischen probleme des Humanismus*, Darmstadt, 1986; e, in collaborazione con M. Panizza Lorch, *Humanism and Rhetoric. The Problem of Folly*, Binghamton N.Y., 1985.

<sup>3</sup> Cf. R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii. Regula III: Discours de la methode*, I, 9, in *Oeuvres*, publiées par G. Adams e P. Tannery, Paris, 1947.

<sup>4</sup> G.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. Glockner, Stuttgart, 1928, vol. XVII, p. 59.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>7</sup> Cf. Th. Mommsen, *Römische Geschichte*, Berlin, 1933, vol. III, p. 619.

<sup>8</sup> Cf. W. Jaeger, *Antike und Humanismus*, in H. Oppermann (ed.), *Humanismus*, Darmstadt, 1970, pp. 22-23.

filosofía se unen, “no se llega a ninguna verdadera innovación del método”<sup>9</sup>. Preocupado por hallar la contribución de los humanistas a aquél que para él constituye el problema fundamental de la filosofía —o bien el problema del conocimiento— Cassirer admitió haber encontrado pocas huellas de él. Aún hoy un estudioso como K.O. Apel sostiene que los humanistas, en su polémica con la lógica escolástica “usan un aparato filosófico sumamente pobre” sustituyendo los argumentos racionales por “aserciones patéticas”<sup>10</sup>.

La interpretación tradicional del humanismo puede entonces ser resumida como sigue. Por un lado, el humanismo es visto en contraposición con el pensamiento medieval, como el redescubrimiento de los valores inmanentes del hombre: revalorización de la historia, nacimiento de la filología, *reapropiación* de los valores inminentes del mundo grecorromano. Es la tesis de Burckhardt, acogida, ampliada y legitimada, en Italia por Croce y Gentile. Por otro lado, la especificación teórica del humanismo es señalada en la revalorización cristiana —expresada por pensadores como Ficino, Pico della Mirandola y Diaceto— del pensamiento platónico y neoplatónico. Exponente principal de esta tesis es Kristeller; una síntesis de las dos posiciones se encuentra, en cambio, en los estudios de E. Garín. Es evidente que Heidegger ha formulado su propio antihumanismo dando como válido este doble esquema historiográfico: las confrontaciones que siguen nos lo confirman.

En la ya mencionada *Carta sobre el humanismo* (que yo publiqué por primera vez en 1947) Heidegger respondiendo a Jean Beaufret —que le había pedido qué sentido podía aun aplicarse al término “humanismo”— identifica el humanismo con aquel movimiento que se afirma por primera vez en la Roma Republicana como equivalente latino de la *paideia* griega. En Roma nos topamos con el primer humanismo. Él permanece esencialmente como un fenómeno romano que surge del encuentro de la romanidad con el helenismo tardío. El así llamado renacimiento de los siglos XIV y XV en Italia es una *renascentia romanitatis*<sup>11</sup>. Juicio éste, como se ve, que refleja la interpretación de Jaeger. Pero, justamente porque se preocupa de definir la esencia del hombre, el humanismo se resuelve en una filosofía antropológica que, para Heidegger, impide el pensamiento más profundo y más originario: “porque esto es humanismo: reflexionar y preocuparse a fin de que el hombre sea humano y no inhumano”<sup>12</sup>. El *homo romanus* del renacimiento se contrapone al *homo barbarus* de la escolástica medieval, porque “a la comprensión histórica

<sup>9</sup> E. Cassirer, *Individuum und Kosmos*, in *Id., Die Philosophie der Renaissance*. Leipzig, 1927, p. 11.

<sup>10</sup> K.O. Apel, *Transformation der Philosophie*, I: *Sprachanalytik, Semiotik, Hermene-*

*utik*, Frankfurt am M., 1973, p. 154.

<sup>11</sup> M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, cit., p. 62 (trad. mía).

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 61.

del humanismo le atañe siempre el *studium humanitatis* que de hecho se remonta *de modo particular* a la antigüedad y como tal deviene una continuación de la grecidad. Entre nosotros esto se hace manifiesto en el siglo XVIII y ese humanismo es realizado por Winckelmann, Goethe y Schiller”; significativa para nuestra problemática es la excepción de Hölderlin, que “no pertenece al humanismo porque piensa más originalmente la esencia del hombre”<sup>13</sup>. Y aun: “toda definición de la esencia del hombre supone una interpretación de los entes sin ponerse el problema de la verdad del Ser”<sup>14</sup>. El humanismo —como toda la metafísica tradicional— no está consciente, según Heidegger, de la *diferencia ontológica*, es decir, de la diferencia entre el problema de los entes y el del Ser: esto sería demostrado por el hecho que, en su filosofar, el humanismo parte del problema del hombre, o sea, del problema de un ente; de este modo sin más impide la cuestión del Ser: “La metafísica parte del ente en su ser y así piensa el ser del ente *mas no piensa su diferencia*. La metafísica *no pone el problema de la verdad del Ser* y por lo tanto no se pregunta *nunca* en qué modo la esencia del hombre pertenece a la verdad del ser. Tal problema no es accesible a la metafísica en cuanto metafísica”<sup>15</sup>.

De estas citas podemos extraer dos conclusiones. La primera nos confirma la dependencia de Heidegger de la interpretación tradicional del humanismo: se trata de una filosofía que, partiendo del hombre (es decir, de un ente), es considerada sólo como una variante de la metafísica tradicional. El repensamiento cristiano del platonismo y del neoplatonismo hace aún más evidente la pertenencia del humanismo a la metafísica tradicional. La segunda nos indica que Heidegger, negando al humanismo el conocimiento del problema de la diferencia ontológica, ha formulado su juicio sin poseer aquel conocimiento directo de los textos humanísticos del cual habría aprendido que los humanistas no parten, como él cree, del problema de los entes, sino justamente de aquel mismo problema de la *palabra* sobre el cual se funda la crítica heideggeriana de la metafísica.

## 3

**P**ara aclarar mejor la actualidad del humanismo retórico y para demostrar mejor cómo a menudo ha anticipado la misma temática heideggeriana será oportuno aludir al que me parece el núcleo fundamental del pensamiento de Heidegger: el concepto de diferencia ontológica. Pondré un ejemplo; el ejemplo del juego. En todo juego tenemos:

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

dos elementos totalmente distintos; las reglas según las cuales se juega y que, como tales, constituyen la especificidad del juego, y los elementos del juego (dados, cartas, una pelota). Aun partiendo de un acuciosísimo análisis de los elementos del juego (repito: dados, cartas, pelota) no es posible identificar el juego del cual se trata; tanto es verdad que los mismos elementos pueden servir para juegos diferentes. Dicho en los términos, hoy de moda, de la semiótica: cada elemento del juego —cada *signo*— puede ser entendido en su significado sólo en función de un *código* preciso. Los signos telegráficos devienen inteligibles sólo en función del alfabeto Morse, o sea, de su código particular; pero tal código no es deducible de los signos mismos.

La misma consideración vale para la diferencia ontológica; el problema de los entes no es el problema del Ser, porque los entes —formas participiales del Ser— son comprensibles sólo en función del Ser (el “código de los entes”); tanto es verdad que los mismos entes reciben, en diferentes situaciones existenciales, significados diferentes. “El hombre —dice Heidegger— antes de hablar debe dejarse llamar por el Ser, aun admitiendo el peligro de que poco o raramente él sepa decir algo en función de aquel llamado”<sup>16</sup>. Va entendido precisamente en este sentido el famoso dicho heideggeriano según el cual “la palabra es la morada del Ser”<sup>17</sup>.

Una vez afirmada y esclarecida la distinción ontológica entre *ente* y *ser*, y la radical diferencia entre los dos problemas, Heidegger pasa a demostrar la imposibilidad de explicar racionalmente, lógicamente, el Ser. Recordaré, en aras de la brevedad, sólo dos de las siguientes argumentaciones contenidas en su libro *Grundbegriffe* (constituido por el curso de lecciones tenidas en Friburgo en el año 1941). La primera: debemos definir el Ser como lo que es sumamente universal; sólo gracias a esta universalidad podemos decir, de todos los entes, que ellos *son*. Al mismo tiempo —y en contradicción con esta universalidad— debemos definir el Ser como lo que es sumamente particular: en efecto el Ser *es* en todos los entes particulares. Verse obligado a definir el Ser como lo que es, a un mismo tiempo, sumamente universal y sumamente particular, es, justamente, una contradicción. La segunda argumentación: debemos definir el Ser como lo que es esencialmente *inteligible*: en efecto, reconocemos los entes como tales en cuanto participan del Ser. Por otro lado, estamos obligados a definir el Ser como lo que tiende a permanecer oculto, porque —como demuestra la experiencia que estamos haciendo de él— se escapa a toda definición racional. Pero, si el Ser

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>17</sup> M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfulligen, 1959 (trad. it., da cui cito, a cura di

A. Caracciolo: *In cammino verso il linguaggio*, Milano, 1973, p. 132).

no es identificable racionalmente, ¿cómo y dónde, *originalmente*, nosotros sufrimos y esperamos su realidad?

La respuesta de Heidegger es inequívoca: la palabra racional no puede aspirar a la primacía en la definición del Ser. Es, en cambio, la *palabra poética*, la palabra metafórica, lo que tiene el poder de *talár*, de hacer un claro en la selva originaria en que el hombre se encuentra. Interpretando la poesía *Das Wort*, de Stephan George, Heidegger escribe: “El verso final ‘Ninguna cosa *es* donde la palabra falta’ alude a la relación entre palabra y cosa, exponiéndola de modo que la palabra misma resulta ser esa relación, en cuanto ella trae del ser y mantiene en el ser todas las cosas cualesquiera que sean. Sin la palabra que se identifica con la fuerza de la relación, el conjunto de las cosas, el ‘mundo’, se hunde en la oscuridad junto con el ‘yo’ que lleva a la extrema orilla de la propia tierra, a la fuente de los nombres, lo que ha encontrado de maravilla y de sueño”<sup>18</sup>. He aquí la razón por la cual el lenguaje es la morada del ser. Es éste el valor originario de la palabra poética. Partiendo de una interpretación suya de los fragmentos de Parménides y Heráclito, de un coro de la *Antígona*, de Sófocles, y, además, de algunos poemas de Hölderlin y Trakl, Heidegger propone después la tesis según la cual el poeta es aquel que funda el tiempo y el lugar del *Dasein*.

## 4

**J**ustamente esta tesis heideggeriana de la primacía de la palabra poética y metafórica nos permite un acercamiento completamente nuevo al humanismo, un acercamiento que define su especificidad y originalidad como aquella de un pensamiento que no parte (como presume la interpretación tradicional, acogida por el mismo Heidegger) del problema de los entes, sino del *problema de la palabra*; y precisamente de la palabra poética, metafórica, de la *palabra retórica*. Al respecto será oportuno recordar que, para la metafísica *onto-teo-lógica* la palabra objetiva, la palabra válida, es solamente la racional. Toda otra palabra —por ejemplo, la palabra metafórica que transfiere el significado de un término, definido racionalmente, en otro que se le acerca arbitrariamente (por ejemplo: águila = poder)— podrá tener un valor poético, un valor retórico o, en general, literario; servirá, quizás, para conmover o persuadir, pero no podrá nunca tener una función filosófica. En cuanto expresión de la racionalidad, la palabra debe ser siempre abstracta, a-histórica.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 140 della trad. it.

No obstante, como luego veremos, ya desde fin del Medioevo, es reivindicada la originalidad de la palabra no racional, no a-histórica, o la originalidad de la lengua vulgar. Esto se verifica en las páginas de los escritores que constituyen aquel humanismo retórico que yo aquí me propongo volver a valorar. Mi re-valorización se propone tres objetivos. Primero: en contra de la metafísica tradicional, yo quiero demostrar que el humanismo retórico, a diferencia del platonizante o neoplatónico (al cual por lo general nos referimos) no parte de una ontología —o sea, de un filosofar que trata de definir racionalmente los entes— sino del problema de la palabra. Es la palabra histórica, la palabra no abstracta ni racional, aquella que esclarece la realidad. A este respecto me he referido a Dante: al Dante del *De vulgari eloquentia* y del *Convivio*. Segundo: quiero aclarar dentro de qué ámbito el humanismo retórico niega polémicamente la primacía de la palabra racional, separándose así de la ontología que —según el esquema metafísico tradicional— debía fundar y legitimar la palabra. Al respecto me referiré a Leonardo Bruni. Tercero: quiero demostrar que el humanismo retórico constituye el reconocimiento de la historicidad de la palabra: y que tal reconocimiento implica un filosofar retórico. Aquí mi referencia será Lorenzo Valla.

Empezaremos por el período prehumanístico, y precisamente de Dante, cuya contribución a esta problemática no ha sido aún esclarecida suficientemente. Dante se encuentra en una posición histórica en cierto sentido "dramática", porque debe realizar el paso de la concepción escolástica de la palabra a aquella que después irán desarrollando los humanistas. Por una parte él —sometido a los preceptos de la escolástica— reconoce la necesidad de una forma *universal* de comunicación que supere toda relatividad espacio-temporal: una forma, como él dice, "gramatical", es decir, objetiva y, en resumen, científica. La que garantiza esta universalidad es la lengua latina que Dante, por su pretendida a-historicidad supone erróneamente "inventada".

"Hinc moti sunt inventores gramatice facultatis; que quidem gramatica nihil aliud est quam quedam inalterabilis locutionis idemptitas diversis temporibus atque locis. Hic, cum de communi consensu multarum gentium fuerit regulata, nulli singulari arbitrio videtur obnoxia, et per consequens nec variabilis esse potest. Adinvenere ergo illam, ne, propter variationem sermonis arbitrio singularium fluitantis, vel nullo modo, vel saltem imperfecte antiquorum attingeremus auctoritates et gesta, sive illorum quos a nobis locorum diversitas facit esse diversos".

La lengua "gramatical" es por tanto histórica, no está sometida al

albedrío de los hablantes y es inmune ante las variaciones del tiempo y del espacio.

Pero en el mismo Dante —ya sea aquí en el *De vulgari eloquentia*, ya sea en el *Convivio*— toma las defensas de la lengua vulgar, es decir, de una lengua no a-histórica más esencialmente histórica; y atribuye a la palabra poética vulgar cuatro funciones especiales: ella, en efecto, debe ser *ilustre*, *cardinal*, *aúlica* y *curial*. La vulgar es *ilustre* porque es *illuminans*: *esclarece*, ilumina el significado de lo real haciéndolo aparecer en su resplandor (cf. *De vulg. el.*, I, xvii, 2: “Per hoc quoque quod illustre dicimus, intelligimus quid illuminans et illuminatum prefulgens”). La vulgar es *cardinal* porque constituye el *cardine*, el gozne sobre el cual se afincan y alrededor del cual gira el lenguaje (ibid., I, xviii, 1: “Nam, sicut totum hostium cardinem sequitur, ut, quo cardo vertitur, versetur et ipsum, seu introrsum seu extrorsum flectatur, sic et universus municipalium vulgarium grex vertitur et revertitur, movetur et pausat, secundum quod istud, quod quidem vere paterfamilias esse videtur”). La vulgar es *aúlica* porque abre el espacio histórico de un pueblo, el *aula* en cuanto morada común de todo un reino (ibid., I, xviii, 2: “(...) aula totius regni communis est domus et omnium regni partium gubernatrix augusta (...)”). Finalmente, la vulgar es *curial* porque se fija en la *curia* o en el lugar en el cual son establecidas las leyes (ibid., I, xviii, 4: “quia curialitas nil aliud est quam librata regula eorum que peragenda sunt”). La palabra poética no es, entonces, una institución académica inmutable, sino la fuente misma de las leyes del lenguaje.

Dante formula así la tesis (inaudita para la ortodoxia medieval) según la cual el lenguaje, se enraíza y vive, no ya en una racionalidad abstracta, sino en la *historicidad* espacial y temporal de la palabra poética vulgar. Dante va errante en búsqueda de esta lengua, la “pantera” —como él la llama— en la selva de los dialectos: y se propone abrir el ámbito histórico de su pueblo, en cuanto *poeta*, poeta-orador: “Yo otorgo a este amigo (el vulgar) tal magnitud, en cuanto hago, de manera que tenga en acto y patente en su propia operación, que es el manifestar lo concebido, aquella bondad que él tenía en potencia y oculta” (*Convivio*, I, x, 9). Nos preguntamos: ¿No hay acaso una contradicción en el hecho que Dante, por una parte, reconoce, sobre el supuesto (para nosotros erróneo) de su historicidad, la “cientificidad” de la lengua latina, y por otra parte valora con su propia obra de poeta, la vulgar en cuanto lengua esencialmente histórica? Se podría responder que Dante aquí refleja un punto de vista típicamente medieval: aquél según el cual la poesía es el “velo” (*velamen*), la “corteza” (*integumentum*) bajo la cual se oculta la verdad. La prueba de esto vendría propiamente de la *Comedia* en la cual Dante quiere afirmar la verdad cristiana. Pero, si circunscribimos la labor de Dante en su correspondencia con la ideología medieval, corremos el peligro de no captar toda la



carga revolucionaria de su tesis. Él, en efecto, afirma categóricamente que la lengua poética vulgar abre la dimensión originaria dentro de la cual puede ser discutida y precisada la propiedad de un término, de una frase, y las reglas que guían la lengua de un pueblo. Y esto, como hemos dicho, sucede debido al carácter *curial* de la vulgar: la *curia* —y no ya una ontología abstracta— es el lugar histórico desde el cual arrancan las leyes de la lengua. Los supuestos metafísicos del lenguaje son, de este modo, abandonados: el uso de una lengua histórica como la vulgar buscado por Dante, implica que ella *ilumine*, enraizándose en él como en su propio *cardine* (gozne), el *aquí* y el *ahora* de su país y de su época. La tesis de Dante es por ende doblemente innovadora, doblemente “in-audita”: porque subraya el valor histórico, no abstracto, de la lengua; y porque confía a la palabra fantástica, metafórica, aquella función cognoscitiva que antes era prerrogativa de la palabra filosófica, de la palabra metafísica. Al poeta, así, toca una tarea que ya no es confiada exclusivamente al filósofo.

Dante no es el único en proponer esta nueva problemática. Albertino Mussato (1261-1329) en sus *Epístolas* destaca el valor iluminante de la poesía y proclama su primacía declarando (un escándalo para el pensamiento medieval) que el objeto de la poesía no es la verdad lógica sino el *develarse* de lo real en su historicidad. Él, por ejemplo, subraya el paralelismo entre la mitología clásica y los relatos del *Antiguo Testamento*. Como en el mito Júpiter acomete en contra de los Gigantes con sus rayos, así en la Biblia Dios castiga la jactancia de los hombres con la confusión de las lenguas:

“Confudit linguas Deus hic qui fulmina fecit, qui Deus est nobis, Iuppiter ille fuit”<sup>19</sup>.

En el mito griego, narran los poetas, los dioses juraban por la Estigia: Mussato encuentra allí un paralelo con las palabras de Cristo por el cual las aguas bautismales son la fuente de la vida (“in unda baptismi nostrae numen consistere vitae”<sup>20</sup>). Para Mussato la poesía es efectivamente *divina ars, altera philosophia, theologia mundi*.

Ya en Dante, ya en Mussato, la negación de la preminencia de la palabra racional se actúa a través de la revolución de la palabra histórica, o sea, de la palabra que surge del *aquí* y del *ahora*, o de lo crucial histórico de una *situación*. En cuanto históricamente situada, esta palabra es una palabra retórica porque es la retórica, es el lenguaje metafórico, el que sabe siempre adecuar la palabra a la intensidad existencial de

<sup>19</sup> A. Mussato, *Tragoediae duae, Eclogae et Fragmenta. Epistulae*, ed. P. van der Aa, Lugduni Batavorum 1722: Epistula IV, col. 41 A.

<sup>20</sup>

A. Mussato, Epistula XVIII, col. 60 E.

la situación. Todo esto, como se ha dicho, implica el vuelco de la lógica tradicional que negaba la función filosófica de la metáfora.

## 5

¿E n relación con qué experiencia los humanistas reconocen que el problema originario no es el de la definición lógica y abstracta de los entes sino es el de la palabra retórica y poética? Nos contesta Leonardo Bruni.

Dirigiendo en 1416-17 la traducción de la *Ética a Nicómaco* para sustituir la del *Liber Ethicorum* (1274) de Grossatesta y la revisión atribuida a Guglielmo Moerbeke, Leonardo Bruni (1370-1444) experimenta la prioridad del problema de la palabra no lógica, y por ende, la necesidad de dar vuelta el pensamiento tradicional. En radical oposición a la concepción escolástica, Bruni —ya sea en el *De recta interpretatione* ya en el de *De studiis et litteris*, ya en los prefacios o en las traducciones de textos griegos— rechaza toda interpretación apriorística y a-histórica de la palabra como fundamento de una traducción. Para él, el punto de partida de una traducción objetiva no es una *ontología* verbal, porque ésta impediría la experiencia de la multiplicidad y variabilidad semántica de un término; pero no es tampoco la subjetividad del hombre y, por lo tanto, la relatividad del lenguaje. Para Bruni el problema es mucho más originario. Él, en efecto, reconoce que un mismo término en diferentes contextos asume significados diferentes: esto implica que el significado de las palabras no tiene la “rigidez” de una determinación lógica. Sin dudas es la *res*, es la cosa, la que compromete la palabra, puesto que es la cosa aquello de lo cual la palabra saca su significado, pero Bruni libera la *res* de su determinación racional, en cuanto la palabra constituye su significado en el contexto de una situación (“*Necesse sit ut momento temporis in rem se applicet*”<sup>21</sup>). Los variados aspectos de una *res* se manifiestan en la temporalidad: de allí que las palabras no son fijas, rígidas, sino que son dotadas de cierta ductilidad, de cierta “molicie” (“*verba autem ipsa inter se quam molliter componenda et coagmentanda sunt*”<sup>22</sup>). Si la esencia del lenguaje debiera reconducirse a un apriorístico *sermo internus* (como postula la interpretación escolástica) el lenguaje no podría revelar todo lo concreto particular de la cosa en sus variaciones y en su riqueza. Por eso el traductor debe sentir el texto como un tejido en el cual cada fibra, cada nudo, recibe un significado siempre nuevo de acuerdo con su posición y

<sup>21</sup> L. Bruni, *Ad P.P. Histrum dialogus*, in *Prosatori italiani del Quattrocento*, a cura di E. Garin, Milano-Napoli 1952, p. 44.

<sup>22</sup> L. Bruni, *Humanistische-philosophische Schriften* herausg. H. Baron, Leipzig-Berlin, 1928, p. 128.

su color. El discurso *pleno y abundante* (la *copia verborum*) nace del apremio de la expresión en un determinado contexto.

Estas afirmaciones de Bruni no atestiguan sólo su sensibilidad de filólogo consciente de la importancia del contexto para la determinación semántica de las palabras. Él declara explícitamente que la historicidad del hombre exige que el sentido de las palabras sea individuado, de vez en vez, en las diversas situaciones existenciales: esto, empero, es posible sólo si se admite que las palabras deben adecuarse siempre a la urgencia de las circunstancias, puesto que son justamente las circunstancias las que condicionan y renuevan continuamente el sentido de los términos. De la filología Bruni pasa a la realidad vivida y se remonta a la riqueza, a la infinitud de lo que aparece y apremia en la existencia concreta ("*urbertatem et abundantiam rerum ad vitam pertinere*"<sup>23</sup>), subrayando la rapidez y la versatilidad necesarias para la vida ("*in rebus agendis celeritas et agilitas animique magnitudo rebus sufficiens*"<sup>24</sup>). Quien, mediante la filología y la historicidad de la existencia, no haya hecho la experiencia de la época en la cual vive y de las distintas apelaciones que ella le dirige, está destinado a equivocarse en su lenguaje. Aislarse del propio contenido histórico significa asumir una actitud intelectual abstracta: es necesario, en cambio, vivir *en la situación* con un lenguaje siempre adecuado a ella: "*Etenim absurdum est intra parietes atque in solitudine secum loqui, multaque agitare, in oculis autem hominum atque in coetu veluti nihil sapias obnutescere*"<sup>25</sup>. Si es la situación la que origina su significado, la *res* es liberada de su determinación racional: por eso Bruni puede auspiciar una "*vera philosophia, vera scientia non fatua*"<sup>26</sup>.

Se verifica en este punto una inversión radical con respecto al pensamiento tradicional: la capacidad de responder a las exigencias que se imponen en las circunstancias es *ingeniosa*: es propia del *ingenium* —y no de la *ratio*— la movilidad, la *versutia*: la palabra debe hacerse, según la situación, móvil, versátil ("*ingenium versutius redit*"<sup>27</sup>). Es propio de un ingenio agudo evidenciar semejanzas y re-currencias según las situaciones; la actividad del ingenio, dice Bruni, es instantánea, fulmínea, mientras la lógica implica, en cambio, un lenguaje preciso, rígido, no imaginativo. Son, al contrario, las figuras, los traslados, los únicos modos expresivos capaces de plegar el lenguaje a las peticiones siempre nuevas e imprevisibles del *aquí* y del *ahora*. Por eso a la riqueza de la situación debe corresponder la riqueza del lenguaje, la *copia verborum*.

<sup>23</sup> L. Bruni, *Epistularum libri VIII*. Firenze, 1741, vol. II, p. 236.

<sup>24</sup> L. Bruni, *Oratio in funere Nannis Strozae*, in *Stephani Baluzi miscellaneorum liber tertius*, Parigi, 1680, p. 231.

<sup>25</sup> L. Bruni, *Ad P.P. Histrum dialogus*, cit., p. 44.

<sup>26</sup> L. Bruni, *Epistularum libri VIII*, cit., vol. II, p. 156.

<sup>27</sup> L. Bruni, *Ad P.P. Histrum dialogus*, cit., p. 44.

Toda la problemática de las *Camaldulenses disputationes*, de Cristóforo Landino (1424-1488), está ya presente en Leonardo Bruni. Eso es: si debe asignarse la primacía del conocimiento al pensamiento abstracto y al lenguaje racional, o al pensamiento práctico y por ende al lenguaje retórico. Es ésta una temática exquisitamente humanística: ella produce una mutación en el significado de los términos “filólogo” y “filósofo”. Porque desde ahora en adelante la verdadera filosofía no es más la tradicional metafísica *onto-teo-lógica*, sino la interpretación de los textos. El verdadero filósofo deviene ahora el filólogo. Por eso Poliziano (1454-1494) niega ser filósofo y se define *interpretas*<sup>28</sup>, e inicia su famosa introducción a los *Analytica priora*, de Aristóteles, no ya con un desarrollo sistemático racional sino con una metáfora. También Guarino Veronese (1374-1460) insiste sobre la preeminencia de las *litterae*. En la pedagogía no hay que partir más de principios ontológicamente fijos, sino de la historicidad de la palabra que se revela en las *litterae*, en la interpretación de los textos. Ellas (las *litterae*) hacen al hombre no sólo *doctior* sino también *melior*<sup>29</sup>. La misma afirmación de la primacía de la palabra poética sobre la racional se encuentra en el *De laboribus Herculis*, de Coluccio Salutati (1331-1406). En esta obra, en la que Hércules es el símbolo del saber técnico y de la victoria de la cultura sobre la naturaleza, Salutati, entre otras cosas, subraya la función *patética* de la poesía: ella sólo sabe expresar las pasiones del hombre y es, por ende, el fundamento del orden humano<sup>30</sup>.

De estas breves señas aparece que el problema central del humanismo retórico ya no es una reflexión sobre los entes y su significado racional, sino sobre la palabra como expresión de las necesidades históricas del *aquí* y del *ahora*. Es precisamente ésta la novedad de la filosofía del humanismo retórico con respecto a la filosofía tradicional del platonismo y del neoplatonismo cristiano; y es en esta re-valoración de la palabra metafórica que ha de ser reconocido y señalado el carácter más original del humanismo; aquel carácter que, interrumpido en Italia por el Renacimiento, vivirá en Hispania con *Vives*, volverá a nacer en el 1600 con Gracian y de nuevo en Italia con Tesauro y Pellegrini, hasta alcanzar su plena madurez con Vico. Pues bien: toda esta problemática ha sido casi siempre ignorada por la interpretación tradicional del humanismo que, a lo más, se ha limitado a circunscribirla al ámbito literario. Hasta una tesis revolucionaria como la de Coluccio Salutati que, en el *De laboribus Herculis* identifica *scientia* y palabra metafórica ha sido olvidada. Y todo esto debido a la preeminencia del filosofar racionalísti-

<sup>28</sup> Cf. A. Poliziano, *Le Selve e La Strega*, a cura di I. del Lungo. Firenze, 1925, p. 220.

<sup>29</sup> Cf. G. Veronese, *Epistolario*, a cura di R. Sabbadini, Venezia, 1915-19, vol. I, Ep.

CXLVIII, p. 244.

<sup>30</sup> Cf. C. Salutati, *De laboribus Herculis*, ed. B.L. Ullmann, Zürich, 1951, vol. I, libro, cap. 2, p. 16.

co que desembocará en el idealismo germánico. Llegados a este punto nos preguntamos: ¿Heidegger, que se ha declarado anti humanista, ha conocido el humanismo retórico? Si lo hubiera conocido no habría podido con tanta ligereza (se me perdone esta expresión) identificar el humanismo con una antropología fundada sobre la metafísica tradicional, sin conocer de primera mano los textos humanísticos.

## 6

**D**e la primacía de la palabra histórica sobre la racional sigue una nueva función de la retórica. Puesto que en ella el lenguaje es usado en el ámbito del *aquí* y del *ahora*, la retórica no puede ser considerada como el simple instrumento de la persuasión, sino deviene, ella misma, el filosofar originario, o sea, aquel que, en contra de la tradición metafísica que culmina en el idealismo germánico, sabe pensar y expresar la riqueza histórica de la situación. Una contribución significativa a la individuación del carácter filosófico de la retórica viene de la obra de Lorenzo Valla (1405-1457). Él sabe bien que la competencia retórica consiste en el dominar la *copia verborum* de modo de coger las cosas en la *novedad* de su situación. El lenguaje retórico coloca al ente en una dimensión que no es ni óptica, ni subjetiva, sino que es la de sus variados contextos históricos. Tales contextos pueden ser “pensados”, pueden ser expresados sólo a través de mecanismos que consientan *traslare*, transferir, en un mismo término, significados que varían con el variar de las situaciones históricas. Valla, por ejemplo, crítica la definición abstracta que, según el modelo de la *Ética a Nicómaco*, es dada de una virtud como la *fortitudo*. Si, en una determinada situación, se lucha sabiendo que la victoria es imposible, la *fortitudo* toma el aspecto de la temeridad. ¿Por qué, entonces, constreñir el sentido de las cosas a una abstracta *reductio ad unum*? ¿No es éste un ir contra la naturaleza de las palabras? (“*Quid duas res unam facis? Quid unum verbum in duas significationes ultra quam ferat eius natura diducis?*”<sup>31</sup>).

El significado de lo real aparece, en cambio, en las situaciones: ellas no se dan nunca contemporáneamente, sino siempre sucesivamente: por lo tanto, es inevitable que el significado de las palabras varíe continuamente: como es, al contrario, absurdo obstinarse en unir lo que el tiempo ha separado (“*Absurdum sit (...) quae tempus distraxerit, ea sub unum tempus velle coniungere*”<sup>32</sup>). Los tres momentos del tiempo—el *ya no*, el *ahora* y el *aún no*— expresan la urgencia de las situaciones que nos acosan y que determinan el sentido de nuestro lenguaje (“*Melius itaque*

<sup>31</sup> L. Valla. *De vero falsoque bono*, ed. M. Panizza Lorch. New York, 1977. III, 4, 7, p. 238.

<sup>32</sup> *Ibidem*, III, 4, 8, p. 238.

*singulos actos ac singulas res iudicamus. Eadem hora ero subinde temperatus et intemperatus, prope dixerim milies et milies eadem hora recte aut secus facere possumus; adeo unicum verbum laudari et vituperari solet*<sup>33</sup>). En esta perspectiva también la retórica de la ironía adquiere un nuevo sentido. No se trata más de un juego o de una de las tantas elegancias literarias, sino de un modo de filosofar mucho más eficaz que la pedantería del lenguaje racional. Es éste el uso de la ironía que hacen Erasmo en el *Elogio de la locura* y Alberti en el *Momus*. Se puede ahora comprender por qué Alberti defiende programáticamente la retórica, proclamándola “reina de las ciencias”: porque, como él mismo nos informa, ha llegado al descubrimiento de la verdadera naturaleza del lenguaje, no ya a través de la filosofía sino a través de su educación de estudioso atento a la retórica y a la poesía. Por este motivo Valla prefiere Quintiliano a Cicerón. Este último, en efecto, a diferencia de Quintiliano, no ha reconocido suficientemente que la verdadera filosofía es la retórica; mejor habría sido, según Valla, si Cicerón hubiese tratado sus argumentos, no como filósofo sino como retor, usando la espada de la retórica contra los fraudes de los filósofos<sup>34</sup>.

## 7

**R**esumiendo: su actividad de filólogos y de traductores lleva a los humanistas a reconocer que el significado de los términos depende de las *situaciones* en que ellos son usados. Éste comporta el abandono de la ontología racionalística como supuesto del lenguaje. *Las litterae* obtienen la primacía en la educación humanística porque permiten a las palabras expresar la mutabilidad, la historicidad de las situaciones; aquella historicidad que los procesos abstractos de la lógica ignoran. De aquí la importancia de la retórica: a través de las metáforas ella permite que el significado de los términos sea reconocido, no ya en relación a una metafísica de los entes, sino en función de “códigos” situacionales que, en su diferir y en su sucederse, abren la historia. Si la filosofía es la ciencia de los principios primeros y si estos principios primeros no son objetos invisibles sino (como continuamente experimenta el humanista que se ocupa de traducción o filología) objetos muy vivos al interior del lenguaje; ellos pueden ser descubiertos sólo por un discurso retórico, no por un discurso lógico; por eso, ya como método, la retórica asume una

<sup>33</sup> *Ibidem*, III, 4, 9, p. 240.

<sup>34</sup> Para estas últimas indicaciones, véase *De vero falsoque bono*. cit., passim. Niega el valor de los universales y revaloriza la retórica por su capacidad de expresar la urgencia de lo

inmediato y la riqueza de las situaciones. Véase también, M. Nizolio, *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos*. Libri IV. ed. Q. Breen. Roma, 1956, vol. II, p. 189.

función filosófica. Ella no es más la ciencia de la persuasión, es el lenguaje más propio del hombre sabio, del *sophos* que no es sólo aquel que *sabe* sino también aquel que *atrae*, que *conduce*, que *guía*.

La metáfora torna visible lo invisible (águila = poder) porque no nace de la *ratio* sino del *ingenium*. La metáfora a la cual nos constriñe el apremio de la situación, deviene así la liberación de la angustia de la vida, y la *palabra* se revela el más auténtico destino del hombre. Según la formulación de Giovanni Pontano: "*itaque fatum a fando deductum est*"<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> G. Pontano, *Dialoghi*, a cura di C. Previtera, Firenze, 1943, p. 270.