LA REHABILITACIÓN DEL HUMANISMO RETÓRICO. CONSIDERANDO EL ANTIHUMANISMO DE HEIDEGGER

Ernesto Grassi

El problema del anti-humanismo de Heidegger se clarifica a la luz del valor propio y real del humanismo, cuyos principales temas alcanzarán con Vico su máximo significado y expresión. Se debate por ello el problema generado por la identificación del humanismo con una actitud metafísica tradicional de indiferenciación ontológica, cuando dilucidando el *humanismo retórico* se entiende que el pensamiento humanista no comienza con el problema de los entes sino con el de la preeminecia de la palabra, y especialmente de la palabra metafórica, generando un filosofor retórico. El anti-humanismo heideggeriano se afianza por tanto en un conocimiento indirecto del humanismo con los prejucios de las interpretaciones modernas, y no en el conocimiento del específico y original valor de éste. La rehabilitación del humanismo retórico nos muestra así mismo que la tesis heideggeriana de la prioridad de las palabras poética y metafórico nos conduce al punto crucial para nosotros: la especificidad del pensamiento humanístico no comienza -en su nuevo y particular filosofar- con el problema de los entes, sino con el de la palabra, a saber, de la palabra metafórica y retórica. La cuestión que se trata, por tanto, vá más allá de una discusión sobre Heidegger, enfrentándonos con importantes problemas históricos y teoréticos.

The dilemma of Heidegger's anti-humanism is clarified in the light of the real and proper value of humanism itself, whose principal themes reach through Vico their highest significance and expression. This work debates the problem generated by the identification of humanism with a traditional metaphysical attitude of ontological indifferentation; when elucidating *rhetorical humanism* it is understood that humanist thought does not begin with the problem of the beings but with the preeminence of the word, especially the metaphoric word, giving risc to a rhetorical philosophizing. In such a way, the anti-humanism of Heidegger is strengthened by an indirect knowledge of humanism wiht the prejudices of modern interpretations, and not in the knowledge of its own specific and original value. The rehabilitation of the rhetorical humanism show us more over, that the Heideggerian thesis of the priority of the poetic and metaphoric words brings us to the most important point for us: the specificity of humanistic thought that does not -in its particular and new philosophizing- begin with the problem of beings, but with that of the word, namely poetic, metaphorical and rhetorical word. Thus, the question dealt with, goes beyond a discussion of Heidegger, to confront important historical and theoretical problems.

1. El problema del humanismo.

La afirmación de Heidegger es categórica: «...el pensamiento expresado en *Ser y Tiempo* está en contra del humanismo».[1] La afirmación de Heidegger no sólo resulta categórica, sino también polémica. Mantiene que la concepción humanista no capta la esencia del hombre, y es por esta razón por la cual él se opone al humanismo, como una doctrina que «no ha pensado profundamente lo suficiente sobre la *humanitas* del hombre».[2]

La cuestión que yo quiero tratar va, sin embargo, más allá de una discusión sobre Heidegger; nos enfrenta con importantes problemas históricos y teoréticos. ¿Cuál es la concepción de humanismo a la que Heidegger se refiere y contra la cual se opone? ¿Es esta concepción históricamente válida? ¿O debería ser reconsiderado y discutido el esquema historiográfico que él presupone? ¿Tenía Heidegger un conocimiento directo de fuentes y textos?

Además, Heidegger ve en el humanismo una variante de la metafísica tradicional que claramente rechaza. La discusión de su anti-humanismo, por tanto, implica también la cuestión de si el humanismo, en su significación filosófica, es parte de la metafísica tradicional.

La esencia de la tradición humanista, que apareció en el Renacimiento con su contribución original y nueva, radica en no tomar ya como punto de partida el problema de los entes (como lo hace la filosofía tradicional). La originalidad de los humanistas fue empezar con el problema de la palabra, desde el punto de vista filosófico, y la valorización de la poesía y la retórica, a las cuales la metafísica tradicional había negado todo papel especulativo.

El entendimiento de la tradición humanista está así íntimamente ligado no solamente a la discusión de la validez del esquema histórico tradicional aplicado al humanismo, sino también a la cuestión del papel filosófico de la poesía y de la retórica. Los problemas que Heidegger presentó -el humanismo, la validez de nuestra valoración tradicional del mismo, y la discusión de la metafísica tradicional- están de hecho íntimamente ligados.

Y aquí es importante recordar un hecho. Heidegger no fue el único en negar una importancia filosófica al humanismo. En los comienzos del pensamiento moderno, Descartes, por ejemplo, excluyó las disciplinas humanistas (filología, historia, poesía, retórica) del dominio filosófico, afirmando que no habían contribuido a la clarificación del pensamiento especulativo y que de hecho lo oscurecían.[3]

Por lo que respecta a la filosofía postcartesiana, la consideración por la que se sustenta la importancia filosófica del humanismo es tan negativa como la de Descartes. Hegel define la filosofía como el pensar sistemático, *racional*, que triunfa captando la esencia de lo real sólo a través de un proceso dialéctico; por lo tanto «los sistemas deben ser *liberados* de sus formas externas y de toda referencia a lo particular para alcanzar la *Idea* en su pura conceptualidad».[4]

La filosofía, identificada con la ciencia racional, sólo adquiere su forma específica cuando es elevada al nivel de la *Idea*, mientras que el humanismo se para en el reino de la fantasía, del arte (formas inadecuadas para expresar la *Idea* según Hegel). La verdad juega un papel secundario en el humanismo, mientras que el elemento figurativo y metafórico se considera preeminente. La verdad no es manifestada como tal, y «el contenido es la imagen, que es siempre algo natural».[5] El pensamiento humanista, según Hegel, es meramente un fenómeno superficial «en el cual la filosofía no puede encontrar provecho».[6]

Esta opinión negativa también podemos encontrarla entre historiadores; Mommsen, por ejemplo, que vió las raíces de la tradición humanista en el pensamiento de Cicerón, y a quien niega toda originalidad filosófica.[7] Ernst Cassirer igualmente afirma que en el humanismo, donde la filología y la filosofía están combinadas, «no hay innovación alguna respecto al método».[8] Preocupado por encontrar en la tradición humanista lo que constituye para él uno de los problemas esenciales de la filosofía -el problema del conocimiento- Cassirer concluye que sólo fue capaz de encontrar rasgos insignificantes de esta preocupación fundamental.

Hoy, eruditos como Karl O. Apel sostienen la tesis de que los humanistas en sus discusiones con lógica escolástica «usan un aparato filosófico extremadamente débil, utilizando patéticas afirmaciones en vez de argumentos racionales.»[9]

De una forma similar Werner Jaeger no encuentra valor especulativo en el humanismo. Declara que el humanismo es sólo la expresión de un ideal cultural particular, cuyo propósito es la educación del hombre, y este ideal ni siquiera triunfó en la formación de una síntesis de las más grandes concepciones realizadas por primera vez por la filosofía griega y romana, ni en su proyecto general de *païdeia*.[10]

El tradicional pero aún válido esquema relativo a la filosofía humanista podría ser resumido de esta manera que sigue. En el humanismo se puede observar una revalidación de los valores inmanentes del hombre (comparando con el pensamiento medieval), una valorización consecuentemente de la historia, la filología, del mundo griego y romano (la tesis de Burckhardt, ampliada y ratificada por Croce y por Gentile); otra tesis consideraba al humanismo, en su especificidad teorética, como la nueva valuación cristiana del pensamiento platónico y neoplatónico, y eran los líderes de esta corriente Ficino, Pico della Mirandola, Diacceto. P.O. Kristeller es el mejor representante de esta indulgente tesis. E. Garin ha realizado una síntesis apologética de ambas concepciones en sus trabajos.

Es evidente que Heidegger basó su posición anti-humanista en la supuesta validez de este esquema histórico; como las pocas notas que vienen a continuación confirmarán. En su *Carta sobre el Humanismo* escrita a Jean Beaufret (que yo publiqué en 1947 por primera vez)[11], no solamente niega todo valor a la filosofía del humanismo, sino que incluso da sus razones de ello. Lo identifica con la afirmación del *Homo humanus* como ideal de los romanos, que fuera ennoblecido al utilizar el concepto de *païdeia* (como en el esquema de Jaeger). «Es en Roma donde encontramos el primer humanismo. Y esencialmente permanece una manifestación específica romana, derivándose del encuentro de Roma con la cultura helenística tardía. Lo que llamamos el Renacimiento de los siglos XIV y XV en Italia es de hecho una *renascentia romanitatis*».[12]

Heidegger afirma que la concepción humanista no capta la esencia del hombre, lo que significa que la *humanitas* del hombre no ha sido suficientemente reflexionada de una manera profunda, porque toda filosofía antropológica excluye una especulación original. De nuevo en la *Carta sobre el Humanismo*, Heidegger acentúa el hecho de que el humanismo, empezando con el problema del hombre, si tiene la esperanza de tener una significación filosófica, debería basarse en la antropología. «De este modo *humanitas* permanece en el centro de este pensamiento, porque el humanismo consiste en esto: reflexionar y garantizar que el hombre sea humano y no in-humano».[13]

El *Homo romanus* del Renacimiento es lo opuesto del *Homo barbarus*, según lo comprendió el escolasticismo de la Edad Media. «Esta es la razón por la que el humanismo, en sus manifestaciones históricas, siempre incluye un *studium humanitatis* que expresamente enlaza con la Antigüedad y siempre se presenta a sí mismo como una revivificación del helenismo. Esto es lo que nos muestra nuestro humanismo del siglo XVIII, ilustrado por Winckelmann, Goethe y Schiller.» Y Heidegger anota inmediatamente (lo cual es muy importante para nuestra problemática) que «Hölderlin, por otro lado, no es parte del humanismo por la simple razón de que concibe el destino de la esencia del hombre de una manera más original de lo que el humanismo es capaz de hacer.»[14]

Y más allá: «Toda determinación de la esencia del hombre que, sea con conocimiento o no, presupone la interpretación de los entes sin incorporar la cuestión acerca de la verdad del Ser, es metafísica.»[15] El humanismo -al igual que cualquier metafísica tradicional- no es consciente de la diferencia que existe entre el problema de los entes y el problema del Ser (que Heidegger llama «diferencia ontológica»); y esta ceguera es revelada en el hecho de que en su filosofar comienza con el problema del hombre, esto es, un ser entre otros. Realizando esta elección, «el humanismo imposibilita que surja la pregunta del Ser». «La tradición metafísica representa entes en su ser y así concibe el ser de los entes. Pero no reflexiona sobre la diferencia entre Ser y entes. La metafísica no hace surgir la pregunta tratando con la verdad del Ser mismo. Esta es la razón por la cual nunca pregunta de qué manera la esencia del hombre pertenece a la verdad del Ser. Esta pregunta... es inaccesible a la metafísica como metafísica.»[16]

Hay dos conclusiones iniciales que se derivan de estos pasajes. Primero, es innegable que Heidegger comienza con la validez supuesta del humanismo tradicional; el humanismo para él es una manera de filosofar que tiene su punto de partida en el hombre, esto es, en un ser. Y esta es la razón por la que puede considerarse solamente como una variante de la metafísica tradicional que comienza con el problema de los entes. El hecho de que el platonismo y el neoplatonismo hayan sido considerados desde un punto de vista cristiano hace aún más evidente la dependencia del humanismo respecto a la metafísica tradicional. De este modo, Heidegger asume todos los prejuicios que afectan a los modernos apologistas del humanismo. Segundo, la crítica heideggeriana dirigida al humanismo -y consecuentemente a todas las metafísicas tradicionales- tiene sus raíces en la tesis según la cual el humanismo identifica el problema de los entes con el problema del Ser, y que por tanto pasa por alto no sólo la diferencia radical entre los dos problemas (diferencia ontológica), sino también la imposibilidad, cuando se trata con el problema de los entes, de llegar a una solución al problema del Ser.

2. *La diferencia ontológica. La esfera del Ser no es la de la racionalidad.*

El encadenamiento de los problemas -el antihumanismo de Heidegger; la validez o no de los esquemas históricos tradicionales conforme a los cuales es interpretado el humanismo; el rechazo de la metafísica tradicional; la valorización de la poesía y la retórica en su papel filosófico- me obliga, antes de hablar del humanismo retórico, a considerar lo que me parece ser el centro del pensamiento heideggeriano.

Para comprender el antihumanismo de Heidegger, tenemos que penetrar en la significación especulativa de la «diferencia ontológica», tan frecuentemente poco entendida y que ha sido fuente de numerosas discusiones. Sin embargo, para poder comprender este concepto filosófico central, debemos por un instante alejarnos de la atmósfera historicista (y humanista) que precisamente este concepto afronta y trata de disipar. Utilizaré una metafóra totalmente externa a discusiones entre historiadores para así explicar la tesis heideggeriana.

En todo juego tenemos dos elementos muy distintos: las reglas para jugar, que constituyen la naturaleza particular del juego, y los instrumentos del juego (dados, cartas, bolas). Incluso el más atento análisis de los instrumentos mencionados (dados, cartas, bolas) no permite identificar el juego en cuestión ya que los mismos instrumentos pueden ser usados en distintos juegos. Para ilustrar nuestra tesis podemos utilizar una terminología muy en boga hoy dado el interés por la semántica. Cada elemento, cada signo, no importa la clase, puede ser sólo entendido a través de un «código». Los signos telegráficos del alfabeto Morse sólo son inteligibles en términos del código Morse, y este código no puede ser deducido de los signos que utiliza.

Lo mismo ocurre para la «diferencia ontológica». El problema de los entes no es el problema del Ser porque los seres, formas participiales del Ser, sólo pueden ser comprendidos en términos de Ser (el «código» de los seres), particularmente en que siendo ellos mismos, en distintas situaciones existenciales, adquieren significados diferentes. La explicación racional de causa y efecto sólo nos da la perspectiva de la sucesión temporal de los fenómenos (antes, después), no su significación.

Este es el sentido de la observación de Heidegger: «Antes de pronunciar una palabra, el hombre debería primero permitir ser embargado por el Ser y prevenir así el riesgo de que, si no fuera así interpelado, tendría poco, o raras veces, algo que decir».[17] Esta es la manera en la que hay que comprender la tesis de Heidegger: «la palabra es la morada del Ser».

Por las razones que acabo de indicar, podemos comprender mejor por qué Heidegger rechazó la metafísica tradicional. Puesto que ésta comienza con el problema de los entes, es incapaz de animar el problema del Ser y aún menos de resolverlo. Heidegger rechazó el humanismo por las mismas razones, humanismo que entendió, según un esquema histórico generalmente aceptado, como antropología, una doctrina que habla de un ente entre otros, el hombre. Una vez que la distinción ontológica entre entes y Ser había sido consolidada y aclarada, Heidegger fue aún más allá demostrando la imposibilidad de definir al Ser racionalmente, lógicamente. Examinemos sus argumentos al respecto.

En su libro *Grundbegriffe* ([«Conceptos fundamentales»] sus conferencias de 1941 en Friburgo), Heidegger usó seis argumentos para demostrar que la esfera del Ser es la de la contradicción y por tanto no la de racionalidad; consecuentemente la tesis tradicional de la prioridad de la palabra racional no puede ser defendida.

Me limitaré a citar brevemente seis de sus argumentos. El primero es que tenemos que definir el Ser como lo que es sumamente universal; y solamente por su universalidad podemos decir que *todos los entes son*. A la vez, y en contradicción con esta afirmación, tenemos que definir el Ser como lo más *particular*; en todos los entes individuales, el ser *es*. Estar obligado a definir el Ser como lo supremamente universal y particular a la vez significa llegar a una conclusión contradictoria. El segundo argumento es que debemos definir al Ser como lo que

es esencialmente inteligible; reconocemos a los entes como tales porque participan del Ser. Pero también hemos de definir el Ser como lo más oscuro (y de hecho así es como lo experienciamos) porque elude toda definición racional.

Pero si el Ser no es racionalmente identificable, ¿cómo y dónde, originalmente, permanecemos y experienciamos la realidad? A través de la palabra. ¿Pero qué palabra, la palabra racional? La respuesta de Heidegger es clara y nada ambigua: la palabra racional no puede pretender la primacía. Las palabras poéticas y metafóricas tienen el poder de abrir un camino en el original bosque en el que el hombre se encuentra.

Interpretando un poema de Stephan George, *Das Wort* [«La palabra»], Heidegger escribe: «El último verso, '*Nada existe donde falta la palabra*', nos recuerda la relación entre palabra y cosa exponiéndola de tal manera que la palabra en sí parece ser la relación, porque atrae al Ser y mantiene todas las cosas en el Ser, cualesquiera que sean estas cosas. Sin la palabra... la totalidad de las cosas, el *mundo*, desaparece en la oscuridad con el *yo* que transporta todo lo maravilloso e imaginado a la última frontera de su territorio, al origen de los nombres».[18]

«El lenguaje es la morada del Ser».[19] Este es el valor original de la palabra poética. Heidegger comienza con su interpretación de fragmentos de Parménides y Heráclito, el coro de la *Antígona* de Sófocles, y por último los poemas de Hölderlin y de Trakl. De aquí abstrae la sustancia de su tesis: que es el poeta el que establece el tiempo y lugar del *Dasein*.

3. El humanismo. La naturaleza «iluminadora» y «cardinal» de la palabra poética.

Mi intención aquí evidentemente no es interpretar el pensamiento de Heidegger, sino valuar el humanismo retórico que su pensamiento desdeña. Y es de hecho la tesis heideggeriana de la prioridad de la palabra poética y metafórica la que nos lleva al punto más importante para nosotros: lo específico del pensamiento humanista que no comienza, en su concreto y nuevo filosofar, con el problema de los entes, sino con el de la palabra, principalmente la palabra poética, metafórica y retórica.

Ante todo debemos aclarar lo siguiente: para la metafísica *onto*-teológica, sólo la palabra lógica, racional es válida y objetiva. Toda otra palabra, por ejemplo la palabra metafórica que transfiere el significado de un término definido racionalmente a otro (águila = poder), puede tener un sentido poético, literario e incluso retórico, apto para emocionar y convencer, pero no posee una función filosófica. La palabra, como expresión de racionalidad, debe ser abstracta, a-histórica. Sin embargo, con el declive del pensamiento medieval, vemos a Dante reclamando la naturaleza original del lenguaje no-racional, lenguaje no-a-histórico, que es el *vulgus*.

A esta altura de mis reflexiones, tengo que explicar el significado del título de este estudio: el humanismo retórico que necesita ser valorizado de nuevo.

En primer lugar, frente a la metafísica tradicional, yo entiendo por humanismo retórico aquel humanismo (el opuesto a la variedad platonizante y neoplatonizante al que generalmente nos referimos) que no comienza con una ontología (esto es una actividad filosófica que intenta definir racionalmente a los entes) sino con el problema de la palabra. Esta palabra histórica, no abstracta, no racional, clarifica la realidad. Y aludo en esta referencia a Dante, en *De vulgari eloquentia* y en el *Convivio*, que sólo mencionaré brevemente.

En segundo lugar quiero explicitar el dominio por el cual el humanismo reconoce la no-preeminencia de la palabra racional, e incluso la rechaza polémicamente. Así se separa de una ontología que debería -según los esquemas tradicionales de la metafísica- legitimar y suministrar un fundamento a la palabra. Me refiero en este caso a Leonardo Bruni.

En tercer lugar, quiero indicar con el concepto de humanismo retórico aquella tendencia que reconoce la historicidad de la palabra y que implica la necesidad de un filosofar retórico; y aquí hablo brevemente de Lorenzo Valla.

Me tengo que limitar a estas pocas observaciones. En otros trabajos publicados en Estados Unidos de América, Alemania e Italia, desarrollé la tesis de la rehabilitación del humanismo retórico.[20]

Es por ello necesario comenzar con el período prehumanista más claro, el de Dante, cuya tesis, en correlación con los problemas que nos conciernen aquí, no ha sido quizás lo suficientemente aclarada. Dante se encontraba en una situación que podría denominarse dramática, porque se hallaba situado en el cruce de la concepción escolástica de la palabra y la concepción que los humanistas desarrollarán más tarde.

Por una parte Dante reconocía que, según la tradición escolástica, es necesario tener una forma de comunicación que, debido a su universalidad, va más allá de la relatividad temporal y local, esencialmente objetiva y como tal científica. Esta universalidad estaba garantizada por el latín que Dante suponía (erróneamente) *inventum* por su a-historicidad, un lenguaje, según Dante, que no cambia con el tiempo y el lugar, y por lo tanto no sujeto a las consecuencias arbitrarias de la historia ni a sus transformaciones.[21]

Al mismo tiempo, en *De vulgari eloquentia* y en *Convivio*, Dante toma la defensa de la lengua vernácula, que lejos de ser a-histórica, es por el contrario esencialmente histórica, y a la que él le atribuye cuatro funciones esenciales. Es *illuminans*, *cardinalis*, *aulica*, *curiale*.

Me concentraré brevemente en las dos primeras funciones atribuidas a la lengua vernácula: es *illuminans*, en el sentido que Dante otorga a esta palabra porque clarifica el significado de lo real haciendo que aparezca en todo su esplendor.[22] La lengua vernácula es *cardinalis* porque constituye el gozne (*cardo*) sobre el cual, como una puerta, descansa y rota cada expresión lingüística.[23]

Aquí tenemos la tesis (desconocida para el pensamiento medieval) de que la lengua está enraizada y vive en la historicidad ligada al tiempo y al espacio, y no en una racionalidad abstracta. Y Dante -como él dice- fue tratando de identificar este lenguaje histórico, la «pantera», como él lo llamó, escondida en la maleza de los dialectos, presentándose él como el poeta (*poeta orator*) que abrirá un claro histórico para su gente. «Y esta grandeza se la da su amiga (la lengua vernácula), porque de su potencial y oculto valor, yo le confiero su propia actuación, que es manifestar la opinión que ha sido concebida.»[24]

¿Pero no se contradice Dante, cuando por una parte reconoce la naturaleza «científica» del latín, suponiendo erróneamente que es una lengua a-histórica y abstracta, mientras que por otra honra a la lengua vernácula esencialmente histórica componiendo su obra poética con ella?

Desde un punto de vista medieval podríamos comprender la tesis de Dante. No quiere ser un filósofo, y la poesía, según la tradición medieval, puede ser legitimada si es un «velo», una «piel» (*velamem-tegumentum*) que encubre lo «verdadero». Y Dante, de hecho, proclama la verdad cristiana bajo un velo político en su *Commedia*.

Sin embargo, interpretando la tesis de Dante de esta manera, subestimamos la revolución que éste inspiró. El declaró categóricamente que el lenguaje vernacular, histórico, y no el lenguaje teológico de la ontología y de la metafísica, abre el espacio original donde la característica de un término o de una frase puede ser discutida y especificada, y donde se pueden establecer las reglas para el lenguaje de un pueblo (la naturaleza *curialis* de la lengua vernácula), pues la *curia* es el lugar donde son establecidas las leyes; es la corte imperial.

La ontología, como presuposiciones de la lengua, es abandonada. El uso de una lengua histórica implica que ésta sea *illuminans*, y que como *cardinalis*, sea la raíz del aquí y ahora de su era, de su país y de su gente.

La tesis de Dante resulta así doblemente original: sobre todo la valorización de la lengua histórica y no de la abstracta, y después la conciencia de que la palabra fantástica, poética, metafórica tiene una función retórica, principalmente una tarea que recae en el poeta y no en el metafísico o el filósofo.

Pero Dante no queda aislado. Albertino Mussato (2161-1329), en su *Epistulae*, sobre la esencia de la poesía y acerca de la prioridad de su papel, afirmó -un gran escándalo para el pensamiento medieval- que el objeto de la poesía no es la verdad lógica, sino el «descubrimiento de lo real en su historicidad», y enfatiza, como ejemplo, el paralelismo existente entre las revelaciones asustadizas míticas y las del Antiguo Testamento. «En la primera Júpiter golpea a los gigantes con sus rayos; en el Antiguo Testamento Dios golpea a los hombres con la confusión de las lenguas. Dios es para nosotros lo que Júpiter era para los paganos.»[25] En la mitología griega, narrada por los poetas, los dioses juraron por el Estige. Según Mussato, esto es paralelo a las palabras de Cristo quien dijo que las aguas del bautismo son la fuente de vida.[26] Mussato, resumiento su tesis, afirmó que la poesía es la teología original.[27]

4. La filología como tropología.

Estos textos de Dante y de Mussato son suficiente para establecer un principio histórico particular que es, en mi opinión, característico del humanismo. La negación de la preeminencia de la palabra racional se expresa antes de todo en términos de la valorización de la palabra histórica, esto es, de la palabra que reconoce el aquí y ahora (la situación). De esta forma, una función retórica se reconoce por la palabra histórica. Mas la lengua histórica es una lengua esencialmente retórica, y la lengua retórica da a los términos significaciones relativas a la situación; da valor a la metáfora a la cual la lógica tradicional negó toda función filosófica. Fue un poeta quien realizó una tarea retórica con su poesía: Dante como poeta y *orador*. La retórica y la poesía están de hecho íntimamente relacionadas.

¿Pero a través de qué experiencia llegan los humanistas al reconocimiento de que el problema original no es el de los entes -que sólo podría ser definido a través de significados de la lógica (los entes abstractos no existen)- sino el de la palabra retórica y poética?

Hago referencia a un autor bastante posterior: Leonardo Bruni (1389-1444). La tarea a la que Bruni se prestó fue la traducción de la «*Etica Nicomachea*», sustituida por el *Liber Ethicorum* de Robert Grosseteste (escrito en 1274), incluyendo la versión revisada atribuida a Guillaume de Moerbeke. Bruni preparó su traducción durante los años 1416-1417. Este trabajo le permitió

experimentar la prioridad del problema de la palabra no-lógica, inaugurando así un cambio completo del pensamiento tradicional.

En esta oposición radical a la concepción escolástica, Bruni (en *De recta interpretatione*, o en *De studiis et litteris*, o en los prefacios de sus traducciones de textos griegos) rechazó toda interpretación *a priori* y a-histórica de la palabra como base para una traducción. Su punto de partida para una traducción objetiva no era una ontología (que hubiera imposibilitado poder experimentar los numerosos cambios que sufre una palabra con el paso del tiempo) ni tampoco la subjetividad y la relatividad del hombre y consecuentemente de su lenguaje. La tesis de Bruni parece ser mucho más original que esto. Bruni señaló que un simple término (*verbum*) en un contexto diferente podía asumir diferentes significados. Por ello tuvo que admitir que el significado de las palabras no tiene una determinación lógica «rígida». Es la *res*, la «cosa» que indudablemente encierra la palabra, porque es de ahí donde obtiene su significado.[28] Bruni libera la *res* de su determinación racional, ya que el significado del término está constituido por su contexto y su situación.[29]

Los diversos aspectos de una *res* quedan manifestados en el reino de la temporalidad; esta es la razón por la cual una «ductilidad» es apropiada para las palabras.[30]

Si la esencia de una lengua se debe referir a un *a priori* del *sermo internus* (según postula la interpretación escolástica), la lengua sería incapaz de revelar la cosa concreta particular, en toda su variabilidad y riqueza (*copia*). El traductor debe considerar el texto como una tela en la que cada fibra, cada lazo, toma un nuevo significado, dependiendo de su posición y su color. El «lleno» y «abundante» discurso (*copia verborum*) nace de la importancia de la expresión en un contexto dado.[31]

Pero Bruni no se para en esta observación filológica: los términos varían dependiendo de sus contextos literarios. También enfatiza el hecho de que la historicidad del hombre le conduce al reconocimiento de la necesidad de buscar el significado de las palabras en las diversas situaciones de la vida, que sólo es posible si admitimos que la urgencia de las circunstancias debe ser aceptada diferentemente cada vez; y puesto que es en función de las circunstancias que la misma palabra adquiere significados diferentes, concluimos diciendo que ni la filología, ni la cultura nacen de la ontología, sino de las *letras*.[32]

De la filología Bruni pasó a la realidad experimentada y se refirió a la fortuna y la inmensidad de lo aparecido y apresado en la existencia concreta[33] haciendo hincapié en la celeridad y agilidad necesarias para la búsqueda de la verdad. Aquel que no ha tenido la experiencia, a través de la filología y la palabra histórica, de la era en la que vive, con sus exigencias, no puede triunfar en la realización de su lengua.[34] El alejamiento del contexto histórico asume la naturaleza de una actitud intelectual abstracta; la situación debe ser experimentada con una lengua adaptada en cada momento. «Es absurdo vivir encerrado en uno mismo, en soledad, en la compañía de uno mismo».[35]

Bruni libera la *res* de su determinación racional revelando que su significación se constituye en el reino de la situación.[36] Y en este sentido Bruni tiene la esperanza de una *vera philosophia, vera scientia non fatua*.[37] En este punto hay un cambio radical de la concepción racional; la capacidad de responder a demandas que están impuestas según circunstancias es la capacidad «ingeniosa». Propio del *ingenium* pero no de la *ratio* es la movilidad, la agilidad (*versutia*): la

palabra, la lengua, debería ser, dependiendo de la situación, ágil, móvil.[38] Propio de la agudeza del *ingenium* es el descubrimiento de semejanzas y similitudes dependiendo de las situaciones. Bruni hace hincapié en el hecho de que la actividad «ingeniosa» es instantánea, rápida como un flash.[39]

La lógica es la ciencia que requiere un lenguaje exacto, establecido, rígido, seco, sin imaginación; los tropos, las transferencias, las *dicendi figurae*, son por otra parte los modos de expresarse uno mismo siempre y de una nueva manera, en la siempre diferente coerción del aquí y ahora.[40]

Cuando la palabra se reconoce como la expresión significativa a la luz de la demanda de circunstancias, cuando el problema de la palabra obtiene prioridad en lugar de la ontología, cuando la ingeniosidad es reconocida como la facultad que revela nuevas relaciones y abole las que ya están en evidencia en una situación suplantada, entonces la petición de Bruni de una *copia verborum* retórica se hace comprensible, necesaria en cada nueva situación.[41]

La problemática íntegra en la que Cristóforo Landino (1424-1498) discutió, en las *Camuldulenses disputationes*, la primacía del pensamiento racional y de la lengua correspondiente, o del pensamiento práctico y así de la lengua retórica, estaba ya contenida en el tratado de Bruni. Vemos aquí la continuidad de un tema específicamente humanístico. Notamos un cambio completo en el significado de las palabras. La palabra «filósofo» toma de nuevo el sentido de la palabra «filólogo», y la verdadera filosofía no es ya la metafísica *onto*teológica tradicional, sino la interpretación de estos textos. Es por esta razón por la que Poliziano (1454-1494) declaró que él no era un filósofo (en el sentido tradicional de la palabra) sino un intérprete[42], e inauguró su famosa introducción a la *Analytica priora* de Aristóteles no con una aserción racional sino con una metáfora.

Esto también explica la importancia de la tesis de Guarino de Verona (1374-1460) relativa a la preeminencia de las *litterae*: para la pedagogía ya no es necesario empezar con la ontología sino con la historicidad de la palabra que es revelada en las *litterae*, en la interpretación de los textos. «Yo no considero humano a alguien que no aprecie las letras, quien no las ama, quien no las hace propias, quien no se sumerge en ellas.»[43] Las *litterae* y la interpretación de textos «no solamente hacen al hombre más erudito (*doctor*) sino mejor (*melior*)», suministran «*bene vivendi rationes*».[44]

Coluccio Salutati (1331-1406) ya había tratado este problema en su obra *De laboribus Herculis*, un ensayo alegórico que se las arregla para demostrar la continuidad de esta forma completamente nueva de filosofar; la metáfora se convierte en la base de la *scientia*.

De todo esto queda claro que el problema del humanismo retórico, en su filosofar específico (en el que se distingue por completo del platonismo o del neoplatonismo cristiano) ya no es una reflexión sobre los entes y su definición racional, sino sobre la palabra como expresión de las necesidades históricas del aquí y ahora. Y si la palabra toma cada vez un nuevo significado dependiendo del contexto literario o filosófico o dependiendo de las situaciones históricas, la palabra en su esencia ya no es una palabra racional sino metafórica porque, dependiendo de la situación, ve un nuevo significado transferido a ella misma. Pero si la cualidad metafórica y la transposición de la palabra se reconocen en su esencia, y si la metáfora es esencial para la poesía, la poesía adquiere una función fundamentalmente especulativa. Esto es lo que Coluccio Salutati demostró en *De laboribus Herculis*.

Es en el ámbito de esta consideración donde la cualidad original del pensamiento humanístico se hace evidente. Las ideas humanísticas fueron extendidas hasta España con Vives pero interrumpidas en Italia durante la Contrarreforma. Aparecieron de nuevo una vez más con el autor español Baltasar Gracián en su tratado sobre la Agudeza y el Ingenio, y en la misma Italia con Tesauro y Pellegrini, para finalmente adquirir una madurez completa con Vico.

Esta consideración fue desconocida o erróneamente comprendida como estrechamente literaria. No fue reconocida como característica de la filosofía humanista, y precisamente debido a la preeminencia de la filosofía racionalista que conduce por último al idealismo alemán. El resultado fue que toda identificación razonada y específica, verdaderamente revolucionaria en el *De laboribus Herculis* de Salutati (donde *scientia* y palabra metafórica están identificadas), fue perdida y olvidada.

¿Pero conocía Heidegger, quien proclamaba su anti-humanismo, mejor esta tradición que los especialistas del humanismo italiano? Si la hubiera conocido, no habría sido capaz de identificar con tanta indiferencia (si me perdonan la expresión) el humanismo con una antropología basada en la metafísica tradicional. El no tenía más que un conocimiento indirecto del humanismo, con los prejuicios de las interpretaciones modernas que vieron en él un epígono filosófico de la Antigüedad.

5. Filosofar retórico.

Nos encontramos ahora frente a la tercera tarea que nuestro razonamiento implica. Si aceptamos la preeminencia de la palabra histórica sobre la palabra racional, necesariamente se deduce que la palabra retórica no tiene ya la tarea de «persuadir» de las ventajas de la verdad racional, sino que debe convertirse en la expresión de una forma original de filosofía.

En realidad la ideología alemana, con su racionalismo, negó el acceso a esta cuestión esencialmente humanista y nos convenció de que el humanismo podía ser sólo una forma de antropología o simplemente una filosofía incapaz de elevarse a la altura plena del concepto a la que sólo accede la verdadera filosofía.

Debido a que no comienza con el problema de la identificación de los entes y porque nota en la palabra y a través de ella la expresión de la urgencia de la situación, el humanismo pone de manifiesto claramente la exigencia de que la palabra retenga su esfera de acción completa en su propio horizonte histórico, y que siendo consecuentemente retórica, que se expresa en el reino del aquí y ahora, no quede reducida a un simple instrumento de persuasión.

Es precisamente en el humanismo retórico donde la conciencia de la expresión del Ser en la historicidad de la palabra queda revelada. Con la preeminencia del problema de la palabra (como descubrimos en Bruni, Poliziano, Landino, Guarino y Pontano) la filosofía tendía a identificarse con la retórica en el humanismo.

Lorenzo Valla (1407-1457) señaló que la retórica, en la tradición antigua, era el reino de la *copia verborum*, de la riqueza de la lengua, de *euporia*, y se refiere a Cicerón y Quintiliano. El lazo entre las palabras y las cosas parece tan cercano que, según Valla, la retórica tiene la capacidad de poner de manifiesto claramente la posicion de la cosa en el reino del aquí y ahora.

La lengua retórica sitúa a los entes en el contexto de la situación histórica, una dimensión que no es ni óntica ni subjetiva.

La identificación de filosofía y retórica viene por sus raíces comunes, claramente evidente en la lengua cada vez que pensamos o utilizamos una metáfora. La metáfora posibilita un uso particular de la lengua no-racional, una transferencia de diferentes significados para el mismo término.

Valla, por ejemplo, critica la definición abstracta, racional, de *fortitudo*, y basa su crítica en el modelo de otras definiciones de virtudes en la *Etica Nicomachea*. *Fortitudo* puede llegar a ser temeridad si, en una situación determinada, uno combate incluso cuando ve la inutilidad de la lucha. Criticando la definición abstracta de un término, Valla señala lo siguiente: «¿Por qué se refieren dos cosas completamente distintas a la misma unidad? ¿Por qué dar al mismo término dos significados adicionales que su naturaleza no admite?».[45]

Las situaciones en las cuales el sentido de lo real aparece no son contemporáneas sino sucesivas, de este hecho proviene la necesidad del cambio en el significado de las palabras, «y es absurdo unir lo que el tiempo ha separado.»[46]

Los tres momentos del tiempo -aún no, ahora, ya no- expresan la urgencia de las situaciones que continúan una tras otra, ¿hacia cuál somos conducidos? Esta es la razón por la cual el significado de la palabra cambia. «Es mejor considerar cada acción y cada cosa una a una. Al mismo tiempo puedo ser moderado e inmoderado... y la misma palabra puede expresar elogio o reprimenda.»[47]

Consecuentemente una palabra retórica, como una palabra irónica, no es un juego, una «elegancia literaria», sino la negación profundamente filosófica de toda preeminencia de la univocidad racional del lenguaje. La ironía se convierte en la expresión de un filosofar mucho más serio y oportuno que la pobre lengua racional que resulta de un pedantismo abstracto. Este es el significado de la ironía en el *Elogio de la locura* de Erasmo, y en *Momus* de Leon Battista Alberti.

De ahí la tesis programática existente entre los grandes humanistas en torno a la retórica, «reina de las ciencias». Y que Valla también enfatiza: «La conciencia de esta tesis viene de mi educación, esto es, haber sido libre en mis estudios, porque yo no fui iniciado por la filosofía sino por la retórica y la poesía, mucho más iluminadoras.»[48]

Característica al respecto es su crítica de Cicerón y la supremacía que da a Quintiliano. Cicerón, según Valla, contrario a Quintiliano, no reconoció suficientemente que la verdadera filosofía es la retórica. El declara que hubiera preferido que Cicerón en sus tratados filosóficos hubiera razonado no como un filósofo sino como un retórico y utilizado la misma libertad para tratar la filosofía con argumentos retóricos. «Yo hubiera preferido que la espada que recibió de la retórica hubiese sido utilizada contra filósofos fraudulentos para castigarlos como criminales.»[49]

En la misma tendencia, Mario Nizolio (1488-1567), negando el valor ontológico de los universales, puso de manifiesto la urgencia de lo inmediato, lo concreto, y consecuentemente la consideración de la retórica. Y precisamente en este sentido, propuso una menos apresurada reflexión filosófica «de cualquier cosa que separa la ciencia de la elocuencia.»[50]

El problema presentado por el traductor y el filólogo, que han observado que cada término recibe una nueva significación dependiendo del contexto y de la situación, lleva a proponer el problema de la palabra de otra manera. La palabra ya no identifica entes fuera del tiempo y del

espacio, sino que sirve para identificarla con el sentimiento de urgencia que es necesario en la situación histórica.

La ontología, como una presuposición del lenguaje, es abandonada. Las *litterae* obtienen preeminencia en la educación humanística porque comienzan con la experiencia de la mutabilidad, de la historicidad, de las palabras, que la lógica en su abstracción prefiere no conocer. De esta manera, el uso retórico de la transposición de los significados de un término está legitimada filosóficamente; esto no se produce debido a una metafísica de los entes, sino por códigos situacionales que, por retener y reemplazar, «abren» la historia.

Si la filosofía es la ciencia de los primeros principios y si estos primeros principios no son objetos visibles sino que existen dentro del lenguaje -como para el traductor y el filólogo humanista- sólo pueden ser evidentes en un discurso retórico y no en uno lógico. Consecuentemente la retórica, incluso como método, toma un papel filosófico. La retórica ya no es la ciencia de la persuasión sino el lenguaje del hombre, del *sophos*, quien no sólo sabe (*epistatai*) sino que dirige, guía, atrae. Fue en este sentido que Guarino de Verona afirmó que las *litterae* no hacen a un hombre educado (*doctus*) sino mejor (*melior*).

La metáfora hace lo imposible (un águila = el poder), y la imagen metafórica es «ingeniosa» y no racional. La metáfora, a la cual nos obliga una situación, se convierte en una liberación de la angustia de la vida, de tal manera que la *palabra*, según Pontano, es considerada el destino del hombre.[51]

(Trad.: Susana Fernández Strangmann)

NOTAS

1. M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, en *Platon, Lehrer der Wahrheit*, Berna, 1949.
2. *Idem*, p. 75.
3. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii, regula III*, en *Oeuvres*, edición de G. Adams & P. Tannery, Vrin, París, 1947; *Discours de la méthode, idem*, vol. VI, I.9.
4. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Ed. Glockner, Stuttgart, 1938, vol. VXII, p. 59.
5. *Idem*, p. 127.
6. *Idem*, p. 149.
7. T. Mommsen, *Römische Geschichte*, III, Berlín, 1933, p. 619.
8. E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Teubner, Leipzig, 1927, p.11.
9. K.O. Apel, *Transformation der Philosophie I: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Frankfurt, 1973, p. 154.
10. W. Jaeger, *Antike und Humanismus*, en *Humanismus*, Ed. Opperman, Darmstadt, 1970, pp. 22-23.
11. Heidegger, *Brief über den Humanismus, op. cit.*.
12. *Idem*, p. 62.
13. *Idem*, p. 61.
14. *Idem*, p. 63.
15. *Idem*, p. 64.
16. *Idem*, p. 64.

17. *Idem*, p. 60.
18. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfulligen.
19. *Idem*.
20. *Rhetoric as Philosophy*, Pennsylvania University Press, 1980; *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism*, Center of Medieval and Early Renaissance Studies, Binghamton, N.Y., 1983; *Heidegger e il problema dell'umanesimo*, introducción de C. Vasoli, Guida, Nápoles, 1985; *Einführung in philosophische Probleme des Humanismus*, Darmstadt, 1986; *Folly and Insanity in Renaissance Literature* (junto con M. Panizza Lorch), Center of Medieval and Early Renaissance Studies, Binghamton, N.Y., 1983.
21. Dante, *De vulgari eloquentia*, I, IX, 11.
22. *Idem*, I, VII, 2.
23. *Idem*, I, XVIII, 7.
24. Dante, *Il Convivio*, I, X, 9.
25. A. Mussato, *Tragoedie duae, Eclogae, Frangmenta, Epistulae*, Ed. Peter van der Aa, Lugduni, Batavorum, 1722, *Epistula* V, col. 41 A.
26. *Idem*, *Epistula* XVIII, col. 50 E.
27. *Idem*, *Epistula* VII, col. 44 C.
28. L. Bruni, *Epistularum libri VIII*, Florencia, 1974, vol. II, p. 108.
29. L. Bruni, *Ad P.P. Histrum dialogus*, en *Prosatori italiani del Quattrocento*, bajo la dirección de Eugenio Garin, Milán, 1952, p. 44.
30. L. Bruni, *Humanistiche philosophische Schriften*, Ed. H. Baron, Leipzig, 1929, p. 128.
31. *Idem*, p. 129.
32. *Idem*, p. 18.
33. L. Bruni, *Epistularum libri VIII*, *op. cit.*, p. 236.
34. L. Bruni, *Oratio in funere Nannis Strozzae*, en *Stephan Baluzu miscellaneorum liber III*, París, 1680, p. 321.
35. L. Bruni, *Ad P.P. Histrum dialogus*, *op. cit.*, p. 44.
36. *Idem*, p. 44.
37. L. Bruni, *Epistularum libri VIII*, *op. cit.*, p. 156.
38. L. Bruni, *Ad P.P. Histrum dialogus*, *op. cit.*, p. 44.
39. L. Bruni, *In neobulonem maledictum*, G. Zippel Ed., Florencia, 1980, p. 84.
40. L. Bruni, *Humanistische philosophische Schriften*, *op. cit.*, p. 8.
41. L. Bruni, *Ad P.P. Histrum dialogus*, *op. cit.*, p. 44.
42. Poliziano, *Le Selve e la Strega*, bajo la dirección de I. Del Lungo, Florencia, 1925, p. 220.
43. Guarino Veronese, *Epistolario*, Ed. R. Sabbadini, Venecia, 1915-1919, vol. I, carta 148, p. 244.
44. *Idem*, carta 257, p. 402.
45. L. Valla, *De Voluptate*, M. Lorch, Adriática, Bari, 1970, p. 96.
46. *Idem*, p. 96.
47. *Idem*, p. 97.
48. *Idem*, p. 14.
49. *Idem*, p. 14.
50. M. Nizolio, *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudo philosophos libri IV*, Ed. Q. Breen, Roma, 1965, vol. II, p. 189.
51. G. Pontano, *I dialoghi*, Ed. C. Privitera, Florencia, 1943, p. 270.

* * *