


# La rehabilitación humanista de la palabra metafórica

JÉSSICA SÁNCHEZ ESPILLAQUE

## §1. Introducción

 LO LARGO DE LAS SIGUIENTES PÁGINAS vamos a tratar de mostrar, partiendo de la visión negativa que gran parte de la tradición occidental ha mantenido de la retórica, que ésta, sin embargo, ha cumplido y cumple una función filosófica fundamental: establecer los principios originales o *archai*, a partir de los cuales la filosofía de corte racionalista puede deducir la realidad. No obstante, dentro del pensamiento occidental ha habido algunos períodos en los que la retórica, la poesía y, en definitiva, los llamados *studia humanitatis* no han sido desdeñados. Tal es el caso del Renacimiento y, en algunos aspectos, del Romanticismo alemán. En esta investigación, nos centraremos en el primero para, a través de una rehabilitación del mismo, poder establecer la actualidad filosófica de la retórica.

Mediante el análisis de algunos textos de humanistas del Renacimiento y asumiendo las tesis principales del filósofo italo-germano Ernesto Grassi, que apuestan por una revalorización de la retórica, queremos señalar la preeminencia de la palabra metafórica (usada en el arte retórico) sobre la palabra racional.

Este estudio se ofrece articulado en tres apartados más unas Conclusiones, que partiendo de esta Introducción al *problema* de la retórica tratará de adentrarnos en la necesidad actual de una rehabilitación de la retórica y con ella del uso de la metáfora en filosofía. Para ello, el primer apartado está dedicado exclusivamente a recordar la crítica racionalista moderna al uso de la retórica (a la que Kant definía como el arte de engañar mediante la apariencia hermosa<sup>1</sup>) por parte de la filosofía, a través de los textos de los máximos representantes del racionalismo moderno. Para concluir con el

<sup>1</sup> Kant (2007, p. 255).

rechazo al pensamiento racionalista abstracto por su incapacidad para mostrar un pensar que sea histórico (como lo es el propio hombre). El segundo apartado, en cambio, dedicado al Humanismo retórico renacentista, trata de sentar las bases de lo que será una de las tesis fundamentales de este trabajo: la defensa de un filosofar retórico basado en metáforas. Se partirá de la distinción grassiana entre dos corrientes dentro del Humanismo renacentista: la retórica y la antropológica para después poder analizar con más detalle la línea retórica del Humanismo. Finalmente, en el tercer apartado de este estudio se analizará la rehabilitación humanista de la retórica, que a partir de una reivindicación del uso de la *inventio* en filosofía culmina con el establecimiento de una filosofía ingeniosa que, a través de metáforas y fábulas, nos muestra el carácter eminentemente metamórfico de la realidad.

Pero, ¿por qué la retórica se ha convertido en un problema para la filosofía actual? Básicamente porque, como veremos, la interpretación tradicional de la retórica (la de Descartes, Kant o Hegel) sigue estando vigente, en el sentido de que las consideraciones de estos autores continúan gozando de la autoridad suficiente como para que la retórica se mantenga aislada del quehacer filosófico. Nuestra propuesta en este sentido se basa en una rehabilitación del humanismo retórico como paso previo a la rehabilitación de la retórica. No obstante, hemos de recordar que afortunadamente son varias las voces que hoy día se alzan en favor de una revalorización filosófica de la retórica, muchas de las cuales se engloban bajo el movimiento de la «Nueva Retórica» de Perelman.

## § 2. El rechazo racionalista de la retórica

El esquema tradicional de la filosofía ha establecido que toda especulación filosófica debe partir de la definición racional de los entes. De modo que todo aquello que tuviera que ver con los sentimientos o la pasión podía ser rechazado en nombre de la objetividad. La filosofía racionalista, en este sentido, negaba todo valor especulativo a la metáfora en tanto que ésta no garantizaba la universalidad del significado de los entes. Más bien al contrario, la palabra metafórica vendría a representar la falta de univocidad que tanto desasosiego produce a un espíritu racionalista. Desde esta consideración tradicional de la filosofía se establece que la tarea del filosofar ha de estar fundamentalmente en *fijar* la identidad de los entes a través del concepto. La conceptualización permitiría, según este planteamiento, abstraernos de la relatividad del *aquí* y del *ahora*, que no harían más que alejarnos del principio lógico de no contradicción. Al margen de esta pretendida rigurosidad cientificista quedarían, por tanto, aquellas disciplinas humanistas que, lejos de rehuir de la mutabilidad y el cambio que representan las pasiones, se adentran en el alborotado mundo de las

sensaciones subjetivas, esto es, que no tratan de abstraerse de dicho devenir trascendiendo la realidad.

Gran parte de la filosofía occidental ha tratado, de esta manera, de buscar la esencia, lo que permanece en medio de tal diversidad<sup>2</sup>. Mostrando así una concepción ahistórica de lo real. ¿Quién no recuerda el emblema filosófico de Spinoza, expresado en un modo de contemplar las cosas *sub specie aeternitatis*? Este pensamiento ha sido casi un sentir común a toda la tradición occidental que, como criticará Heidegger, ha tratado de apresar la esencia de la realidad reduciéndola a su carácter de *productio*<sup>3</sup>.

En función de una explicación causal, esta ontología racional ha creído llegar al conocimiento de un primer ente, estableciendo durante siglos la preeminencia del discurso racional (y, por ende, del problema de la verdad) frente al discurso retórico y poético (basado en el problema de la palabra). Ambas, retórica y poesía, quedarán al margen de la rigurosidad de la especulación filosófica, y serán arrinconadas en el ámbito de la literatura. Ahora bien, decir en este contexto que tanto la una como la otra no son más que recursos literarios significa negarles todo valor especulativo, como si la literatura no pudiera ser portadora de un pensamiento filosófico<sup>4</sup>.

Tenemos, por tanto, que la abstracción racional que demanda este modo tradicional de entender la filosofía nos obligaría a aislarnos del mundo de los sentidos, o dicho de otro modo, nos estaría llevando a trascender la realidad para

<sup>2</sup> Metafísica de la presencia a la que, precisamente, Nietzsche dirigirá las primeras críticas. Léase por ejemplo el Aforismo 16 de *Humano, demasiado humano* (Madrid: Akal, 2007): vol. I, p. 51, en el que el filósofo alemán afirmaba que: “los filósofos suelen situarse ante la vida y la experiencia —ante lo que denominan el mundo del fenómeno— como ante un cuadro desplegado de una vez por todas y que mostrase invariablemente la misma escena”. Frente al *cuadro*, el Humanismo retórico va a apostar por el *relato* como forma de expresión de la realidad.

<sup>3</sup> Por todos es conocida la crítica heideggeriana a la metafísica occidental en base a la cosificación —a juicio del filósofo alemán— de la realidad y del ser humano. En este sentido, Heidegger rechaza esta metafísica que, por olvidar la diferencia ontológica, ha reducido al Ser en general y al hombre en particular a una mera *cosa*.

<sup>4</sup> Sin embargo, la historia del pensamiento está lleno de ejemplos en los que la literatura se ha puesto al servicio de la filosofía. En el Humanismo renacentista encontramos una gran cantidad de obras que a través de narraciones literarias, como la fábula, han expuesto una filosofía muy original. Véanse, por ejemplo, las obras de humanistas del Renacimiento como Angelo Poliziano o Juan Luis Vives. En el pensamiento español posterior al período renacentista encontramos obras de la literatura que también expresan metafóricamente un pensamiento filosófico, recordemos por ejemplo a nuestro Miguel de Unamuno, por no mencionar anteriormente la novela filosófica de Cervantes.

poder definirla. La definición se presenta, pues, como la forma idónea para — abstrayéndonos del tiempo y del lugar— fundar el conocimiento de los entes. Con la definición el significado de los entes viene, como decíamos, fijado de una manera universal. Pues bien, bajo esta consideración subyace la idea de que la realidad es algo lógicamente determinable. De ahí que no haya necesidad del «traslado» de significados (propio de la metáfora) porque el lenguaje racional ya garantizaría la *verdad*. Así, el hecho de que el «león» pueda representar metafóricamente «valor», para la tradición racionalista es apto sólo como vehículo de transmisión de emociones o como herramienta para la persuasión, pero en ningún caso como portador de un conocimiento científico.

De esta creencia va a partir el rechazo racionalista al uso, por parte de la filosofía, de un lenguaje metafórico, esto es, del argumento de que aunque la poesía o la retórica puedan mostrar la verdad, siempre serán consideradas como *otro* modo (un modo *accessorio*) de expresarla. En este sentido, gran parte del pensamiento moderno ha mantenido su desprecio a la retórica por tacharla de ser la mera envoltura de lo que detrás de ella se esconde: la realidad. El problema fundamental se encuentra en el concepto de verdad que asienta este planteamiento racionalista, y que no es otro que el de la adecuación del intelecto a la cosa. La *res*, en el esquema de pensamiento tradicional, se convierte en el punto de partida de toda reflexión filosófica, y el pensamiento, a través del lenguaje, tiene que adaptarse a ella. Pero las metáforas no son ni pueden ser «verdaderas» en un sentido lógico. Precisamente esta contrariedad es lo que trataban de resolver los humanistas en el Renacimiento, esto es, averiguar cuál es la función del lenguaje poético y su relación con la verdad<sup>5</sup>. Petrarca, por ejemplo, considerado por muchos como el padre del Humanismo, pensaba que el verdadero poeta debía tener buenos fundamentos de verdad antes de ponerse a

<sup>5</sup> La relación entre filosofía y poesía no ha sido un problema que haya preocupado sólo a los humanistas del Renacimiento. En el siglo XX, por ejemplo, tenemos a la filósofa española María Zambrano, quien con el término «razón poética» intentaba encontrar un modelo de razón diferente al racionalista, que le permitiera captar *toda* la realidad. En *De la aurora* afirmaba la filósofa malagueña: “Así, pues, el conocimiento que aquí se invoca, por el que se suspira, este conocimiento postula, pide que la razón se haga poética sin dejar de ser razón, que acoja el «sentir originario» sin coacción, libre casi naturalmente, como una fysis devuelta a su original condición” (Madrid: Turner, 1986): p. 30. Véase, además, Zambrano (2005), en la que se analizan las tormentosas relaciones que a lo largo de la historia han padecido la filosofía y la poesía. Cfr. José Villalobos, “La razón poética en Zambrano como razón radical” (*Cuadernos sobre Vico* 9/10 (1998): pp. 271–279), en donde, además de abordar la propuesta de razón zambranianiana, se exploran sus semejanzas con el pensamiento humanista de Giambattista Vico.

escribir. Con lo cual se estaría tratando de alejar de la retórica vacía, que no es el reflejo de ninguna *cosa*.

Pero como las réplicas humanistas las veremos más adelante, prosigamos con la interpretación tradicional de la retórica y la poesía. El argumento antes señalado, relacionado con el antiguo concepto de verdad como *adaequatio rei et intellectus*, nos lleva a plantear otra cuestión: la conexión entre *res* y *verbum*. Como venimos planteando, tradicionalmente ha asumido un papel protagonista la definición racional de la realidad, que, mediante abstracciones y basada en el principio lógico de no contradicción, ha establecido como única verdad la que proviene de la lógica. Ahora bien, instalados en este planteamiento racionalista tendríamos que el problema del Ser puede ser resuelto partiendo del problema de los entes. (A lo que, como es sabido, Heidegger responderá con la tesis de la diferencia ontológica para concluir que el lugar donde se *desvela* el Ser es el lenguaje, y más concretamente el lenguaje poético).

En base a estas consideraciones, Hegel podrá situar, en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, el inicio del pensamiento moderno en la filosofía cartesiana, negando así todo valor especulativo al anterior pensamiento humanista italiano por no lograr alcanzar la claridad conceptual que sí habría logrado Descartes. Pero veamos, con algunos textos en la mano, este rechazo racionalista a la filosofía humanista.

Descartes, por ejemplo, en el *Discurso del Método* había dicho, entre otras cosas, que

al que estudia con demasiada curiosidad lo que se hacía en los siglos pretéritos ocúrrele de ordinario que permanece ignorante de lo que se practica en el presente. Además, las fábulas son causa de que imaginemos como posibles acontecimientos que no lo son; y aún las más fieles historias, supuesto que no cambien ni aumenten el valor de las cosas, para hacerlas más dignas de ser leídas omiten por lo menos, casi siempre, las circunstancias más bajas y menos ilustres, por lo cual sucede que lo restante no aparece tal como es, y que los que ajustan sus costumbres a los ejemplos que sacan de las historias se exponen a caer en las extravagancias de los paladines de nuestras novelas y concebir designios a que no alcanzan sus fuerzas (Descartes 1997, p. 45).

En esta *evidente* crítica, por parte del filósofo francés, al Humanismo renacentista, en base a la vuelta que éste realizó al mundo grecorromano, se presupone —en nuestra opinión— que toda mirada al pasado tiene que ser meramente erudita. Sin embargo, cuando los humanistas se acercaban a los textos clásicos lo hacían precisamente para tratar de resolver los problemas del presente. De ahí que su filosofía se caracterice

por ser un pensar *aquí y ahora*. Esto es, la filosofía humanista veía en la cultura clásica una oportunidad para poder conocerse mejor, ya que estimaba que aquel que ama la palabra (incluida la palabra clásica) nunca debe aislarse de la vida. Como veremos más adelante, el humanista no pierde de vista el estrecho vínculo entre las palabras y las cosas a las que éstas hacen referencia.

Muy similar era la crítica racionalista hacia el uso del *sentido común* como facultad del entendimiento. El propio Descartes había expresado su desprecio alegando que no era más que un pensar «popular» que no ha alcanzado el rigor demostrativo científico. En la misma línea se mostrará más tarde Kant cuando en la *Crítica del juicio* se refiera al *sensus communis* como lo que, por «vulgar», no merece la pena ser tenido en cuenta, puesto que es algo que todo el mundo posee sin excepción. Recordemos sus palabras:

El *entendimiento común humano*, que, como meramente sano (no aún cultivado), se considera como lo menos que se puede esperar siempre del que pretende el nombre de hombre, tiene por eso también el humillante honor de verse cubierto con el nombre de sentido común (*sensus communis*), de tal modo que por la palabra *común* [...] se entiende *vulgare*, lo que en todas partes se encuentra, aquello cuya posesión no constituye ni mérito ni ventaja alguna (Kant 2007, pp. 217–218).

Por ello, desde la tradición racionalista se considera que el único lenguaje científicamente válido sea el lenguaje racional porque éste, que no se basa en imágenes ni metáforas (presuntamente imprecisas) sino en conceptos abstractos, haría posible que se pudiera obtener una definición formal de la realidad. De modo que la validez de una proposición dada sólo podría ser deducida de unos principios evidentes; marcando así el carácter eminentemente *a priori* que debe tomar el lenguaje filosófico si quiere ser científico. El lenguaje racional debe, pues, desde el prisma racionalista, ser al mismo tiempo deductivo.

Siguiendo esta línea de pensamiento, se ha afirmado también que la utilización de mitos por parte de la filosofía se debe a la incapacidad especulativa y racional. Como señala Hegel:

Exteriormente, no cabe duda de que esos mitos puedan ser útiles cuando el filósofo desciende de las alturas especulativas para expresar cosas fácilmente representables; pero el valor de Platón, como filósofo, no reside evidentemente en los mitos. Una vez que el pensamiento es lo suficientemente vigoroso para ofrecerse en sus elementos para darse su propia existencia, el mito se convierte en un adorno superfluo que en nada contribuye a impulsar la filosofía (Hegel 1995, p. 85).

Así pues, desde el punto de vista racionalista e idealista, el uso del sentido común, de mitos, metáforas y, en definitiva, imágenes en la esfera de la filosofía, no haría más que demostrar la insuficiencia del discurso retórico. Motivo por el cual Hegel pudo decir —como nos recuerda Grassi— que Cicerón pertenecía a la «filosofía popular»<sup>6</sup>.

Ahora bien, esta crítica, basada en la obsoleta oposición entre razón y pasión, *logos* y *pathos*, viene sin embargo a demostrarnos que sólo puede conocerse al hombre cuando se comprende que no es sólo una *res cogitans*, sino además un ser que sufre y que padece; por tanto, que tiene unas pasiones de las que no puede prescindir a la hora de conocer la realidad. En cambio, la concepción radicalmente dualista del racionalismo ha marcado —como ya hemos explicado— el sino de la retórica hasta la actualidad. De ahí que, y a la luz de lo ya argumentado, nos parezca necesaria la tarea, por un lado, del rechazo al pensamiento racionalista abstracto (porque se muestra incapaz de mostrar un pensar que sea histórico y porque presenta al hombre idealmente como un sujeto puro y abstracto); y, por otro, de revalorización de aquella tradición humanista que, frente a esta consideración reduccionista, supo ver la integralidad inherente al hombre.

### § 3. La tradición humanista retórica

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<sup>7</sup>.

Una vez que hemos recordado el desinterés de la Modernidad por la retórica y la poesía, y antes de comenzar a exponer las ideas principales del Humanismo renacentista que tanto nos interesan en esta rehabilitación filosófica de la retórica (y por ende de la metáfora), partiremos de la distinción que hace Ernesto Grassi de dos ramas de pensamiento distintas dentro de la tradición humanista, con la que, por un lado, el filósofo italiano quiso hacerle ver a Heidegger que no *todo* el Humanismo habría constituido un olvido del Ser<sup>8</sup> y, por otro, pretendía mostrar que el pensamiento humanista constituye un pensar filosófico, que gira en torno a la naturaleza histórica del hombre y que, precisamente, sería una filosofía acorde con la crítica heideggeriana a la metafísica.

<sup>6</sup> Grassi (2015b, p. 5). Cfr. Hegel (1995, p. 89).

<sup>7</sup> Grassi (1992b, p. 22).

<sup>8</sup> Cfr. Grassi (2006) o Grassi (1992b), el artículo ya citado.

Veamos la primera de las tesis grassianas acerca de la distinción de dos corrientes en el Humanismo renacentista: Una, a la que denomina «humanismo retórico» y otra, llamada «humanismo antropológico». Comenzaremos analizando las características de esta segunda, ya que sobre el humanismo retórico versa todo este estudio y seguiremos hablando de él en adelante. Pero antes de nada es importante recordar el orden cronológico de cada una de estas fases del Humanismo en el Renacimiento. Primero se desarrolló la línea retórica del Humanismo, con humanistas como Francesco Petrarca (1304–1374), Leonardo Bruni (1370–1444) o Angelo Poliziano (1454–1494), entre otros, cuyas obras estaban determinadas por una inquietud ético–política, en las que la retórica y la elocuencia eran consideradas disciplinas propiamente filosóficas y necesarias para la vida civil<sup>9</sup>. Pero que, sin embargo, fueron cayendo poco a poco en el olvido en favor de una preocupación por problemas de tipo metafísico y teológico.

La corriente antropológica del Humanismo es, pues, aquélla que surge, a finales del siglo XV, fundamentalmente con Marsilio Ficino (1433–1499) y su proyecto de recuperación del pensamiento platónico; proyecto, que dio un giro en la historia del Humanismo al desenterrar problemas de tipo contemplativo. No obstante, dicho cambio en la filosofía humanista no fue más que el reflejo de un cambio político, ya que con la llegada de los Médicis al poder se puso fin a la República en Florencia y con ella al humanismo retórico y cívico, que se había caracterizado por una cosmovisión ético–cívica del hombre centrada en torno a la praxis humana, para así dejar paso a una concepción de corte metafísico–platónica. De modo que lo que parecía ser un cambio de gobierno terminó siendo una transformación cultural.

Ahora bien, resulta importante resaltar que, a diferencia de lo que se ha pensado en alguna ocasión, este movimiento humanista neoplatónico no representó una vuelta sin más al pensamiento platónico<sup>10</sup>, sino que al mismo tiempo supuso un intento de armonización de éste con el aristotelismo, por un lado, y por otro, con el

<sup>9</sup> En este *primer* humanismo se considera que la dignidad humana ya no está en seguir los dictados de Dios sino en la actividad que el hombre realiza en el mundo. En cambio, a partir de Ficino y con el humanismo antropológico o humanismo platónico se vuelve a pensar que la nobleza humana se encuentra en su esencia divina.

<sup>10</sup> P. O. Kristeller llegó a definir, reductivamente, la filosofía humanista como la recuperación del platonismo: «Y el platonismo del Renacimiento es en realidad un renacimiento del Platonismo, esto es, el platonismo de Ficino no es una concepción filosófica cualquiera aparecida casualmente al tiempo del Renacimiento, sino que es, por así decir, el Renacimiento convertido en filosofía, o sea, la realización y el cumplimiento de la idea de Renacimiento en el campo filosófico», P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino* (Florencia: G. C. Sansoni Ed., 1953): pp. 13–14.



cristianismo. De hecho, algunos intérpretes del Renacimiento, como Eugenio Garin, consideran que este paso de un humanismo *cívico* a otro *cortesano* en parte se vivió como una «evasión» ante una situación de crisis provocada por un uso abusivo del aspecto estilístico del discurso<sup>11</sup>. Pero ¿qué es lo que ocurrió a finales del *Quattrocento* para que se cambiara la cosmovisión del hombre?<sup>12</sup> ¿Qué hizo que se dejara de proclamar la preeminencia de la vida activa sobre la contemplativa? La respuesta a estas preguntas la podemos encontrar en la discusión que los humanistas de la época mantenían acerca de la *dignidad humana*, que pasó de considerar que es la praxis humana lo que verdaderamente dignifica al hombre, a comenzar a vislumbrar la necesidad del hombre de aspirar a Dios para perfeccionarse. No obstante, habría que aclarar (aunque no podemos ocuparnos en este momento de esta interesante cuestión) que el cambio en la cosmovisión humanista no sólo vino provocada por esa nueva tendencia hacia la metafísica platónica, sino que además otra de las consecuencias de este abandono de la dimensión práctica del pensamiento se encontraba, como ya hemos adelantado, en cierta inclinación de algunos retóricos a meras discusiones gramaticales. Un declive de la tradición retórica que terminaría provocando los recelos de muchos humanistas.

Aunque breve, ésta sería a grandes rasgos la distinción que establece Ernesto Grassi entre «humanismo retórico» y «humanismo antropológico» o «humanismo platónico».

La segunda tesis fundamental de Grassi en este sentido radica en la consideración de que ese humanismo retórico es filosofía y no solamente literatura<sup>13</sup>. Motivo por el cual este filósofo italiano asegura que la filosofía moderna no nace con Descartes sino con dicho Humanismo<sup>14</sup>. Lo que habría ocurrido —como acabamos de analizar— es

<sup>11</sup> Cfr. E. Garin, *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento* (Bari: Laterza, 2004): p. 98.

<sup>12</sup> En Sánchez (2009, pp. 113–119) hay un apartado dedicado al «Paso de un humanismo *cívico* a otro *cortesano*».

<sup>13</sup> Véase, por ejemplo Grassi (1999) que recoge una selección de ensayos que Grassi había ido publicando desde 1969 y que tenían como finalidad mostrar las conexiones existentes entre el humanista italiano y el filósofo alemán en torno al problema de la retórica. La tesis fundamental que ambos autores defienden se encuentra en el vínculo entre la retórica y la filosofía o, dicho de otro modo, en el carácter filosófico de la retórica.

<sup>14</sup> E. Grassi se muestra contrario a aquella interpretación hegeliana de la historia que considera que la filosofía humanista del Renacimiento se hallaría entre la filosofía medieval y la moderna, siendo como una especie de «premonición» de la Modernidad. Si así fuera —expresa Grassi— entonces la filosofía humanista carecería de todo interés especulativo, al tratarse sólo de los primeros atisbos de lo que de una manera *clara y distinta* tendrá lugar en la Modernidad. Véase Grassi (2001-2002, pp. 19–46).

que a partir del autor del *Discurso del método* comienza un olvido de esta tradición humanista, ya que, como hemos visto, excluye a la retórica de la filosofía alegando que ésta no trata de buscar la verdad (como sí que haría la filosofía), sino de expresarla de manera bella o convincente. Así es como el Racionalismo, encabezado por Descartes, coloca a la filosofía en un nivel superior a la retórica.

Pues bien, el objetivo de Grassi a lo largo de su dilatada trayectoria investigadora había sido, entre otras cuestiones, el de darle la vuelta a este esquema tradicional con la ayuda de los textos humanistas<sup>15</sup>. Aunque no se trataría ahora de poner a la retórica por encima de la filosofía, sino más bien de que volvieran a darse la mano. Permitiendo de este modo poder afirmar una fuerte conexión entre filosofía y retórica, partiendo de la base de que la filosofía es retórica y la retórica, filosofía<sup>16</sup>. Una idea que, por otro lado, hemos visto que estaría emparentada con la que expuso el último Heidegger, es decir, aquel que habla del lenguaje como morada del Ser<sup>17</sup>.

El discurso retórico, a diferencia del racional, representa un discurso subjetivo e histórico. Con él no se obtendrá nada que sea válido para todo tiempo y lugar, sino que atiende a una situación y un contexto determinados. Leonardo Bruni, por ejemplo, en su *De interpretatione recta*, había afirmado que el significado de una palabra no queda fijado en una definición, sino dentro de un entorno concreto<sup>18</sup>. En

<sup>15</sup> En muchas de sus obras Grassi recurre a Giambattista Vico para tratar de mostrar esta revalorización de la retórica porque, aunque el napolitano fue un autor más tardío (1668–1744), sin embargo en él culminan la mayoría de las tesis de ese humanismo retórico renacentista. No obstante, además de Grassi, ha habido otros autores como Ernst Bloch o Karl Otto Apel, que también han considerado a Vico como la culminación de esta rama retórica del Humanismo. Cfr. Sánchez (2009). No obstante, Vico no es el único pensador barroco que estaría continuando algunas de las ideas del humanismo retórico. Baltasar Gracián, por ejemplo, también reivindica el valor filosófico del ingenio como facultad capaz de mostrar la realidad en su manifestarse en la historicidad. Véase de Hidalgo–Serna (1993) o su anterior trabajo Hidalgo-Serna (1989), por sólo mencionar algunos de los estudios que este discípulo de Grassi ha realizado en torno al pensamiento humanista español.

<sup>16</sup> Cfr. Grassi (2015b).

<sup>17</sup> Véase, por ejemplo, la *Carta sobre el humanismo*, en la que el filósofo alemán afirma, con respecto a la *llamada* del Ser, que: «Antes de hablar, el hombre debe dejarse interpelar de nuevo por el Ser, con el peligro de que, bajo este reclamo, él tenga poco o raras veces algo que decir. *Sólo así se le vuelve a regalar a la palabra el valor precioso de su esencia y al hombre la morada donde habitar en la verdad del Ser*». Heidegger (2001, p. 20). Las cursivas son nuestras.

<sup>18</sup> Puede cotejarse la edición italiana de la obra bruniana en L. Bruni, *Sulla perfetta traduzione* (Nápoles: Liguori, 2004). Existe una traducción parcial en castellano de este texto en M. Pérez González, “Leonardo Bruni y su tratado *De interpretatione recta*”, *Cuadernos de filología clásica: Estudios latinos*, 8 (1995): pp. 193–234.

cambio, el discurso racional pretende ser, como hemos recordado, objetivo y ahistórico, ya que excluye todo lo cambiante. Por otro lado, hemos visto que el Racionalismo usa un método que parte de una verdad primera evidente e indubitable; pero que en virtud de esa pretendida científicidad estaría, sin embargo, desconectada de la realidad. La retórica, por su parte, no tiene ese carácter universal y necesario, sino que aspira a lo *verosímil*. En este sentido, no se rige por unas reglas fijas, pues su discurso se manifestará siempre de diferentes maneras (dependiendo de la situación, del objeto, etc.). No podemos olvidar en este contexto el argumento viquiano: Vico retomará el clásico *verum ipsum factum* para afirmar que el hombre sólo puede conocer con certeza aquello que él mismo ha creado y que, por tanto, sólo puede hacer verdadera ciencia de la historia (como producto humano) y no de la Naturaleza (producto divino)<sup>19</sup>.

Por otro lado, la tradición racionalista, que ha tratado de abstraer la realidad, no ha creído necesario el uso de las imágenes o de la fantasía, esenciales desde el punto de vista de la retórica. O del sentido común, que —como se ha visto— también es criticado por el pensamiento racionalista al ser considerado «popular», en el sentido más peyorativo del término. Los humanistas, en cambio, le otorgarán un papel fundamental (Vico, de nuevo, lo considera el encargado de proporcionar al hombre lo que le es útil<sup>20</sup>). La retórica, por tanto, no usa conceptos huecos, desconectados de la realidad, sino que la palabra y la cosa mantienen, en el filosofar retórico, una estrecha relación.

Toda esta reflexión nos permitirá poder concluir una diferencia importante entre ambos discursos. El racionalista tiene como fin último la demostración (*demonstratio*), esto es, probar, llegar a conclusiones, mientras que el discurso retórico se basa en la

<sup>19</sup> Cfr. Vico, (1995 § 331, pp. 157–158). En cambio, desde el punto de vista del llamado humanismo antropológico se considera que el hombre no puede conocer por sus propios medios la verdad última de las cosas; de ahí que se postule la necesidad de pedir ayuda a Dios, para que Él pueda iluminarlo en su camino hacia el conocimiento. Cfr. Marsilio Ficino, *Sobre el furor divino y otros textos* (Barcelona: Anthropos, 1993): p. 15, en donde el humanista florentino mantiene la idea platónica —aunque cristianizada— de que nuestro espíritu habitaba en Dios hasta que el deseo en lo terrenal le hizo caer en el cuerpo y con ello olvidar la realidades divinas. De ahí que considere que filosofar es retornar a Dios. Véase Sánchez (2006, pp. 319–330).

<sup>20</sup> Citamos la definición viquiana de «sentido común» a través de Grassi. Véase Grassi (1999, p. 27). Sobre esta cuestión puede consultarse, entre otros textos de E. Grassi, el artículo “La priorità del senso comune e della fantasia in Vico”, en *Leggere a Vico. Scritti di Giorgio Tagliacozzo e di altri* (Milán: Spirali Edizioni, 1982): pp. 128–142. Traducido al castellano en Grassi (1999, pp. 17–44).

*inventio*. Frente al razonamiento *more geométrico*, la retórica parte de la historicidad del hombre para comprender que cualquier interpretación de éste debe partir del reconocimiento de que el significado de las palabras depende del contexto en el que sean pronunciadas. De ahí que la filosofía retórica entienda que el significado de las palabras no se encierre en una determinación tan rígida como la de la lógica racional.

Ahora bien, asumir esta consideración filosófica de la retórica trae como consecuencia un cambio radical en la interpretación tradicional de la filosofía, a saber, el reconocimiento de la capacidad cognoscitiva del «ingenio». Con los humanistas, el ingenio, como facultad humana, adquiere un poder que había sido olvidado por la historia del pensamiento. Sólo por la fuerza del ingenio, y no a partir de la razón, veremos que es posible captar y expresar metafóricamente las relaciones de semejanza entre las cosas que han dado lugar a todas las creaciones humanas. La lógica ingeniosa se encuentra, por tanto, bajo esta nueva consideración de la filosofía. Una filosofía, pues, que lejos de negar la traslación de significaciones apuesta por un conocimiento fruto de la elocución metafórica.

Así pues, analizaremos a continuación cómo para los humanistas retóricos el hombre es movido continuamente a actuar a través de necesidades a las cuales tiene que hacer frente. Ello significa que el uso de la metáfora o la fantasía no se deben a un adorno, sino que responden a una necesidad vital. Pudiendo concluir, por tanto, que el lenguaje originario (esto es, aquel que permite al hombre mantener una primera relación con el mundo) no puede ser el lenguaje racional abstracto y demostrativo, sino el lenguaje poético, que como acabamos de expresar estaría basado en el ingenio. De ahí que, como expondremos a continuación, a través de metáforas y fábulas el pensamiento ingenioso es capaz de dar respuestas a las necesidades siempre cambiantes que se le plantean al ser humano.

#### § 4. La rehabilitación humanista de la retórica

En nuestro análisis de aquella corriente olvidada del humanismo retórico hemos podido observar —de la mano de Ernesto Grassi— la defensa que hizo este humanismo del carácter metafórico de la poesía, la retórica y la filosofía. A renglón seguido, abordaremos específicamente la rehabilitación filosófica de la retórica llevada a cabo por el humanismo retórico renacentista, con la intención de mostrar al mismo tiempo la necesidad actual de dicha revalorización. De manera que nos permita poder reconocer el uso de la retórica más allá de la sola función pedagógica, es decir, que no se vea únicamente en la retórica la capacidad de hacer más accesible la verdad que se alcanza rigurosamente a través del procedimiento racional y pase a

ser entendida como una herramienta filosófica apta para aportar un conocimiento filosófico en sí misma.

A lo largo de este texto nos hemos referido en varias ocasiones a la metáfora (que emplea la retórica), concretamente para ver que tradicionalmente ha sido excluida del ámbito de la ciencia, pero aún no se ha aclarado a qué se refiere exactamente este término. Además, se ha anticipado que el lenguaje originario ha de ser el lenguaje poético y no el abstracto, ya que éste último es incapaz de mostrar la naturaleza *metamórfica* de la realidad. Ahora bien, en este punto deberíamos plantearnos en qué se basa dicho lenguaje originario. La respuesta también ha sido ya adelantada: a la base de este conocimiento fundamentador se encuentra el ingenio, que a través de metáforas y fábulas trata de buscar un sentido al mundo que nos rodea y en el que estamos insertos. Gracias, pues, a esta facultad ingeniosa el hombre es capaz de dar respuestas a las necesidades siempre cambiantes que la vida le va presentando. Lo que significará que mediante metáforas e imágenes poéticas también es posible establecer un pensamiento filosófico. Razón por la que cabe afirmar y recuperar este modo metafórico de filosofar.

¿Qué se entiende, por tanto, por *metáfora*<sup>21</sup> en este contexto humanista en el que hemos articulado nuestra reflexión? Si atendemos, en un primer momento, a la etimología de la palabra, comprobaremos que ésta deriva del griego *metapherein*, y que originariamente no tenía un significado lingüístico, sino que para los griegos consistía en la acción de llevar un objeto de un lugar a otro. De ahí que, posteriormente, y ya desde una perspectiva lingüística, se hable de establecer un «puente» entre dos cosas aparentemente separadas, haciendo que se constituya como un «traslado» de significados de una cosa a otra, mediante el reconocimiento de semejanzas entre ambas. A continuación, y con ejemplos de humanistas, veremos qué entiende por metáfora el humanismo retórico.

Para los humanistas, el uso de la metáfora no se reduce al ámbito literario, sino que estos filósofos consideran que el pensar metafórico se encuentra en la base del conocimiento humano, siendo además el modo originario del saber. Originariamente la metáfora sirve para mostrarnos aquello que la deducción racional no puede revelar.

<sup>21</sup> Véase, como introducción al concepto de metáfora en el contexto del Humanismo, la interpretación de Grassi —que compartimos— en Grassi (1983, pp. 145–153). No obstante, no es el único estudio de este filósofo acerca de la metáfora, concepto central en su pensamiento filosófico. Cfr. también Marcel Danesi, “La metáfora y la formación de los conceptos abstractos”, en *Metáfora y discurso filosófico*, ed. J. M. Sevilla Fernández y M. Barrios Casares (Madrid: Tecnos, 2000), pp. 194–227, en el que se ofrece un práctico recorrido histórico del tratamiento que ha tenido la metáfora a lo largo del pensamiento occidental, desde Aristóteles hasta el siglo XX.

Dicho de otro modo, gracias al empleo de metáforas es posible atribuir nombres a las cosas, permitiéndonos al mismo tiempo construir un viaducto con el que poder llegar hasta ellas. Ahora bien, la facultad que nos posibilita dicha construcción se halla, como hemos adelantado, en el ingenio. Sólo la invención ingeniosa puede descubrir las semejanzas entre las cosas, que subyacen en toda imagen metafórica. Vico, por ejemplo, había definido el ingenio como «la facultad de unir en una sola cosas dispersas y diversas»<sup>22</sup>. Por esta razón, para Vico, la *tópica* (el arte del descubrimiento, de la invención) precede a la *crítica* (arte de la argumentación), puesto que sería el ingenio la facultad inventiva encargada de mostrar al hombre las similitudes entre las cosas, a partir de las cuales comienza a razonar y a juzgar críticamente. De todo lo cual puede concluirse que la tarea de establecer las relaciones entre las cosas no pueda ser deductiva, sino ingeniosa, esto es, inventiva. De ahí que, a su vez, podamos inferir la preeminencia ontológica de la metáfora.

Una mención especial merece el *De ratione dicendi* (1532) de Juan Luis Vives en este discurso sobre la retórica, ya que a través de la exposición que va haciendo de las tres artes del lenguaje (gramática, dialéctica y retórica)<sup>23</sup> podremos observar cómo considera a la Escolástica culpable de que la retórica haya caído en un profundo olvido, que la ha ido cubriendo de capas. Por eso, la intención del humanista valenciano es ir quitando todos esos estratos hasta volver al núcleo, aunque sin negar a la razón. Vives tratará de dar *claridad* ante la *oscuridad* en la que, en su opinión, se sumió el lenguaje en la Edad Media<sup>24</sup>, partiendo de la idea humanista de que el *sermo communis*, la lengua hablada por el pueblo (y no el lenguaje abstracto), ha de ser el fundamento del saber.

Cuatro son las funciones que Vives le atribuye al lenguaje, al que considera un regalo de Dios «al ingenio humano, para que cada uno diese a conocer a los demás lo que concibe con la mente en sí mismo»<sup>25</sup>: explicar, probar, mover y alimentar el alma con el lenguaje. La primera de las funciones, *explicar*, radica en la propia naturaleza

<sup>22</sup> G. Vico, *De antiquissima Italorum sapientia*, en *Obras. Oraciones inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos* (Barcelona: Anthropos, 2002): p. 180.

<sup>23</sup> Emilio Hidalgo-Serna considera que los tres libros que componen esta obra con «el más rico compendio de su humanismo filosófico», E. Hidalgo-Serna, Estudio Introductorio a *El arte retórica. De ratione dicendi*, de J. L. Vives. (Barcelona: Anthropos, 1998), pp. VII–XLIX, XXX.

<sup>24</sup> Para profundizar en esta concepción humanista de la Edad Media puede consultarse nuestro reciente trabajo: “Los *secoli tenebrosi* ante el amanecer humanista”, *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, Vol. 4, No. 5 (2015): pp. 215–230.

<sup>25</sup> Vives (1998, p. 139).

del lenguaje, a saber, la necesidad del hablante de expresar al oyente lo que lleva dentro de sí y que de otro modo (debido —dice Vives— al pecado) no entendería. Ahora bien, considera el humanista español que para que sea posible debe hacerse uso de un lenguaje claro y nada confuso, pues de lo contrario el oyente se distraería al estar más preocupado por entender ese lenguaje que por el propio asunto. En segundo lugar, considera que *probar*, es decir, persuadir es otra de las funciones del lenguaje. En este punto, encontramos unas de las definiciones más brillantes que, a nuestro juicio, se han dado de la persuasión según este humanismo retórico. En palabras de Vives:

El argumento más fuerte, como el soldado más valeroso, Aquiles, no ha de ser ocultado en la batalla, sino que hay que sacarlo fuera inmediatamente y si hay algún otro no ha de cubrir su golpe ni embotar la punta de su espada, sino abrir la herida que hace, a no ser que lo atacemos con emboscadas<sup>26</sup>.

De una manera alegórica, Vives nos presenta a la persuasión como si de una *batalla* dialéctica se tratase. Pero sigamos con el recuerdo de las cuatro funciones del lenguaje según el humanista hispanojudío. La tercera función del lenguaje —afirma— consiste en *mover* los afectos de los demás, ya sea por las palabras o por las cosas de las que se habla. Si nos detenemos de nuevo en su concepción del lenguaje volvemos a comprobar que, para nuestro humanista, las palabras (a las que considera «bienes públicos del pueblo»<sup>27</sup>) que más conmueven son las palabras comunes porque todo el mundo las entiende. Por último, nos recuerda el autor que el lenguaje también puede servir para alimentar nuestra alma. Ahora bien, lo que más nos interesa en todo este discurso es que, para Vives, la fantasía resulta muy útil a la hora de encontrar lo necesario (en este caso lo que se requiere para poder mover los afectos de quien nos escucha).

No obstante, y a pesar del esfuerzo realizado por los humanistas, incluido el propio Vives, hoy día constatamos que en muchos aspectos la metáfora sigue esclava del mito racionalista, que no ha sabido ver en ella más que un mero adorno. La pregunta es, pues, ¿por qué no debería desterrarse al pensamiento retórico y metafórico de la esfera de la ciencia? La respuesta ha sido *mostrada* poco a poco y, por tanto, no necesita ser argumentada o defendida. A saber: por el valor cognoscitivo que la retórica posee y que, sin embargo, la razón científicista le ha tratado de despojar.

<sup>26</sup> Vives (1998, p. 151).

<sup>27</sup> Vives (1998, p. 15).

## § 5. Conclusiones

Una de las conclusiones que se derivan de esta rehabilitación filosófica de la retórica tiene que ver, en primer lugar, con la propia naturaleza de la filosofía. Si asumimos este carácter retórico del pensar filosófico, estamos admitiendo al mismo tiempo una consideración distinta de la filosofía y del filósofo. Éste último aparecerá vinculado al filólogo, o lo que es lo mismo asistimos al hermanamiento entre filosofía y filología. En este sentido, hemos de recordar al humanista y poeta Angelo Poliziano quien, en su *Lamia*, prefirió llamarse «gramático» antes que «filósofo» (y poder así diferenciarse de los filósofos de su época, a los que no considera verdaderos sabios). Para Poliziano, la fábula se convierte en un pensar filosófico, esto es, en su opinión, la narración fabulosa o metafórica (en definitiva, el mito) también puede ser vehículo de transmisión de un contenido filosófico<sup>28</sup>. El humanista toscano, recordando la descripción aristotélica, cree que el hombre es por naturaleza un «*philomythos*», o sea, un fabulador, un amante de mitos porque una de las características de la fábula es —como nos recuerda Grassi— el *asombro* que hace que comience la filosofía.

Ahora bien, si todo este planteamiento nos ha llevado a establecer la comunión entre retórica y filosofía, en base —como estamos viendo— al carácter *gramático* de ambos, la pregunta ineludible que surge en estos momentos tiene que ver con el modo en que sea entendida en este contexto humanista la «gramática» (que, como venimos planteando, es también el modo en el que sea entendida la filosofía). Sin extendernos demasiado, la labor del gramático surge de la interpretación de la palabra (la palabra antigua) y no de la abstracción conceptual y mediante razonamientos abstractos. Por tanto, estamos hablando de una filosofía que surge alrededor de un texto, en *diálogo* con él.

Otra conclusión que puede extraerse de este estudio, que ha pretendido ser una defensa de la función filosófica de la retórica (basada en la lógica ingeniosa), muestra a la metáfora como experiencia originaria de la realidad. Desde este punto de vista, y partiendo de cómo la habían *sentido* los humanistas retóricos del Renacimiento (o poetas románticos como Hölderlin al que también podríamos haber hecho referencia) se trata de poner el acento en la necesidad actual de que se comience a considerar a la metáfora como un lenguaje científico válido. Pero para llegar a esta conclusión

<sup>28</sup> En palabras de Poliziano: «yo me declaro intérprete de Aristóteles; si bueno o malo, no está en mí decirlo; pero ciertamente intérprete, no filósofo», A. Poliziano, *Le Selve e La Strega. Prolusione nello studio fiorentino (1482-1492)* (Floencia: G. C. Sansoni Editore, 1925): pp. 183-229, p. 221. La traducción es nuestra. Juan Luis Vives o Antonio de Nebrija serán otros humanistas que también se consideren, antes que filósofos, gramáticos.



antes hemos tenido que darnos cuenta de que aquello que en su día preocupó a los humanistas retóricos (el valor filosófico de la retórica) continua siendo un problema —al estilo orteguiano— *de nuestro tiempo*. De modo que volver la vista al Renacimiento no resulta ser el fruto de un interés meramente histórico (o arqueológico) sino fundamentalmente teorético. Como hemos abordado en otro lugar<sup>29</sup>, la cuestión radica en pensar que alguna característica debe de tener nuestra situación actual que la haga similar a la que vivieron estos humanistas. La respuesta la hallamos en la época de *crisis* que se vive en ambos momentos históricos, cuya filosofía no daría respuesta a las necesidades concretas del hombre, mostrándose, por tanto, adalid de palabras que se vuelven abstractas y ahistóricas. Dicho de otro modo, en los períodos de decadencia (dominados por el dogmatismo) la filosofía no atiende al *aquí* y al *ahora* de las cuestiones fundamentales, sino que construye *castillos en el aire*. Siendo ésta la razón por la que Vives criticaba el pensamiento escolástico que encontró a su llegada a París.

Así pues, como el mundo humano representa puro cambio y devenir, sólo puede ser conocido a través de un saber que también sea variable, puesto que, como ya hemos analizado, el lenguaje racional y abstracto se manifiesta insuficiente para penetrar en la historicidad de los problemas humanos<sup>30</sup>. Motivo por el que podemos concluir que para que la filosofía pueda responder al *aquí* y al *ahora* ha de ser retórica, ya que ésta sí tiene en cuenta las situaciones concretas. La tarea de la retórica consiste en responder a situaciones siempre nuevas ante las que tiene que ir inventando. En cambio, la filosofía racional trata de conseguir respuestas universalmente válidas. Algo parecido venía a decirnos el humanista valenciano cuando en su *De ratione dicendi* establece la distinción entre narración y descripción, afirmando que mientras que ésta última consiste en explicar las cosas como algo fijo, en la narración siempre se atiende al pasado, presente y futuro de las mismas<sup>31</sup>.

Hemos recordado, además, cómo Descartes —y con él toda la Modernidad—, a partir del rechazo de la retórica (como portadora de conocimiento científico) vino a situar a la filosofía por encima de la retórica. En cambio, el humanismo retórico renacentista antes que él, y autores aislados como Vico o Baltasar Gracián, nos han enseñado el estrecho vínculo entre filosofía y retórica. De manera que pueda incluso hablarse de una «filosofía retórica» o una «retórica filosófica», que no está

<sup>29</sup> Véase Sánchez (2009) ya mencionado.

<sup>30</sup> De ahí que Vico considerara que por encima de los universales racionales están los universales fantásticos. Cfr. Vico (1995 § 460, pp. 228–229). Véase, además, Sevilla (1993, pp. 67–113).

<sup>31</sup> Vives (1998, pp. 223–235).

descarnada, esto es, alejada de la vida cotidiana, sino que se presenta como un pensar esencialmente histórico. De lo cual se ha derivado la necesidad del uso de las metáforas, que al contrario que la lógica físico–matemática, no maneja conceptos *huecos*, desconectados de la realidad, sino en los que la *res* y el *verbum* mantienen una sólida relación.

Han sido éstas y otras las razones por las que hemos querido defender la necesidad actual de una lógica ingeniosa que, mediante el uso de palabras *imaginativas*, trate de dar respuestas siempre nuevas a las necesidades vitales concretas del hombre. Empresa para la que la tan denostada metáfora se ha mostrado, sin embargo, ventajosa. Por todo ello, nos gustaría finalizar este estudio acerca de la necesidad actual de una rehabilitación de la retórica con las elocuentes palabras de nuestro querido Ernesto Grassi al final de su *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*:

Filosofar hoy sólo tiene sentido si la filosofía puede comenzar *no* por las abstracciones y definiciones racionales de los entes, sino por su carácter apasionado a través del cual el ser es sufrido por ellos (Grassi 1999, p. 227).

## REFERENCES

- DESCARTES, René (1997). *Discurso del método & Meditaciones Metafísicas*. Madrid: Austral.
- GRASSI, Ernesto (1983). “Il concetto di storia umana nell’elogio della pazzia di Erasmo”, *Res Publica Litterarum*, VI, pp. 145–153.
- GRASSI, Ernesto (1987). *La preminenza della parola metaforica. Heidegger, Meister Eckhart, Novalis*. Módena: Mucchi.
- GRASSI, Ernesto y Lorch, Maristella (1988). *Umanesimo e retorica. Il problema della follia*. Módena: Mucchi.
- GRASSI, Ernesto (1990). *La metafora inaudita*. Palermo: Aesthetica.
- GRASSI, Ernesto (1992a). *Il dramma della metafora. Euripide, Eschilo, Sofocle, Ovidio*. Roma: L’Officina Tipografica.
- GRASSI, Ernesto (1992b). “La rehabilitación del humanismo retórico. Considerando el antihumanismo de Heidegger”, *Cuadernos sobre Vico* 2, pp. 21–34.
- GRASSI, Ernesto (1999). *Vico y el humanismo: Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*. Barcelona: Anthropos.
- GRASSI, Ernesto (2001–2002). “El comienzo del pensamiento moderno. De la pasión y la experiencia de lo originario (1940)”, *Cuadernos sobre Vico* 13–14, pp. 19–46.
- GRASSI, Ernesto (2006). *Heidegger y el problema del humanismo*. Barcelona: Anthropos.
- GRASSI, Ernesto (2015a). *El poder de la imagen: Rehabilitación de la retórica*. Barcelona: Anthropos.
- GRASSI, Ernesto (2015b). *Retórica como filosofía: La tradición humanista*. Barcelona: Anthropos.
- HEGEL, G. W. F. (1995) *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. México: FCE.
- HIDALGO–SERNA, Emilio (1989). *Baltasar Gracián. La logica dell’ingegno*. Bolonia: Nuova Alfa Editoriale.
- HIDALGO–SERNA, Emilio (1993). *El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián: el concepto y su función lógica*. Barcelona: Anthropos.
- HEIDEGGER, Martin (2001). *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- KANT, Inmanuel (2007). *Crítica del juicio*. Madrid: Tecnos.
- NIETZSCHE, F. (2007). *Humano, demasiado humano*. Madrid: Akal.

- PERELMAN, Chaïm y Olbrechts-Tyteca, Lucie (1994). *Tratado de la argumentación: La nueva retórica*. Madrid: Gredos.
- SÁNCHEZ ESPILLAQUE, Jéssica (2006). «Una nota sobre Marsilio Ficino y la religiosidad renacentista» *Isidorianum* 29, pp. 319–330.
- SÁNCHEZ ESPILLAQUE, Jéssica (2009). *El problema histórico–filosófico del humanismo retórico renacentista*. Sevilla: Fénix Editora.
- SÁNCHEZ ESPILLAQUE, Jéssica (2010). *Ernesto Grassi y la filosofía del humanismo*. Sevilla: Fénix Editora.
- SEVILLA FERNÁNDEZ, José Manuel (1993). «Universales poéticos, fantasía y racionalidad», *Cuadernos sobre Vico* 3, pp. 67–113.
- VICO, Giambattista (1995). *Ciencia Nueva*. Madrid: Tecnos.
- VICO, Giambattista (2002). *Obras. Oraciones inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*. Barcelona: Anthropos.
- VIVES, Juan Luis (1998). *El arte retórica. De ratione dicendi*. Barcelona: Anthropos.
- ZAMBRANO, María (1986). *De la aurora*. Madrid: Turner.
- ZAMBRANO, María (2005). *Filosofía y poesía*. México: FCE.




---

### Humanistic rehabilitation of the metaphorical word

The fundamental thesis in which occurs the present study lies in a discussion of the philosophical function of the metaphorical word, to which the rationalist tradition historically has been giving it literary meaning and function. It will analyze both traditional criticism to the rhetoric –to which it has been considered a mere wrapper of truth– as well as the defense which will make certain branch of Renaissance Humanism of speculative power of metaphor. In order to conclude with the ontological primacy of the metaphorical word. In such a way, and starting from some of the fundamental thesis of philosopher Ernesto Grassi, we can finalize with a reevaluation of rhetoric as a philosophical tool, which will allow us to legitimize the use of metaphor as a mechanism capable of expressing the changing nature of reality.

**Keywords:** Humanism · Metaphor · Rhetoric · *Inventio* · Ernesto Grassi.

### La rehabilitación humanista de la palabra metafórica

La tesis fundamental de la que parte el presente estudio radica en una discusión en torno a la función filosófica de la palabra metafórica, a la cual la tradición racionalista le ha otorgado históricamente un significado y una función literarios. Se analizará tanto la crítica tradicional a la retórica –a la que se le ha

venido considerando un mero envoltorio de la verdad– como la defensa que hará cierta rama del Humanismo renacentista del poder especulativo de la metáfora, para concluir con la preeminencia ontológica de la palabra metafórica. De este modo, y partiendo de algunas de las tesis fundamentales del filósofo Ernesto Grassi, podremos finalizar con una revaloración de la retórica como herramienta filosófica, que nos permita legitimar el uso de la metáfora como un mecanismo capaz de expresar la naturaleza cambiante de la realidad.

**Palabras Clave:** Humanismo · Metáfora · Retórica · *Inventio* · Ernesto Grassi.

---

JÉSSICA SÁNCHEZ ESPILLAQUE es Profesora de Filosofía en la Universidad de Sevilla. Doctora en Filosofía [≈ PhD] con la Mención de Doctorado Europeo por la Universidad de Sevilla. Su trabajo se centra en el problema de las Humanidades, el Humanismo renacentista y la filosofía de Ernesto Grassi. Es autora de *El problema histórico-filosófico del humanismo retórico renacentista* (Sevilla: Fénix Editora, 2009) y *Ernesto Grassi y la filosofía del humanismo* (Sevilla: Fénix Editora, 2010). Recientemente ha editado la obra de E. Grassi *La preeminencia de la palabra metafórica. Heidegger, Maestro Eckhart, Novalis* (Anthropos: Barcelona, 2019), con un estudio introductorio, traducción y notas a su cargo.

**INFORMACIÓN DE CONTACTO | CONTACT INFORMATION:** Departamento de Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia, Universidad de Sevilla, Calle Camilo José Cela, s/n, 41.018, Sevilla, Andalucía, España. e-mail (✉): jsanchez17@us.es · iD: <http://orcid.org/0000-0002-9841-8477>

---

**HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY**

Received: 31-May-2019; Accepted: 10-September-2019; Published Online: 30-September-2019

---

**COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE**

Sánchez Espillaque, Jéssica (2019). «La rehabilitación humanista de la palabra metafórica». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 8, no. 10: pp. 103–123.

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2019