

**III. COMUNICACIONES,
ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS
Y RESEÑAS**

JOAQUÍN BARCELÓ O LA RECUPERACIÓN DE LA RACIONALIDAD ESTÉTICA

Gustavo Cataldo Sanguinetti
(Universidad Andrés Bello, Chile)



El presente trabajo constituye un recuerdo de la figura del recientemente fallecido profesor chileno Joaquín Barceló (1927-2014) y una presentación de su propia concepción del “humanismo”, continuadora de la rehabilitada por su maestro Ernesto Grassi.

PALABRAS CLAVE: Joaquín Barceló Larraín, Ernesto Grassi, Humanismo, metáfora.

The present work is a remembrance of the recently deceased Chilean professor Joaquín Barceló (1927-2014), and a presentation of his own conception of “humanism”, as a development of the one rehabilitated by his master Ernesto Grassi.

KEYWORDS: Joaquín Barceló Larraín, Ernesto Grassi, Humanism, metaphor.

El pasado 4 de enero de 2014, a la edad de 87 años, falleció Joaquín Barceló Larraín, figura indiscutida de la breve historia de la filosofía chilena. Decano de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, Rector de Universidad Andrés Bello y Decano de la Facultad de Humanidades y Educación de esta misma casa de estudios, fue sobre todo un profesor que marcó con su magisterio a generaciones de alumnos e imprimió orientaciones determinantes a la filosofía en Chile. Para un país a menudo inconsciente de su propia historicidad, rendir tributo a su figura es no solamente una obligación, sino un deber de gratitud: lo que somos finalmente lo somos gracias a la enseñanza de los que nos han precedido. Este

Esta Comunicación constituye a su vez la Introducción o Presentación a un volumen homenaje recopilatorio de escritos de Joaquín Barceló preparado por Gustavo Cataldo Sanguinetti y Rodrigo Figueroa. La Dirección de *Cuadernos sobre Vico* aprecia y agradece la propuesta de publicación del presente texto por el profesor Gustavo Cataldo Sanguinetti, y la autorización de su publicación por parte del autor. La revista quiere recordar con él la figura del discípulo de Ernesto Grassi y estudioso de la tradición del Humanismo, recientemente fallecido, y que era miembro del “Consejo Consultivo” de la revista *Cuadernos sobre Vico*.

es el marco en que se inscribe el libro que presentamos. Se trata de un libro recopilatorio –y por lo mismo, representativo de diversas etapas– pero donde la diversidad de temáticas quedan recogidas y atravesadas por un interés común. La palabra que expresa este interés común es sin duda la palabra “humanismo”. No obstante, el término “humanismo” no es nada más que una indicación externa, un puro contenido susceptible de múltiples interpretaciones y apropiaciones. En lo que sigue intentaremos señalar brevemente y de una manera esencial –y soslayando problemas puramente historiográficos– las peculiaridades de la apropiación que del humanismo realizó Joaquín Barceló y que sostuvo coherentemente en todos sus escritos. Una indicación posible de esta apropiación es consignar el *horizonte polémico*, por así decirlo, que configura su interpretación del humanismo y que la hace excepcionalmente concurrente con los intereses más característicos de la filosofía contemporánea. Valga pues inicialmente la siguiente proposición: el humanismo de Joaquín Barceló no es simplemente el de un pasado periclitado, sino de un pasado vigente en las preguntas más inapelables de la filosofía contemporánea.

El *horizonte polémico* que guía la interpretación de Joaquín Barceló se puede sintetizar en el sintagma “racionalismo moderno”. Sin duda la expresión resulta extremadamente genérica –y por lo mismo corre el riesgo de perderse en la vacuidad y de no hacer justicia a la complejidad misma de la modernidad filosófica– pero bien puede utilizarse como manifestación de una tendencia y una orientación susceptible de múltiples configuraciones. Muy probablemente uno de los rasgos más destacados del “racionalismo moderno” estriba –en consonancia con el ideal moderno de ciencia– en el imperativo de objetividad. El racionalismo moderno vendría pues a significar algo así como el predominio de una “razón objetiva”. Pero es evidente la dificultad de esta formulación: ¿qué puede significar “razón objetiva”? ¿no es finalmente toda razón “razón objetiva”? ¿no es verdad acaso que el ideal de objetividad puede definirse como un anhelo permanente de la razón? En el sentido que ocupamos esta formulación, “razón objetiva” no es simplemente aquella que intenta corresponder a los hechos (objetos), sino justamente aquella que los desatiende. Esta desatención objetiva se expresa en un modelo único de racionalidad que debe aplicarse mecánicamente a toda la realidad, sin atender a sus diversas condiciones. Ya Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* advertía que en los razonamientos prácticos no podemos exigir el mismo tipo de rigor –u “objetividad”– que se exige en la geometría y, en lo que se refiere a la *praxis*, solamente podemos alcanzar una suerte de “verdad esquemática” (aproximativa). Ello significa abandonar un concepto unívoco de razón en beneficio de su diversificación y valor analógico. El imperativo cartesiano de claridad y distinción –el *mos geometricus* surgido del paradigma científico– habría dado lugar a un concepto restrictivo de razón que dejaba fuera de órbita importantes dominios de lo real: el mundo de la poesía y de la creación artística en general, el mundo de la moral individual y de la política, el mundo de la vida reli-

giosa y, en el límite, incluso el mundo de la vida cotidiana. Todo ello a menudo arrojado –por no cumplir con los criterios de la *mathesis universalis*– al oscuro y brumoso “mundo de la subjetividad”.

Joaquín Barceló en varias ocasiones cita un conocido texto sobre la retórica de la primera parte del *Discurso del Método* de Descartes: “Yo apreciaba –afirma categóricamente Descartes– mucho la elocuencia y estaba enamorado de la poesía; pero pensaba que la una y la otra eran dones del espíritu más bien que frutos del estudio. Quienes poseen un razonamiento más sólido y ordenan mejor sus pensamientos con el propósito de hacerlos más claros e inteligibles, pueden siempre persuadir mejor acerca de aquello que proponen, aun si no hablan más que el bajo breton y si no han aprendido jamás la retórica. Y quienes tienen invenciones más agradables, y saben expresarlas con el mayor ornato y dulzura, no dejarán de ser los mejores poetas, aun cuando el arte poética les sea desconocida”. La argumentación retórica es incapaz de *certeza* y debe, por lo mismo, conformarse con meras *verosimilitudes*. La actitud antirretórica de Descartes se fundamenta en este sentido unívoco de la *certitudo*. Si la finalidad del método es, como afirma Descartes, “conducir bien la propia razón y buscar la verdad en las ciencias” entonces “quien busca la verdad no se satisface con lo meramente verosímil”. Esta actitud antirretórica es consistente con la nueva concepción del saber que se hace predominante en el siglo XVII y que tiene su expresión filosófica paradigmática en Francis Bacon: mientras el saber tradicional, retóricamente dirigido, aspiraba ante todo a dominar el espíritu, el nuevo saber se orientaba hacia la obtención del dominio técnico sobre la naturaleza exterior. Es en este contexto de *dominio de la naturaleza* que un saber de lo meramente verosímil no tiene cabida.

Otra cosa sucede, sin embargo, si ya no nos enfrentamos a la naturaleza exterior, sino al *mundo humano*. De lo que se trata aquí ya no es tanto de controlar el mundo externo, sino el mundo del espíritu, con toda su impronta de insumisa singularidad, contingencia e historicidad. El mundo humano *apela* a un tipo de saber muy distinto al de las ciencias de la naturaleza. El lugar de la retórica, su propia justificación, no es nada más que el lugar de lo humano. Pero entonces también es cierto que la retórica, en su sentido más profundo, ya no puede ser entendida exclusivamente como el arte de persuadir mediante el discurso oral o escrito, sino como aquel tipo de discurso que *dice* justamente ese mundo humano en que ya no son suficientes la universalidad y la atemporalidad de las leyes puramente naturales. El sentido radical de la retórica, afirma Joaquín Barceló, “consiste en pensarla como la determinación del vínculo que une lo general abstracto (un principio, un valor, una ley) con lo particular concreto (un hecho, una acción)”. Es el problema de la *métexis* platónica: la “participación” de lo real concreto y particular en la idea abstracta, universal y paradigmática. Tal es el contexto donde la retórica y la poesía juegan un rol determinante.

El aporte de Joaquín Barceló a la historia de la filosofía chilena quizás pueda resumirse en que se puede llamar una *recuperación de una racionalidad estética*. El pensamiento de Joaquín Barceló se mueve en la convicción de que la filosofía habría olvidado –a partir del racionalismo moderno– su arraigo originariamente histórico-poético, en beneficio de una racionalidad puramente abstracta, universal y transhistórica. Esta recuperación de una *racionalidad estética* Joaquín Barceló la realizó vía la retórica de Aristóteles y, particularmente, del humanismo latino: Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini, Cristoforo Landino, Alamanno Rinuccini, Giovanni Pico de la Mirandola, Francesco Guicciardini y, por supuesto, Giambattista Vico. Lo que en todos estos autores se revela es una particular atención por la vida humana concreta y su radical historicidad:

“Los humanistas italianos del siglo XV –afirma Barceló– dejaron de considerar la existencia humana a la manera medieval, *sub specie aeternitatis*, esto es, vista contra el telón de fondo de lo eterno, para mirarla a la moderna en su radical historicidad. El carácter histórico de lo humano supone que las acciones de los hombres son individuales, únicas, irrepetibles, porque brotan de mutuo encuentro entre personalidades dotadas de rasgos propios y exclusivos con circunstancias externas siempre cambiantes [...]. La innovación que en este respecto trajeron consigo los humanistas italianos significaba una revolución profunda en el modo de pensar y los hábitos mentales de occidente, y habría transformado radicalmente al pensamiento filosófico si no hubiera sido porque el racionalismo dominante a partir del siglo XVII fue mucho más tradicionalista y ‘medievalizante’ de lo que él mismo creía”.

En esta revalorización de una “razón estética” –o de un “humanismo retórico”, como también se lo puede llamar– la poesía juega un papel capital. Si bien a mediados del siglo XX Martin Heidegger reivindicó la poesía como lenguaje originario, como “fundación del ser”, el humanismo latino no era para él sino parte de la larga historia del “olvido del ser”. Como se sabe Heidegger piensa el lenguaje al hilo de una reflexión sobre la poesía de Hölderlin, pero también en continuidad con poetas como Rilke, Trakl, George o Benn. Es el modelo del lenguaje poético –como habla originaria– el que le sirve para desmarcarse de la tradición predominantemente lógico-gramatical; tradición que finalmente toma como modelo absoluto el lenguaje científico y la proposición enunciativa (*logos apofántico*). Frente a la hegemonía del lenguaje científico Heidegger reivindica el lenguaje poético: la palabra originaria es la palabra poética. En la poesía se revela el lenguaje como capacidad originaria de nominación. Sin embargo, nominar no significa simplemente denotar

objetos por medio de palabras; la palabra no es originalmente un instrumento de designación, sino más bien la palabra es la que funda, la que sostiene y mantiene la cosa en su ser. Heidegger lo dice con el verso final del poema *Das Wort* de Stefan George: “Ninguna cosa sea donde falta la palabra” (*Kein ding sei wo das wort gebrich*). Pero también lo dice con un verso del poema *Andenken* de Hölderlin: “Pero lo que permanece lo fundan los poetas” (*Was bleibt aber, stiften die Dichter*). Heidegger glosa de siguiente modo este verso de Hölderlin:

“El poeta nombra a los dioses y a todas las cosas en lo que son. Este nombrar no consiste en que sólo se provee de un nombre a lo que ya es de antemano conocido, sino que el poeta, al decir la palabra esencial, nombra con esta denominación, por primera vez, al ente por lo que es y así es conocido como ente. La poesía es la fundación del ser (*Stiftung des Seins*) con la palabra”.

Joaquín Barceló, sin embargo, siguiendo a su maestro Ernesto Grassi, fundamenta la preeminencia del lenguaje poético en la tradición latina y el valor de la metáfora, ambos depreciados por Heidegger:

“Discípulo de Heidegger –comenta Joaquín Barceló– fue Ernesto Grassi (1902-1991). Como discípulo, éste adoptó las tesis básicas y la línea fundamental del pensamiento del maestro, pero discrepó de él en dos aspectos. El primero, en la adhesión de Heidegger al nacionalsocialismo [...]; el segundo, en la valoración negativa de la tradición latina y del humanismo por parte de Heidegger, para quien este último movimiento representaba una simple antropología que formaba parte del “olvido del ser” imperante en la tradición filosófica occidental. Grassi pudo identificar, en cambio, un humanismo caracterizado por hacer partir la reflexión filosófica no desde el problema de los entes, con ignorancia de la diferencia ontológica heideggeriana, sino desde el problema del lenguaje; este humanismo, que podría llamarse retórico, se inicia para Grassi en la antigua Roma con Cicerón, se trasmite por cauces más o menos subterráneos durante la Edad Media, rebrota en los humanistas no platonizantes de la época renacentista italiana, encuentra seguidores aislados en pensadores como Erasmo de Rotterdam, Juan Luis Vives y Baltasar Gracián, y culmina en la obra del napolitano Giambattista Vico. Del humanismo así concebido sostiene Grassi que en él hay que buscar el origen de la filosofía moderna, donde obviamente él no entiende por ‘filosofía moderna’ el racionalismo del siglo XVII, ni el materialismo ilustrado del XVIII, ni el

idealismo o el positivismo del siglo XIX, sino concretamente la que comienza con Heidegger en el siglo XX”.

En este “arreglo de cuentas” con Heidegger, Joaquín Barceló no duda en recuperar no solamente el valor del lenguaje poético, sino también de la metáfora: la metáfora no es solamente un vehículo idóneo para transmitir conocimientos –y, por lo mismo, para “decir lo verdadero”– sino también es el fundamento de la posibilidad misma de lenguaje. La facultad metafórica de “trasladar” (*metaphérein*) un significado de un término a otro, o más concretamente, de un término que designa una realidad sensible hacia uno cuyo referente es ajeno al mundo sensorial, es lo que la tradición humanista denominó “ingenio” (*ingenium*). De allí la interna afinidad entre filosofía y poesía o, más simplemente, entre lenguaje poético y lenguaje sin más. Pero el valor de la metáfora se juega principalmente en su capacidad de decir aquello que el lenguaje científico es incapaz de decir y respecto del cual permanece siempre mudo: la vida humana en cuanto *realidad radical*, para decirlo con Ortega y Gasset. En estas condiciones sin duda la metáfora deja de ser un simple ornato del lenguaje –sin poder semántico ni capacidad informativa– y pasa a ser un auténtico modo de crear mundos y decir lo que hay:

“El reconocimiento” –afirma Joaquín Barceló– “del carácter ‘ornamental’ de la metáfora, en virtud del cual ella ilumina y da brillo al discurso, nos coloca al borde de la interpretación popular que ve en la construcción metafórica tan sólo un adorno exterior del lenguaje, que nada añade por sí mismo a los contenidos significativos del discurso y del cual, por consiguiente, podría prescindirse sin detrimento alguno para la comunicación. Dicha interpretación olvida, sin embargo, que el término latino *ornatus* traduce al griego *kósmos*, y que éste significó originariamente ‘orden’ y luego ‘conjunto ordenado de todo lo que hay’, esto es, ‘mundo’”.

Pero si la metáfora es capaz de *decir el mundo*, lo es sobre todo, como hemos dicho, porque es capaz de *decir el mundo humano*. Lejos de los lenguajes puramente formalizados la metáfora es la palabra capaz de adecuarse a la singularidad y la radical historicidad de la vida humana: si la acción humana no puede sino realizarse en una situación y en unas circunstancias particulares, entonces es precisamente la metáfora la que está destinada a revelar ese mundo concreto en que necesariamente se desenvuelve la vida humana. Pero con ello ciertamente se trasciende una concepción de la metáfora y del lenguaje poético que minimiza su valor cognoscitivo. El lenguaje poético y la metáfora rebasan una consideración puramente literaria y estética:

“el problema del *metaphérein* en el lenguaje –afirma Joaquín Barceló– se escapa de la esfera de la estética y de la teoría literaria, para instalarse en el corazón mismo de la investigación filosófica del ser y del lenguaje. Si, como quería Heidegger, sólo donde hay lenguaje surge el problema del ser, y si, según Grassi, el lenguaje nace en una traslación del significado de los contenidos de la experiencia sensible desde un ámbito puramente representacional hacia un ámbito pasional, entonces el problema del *metaphérein* ya no es un problema literario y se constituye en problema metafísico, ontológico”.

En su libro *La metáfora inaudita* Ernesto Grassi sostiene el valor originario de la metáfora. El lenguaje, todo lenguaje, surge *ab initio* como un traslado y trasposición de significados: tal es la metáfora inexpressada o la *metáfora primordial*, sin la cual el lenguaje mismo no hubiera sido posible. Si la metáfora consiste en *trasladar* un término y su significación desde un objeto sensible, al que originariamente pertenece, hacia otro objeto para transfigurarlo por el advenimiento de una nueva significación, entonces resulta evidente que la propia construcción del *mundo humano* se funda en este *metaphérein* originario. Más todavía, en el límite, es posible afirmar incluso que la existencia humana misma consiste en un *metaphérein*:

“La existencia humana se inicia –llega a afirmar Grassi– reconduciendo (*anagogé*) las apariencias sensibles a modelos originarios [*Typen*]. El sentido propio primario de una palabra consiste, pues, en su significado *empírico*. Éste, por su parte, representa una primera forma del *metaphérein*, porque, digamos, en el instante mismo en que a un rumor se le asigna un significado, él se transforma en un sonido significativo [...]. Puesto que la metáfora comparece aun en las más simples constataciones empíricas, debemos reconocer que ella participa por principio en la construcción de nuestro mundo”.

Con esta concepción radical de la metáfora es el propio lenguaje poético el que cambia de lugar y significado. Ya no se trata de un lenguaje entre otros, o de un género literario particular, sino de un *lenguaje originario*: por el lenguaje poético el ser se revela entrando en la apertura del mundo humano. Pero si ello es así entonces incluso la ciencia tiene su fundamento en la palabra poética. El olvido de la primacía del lenguaje poético representa para Joaquín Barceló –como para los humanistas– el olvido de la radicación eminentemente humana de todo lenguaje. Ciertamente la ciencia es una de las formas posibles de lenguaje, pero en la medida en que olvida su arraigo en el mundo de la vida y se convierte en el único len-

guaje válido, es la palabra misma la que queda cercenada en una de sus posibilidades esenciales. La decadencia del humanismo y las humanidades coincide así con la declinación de la palabra poética. Para Joaquín Barceló, sin embargo, este declive tiene que ver sobre todo con una *pérdida de sus posibilidades expresivas*. En este sentido la primacía del lenguaje científico –que confunde verdad con exactitud (*certitudo*)– no es un hecho radical, sino un expediente para solucionar la insuficiencia de la palabra como tal:

“Esta insuficiencia –afirma Joaquín Barceló– se manifiesta en primer lugar como empobrecimiento, como pérdida de posibilidades expresivas. La tarea de la palabra es expresar lo real en toda su complejidad, exponer el orden en que la realidad se organiza y trascender así lo inmediatamente dado. La palabra requiere y supone riqueza. Su empobrecimiento consiste en su desvinculación del mundo, con lo que se hace irreal y superflua, si no abiertamente engañosa”.

Si el hombre todavía es para nosotros el único animal que habla, “el animal que posee palabra” (*tò zóon lógon éxon*), según la formulación aristotélica, entonces la palabra misma es una suerte de *imagen funcional del mundo humano*. Por ello para Joaquín Barceló hay sobre todo una tarea: “hacer que la palabra efectivamente hable, que el lenguaje se eleve desde el nivel de mero instrumento de comunicación al de función del mundo humano”. Finalmente, la recuperación de la palabra no es tanto la recuperación de un instrumento de comunicación o de una representación de la realidad, ni siquiera el rescate del propio mundo de la palabra, cuanto la restitución del mundo humano en cuanto tal.

* * *



Quaderni di Logos
- 5 -

GIAMBATTISTA VICO
SULL'ANTICHISSIMA SAPIENZA
DEGLI ITALICI



GIAMBATTISTA VICO
De antiquissima

introduzione e cura di Fabrizio Lomonaco
presentazione di Fulvio Tessitore

ScriptaWeb

Napoli, 2011



Quaderni di Logos
- 4 -

GIAMBATTISTA VICO
IL METODO DEGLI STUDI
DEL NOSTRO TEMPO



introduzione e cura di Fabrizio Lomonaco

ScriptaWeb

Napoli, 2010

