

HUMANISMO RETÓRICO, VIQUISMO Y UNAMUNISMO

Luisa Montaña Montero & Jéssica Sánchez Espillaque



Este trabajo analiza la historicidad del lenguaje como prioridad ontológica del humanismo retórico (con su cúlmen en el s. XVIII con Vico). Esta indagación se proyecta en el seguimiento de la relación que establece Unamuno entre la palabra y el pensamiento.

Palabras clave: Vico, M. de Unamuno, humanismo, retórica, E. Grassi, fantasía.

This work analyses the historicity of language as an ontological priority of rhetorical humanism (whose culmination arrived in the eighteenth century, with Vico). The research is linked to the relationship established by Unamuno between word and thought.

Keywords: Vico, M. de Unamuno, humanism, rhetorics, E. Grassi, fantasy.

I

HUMANISMO RETÓRICO Y VIQUISMO

La tesis principal del presente trabajo versa en torno a la defensa de la historicidad del lenguaje realizada por el Humanismo renacentista, que adquiere su punto culminante en el siglo XVIII con la figura de Giambattista Vico. Él viene a plantear, desde su momento histórico, muchas de las ideas humanistas del Renacimiento que giran en torno a dicha defensa. Para el autor de la *Scienza nuova*, entender el significado de las palabras que usamos –tanto en nuestra vida cotidiana como cuando elaboramos un tratado de filosofía– pasa por respetar el contexto de las palabras. Es decir, atender a la situación histórica en la que dichas palabras son expresadas¹. Lo que significaría, en última instancia, que no hay una verdad única sino muchas distintas en función de las diferentes situaciones. Algo que sirve, como decíamos, no sólo para expresarse filosóficamente, sino, también, y muy especialmente, para el resto de los ámbitos de la vida del hombre. Así, por ejemplo, los humanistas van a sostener, en el ámbito de la jurisprudencia, la necesidad de contemplar el contexto a la hora de aplicar una ley. O sea, ellos opinan que no debe emplearse una ley abstracta, universal y unívoca en todos los casos que se presenten, pues consideran que, dependiendo del lugar, del tiempo y de la propia persona a la que se aplique, las circunstancias cambian. Lo que significa que no es posible mantener una ley apropiada para todos y cada uno de los casos, sino que en función de la situación

concreta se actuará de una manera o de otra². La primera idea importante que podemos extraer de esta tesis es que ni en el pensamiento humanista renacentista ni, por tanto, en el viquiano vamos a hallar señales de ‘universalismo’ en este sentido. Sus planteamientos son, desde este punto de vista, particulares y concretos. Ahora bien, para poder llevar a cabo este programa han de realizar, previamente, una inversión del planteamiento tradicional³.

Hasta el Renacimiento, el pensamiento giraba alrededor de un racionalismo exacerbado, el cual habría provocado que, poco a poco, la filosofía y la cultura en general perdieran el contacto con la realidad. Tradicionalmente, se afirmaba que el pensamiento, para que fuese pensamiento riguroso, debía elaborarse mediante deducciones lógicas, con el fin de llegar a una conclusión universalmente válida. Según la escolástica, el pensamiento ha de regirse por unas reglas fijas, dadas de antemano, de modo que la conclusión estará implícita ya en las premisas⁴. Por tanto, si queremos expresar un pensamiento que no sea abstracto sino que esté inserto en unas determinadas coordenadas de tiempo y de lugar, hay que intentar darle la vuelta a la cuestión⁵, postulando que por debajo de esa filosofía racionalista está la retórica, que sí tiene en cuenta el contexto de las palabras. Entendiendo la expresión ‘por debajo’ en el sentido de que la retórica es “previa” a dicha filosofía. O lo que es lo mismo, se trata de ver la primera como fundamento de la segunda⁶.

Dicha tarea pasa por revalorizar la imagen de la retórica, que no ha de ser vista como un mero adorno literario, sino que ella misma posee una función filosófica. Si le reconocemos esta función, entonces estaremos en disposición de realizar aquella inversión del pensamiento tradicional. Es decir, no podemos pensar, como hacía Descartes, con quien el Humanismo renacentista cayó en el olvido⁷, que la retórica tan sólo sirve para dar belleza al discurso. O, como también se ha llegado a decir, para hacer más asequible la rigidez y severidad de las ideas filosóficas. O sea, supondría pensar que la retórica únicamente da la forma al discurso, mientras que el contenido lo daría la filosofía. Ésta ha sido la opinión de Descartes y la tradición que le continuó⁸, aunque no es exclusiva de la época moderna, basta con recordar la actitud de Platón frente a los poetas.

¿Por qué darle la vuelta a toda esta cuestión –se podría preguntar alguien– si ya llevamos bastantes siglos pensando de esta manera? Porque, si queremos establecer la historicidad del lenguaje, como algo propio del ser humano, necesitamos un tipo de pensamiento que, evidentemente, nos permita tal afirmación. En cambio, un pensamiento basado solamente en las matemáticas y la geometría, un pensamiento racionalista, excluye de su ámbito a la historia, ya que argumenta que lo que está sometido a continuo cambio no puede llevar a una verdad universal, válida para todas las épocas, lugares y personas, sino que sólo podrá alcanzar un conocimiento de “lo probable”, de “lo posible”; en definitiva, porque no sería un conocimiento puro y abstracto.

Pero la retórica no es esto, no se limita a embellecer el discurso; cierto es que, gracias al uso de metáforas, éste se enriquece, pero eso no significa que su única misión sea la de hacer más fácil la captación de la verdad, presentándola de un modo más bello. Los racionalistas habían afirmado que el empleo del discurso metafórico es señal de la incapacidad de los retóricos de elevarse al concepto, que lo que representan sólo es “apariencia”, pues la realidad más profunda –decían– solamente se puede captar a través de un proceso racional; no obstante, esto no es así, sino que fue mediante mitos como los primeros hombres dieron una explicación a todo lo que les rodeaba. Si somos capaces de afirmar esto, a saber, la originariedad

de la palabra poética y metafórica, entonces podremos establecer, de nuevo, una estrecha relación entre el *verbum* y la *res*, es decir, entre las palabras y las cosas que dichas palabras designan. El estar unidos es su estado normal, aunque la tradición racionalista ha contribuido, en bastantes ocasiones, a separarlos. Pese a ello, en el Renacimiento los mantuvieron en armonía⁹ y por eso establecieron lazos tan estrechos entre la filosofía y la vida, de modo que las ideas filosóficas debían contribuir a hacer más agradable la vida. El Humanismo renacentista defendía la unión entre el saber y el actuar y de esta manera la filosofía trataba de dar claridad a los problemas humanos. En cambio, a partir de Descartes el pensamiento comenzó a aspirar a una abstracción y pureza tal que hicieron que, con el paso del tiempo y hasta nuestros días, filosofía y vida fueran cada una por su lado. O sea, con la filosofía abstracta, racionalista, los conceptos se fueron separando de los problemas de la vida diaria del hombre y ya no eran un reflejo de lo que le pasaba a éste, pues su pretensión de objetividad no le permitía mezclarse con los rasgos propios del sujeto. De ahí que nuestra principal tarea en este momento sea la de volver a establecer aquella unión entre la *res* y el *verbum*, para que la filosofía vuelva a servir de apoyo en nuestra vida cotidiana. De lo contrario, seguirá, en su proceso de abstracción, utilizando palabras cada vez más alejadas de la realidad, esto es, palabras que sólo los filósofos que las crean las conocen, puesto que no parten, como decía Juan Luis Vives, del *sermo communis*. Y, como no parten del lenguaje que todos usamos, no los podremos entender y, por lo tanto, no podrán ayudarnos a establecer algo de luz en las cuestiones que más nos preocupan.

Por eso, nuestra propuesta es la de una recuperación de la tradición humanista renacentista, que sí consideró todas estas cosas¹⁰. No obstante, hemos de aclarar a qué nos estamos refiriendo cuando hablamos de “tradición humanista renacentista”, porque de lo contrario podríamos conducir a errores como los que, a nuestro entender, cometiera Heidegger al interpretar dicha tradición. Éste, que al parecer no leyó directamente a los humanistas del Renacimiento, se quedó con la visión que sobre éstos tenían determinados historiadores, según los cuales el Humanismo no era más que una exaltación de la figura del hombre¹¹. Es decir, consistiría en algo así como en destronar a Dios y colocar al hombre en su lugar. Lo que llevaría, a su vez, a Heidegger a colocar al Humanismo dentro de la tradición metafísica occidental, pues sería un estudio del ente (hombre) y no del ser. O sea, estaría en la línea de esa tradición que ha contribuido a la ocultación del ser. En su *Carta sobre el humanismo*, Heidegger asegura que “todo humanismo o se funda en una Metafísica o se convierte a sí mismo en el fundamento de una Metafísica”¹². Como podemos comprobar, el error que viene a cometer Heidegger –como Grassi y otros estudiosos han mostrado¹³– fue haber tomado como válida una interpretación del Humanismo que, pensamos, es bastante reduccionista, puesto que sólo hace referencia a la importancia que, entre los humanistas renacentistas, adquirió el hombre y, además, la exageran, olvidando una parte fundamental de este movimiento, que es su reivindicación de la palabra como lo más propio del ser humano. Que es, precisamente, una de las tesis principales de la obra heideggeriana del último período; es decir, de aquel en el que se presenta al lenguaje como morada del ser, y que mantiene, al mismo tiempo, la originariedad de la palabra poética como aquella capaz de abrir un claro (*lichtung*) en el bosque. Vico, por su parte, usa el término *luce* para referirse a esa apertura de sentido. Una apertura que, según él, no la llevaron a cabo, en primer lugar, los filósofos sino los poetas¹⁴. Pero, para entender toda esta cuestión, tenemos que volver antes la vista a otra de las ideas esenciales del Humanismo renacentista, que Vico supo interpretar muy bien; nos referimos a la relación entre *Naturaleza* y *necesidad* y a la consiguiente definición viquiana de “trabajo”¹⁵.

El filósofo napolitano va a definir el trabajo como la actividad mediante la cual se satisfacen las necesidades humanas; una actividad en la que será fundamental la acción del ingenio, ya que él será el que establezca las relaciones entre lo que el hombre necesita y lo que hay en la Naturaleza, para que sobre ello pueda construirse un mundo más habitable. Para conseguirlo, tiene que ir dando nombres a las cosas y, según Vico, esta tarea de nombrar las cosas que rodean al hombre la realizaron primero los poetas, pues esa primera explicación de las cosas (que surgió como una necesidad puesto que no sabían cómo referirse a ellas) se hizo a través de mitos y no por medio de discursos racionales. Por eso, ahora se entenderá mejor el porqué del interés humanista en postular la preeminencia de la palabra poética y, por lo tanto, la primacía de la retórica sobre la filosofía. En este momento, ya estamos en condiciones de examinar más detenidamente cómo fue esa inversión del planteamiento tradicional de la que estamos hablando desde el principio, según la cual, y en términos viquianos, la *filosofía tópica* es anterior a la *filosofía crítica*¹⁶.

La *filosofía crítica* es aquella que se basa en la *demonstratio*, o sea, es la filosofía que consiste en la facultad racional de probar, con el fin de alcanzar unas determinadas conclusiones. Mientras que la *filosofía tópica*, basada en la *inventio*, consiste en la facultad de descubrir. Ahora, preguntémosle al sentido común ¿qué es anterior, el demostrar o el descubrir? Evidentemente, primero hay que descubrir algo y ya después se intentará demostrar. Por lo tanto, previa a la *filosofía crítica* estaría la *filosofía tópica*, lo cual equivale a que la invención sea la que proporcione los argumentos al discurso racional para que pueda demostrar. Lo que quiere decir que la *tópica* (doctrina de la invención) no puede ser un mero instrumento o adorno literario, como los racionalistas se empeñan en afirmar, ya que consiste en inventar de acuerdo con unas necesidades; por consiguiente, su tarea no es arbitraria. En otras palabras, el ingenio, la fantasía y la metáfora son las que ponen las bases para una actividad racional. O lo que es lo mismo, la *tópica* es anterior a la *crítica*, porque primero habrá que conocer las cosas, para poder, posteriormente, juzgarlas; esto es, sólo en la medida en que comprendamos las cosas, podremos deducir consecuencias, tal como Descartes le pedía a toda filosofía.

De todo ello, extraemos la conclusión de que la retórica es la que pone los fundamentos a la filosofía, proporcionándole los principios a partir de los cuales el discurso racional comienza a deducir. Pues, al tratarse de los principios más originarios, son indemostrables. Por eso, anteriores a los universales racionales –dirá Vico– estarán los *universales fantásticos*. Dicho de otro modo, por debajo del pensamiento racional estará la retórica y, junto a ella, las metáforas, la fantasía, la imaginación, el ingenio, etc. Ahora bien, el que los humanistas retórico-renacentistas no apelen a un pensamiento y un lenguaje racionales no quiere decir que apuesten por la irracionalidad, porque, ante todo, no intentan eliminar la razón sino mostrar que, por debajo de ella, hay otra esfera que la está fundamentando¹⁷. Estos pensadores tratan de encontrar una vía intermedia entre racionalidad e irracionalidad que, como hemos visto, se hallará en la palabra poética, puesto que ella es capaz de abrir mundos. Heidegger dirá que es el lenguaje poético en el que se manifiesta el ser, es decir, tanto Vico como Heidegger reivindican la función originaria de la palabra poética y critican al pensamiento metafísico tradicional, porque deduce la realidad de forma a priori. No olvidemos que el fin último de los humanistas, representados en nuestro discurso en la figura de estos dos grandes pensadores, era unir el lenguaje y la realidad, de forma que, cuando se elabore un pensamiento, sea para intentar responder a una necesidad concreta, teniendo en cuenta que la palabra siempre surge de la necesidad. E. Grassi resumía esta

cuestión de la siguiente manera: “La *scientia* siempre tiene que partir de la urgencia de una cuestión concreta”¹⁸, que, según él, surge del “asombro”, en el sentido de que, por el hecho de que nos asombramos por las cosas, nos preguntamos por ellas. Esto es lo que nos lleva a hacer, de las mismas, “cuestiones” sobre las que reflexionar. Las cuestiones emergen de algo que nos “pre-ocupa”, o sea, porque no conocemos todo aquello que nos rodea, ya que si lo conociésemos entonces no nos inquietaría, no nos asombraría y, por lo tanto, no haríamos cuestión de ello.

En último término, esto nos viene a mostrar aquella unidad entre la *res* y el *verbum*, según la cual se ha de afirmar que hoy, como siempre, la filosofía sólo tiene sentido si surge del interior del hombre como algo que necesita para vivir, como algo que siente y padece.

II

VIQUISMO Y UNAMUNISMO

En la anterior primera parte hemos mostrado algunas de las características del humanismo retórico, de la tradición que prima la palabra, el lenguaje común, la fantasía, el ingenio y la metáfora. Ahora, vamos a pasar a examinar de forma sintética su posible influencia en uno de los más grandes autores españoles de finales del siglo XIX. Nos referimos a don Miguel de Unamuno, en cuyo pensamiento rastreadremos algunos de los rasgos más característicos de esa tradición. Porque, aunque no llegó a reflexionar explícitamente sobre este humanismo retórico, sí hemos hallado algunas de sus ideas más relevantes, así como la certeza del conocimiento del pensamiento de uno de estos grandes autores de esa tradición como lo fue Vico¹⁹.

Nuestra tarea comienza con la afirmación unamuniana de que “*toda filosofía es, pues, en el fondo, filología*”²⁰. Al hacerlo, se inserta ya en ésta línea de humanismo retórico en el que se quería rescatar esa conexión originaria que se había perdido (y que aún hoy tratamos de rehabilitar). Así lo había hecho Vico explícitamente en la *Scienza nuova* 1744, al afirmar el vínculo indisoluble metodológico de ambas disciplinas como núcleo formal y material de la “nueva ciencia” –ciencia del hombre y de las cosas humanas, o sea, ciencia de lo humano– por él proclamada. El reivindicar la unión entre ambas disciplinas supone la historicidad de las palabras y, con ello, lo que realmente tenemos es el problema del lenguaje. Según Grassi, esta cuestión en los humanistas italianos se sustentaba en la relación entre *verba* y *res*, porque “sólo en y mediante la palabra (*verbum*) la ‘cosa’ (*res*) revela su significado”²¹. Querían recuperar este vínculo esencial entre la realidad y la palabra porque sólo de este modo el hombre podría acceder al conocimiento del mundo. Esta problemática guarda un estrecho vínculo con la cuestión de la relación existente entre pensamiento y lenguaje. En Unamuno encontramos la plena identificación entre ambos aspectos cuando afirma que sólo mediante las palabras podemos pensar²². Si la palabra es aquella realidad donde el ser se desvela, donde el ser es, tendremos que estudiar, no sólo su estructura interna, sino también los cambios históricos que han sufrido a lo largo del tiempo y que han hecho que sus significados hayan ido cambiando. Éste será el motivo de la reivindicación de la filosofía como filología, porque sólo estudiando las palabras en su devenir histórico se podrá comprender un mundo también en continua transformación.

No es extraño, pues, que Unamuno también exigiese el reconocimiento de esta unión dada su formación filológica, emparentando indirectamente con este humanismo, diciendo que “*el lenguaje es el que nos da la realidad*”²³. El mundo se nos ofrece mediante la palabra: “el misterio de la palabra es que por la palabra, por el verbo, es todo lo que es [...]”. Que la pala-

bra fue al principio y la palabra será al fin”²⁴. A la vez que el mundo se nos da por medio de ella nosotros lo vamos conociendo, porque “el nombre es, en cierto hondo sentido, la cosa misma. Dar nombre a las cosas, como hizo Adán, es conocerlas y apropiárselas. El nombramiento es el acto de posesión espiritual”²⁵. Nombrar las cosas nos brinda el conocimiento, lo que supondrá la relevancia de la palabra al ser ella la que nos desvele la realidad.

Establecida esta necesidad fundamental de la unión de filosofía y filología, llegamos a otra tesis esencial del humanismo retórico y que también hallamos en Unamuno: el pensar metafórico, es decir, “*la consideración del valor preeminente de la palabra metafórica o poética*”²⁶. Cuando reivindicamos el valor de la palabra, lo hacen enfrentándolo al concepto abstracto, aseverando que éste no da cuenta de la realidad. En cambio la palabra, debido a su naturaleza histórica y concreta, será primordial, aunque deberá ser metafórica para que sea eficaz, y así permitimos descubrir algo que antes no se veía²⁷. Estos humanistas defendían la necesidad de un pensar metafórico, de un pensar que estuviese respaldado por la palabra poética como aquella que abre el camino hacia el ser, que inventa para encontrar un orden en el caos del mundo. Para los humanistas hay una supremacía del poeta como el que abre o ilumina el camino de la reflexión. Dirá Grassi que “los poetas [...] ven y fundan de una manera originaria, no derivada, las nuevas posibilidades de las relaciones humanas”²⁸. Tienen una función originaria en la construcción del mundo humano y que podemos percibir nítidamente en la creación de los mitos. Éstos han sido concebidos mediante el decir metafórico del poeta, que, usando la metáfora, ha sido capaz de elaborar esas fábulas primigenias. Ellos usan un lenguaje originario, inmediato, figurativo, proclamativo y metafórico de manera que nos ofrecen nuevas posibilidades en las relaciones entre los hombres²⁹. En esta misma línea de reflexión encontraremos, posteriormente, a una María Zambrano que buscaba conciliar la filosofía con la poesía. El poeta como aquel que quiere alcanzar la realidad, pero ésta “no es sólo la que hay, la que es; sino la que no es; abarca el ser y el no ser en admirable justicia caritativa...”³⁰. Es el acceso a otro modo de realidad y que complementa la investigación filosófica. Filosofía y poesía deben actuar conjuntamente para una mejor comprensión del mundo y del hombre. También Unamuno reconocerá el estatuto ontológico de otras realidades que no eran las que la ciencia de su época predicaba. ¿Existe sólo la realidad que es revelada por la razón, o por el contrario, existirá otra que surge por la mediación de los sentidos? “Yo, por mi parte, no comprendo que se suponga más real lo que nos registra un aparato de física, que lo que nos registran nuestros sentidos”³¹. Defenderá una postura que admite la realidad no sólo de las cosas físicas que tienen una realidad observable, sino de aquellas otras cosas “ideales” que no son perceptibles a simple vista. Porque ambas realidades, aunque diferentes, son verdaderas, con lo que les asigna a las ideas un estatuto ontológico que hasta entonces pocos valoraban³².

Unamuno, asimismo, reconocerá la preeminencia de la metáfora, diciendo que lo es todo, todo es ella, el lenguaje es esencialmente metafórico y también lo es la ciencia³³. Lo primario, el discurrir más importante, natural y a la vez el más filosófico, es el metafórico, siendo las mismas palabras pequeñas metáforas que nos han llegado a través de los siglos³⁴. Asume esta esencialidad del lenguaje metafórico como el básico en el conocimiento del hombre, y también reconocerá que

“el poeta es el que nos da todo un mundo personalizado, el mundo entero hecho hombre, el verbo hecho mundo; el filósofo sólo nos da algo de esto en

cuanto tenga de poeta, pues fuera de ello no discurre él, sino que discurren en él sus razones, o, mejor, sus palabras”.³⁵

No hay duda de su estrecha vinculación con esta tradición que defiende al poeta como aquel que nos muestra el mundo, el que es capaz de percibir metafóricamente la realidad, pues

“la realidad se manifiesta ella originalmente no en función de una definición racional de lo real, y por tanto de una metafísica onto-teológica, sino como un producto de la poesía, de la palabra metafórica o del “universal fantástico (descubierto por Vico). Y de acuerdo con éste, para esclarecer el origen de cualquier cosa, incluso de las misma especulación filosófica, hay que comenzar por una sabiduría poética [...] antes que desde una metafísica racional”.³⁶

Cuando el hombre se enfrenta al mundo debe hacerlo mediante una labor metafórica, y, en esta tradición humanista, “el ingenio es apreciado como función originaria en la constitución del mundo humano y la historia, del lenguaje y del saber”³⁷. Esta función es inventiva, es decir, el hombre se enfrenta a lo desconocido inventándose y estableciendo nuevos nexos entre lo conocido y aquello que desconoce. Aunque no encontramos en Unamuno nada referido al ingenio, sin embargo, sí hemos hallado una noción similar a ella, aunque con sus matices. Se trata del concepto de “originalidad”, que consiste en “combinar y relacionar de una manera personal y propia los pensamientos de común acervo”³⁸. Si tenemos presente que el ingenio es interpretado por estos humanistas retóricos como aquel que capta las relaciones entre las cosas en su concreto devenir³⁹, no podemos obviar la semejanza con la originalidad unamuniana. El hombre no puede descubrir nada nuevo porque todo está dicho, pero sí puede mostrar nuevas relaciones entre las cosas, y, en el caso de la originalidad, se trataría de hallar nuevas relaciones entre los pensamientos comunes.

Esta temática en torno a la originalidad se halla intrínsecamente unida en Unamuno a la cuestión del sentido común, aunque se aleja notoriamente con respecto al humanismo retórico. Para un humanista como Vico, por ejemplo, el sentido común “es un juicio sin reflexión alguna, comúnmente sentido por todo un orden, por todo un pueblo, por toda una nación o por todo un género humano”⁴⁰, y su función primordial será la de procurarle al hombre aquello que necesita para vivir⁴¹. Es algo esencial para todo hombre porque es lo que le permite sobrevivir. Sin embargo, para Unamuno, el sentido común es “*lo más horrible y huero que cabe...*”⁴². Lo que le horroriza de él es que “es el sentido de la pereza, el que juzga con los lugares comunes y frases hechas, mecánica y no orgánicamente (...) que no se esfuerza en ver en sí mismo”⁴³. Lo que entiende por sentido común es, usando palabras de Grassi, lo mismo que entendía la tradición racionalista, es decir, “*una manera “popular” y “común” de pensar*”⁴⁴. En cambio, para los humanistas, el sentido común ha de entenderse dentro de la estructura ingeniosa del trabajo⁴⁵. Si bien difiere en su interpretación con respecto al humanismo retórico, es muy llamativo hallar en Unamuno otra concepción que guarda una considerable semejanza con este sentido común, y a la que va a denominar como “sentido propio”. Cuando hablaba del sentido común, pensaba que éste acarrearía muchos inconvenientes, entre los cuales destacaba que la mayoría de la gente recurría a él por pura

pereza intelectual⁴⁶. He aquí el problema fundamental que trataba de evitar, ya que con esta pereza lo único que se consigue es que el individuo no piense por sí mismo, asumiendo las cosas sin plantearse su veracidad. Es evidente que esa incorrecta interpretación sobre el sentido común es lo que lo lleva a Unamuno a reivindicar el *sentido propio* como el que “coge los lugares comunes, los del sentido común, y los convierte, nada más que al apropiárselos, en lugares propios, esto es, en paradojas”⁴⁷. Pretende que el hombre, partiendo de ese saber popular, reflexione y medite para que así, él mismo de una manera personal, extraiga el saber y la verdad de esos lugares comunes. La filosofía no se hace con el sentido común porque éste es “el que juzga con los medios comunes de conocer y en vista de una finalidad práctica”⁴⁸, por lo que no es un verdadero filosofar. Para filosofar y elaborar una auténtica filosofía propone como método la “paradoja”, “el más eficaz correctivo de ramplonerías y perogrulladas del sentido común. La paradoja es lo que se opone al sentido común, y toda verdad científica nueva tiene que aparecer como paradoja a los del sentido común en seco”⁴⁹. Distingue entre el sentido común y el sentido propio, diciendo que:

“el lenguaje común, en efecto, es el del sentido común, formado por las necesidades prácticas de la vida y enderezado a servir las. No es cosa suya la precisión científica por lo cual tiene la ciencia que empezar por formarse un lenguaje propio y hasta una especie de álgebra [...] El sentido común tiene [...] su campo, que no es precisamente el filosófico; pero la paradoja tiene también el suyo. Y si aquel es lo colectivo, lo común, este es o empieza por ser lo individual, lo propio. La paradoja es el más genuino producto del sentido propio. Y es, por tanto, el más eficaz elemento del progreso, ya que por lo individual se progresa”.⁵⁰

El peligro que pueden entrañar las paradojas es que “las paradojas de hoy serán los lugares comunes de mañana”⁵¹, ya que cuando una paradoja queda libre de su creador puede convertirse en ese saber vulgar y común al que los perezosos recurren por pura apatía. Por tanto, para Unamuno el sentido común sólo es el punto de partida desde el que cada uno tiene que emprender su reflexión y su comprensión del mundo, de modo que al hacerlo lo transforma en el sentido propio. Quizá no hay tanta diferencia entre el significado de esta nueva noción unamuniana y el sentido común de los humanistas, ya que, aunque estos parten de un lenguaje cotidiano que sea expresión de un lenguaje común⁵², es sólo el requisito previo de todo otro pensamiento. Por tanto, podemos concluir admitiendo que en Unamuno operan muchas de las ideas de aquellos humanistas retóricos, aunque algunas de ellas tienen características muy peculiares. Lo que es evidente es que hallamos numerosas similitudes entre ambos, como su reconocimiento de la historicidad del hombre, la necesidad de una filosofía como filología, la primacía de la metáfora, e, incluso, su personal forma de entender la originalidad, tan cercana al ingenio, y su propuesta del “sentido propio” como el corrector de los vicios del sentido común.

¿Por qué no finalizar, pues, incluyendo a Unamuno dentro de la tradición del humanismo retórico?

* * *

NOTAS

1. ERNESTO GRASSI, *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, Anthropos, Barcelona, 1999, pp. 207-221.
2. Un problema que preocupó sobre todo a Juan Luis Vives.
3. Véase cualquiera de las obras de Ernesto Grassi, por ejemplo: *El poder de la fantasía. Observaciones sobre la historia del pensamiento occidental* (Anthropos, Barcelona, 2003), el capítulo X, que lleva por título “La inversión del concepto tradicional de saber”, pp. 199-215.
4. E. GRASSI, *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, cit. p. 6.
5. Una postura que se encuentra, brillantemente expresada, en la antes citada obra de ERNESTO GRASSI, *Vico y el Humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*.
6. Cfr. *op. cit.*, p. 9.
7. No obstante, no es ésta ni la primera ni la última de las embestidas contra el Humanismo; contra un modo de pensar y de actuar que ya encontramos en algunos pensadores griegos –como Sócrates– y latinos –como Cicerón y Quintiliano–, que fue rechazado por Platón. Después de él, salvo algunas excepciones, el pensamiento filosófico inclinó la balanza hacia el primado de la razón ‘demostrativa’, llegando al escolasticismo, donde la situación no cambió, sino que más bien se agravó. Así hasta que, con los pensadores renacentistas (fundamentalmente italianos), el Humanismo vuelve a resurgir mucho más fuerte, durante casi dos siglos y medio, hasta el momento en el que Descartes y el cartesianismo hacen su aparición en el pensamiento occidental, arrinconando de nuevo las pasiones y toda la parte sensible del hombre y realizando exclusivamente la racional, como hiciera Platón. Sin embargo, tras la Modernidad, en el s. XVIII, el Humanismo florecerá nuevamente –principalmente de la mano de G. Vico, aunque también de otros autores, como Baltasar Gracián, e incluso de alguna corriente, como el Romanticismo alemán, entre otros–.
8. Por ejemplo, Kant escribe: “La retórica, si se entiende por ella el arte de persuadir, es decir, el arte de engañar mediante la apariencia hermosa...”. Cfr. cita en E. GRASSI, *Vico y el humanismo*, ed. cit., p. 74.
9. Véase el Capítulo VI “Una tradición: Metáfora y alegoría”, de E. GRASSI, *El poder de la fantasía*, cit., pp. 113-130.
10. Y que ya comenzó en su día el inquieto humanista Ernesto Grassi.
11. J.M. SEVILLA, “Retórica como filosofía. E. Grassi, Vico y el problema del humanismo retórico”, *Monteaquedo. Revista de Literatura Española, Hispanoamericana y Teoría de la Literatura* (Univ. De Murcia), 3ª época, n. 8 (monográfico *Retórica y Discurso*), 2003, pp. 73-106; p. 74.
12. M. HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, trad. de A. Wagner de Reyna, Instituto de Investigaciones Histórico Culturales, Santiago de Chile, 1953, pp. 172-173.
13. E. GRASSI, *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, cfr. pp. 176 ss., p. e. Cfr. también de E. GRASSI, “La rehabilitación del humanismo retórico. Considerando el antihumanismo de Heidegger”, *Cuadernos sobre Vico*, 2, 1992, pp. 21-34. Véase J.M. SEVILLA, “Retórica como filosofía. E. Grassi, Vico y el problema del humanismo retórico”, ya citado. Tenemos noticia de que se está preparando para la Serie “Humanismo” de la ed. Anthropos el nuevo volumen de Ernesto Grassi titulado *Heidegger y la cuestión del humanismo* (traducción del original en inglés *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism*, Nueva York, 1983).
14. E. GRASSI, *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*, Anthropos, Barcelona, 1993, p. 35. Cfr. también E. GRASSI, *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, cit., pp. 103 ss., 107 ss.
15. E. GRASSI, *Vico y el humanismo*, cit., pp. 59-71.
16. *Ibid.*, pp. 1-16.
17. Contrastar en E. GRASSI, *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, ed. cit., el cap. 7 titulado: “La negación de lo racional”, pp. 135-151.
18. *Ibid.*, p. 151.
19. Véase el artículo que trata sobre la relación entre Vico y Unamuno de A. SAVIGNANO, “La recepción de Vico en Unamuno”, *Cuadernos sobre Vico*, Nº 15-16, 2003, p. 225-235.
20. M. UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Akal, Madrid, 1983, p. 338.
21. E. GRASSI, *op. cit.*, p. 99.
22. Vid. M. UNAMUNO, “La cuestión del vascuence”, en *Obras Completas* (O.C.) I, Escelicer, Madrid, 1966, p. 1047.
23. M. UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, ed. cit., p. 339.
24. M. UNAMUNO, “En confidencia”, en O.C. VIII, Escelicer, Madrid, 1970, p. 1184.

25. M. UNAMUNO, “La selección de los fulnéz”, en O.C. I, Escelicer, Madrid, 1966, p. 1116.
26. J.M. SEVILLA, *Tramos de Filosofía*, Ed. Kronos, Sevilla, 2002, p. 27.
27. Vid. E. GRASSI, *El poder de la fantasía*, Anthropos (serie ‘Humanismo’), Barcelona, 2003, p. 54.
28. E. GRASSI, *El poder de la fantasía*, cit., p. 82.
29. Vid. *ibid.*, p. 82-83.
30. M. ZAMBRANO, *Filosofía y poesía*, F.C.E. Madrid, 2001, p. 22.
31. M. UNAMUNO, “*Ganivet, filósofo*”, en O.C. III, Escelicer, Madrid, 1968, p. 1092.
32. M. UNAMUNO, “*Pirandello y yo*”, en O.C. VIII, ed. cit., p. 503.
33. Vid. M. UNAMUNO, “*Intelectualidad y espiritualidad*”, en O.C. I, ed. cit., p. 1141.
34. Vid. M. UNAMUNO, “*Sobre la filosofía española*”, en O.C. I, ed. cit., p. 1162.
35. M. UNAMUNO, “*¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!*”, en O.C. I, ed. cit., p. 1178.
36. J.M. SEVILLA, “*Retórica como filosofía*”, E. Grassi, Vico y el problema del humanismo retórico”, *Monteagudo*, cit., p. 82.
37. J.M. SEVILLA, *Tramos de Filosofía*, ed. cit., p. 28.
38. M. UNAMUNO, “*La feliz ignorancia*”, O.C. VII, Escelicer, Madrid, 1969, p. 1306.
39. Vid. E. GRASSI, *El poder de la fantasía*, ed. cit., p. 103.
40. G.B. VICO, *Ciencia nueva*, §§ 141-142. (Citado por E. GRASSI, *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, ed. cit., p. 23).
41. Vid. E. GRASSI, *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, cit., p. 27.
42. M. UNAMUNO, “*Cuestiones del momento*”, en O.C. VII, Escelicer, Madrid, 1969, p. 518.
43. M. UNAMUNO “*Cuestiones del momento*”, en O.C. VII, ed. cit., p. 517.
44. E. GRASSI, *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, ed. cit., p. 28.
45. Vid. *ibidem*.
46. Vid. M. UNAMUNO, “*Cuestiones del momento*”, en O.C. VII, ed. cit., p. 517.
47. M. UNAMUNO, “*Manuel Machado y yo*”, en O.C. VIII, ed. cit., p. 307.
48. UNAMUNO, “*Un filósofo del sentido común*”, en O.C. III, Madrid, Escelicer, 1968, p. 550.
49. *Ibid.*, p. 551.
50. *Ibidem*.
51. M. UNAMUNO, “*Mis paradojas de antaño*”, en O.C. VIII, ed. cit., p. 352.
52. Vid. E. GRASSI, *El poder de la fantasía*, ed. cit., p. 33.

* * *



Miguel de carbantes
suavéru