

# ERNESTO GRASSI Y EL PROBLEMA DE LA METÁFORA EN EL *DE NOSTRI TEMPORIS STUDIORUM RATIONE*

*Massimo Marassi*



Exposición crítica de la evolución de la trayectoria viquiana de E. Grassi al hilo del problema fundamental de la metáfora, cuyo valor ontológico reivindicó. Grassi se interesó por este problema desde su juventud cuando, como discípulo heideggeriano que busca alternativas a la *Seinsvergessenheit*, estudió la epistemología tópica (anticartesiana) del *De nostri*. Pero sólo en la madurez extendió su interés metafórico a la entera obra viquiana, justo al concebir plenamente la filosofía como retórica.

Critical exposition of E. Grassi's Vichian trajectory through the fundamental problem of metaphor whose ontological value he vindicated. In his youth Grassi was already interested in such a problem. Indeed, just from the perspective of a Heideggerian scholar looking for an alternative to the *Seinsvergessenheit*, he studied the topical (anti-Cartesian) epistemology of the *De nostri*. But it was only in his mature age that he spread his metaphorical interest to Vico's whole work, just when he conceived plainly Philosophy as Rhetoric.

## 1. ERNESTO GRASSI Y EL *DE NOSTRI TEMPORIS STUDIORUM RATIONE*

Desde los primeros escritos de juventud culminados en *Der Beginn des modernen Denkens. Von der Leidenschaft und der Erfahrung des Ursprünglichen* (1940), la interpretación de Grassi se liga al análisis de la prolucción inaugural *De nostri temporis studiorum ratione* (impresa en Nápoles en 1709), la cual publicó en Berlín, en Küpper, en 1943, traducida por Walter F. Otto, y con una introducción propia<sup>1</sup>. Sólo en la edad madura dedicó Grassi una profunda atención a la obra completa del filósofo napolitano. Lo que significa que el *De ratione* presentaba una serie de temas y perspectivas tan originales como para resultar asumido como un texto paradigmático para presentar la entera obra de Vico. En particular, el capítulo III es interpretado como el manifiesto de una nueva "epistemología" en contraposición al primado de la "actitud crítica" en filosofía, esto es, a la centralidad asignada al "método" como único criterio para "volver a dar un fundamento al edificio de la ciencia"<sup>2</sup>. Y no es una causalidad que incluso Gadamer se remita al *De ratione* y no a otros escritos de Vico para exponer "el modo de conocimiento de la ciencia del espíritu"<sup>3</sup>.

Este artículo tiene como base una ponencia presentada en las Giornate Internazionali di Studi Simbolo, Metafora, e Linguaggio nella elaborazione filosofico-scientifica e giuridico-politica (Sansepolcro-Anghiari, 3-6 aprile 1997), que aparecerá publicada en su momento, en italiano, dentro de las Actas a cargo de Franco Ratto.

El hilo conductor que Grassi elige como criterio de la propia interpretación es la diferencia entre verdadero y verosímil. En el *Discurso del método* (1637) de Descartes, lo verdadero opera como criterio de fundamentación filosófica hasta el punto de distinguir característicamente el ideal de cultura de toda una época, y a ello Vico contrapone en el *De nostri temporis* la dignidad de lo verosímil. Por otra parte, el sentido de las seis *Meditaciones metafísicas* (1641) también puede resumirse fácilmente en la individuación y en la exposición de los motivos por los que *en general* se puede “dudar de todo y, en particular, de las cosas materiales, al menos hasta que no tengamos en las ciencias fundamentos distintos de los que hemos tenido hasta hoy”<sup>4</sup>. Ahora bien, es verdad que en *Discurso del método* Descartes declaraba explícitamente que él no tenía la pretensión de proponer a los demás el propio método como si éste pudiese elevarse a dignidad universal, sino otra cosa porque “los que tienen la pretensión de dispensar preceptos a los otros deben estimarse más hábiles que aquellos a los que se los dan y, si se equivocan en lo más mínimo, merecen ser reprendidos”<sup>5</sup>, y, sin embargo, no sólo ese escrito se ha convertido en uno de los manifiestos programáticos de la edad moderna, sino que el mismo Descartes se proponía explícitamente pronunciarse sobre las ciencias, establecer las reglas del propio método y las de la moral provisional que se podían deducir, demostrar la existencia de Dios y del alma humana, centro de toda metafísica, y analizar problemas varios de física y de medicina así como los modos de progresar en el estudio de la naturaleza.

De modo que, si bien Descartes no tenía ninguna intención de “enseñar” el método universal para dirigir la razón propia, es, no obstante, un hecho que había declarado explícitamente lo que se proponía comunicar y lo que consideraba absolutamente adecuado para poder constituir un método válido para todos: “alimenté siempre un acuciente deseo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso para ver claro en mis acciones y proceder con seguridad en la vida”<sup>6</sup>. Y es por este motivo, es decir, para adquirir un método idóneo para la consecución de lo verdadero, por lo que Descartes sostiene poder elaborar un ideal de ciencia exento de defectos, verdaderamente útil y en absoluto confuso u oscuro. Evidencia, análisis, síntesis y control se convierten, así pues, en las cuatro reglas que permiten recoger la verdad propia de toda ciencia. Pero, puesto que podemos dudar de todo y que el camino que libra de estos prejuicios no puede basarse en nada ya preconstituido, sino sólo en lo indudable, es la posibilidad misma de la verdad y de la certeza la que es puesta en discusión. Es ahora la pregunta referente a la condición de posibilidad que hace verdadera y cierta una proposición la única que puede operar como principio general del saber. Dado que una proposición absolutamente indudable está exactamente constituida por el “pienso, luego existo”, esto significa que ése es el principio capaz de garantizar toda certeza y verdad, justo por el hecho de que “las cosas que concebimos muy clara y muy distintamente son todas verdaderas”, aunque después resulte un problema comprender cuáles entre ellas se puedan concebir distintamente<sup>7</sup>, tanto que más tarde Descartes, en los *Principios de filosofía* (1644), se aprestó a precisar —a decir verdad más con una indicación que con una, por lo demás, imposible definición, si no con una *petitio principi*— que es “clara la percepción presente y manifiesta al espíritu que nos dirige la atención” y es “distinta la percepción que, siendo clara, está separada de todas las demás y que, así pues, no precisa contener nada sino lo que es claro”<sup>8</sup>. Esta regla general permite afirmar que aquí, al comienzo del saber, no se admite justamente “nada que no sea necesariamente verdadero”<sup>9</sup> y, por tanto, el *cogito* constituye la

suprema garantía de toda verdad, el criterio metodológico de la verdad, del que depende la posibilidad de cualquier idea, incluso de la de la substancia infinita que —figurando en el primer argumento de las demostraciones de la existencia de Dios expuesto en la *Tercera meditación*— debería preceder a toda otra noción. De hecho, incluso la idea de Dios sigue la regla general: es una idea “muy clara y distinta” y contiene “en sí más realidad objetiva que cualquier otra”<sup>10</sup>.

El proyecto de fundamentación del saber elaborado por Descartes resulta empero inadecuado para dar razón ya sea de las críticas y de las nuevas enseñanzas del método inductivo<sup>11</sup> ya sea de las exigencias del sano y pragmático probabilismo bien representado en tiempos de Vico por la insoslayable influencia de los jesuitas<sup>12</sup>. Desde esta perspectiva, así como para Vico la *querelle des anciens et des modernes* es resoluble, tanto en el ámbito histórico-jurídico como en el físico-matemático, exaltando la posibilidad y los éxitos del conocimiento humano, mas al mismo tiempo marcando a su vez sus límites, Grassi dirige su crítica contra la pretensión cartesiano-mentalista de “trascender el mundo fenoménico para llegar a una metafísica abstracta”, con el fin de hacer resaltar no sólo la esterilidad del método cartesiano<sup>13</sup>, sino de todo método en general, es decir, de toda modalidad o estructura de la conciencia que quiera luego erigirse en paradigma de la realidad empírica misma. Es, en consecuencia, contra el método cartesiano y su pretensión de operar como principio incondicionado y absoluto de todo conocimiento, cómo para Grassi se debe dirigir la reconstrucción de la obra de Vico y un nuevo proyecto de cultura abierto a la totalidad del “árbol del saber”.

En su valoración pesó sin duda el análisis de la filosofía moderna de Heidegger, de quien Grassi siguió sus lecciones y seminarios durante un decenio. Y no es casualidad que Grassi, incluso a edad tardía, continuase llamando la atención sobre el curso de Heidegger del semestre de verano de 1941, publicado posteriormente en 1981 con el título de *Grundbegriffe*<sup>14</sup>, y sobre el *Nihilismo europeo* (1940). En estos textos Heidegger, de hecho, continúa su crítica sobre la fundamentación metodológica de la metafísica tradicional y, en particular, de la filosofía moderna, cuyo representante emblemático es precisamente Descartes. A partir del *Discurso del método*, según Heidegger, el “tener-por-verdadero” se convierte en el carácter fundamental de la razón, y del carácter de la verdad depende la representación del ente en su totalidad<sup>15</sup>.

La posición de Grassi llega a determinarse, así pues, a partir de las críticas de Heidegger a la filosofía moderna, descubriendo luego paradigmáticamente en Vico y en su *De ratione* el manifiesto programático de la oposición al *Discurso del método*. Por ello la interpretación del *De ratione* tiene como título *Del vero e del verosimile in Vico*: es el primado de la verdad lo que Grassi pretende poner en discusión. En particular, niega que el único carácter de la totalidad del ente, del que la filosofía ha de ocuparse, sea precisamente lo “verdadero”. Pero la incondicionalidad y la centralidad de lo verdadero para la filosofía derivan del descrédito que la primera parte del *Discurso del método* lanza sobre la formación y sobre la utilidad que la historia, la poesía, la elocuencia, y la retórica permitan conseguir. De hecho, la historia no provee nada de verdadero ni de cierto puesto que ciertamente lo que se ha verificado se enmascara en el arte de la narración, con lo que las distintas situaciones presentadas por la historia no pueden servir como ejemplo para suscitar el sentido de lo concreto ni la centralidad del caso singular. Análogamente la poesía asimismo aparece como un juego privado de valor, dado que depende de la fantasía, que no representa lo verdadero, sino tan

sólo lo posible. Y la retórica, que se propone convencer, está privada de positividad, dado que la verdadera convicción depende del rigor de la demostración lógica y no de las reglas del bien hablar para persuadir. Es preciso, así pues, advertir que Descartes critica las disciplinas sobre las cuales, todavía en el diecisiete, se basaba el conjunto de la cultura tradicional y de la formación intelectual, porque resultan inadecuadas para alcanzar, elaborar y transmitir la verdad, el saber y la certeza. La valoración negativa de Descartes respecto a las disciplinas humanísticas depende del principio fundamental de su método, con el que intentaba fundamentar rigurosamente el ideal claro y distinto de la ciencia. Los conocimientos resultan probados sólo si derivan de una “primera verdad originaria”<sup>16</sup>. Vienen así a un primer plano el problema de la verdad del saber y su correspondiente justificación, mientras pierden importancia todos aquellos autores que hasta ahora habían representado una autoridad en el campo de la tradición filosófica: “los autores aún clásicos para el pensamiento de los humanistas, como Cicerón, Luciano, Lucrecio, no tienen nada que hacer con el problema filosófico del saber, de la verdad”<sup>17</sup>. He ahí, por tanto, que Grassi lee el texto viquiano en neta antítesis respecto a Descartes e interpreta, en consecuencia, sus objeciones, dirigidas, en general, contra los ultramontanos, como un examen particularizado del método crítico y consiguientemente como un nítido rechazo del racionalismo como concepción dominante, no sólo en los tiempos de Vico, de la filosofía. La importancia del escrito viquiano

“consiste, no en último lugar —observa Grassi—, en el hecho de que apenas cincuenta años después de la publicación del discurso cartesiano sobre el método, el autor había reconocido todas las consecuencias nefastas de ese tipo de filosofar, y en el hecho de que logra superar sus principios fundamentales”<sup>18</sup>.

Así como lo que Grassi pretende llevar a cabo con Vico es, en primer lugar, una crítica a la preeminencia incondicionada de la noción de verdad, como evidencia intelectual, el nuevo concepto de objetividad como fundamento inconcuso de todas las ciencias constituye el argumento de la filosofía cartesiana que es puesto en discusión en segundo lugar. La primera consecuencia que hay que sacar de esta noción de fundamento objetivo, que es tal sólo si cierto y verdadero y, así pues, indudable, es que se excluye del ámbito filosófico todo pensamiento subjetivo o arbitrario. La segunda consecuencia es que el fundamento de una acción o de una conducta, por lo que respecta al ámbito práctico, o de una afirmación, por lo que se refiere al plano teórico, no puede sino ser objetivo, o lo que es lo mismo, que toda realidad es interpretada y considerada sólo en cuanto objetiva, prescindiendo de todo otro carácter presente en ella. La unilateralidad y la limitación de esta noción de objetividad son evidenciadas por Vico, contraponiéndole una descripción de la realidad más completa y amplia, o sea, tiene en cuenta todas las diversas formas expresivas de la realidad y de la respectiva conducta humana, la cual no puede ser desarrollada enteramente ni a partir de los cánones de la rígida tradición clasicista ni a partir del racionalismo del método cartesiano. La verdad, como descripción del primado de lo objetivo, es así reducida a ser tan sólo una de las características de la realidad, gracias asimismo al restablecimiento de otras nociones que, con derechos semejantes, deben considerarse como “momentos absolutamente autónomos de la cultura”: prudencia, fantasía, belleza, lenguaje, son elementos característicos y facultades que permiten la realización del hombre en su totalidad, son los requisitos del

hombre sabio<sup>19</sup>. A tal fin, la objetividad viquiana no comprende sólo lo verdadero, sino también otras formas expresivas de lo verdadero totalmente autónomas, y dotadas de la misma dignidad e importancia para la formación cultural de los individuos. Claridad y distinción, certeza y verdad no agotan la tarea del “método”, en su acepción cartesiana, que, por contra, puede encontrar su plena concreción nada más que si se indican cuáles son los límites y el valor del conocimiento para la educación, como ya sucedía en la *ratio studiorum* de los jesuitas (1599), que el *De ratione* viquiano con intención epistemológica renueva y profundiza.

Este nuevo ideal de cultura se expresa mediante el concepto de “verosímil”, introducido para fundar sobre él la cultura histórico-jurídica, para esclarecer la autonomía de las varias expresiones de la realidad y para designar la especificidad del ámbito práctico, del arte, de la retórica y de la jurisprudencia<sup>20</sup>. Puesto que el hombre sólo puede conocer lo que crea, no puede conocer la naturaleza en su esencia, que es creada por Dios: “Sólo en Dios óptimo máximo son verdaderas las formas de las cosas, porque sobre ellas se modela la naturaleza”<sup>21</sup>. Las ciencias de la naturaleza interrogan la naturaleza dentro de los límites puestos por Dios, consiguiendo por ello no juicios verdaderos, sino verosímiles, con vista a determinados objetivos:

“Por eso estas cosas que en física se presentan para ver en virtud del método geométrico no son más que verosímiles, y de la geometría reciben el método, no la demostración: demostramos las cosas geométricas porque las hacemos; si pudiésemos demostrar las cosas físicas las haríamos”<sup>22</sup>.

Asimismo el ámbito práctico no resulta guiado por una forma de saber veritativo, sino de la conciencia, ampliamente testimoniada en la cultura renacentista italiana, de que la acción manifiesta la realidad de modo autónomo y de que sólo lo verosímil puede describir lo que continuamente se transforma. No vale una teoría para elaborar el sentido de las acciones, sino que es precisa la prudencia, lo único que puede comprender el caso singular, perseguir las múltiples intenciones —y no por último el deseo, el azar y el arbitrio— con las que se tejen las acciones humanas, llegar a quebrar esa inefabilidad del siempre metamórfico individuo, respecto al cual la teoría pura quedaba desconcertada, inútil. Paralelamente adquirió nueva importancia y valor el estudio de la historia que permite desarrollar y transmitir la peculiaridad, difícilmente reductible al mero verdadero, de los hechos, eventos y situaciones.

## 2. DISCURSO RETÓRICO Y RACIONAL

La contraposición entre el *Discurso del método* y el *De nostri temporis* —evidentemente acentuada adrede y más allá de cuanto el análisis textual podría conceder— sirve a Grassi para proponer una personal lectura teórica y actual de la problemática ínsita en toda reconstrucción del *método*: de hecho, repropone la elección entre el método crítico-cartesiano y método tópico-viquiano bajo una nueva forma, la que ve el discurso racional contrapuesto al discurso retórico. Ambas formas de discurso son asumidas aquí no sólo en su calibración expresiva de un conjunto de conocimientos, sino como un recorrido diferente que el hombre puede seguir en el ámbito histórico-práctico. Esta declinación de la expresión en la situación, que siempre está connotada en términos espacio-temporales, permite distin-

guir además entre una forma negativa de retórica —la que persigue opiniones e imágenes sin plantearse el problema de su correspondencia veritativa ni de su practicabilidad histórica— y una forma práctica —en la que la palabra humana es dicción del fundamento y gracias a esta visión originaria puede iluminar derivadamente las elecciones operativas de la cotidianidad—. En tal sentido, Grassi podrá distinguir al término de su reflexión —pero la justificación última reposa precisamente en la antítesis crítica-tópica proyectada en los escritos de juventud— entre discurso retórico y racional, y entre una forma verdadera y una forma falsa de discurso retórico. En una de las obras más significativas de la madurez, *Rhetoric as Philosophy* (1980), Grassi sintetizará su camino teórico distinguiendo “tres tipos de discurso:

1) El ‘discurso retórico’, *exterior*, en el significado común de la expresión, que se refiere sólo a las imágenes porque influyen en las pasiones. Pero, dado que tales imágenes no brotan de la intuición, se quedan en objeto de opinión. Éste es el caso del discurso puramente patético y falso, ‘retórico’ en la sólita acepción negativa. 2) *El discurso que deriva exclusivamente de un procedimiento racional*. Es verdad que éste tiene un carácter demostrativo, pero no puede tener un efecto retórico, porque los argumentos puramente racionales no alcanzan a las pasiones, se trata, así pues, de un discurso ‘teórico’ en la acepción común. 3) El *verdadero discurso retórico*. Éste brota de las *archai*, no es deductible, sino, por medio de sus imágenes originarias, conmovedor y revelador. El discurso originario es el del hombre sabio, del *sophos*, que no es sólo el que sabe (*epistatai*), sino el que con la intuición conduce, guía y atrae (*epistates*)”<sup>23</sup>.

En esta tripartición de las formas del discurso es necesario advertir, al menos, que Grassi no hace referencia sólo a la antítesis lógica-retórica, sino que, dentro de la retórica, distingue entre falsedad y expresividad. Es fácil leer en este primado de la *inventio* sobre la *ratio*, de la retórica tópica sobre la crítica, una reasunción del principio viquiano *verum-factum* y a la vez una respuesta a las exigencias que tal principio eleva e impone<sup>24</sup>. “El discurso que deriva exclusivamente de un procedimiento racional”, con todos los límites que comporta, pretende, sobre todo, presentarse como una crítica del método cartesiano, en el que la racionalidad coincide *in toto*, mas paradójicamente sin prueba alguna, con el rigor de la deducción, como si la clausura de semejante proceso argumentativo —que excluye precisamente de la racionalidad todo lo que cae fuera de él y ve la fuente de la propia coherencia en el tener fe en las premisas puestas, por vía hipotética, y en el explicitar y aplicar el contenido de tales premisas, sin preguntarse quién o qué las ha excogitado— fuese un signo consistente de inteligencia y no más bien de obtusidad. De hecho, la clausura del proceso argumentativo entendido así procede a un *escamotage* que hace depender el valor del propio proceder únicamente de la no-atribución de valor a lo que es distinto de la hipótesis argumentativa. En tal sentido el método crítico y la forma del discurso racional no son autofundantes y autoconsistentes, sino que dependen por completo de una actividad humana bien diferente —que para Grassi, con Vico, es la *inventio*, la cual pone las premisas y, así pues, obra respecto al discurso racional como su condición de posibilidad, dado que la argumentación no tendría, sin las premisas, nada de que partir. Lo que pone en jaque al método crítico emerge, en consecuencia, no por un límite accidental y sobrevenido, sino de su interior y de su origen; en realidad, nunca sabrá ni podrá probar aquello en que se funda. Y tal límite además, que es constitutivo, ejerce sobre el proceso racional una ilusión de omnipotencia

que es inversamente proporcional a la impotencia ontológica que lo caracteriza. El proceso racional no pone ni puede poner las propias premisas, pero luego, como si él solo fuese constitutivo de la realidad, pretende deducir todo de semejantes premisas ya dadas y excluir del horizonte de la "racionalidad" no lo que es "no racional", sino lo que no logra demostrar basándose en sus modestos principios propios como racional.

Frente a semejante "delirio" de la racionalidad Grassi, con Vico, no duda en revestir la retórica con una tarea que, sin embargo, es esencialmente ontológica-fundante: sólo la retórica y la tópica son capaces de encontrar y poner las premisas de las que todo depende, incluida la racionalidad. Pero, puesto que el fundamento del saber no es nunca absoluto, sino siempre condicionado por premisas puestas, y aquí se manifiesta la tarea de la retórica, será asimismo oportuno distinguir, como hace precisamente Grassi, entre una forma negativa y una forma positiva de retórica, entre una forma de discurso que persigue la opinión y otra que, por el contrario, surge del origen, es testimonio del revelarse del fundamento. En esta distinción entre forma negativa y positiva del discurso retórico, Grassi considera correcto, de una parte, devaluar la retórica como "pseudociencia" (a la Croce<sup>25</sup>), cuya tarea permanece puramente ornamental y decorativa, pero, de otra parte, mantiene que su función es evidentemente más extensa, como efectivamente lo es para Vico. Y si por comodidad se puede sintetizar, como hace Andrea Battistini, el uso de la retórica viquiana en cuatro campos —taxonómico, gnoseológico, hermenéutico, expositivo<sup>26</sup>—, no es fruto de la casualidad que Grassi tienda a privilegiar una función de la retórica que llamaría más precisamente "ontológico-hermenéutica", para sustraerla a toda tentativa de interpretación estetizante<sup>27</sup>.

### 3. *HOMO NON INTELLIGENDO FIT OMNIA*

A la retórica se le asigna, por tanto, la tarea de descifrar el orden del *arché*, de aproximarse al origen de la realidad y de la significación del modo apropiado para poderlo captar. Sólo la imagen directa del origen, su aparecer, y el *pathos* que ella ejerce sobre el hombre muestran una vía de la comprensión en la que transitar en neta antítesis a la elaboración del problema del fundamento, como se proyecta, según Vico, en el seno de los ultramontanos, y, según Grassi, en el seno del plano onto-teo-lógico occidental (tan criticado por Heidegger). En relación directa con el ser y el devenir de las cosas no opera la comprensión del pensamiento abstracto, sino la imagen que logra transparecer cuando el "*non intelligere*" prevalece sobre el "*intelligere*". Este carácter epocal, como a Grassi le gustaba definirlo, del pensamiento de Vico queda testimoniado por el célebre pasaje de la *Ciencia nueva* en el que se define la "lógica poética":

"Pues así como la metafísica razonada enseña que *homo intelligendo fit omnia*, así esta metafísica hecha fantástica demuestra que *homo non intelligendo fit omnia*; y quizá esté dicho esto con más verdad que aquello, pues el hombre al entender despliega su mente y comprende esas cosas, pero sin entender hace de sí esas cosas y transformándose en ellas, lo resulta"<sup>28</sup>.

Grassi acentúa la importancia del transformarse del hombre en las cosas, su capacidad de identificación con la realidad, no en virtud de una extensión racional de su pensamiento, sino gracias al *non intendere*, esto es, a la disminución del nivel racional y a la imposición del emotivo. Ahora bien, si en Vico se puede hablar de la reemergencia de una traza carac-

terística del “pampsiquismo meridional”, para Grassi es esta nueva función de la “metamorfosis” la que debe ponerse en primer plano. De hecho, hombre y cosas no son considerados separados del resto, como si existiese un lugar y un tiempo en el que pudieran surgir y estar separadamente, y sólo en un segundo momento se sobreañadiera una relación cognoscitiva capaz de ponerlos finalmente en unidad. Y, en cambio, justo porque esta separación no es originaria y nada está inmóvil en sí, el hombre se hace cosa y, recíprocamente, lo que se manifiesta se expresa inmediatamente en los más varios significados. En el centro de esta “ontología” —equivocamente se puede denominar aún de este modo— se encuentra ahora la metamorfosis: por una parte, la realidad se evidencia “en la continua mutación de la interpelación”, y, por otra, el hombre responde a la llamada de la realidad *transformándose*, dado que “el manifestarse sucede siempre en la *mutación*, en la *metamorfosis*”<sup>29</sup>.

#### 4. SIMILITUD E INGENIO

Así pues, sólo la “lógica poética”, la actividad de la fantasía<sup>30</sup>, la imagen y no la inferencia racional, permiten acceder a la realidad. Y, justo en esta dirección, el descubrimiento de la historicidad del mundo humano, de sus *archai*, exige que sean restablecidas y provistas de significados. La tesis viquiana que quiere hacer consistir la actividad propia del ingenio en descubrir el significado de los fenómenos es amplificada aquí por Grassi hasta el punto de sostener que la actividad fantástica es a un tiempo fuente del mundo humano, de la comunidad social y de sus instituciones: la facultad del ingenio no sólo advierte similitudes, sino que incide también sobre el comportamiento, transforma la realidad del mundo humano.

Sostener, como Grassi sostiene que se puede hacer sobre la base del texto viquiano, que la relación hombre-cosas se explica en definitiva en una estructura conjunta, compuesta por una actividad metafórica que interpreta las indicaciones provenientes del mundo sensible y de la continua metamorfosis de la realidad, significa al mismo tiempo sostener que la interpretación de la realidad depende siempre de nuestras exigencias. Si, de hecho, el mundo de las cosas está en continua transformación, su aparecer no es sólo el espejo de su estructura ontológica, sino que tal aparecer sensible más bien tiene un sentido porque depende de nuestras necesidades. Otra vez nos encontramos no con una distinción presupuesta sujeto-objeto, sino con una estructura originaria de la significación en cuyo interior confluyen las necesidades humanas y el significado de la apariencia sensible.

Además, concebir la relación hombre-cosas en términos de metáfora-metamorfosis implica que también el sentido (la conexión de las necesidades del hombre con el aparecer metamórfico de las cosas), sobre el que se rige toda interpretación, no se entienda solamente como un parámetro cognoscitivo privado de toda referencia a la praxis. Antes al contrario, para Grassi se trata de declinar el sentido y las indicaciones de toda interpretación en las obras y en las acciones, en el trabajo del hombre en general.

De ello deriva ahora que el centro de las facultades humanas esté representado por el *ingenium*, por la inteligencia que puede comprender la relación o la similitud entre necesidad y apariencia y que sabe ponerse a la escucha de los significados con los que el origen se comunica él mismo. De este modo, la metáfora rehuye a partir de este momento toda restricción al ámbito de las figuras literarias, de las traslaciones del hablar figurado, pues, por el contrario, se le confía “un papel original y fundamental en el surgimiento del mundo humano”<sup>31</sup>.

La conexión hombre-cosas, metáfora-metamorfosis, sugiere, en consecuencia, que la palabra humana, obediente a la “lógica poética”, posee un valor ontológico que permanece

siempre declinado en un horizonte histórico, y que la palabra es ontológica en cuanto brota de la historia como respuesta a un orden social, a una política de la praxis humana. Si es verdad, entonces, que la “agudeza”, en la teoría literaria barroca, puede definirse con precisión suficiente como la habilidad de percibir una similitud entre dos objetos o ideas que se presentan en primera instancia como aparentemente disímiles, es también verdad que Grassi no se conforma con este descubrimiento de similitudes y que con aún mayor profundidad le atribuye a la actividad ingeniosa la capacidad de *transformar la realidad*. En este sentido, con Coluccio Salutati, Grassi reinterpreta la función de la sexta musa, Érato, la musa de la *inventio*, como la que permite descubrir lo que es común a muchas cosas, *similia inveniens*, en un sentido más originariamente histórico, que, así pues, yendo más allá del descubrimiento de locuciones, expresiones o formas traslaticias, abre el mundo humano. Así, Grassi precisa:

“¿Qué quiere decir el ‘descubrimiento del símil’ que Érato hace posible? Ella provee del presupuesto para la transferencia del significado, *metapherein*. Pero ¿qué es el discurso metafórico? Es la transferencia de significado de los seres a un nuevo nivel, al nivel del ser humano. Por medio de la metáfora el ser se hace claro, se abre en su significado para el hombre. En consecuencia, mediante el lenguaje metafórico, el ser en general se revela mientras tanto en la apertura del mundo humano”<sup>32</sup>.

## 5. METÁFORA

De la función que la metáfora ejerce en el seno de la distinción entre discurso racional y retórico y en la relación entre similitud e ingenio emerge claramente que Grassi la emplea ya sea como antítesis del lenguaje lógico-demostrativo ya sea en polémica directa con esa infravaloración que la entiende como mero expediente retórico. Si, así pues, la fantasía, en cuanto ojo del ingenio, hace aparecer (*phainesthai*) cosas similares y descubre nuevas semejanzas, el “dicho agudo” de la metáfora no puede quedar restringido al angosto terreno de los ornamentos —“*metaphora... est omnis ornatae orationis maxime insigne decus et lucen-tissimum ornamentum*”<sup>33</sup>—, sino que, antes al contrario, resulta a partir de ahora la única forma de conocimiento.

Ya en Vico, abandonado por manifiesta incapacidad el conocimiento lógico-metafísico —“porque la que es metafísica en cuanto contempla las cosas en todos los géneros, es ella misma lógica en cuanto considera las cosas en todos los géneros que las significan”<sup>34</sup>—, la metáfora, ligada a la actividad creativa y analógica del ingenio, es expresión de la “lógica poética”, de una analogía cognoscitiva que no separa el plano ontológico de su expresión. Vico contrapone el conocimiento crítico-deductivo, con su procedimiento “sutil”, a la inducción analógica que se ejerce de una forma “aguda”<sup>35</sup>, por la cual no se concluye en la semejanza de la generalización abstracta en géneros y especies, en la que lo particular desaparece y lo similar es sólo el universal representado por un orden categorial idéntico al que liga las tres proposiciones del silogismo, sino que, por el contrario, rige la semejanza entre cosas diversas, donde lo que importa es justo la diversidad de las cosas que el dicho agudo logra unificar merced a su capacidad analógica de relacionar los objetos, de reducir su distancia y de hacerlos participar en un orden expresivo originario que es el del ingenio; como Vico escri-

be en las *Institutiones oratoriae*: “Se puede recabar la metáfora de la cosa que sea con tal de que haya una semejanza, la cual cuanto mayor tanto más encomiable hace la metáfora”<sup>36</sup>.

De modo que Grassi, escoltado por el planteamiento viquiano, no tiene más que agigantar la función de la metáfora para arribar no sólo a la contraposición sutil-agudo, sino al descubrimiento de las raíces del entero mundo humano, dado que “los hechos humanos no pueden medirse con el criterio de esta rectilínea y rígida regla mental”<sup>37</sup>. La metáfora muestra y exhibe el nexo entre las cosas que el proceder silogístico, por el contrario, supone como ya operante, de modo que contribuye fundamentalmente a la estructura del mundo humano en cuanto se enraíza en la analogía entre cosas diferentes y permite que tal analogía pueda resaltar inmediatamente en la “visión” del aparecer de la realidad<sup>38</sup>. Así como la realidad aparece en su ineludible polimorfismo, su expresión más adecuada será necesariamente polisémica.

## 6. LA METÁFORA ORIGINARIA

Y, sin embargo, este planteamiento de la función de la metáfora no puede dar plena satisfacción a quien, como Grassi, guarda memoria de la enseñanza de Heidegger y, en particular, de la centralidad de la noción de “diferencia”. Efectivamente, una cosa es notar y conseguir significar una analogía entre cosas diferentes (metáfora óptica), otra es llevar a la expresión la diferencia entre las cosas y su origen (metáfora ontológica) y todavía otra es significar el peregrinar del origen en sus formas o su continuo diferir (metáfora tautológica). Que en estos tres casos la metáfora no pueda funcionar unívocamente parece claro y puede surgir la tentación —bien presente en más de un pasaje de la obra de Grassi— de hacer frente al defecto de significación olvidando el valor diferencial (óptico-ontológico-tautológico) del que la metáfora debería dar testimonio. Y Grassi cae más de una vez en este error, cuando escribe, por ejemplo, que los significados de los entes se revelan en “metáforas incesantes” (nivel óptico). Y luego, dándose cuenta de que este metafORIZAR continuado es un mal infinito que no explica precisamente nada de la realidad (nivel ontológico), va y abandona el tema heideggeriano de la diferencia —que había hecho propio, acusando a la metafísica tradicional de no haberlo comprendido y rescatando el Humanismo y el Renacimiento italianos como las únicas épocas en las que no se había caído en el “olvido del ser”— y retorna a un planteamiento platónico: “toda indicación se refiere al ser del cual participan los seres”<sup>39</sup>. Esto no es sólo una vuelta a proponer la doctrina metafísica de la participación, que nada tiene que ver con la diferencia heideggeriana, sino que es un verdadero suicidio del lenguaje metafórico, que en lugar de dar voz a la “diversidad” la reconduce a la mera igualdad de lo abstracto y de lo atemporal. Esta vacilación del planteamiento de Grassi no debe, sin embargo, inducir a pasar por alto los textos en los que él, más riguroso en el planteo y en la elaboración de la cuestión del lenguaje metafórico, llega a una solución más coherente y precisa del problema. Me refiero a esas páginas en las que Grassi radicaliza su posición teórica estableciendo una equivalencia entre metáfora-lenguaje y metamorfosis-realidad. En este caso la metáfora es testimonio del diferir histórico y se deja atravesar por él, sin pensar en hacer depender el sentido del propio indicar de un reenvío a un idéntico temporal:

“la metáfora se convierte en la clave de bóveda de la metamorfosis de lo real para salir del laberinto humano, metáfora, así pues, que no remite a ninguna otra

cosa que trascienda la historia, sino a lo que ilumina la fuente para definir el espacio originario en el cual ella resulta posible”<sup>40</sup>.

Más allá de las oscilaciones del texto de Grassi, es preciso, no obstante, reparar en que una asunción concreta —siempre recordada verbalmente pero desatendida de hecho a veces— de la temática heideggeriana habría hecho menos incierta su propuesta relativa al lenguaje metafórico. Al igual que habría salvado a Grassi de esa ruinoso concesión al platonismo de la participación, a la que se ha hecho mención, una más atenta interpretación de las obras de Vico en su conjunto, cosa que efectivamente tuvo lugar al final de la larga “carrera viquiana de Grassi”, como dio en denominarla Giorgio Tagliacozzo<sup>41</sup>.

Hay, de hecho, ciertos párrafos de la *Ciencia nueva* que ofrecen a Grassi más de un documento idóneo para sostener que el modo lingüístico más apropiado a la realidad debe ser una expresión no sólo dotada de contenido, sino también de un valor pragmático. Así, la etimología viquiana por la que “*logos* o *verbum* significó también ‘hecho’ para los hebreos, y para los griegos significó asimismo ‘cosa’” confortó ulteriormente a Grassi en su propuesta de hacer coincidir metáfora-lenguaje y metamorfosis-realidad<sup>42</sup>. Y en tal caso no importa tanto la credibilidad o la fantasiosidad de la etimología viquiana, cuanto más bien la identidad entre designación y objeto en una suerte de exhibición que anula la distancia entre palabra y cosa<sup>43</sup>. Es el caso, en Vico, de aquellos “primeros hombres” que identificaron a Júpiter con el rayo justamente gracias al hecho de que la “señal” de Júpiter era una “palabra real”, en cuanto el dios se da “en acto fulminante”<sup>44</sup>. Y el que en Vico todas las palabras sean “historias de cosas” en las etimologías de las lenguas nativas, o “historias de voces” en las etimologías de las lenguas extranjeras<sup>45</sup>, induce a Grassi a plantear el problema de la metáfora en una dimensión que él llamaba “arcaica”, esto es, similar a la palabra de los primeros hombres, a aquel punto inicial de la realidad del que debe ocuparse la filosofía y que, sin embargo, es más originario y “en gran medida diverso del que, a consecuencia de la sabiduría inenarrable de los antiguos, ha sido hasta ahora imaginado por los filósofos”<sup>46</sup>.

Sólo con esfuerzo y tras una atenta meditación de la entera obra de Vico logra Grassi interpretar correctamente la importancia especulativa de la correlación metamorfosis-metáfora. Es ésta la correlación originaria que Grassi analiza en su última obra, *Il dramma della metafora*, donde, con Vico y Ovidio, aparece en primer plano la metamorfosis como problema filosófico originario<sup>47</sup>. Aquí Dafne ya no es solamente figura de la transformación, que con su aparecer encarna algo de idéntico y de no idéntico, sino que es aparición de una multiplicidad de significados, los cuales interpreta Grassi manteniéndolos justamente en su diversidad, sin dejarse alcanzar por la tentación de reconducirlos a una abstracta unidad merced a la cual poderlos explicar, como si el hacer depender los frutos de un árbol majestuoso de una raíz idéntica pudiese enseñar algo más sobre su belleza y sobre el sentido que pudiesen tener para quien los mira o disfruta. La metamorfosis enseña que la comprensión adecuada de lo diverso no consiste en reducirlo a lo idéntico como mero igual, sino en el saberlo expresar de una forma que pueda garantizar toda su diferencia, su ser “otro”, sin reducirlo a lo “mismo” de la tautología, cosa propia de la esencia, de lo abstracto, de lo universal:

“Importancia fundamental del problema de la metáfora comprendido [...] en el ámbito de una dimensión ‘arcaica’, esto es, anterior a la determinación del lenguaje racional. Metáfora no como proceso que remite a algo primero fundante, sino ella misma como ‘primero fundante’, así pues, no metáfora que se configura a posteriori sobre las ruinas de un significado lógico o literario o retórico. Dado que las cosas y el mundo son mudos y justamente por eso angustiantes, el lenguaje metafórico se impone como la capacidad y necesidad de explicar la unidad de una dualidad originaria ‘donante’ y ‘restituyente’. Lo originario es la misma metáfora en cuanto nace como respuesta a la llamada, según la fórmula heraclítica ‘en diapheron eauto’. El comienzo del pensamiento es así la imagen como experiencia indicativa que, pero sólo como *explicatio*, lleva luego a la necesidad, a una concatenación causal, racional, a la logicidad de la deducción racional, abstracta”<sup>48</sup>.

## 7. INDIVIDUALIDAD Y UNIVOCIDAD

Ahora bien, la distinción propuesta por Grassi entre el proceso de significación metafórica —que se enraíza en la analogía encontrada entre cosas diferentes— y la metáfora originaria —que nace como respuesta a la llamada de la diferencia ontológica— refleja, y depende de, la divergencia de los tipos de lenguaje: el que parte de la realidad para luego transferirla en *modi significandi* traslaticios y el que expresa una forma inmediata de experiencia en la que la misma dicción (“el rayo es Júpiter”) es considerada como real. El proyecto inicial de esta distinción cree advertirlo Grassi en los “universales fantásticos” de Vico. La afirmación viquiana de que la “llave maestra” de la *Ciencia nueva* está representada por el descubrimiento por parte de los primeros pueblos de los “caracteres poéticos”, de los “géneros fantásticos” le sirve a Grassi no sólo para sostener la centralidad de la teoría de los “universales fantásticos”<sup>49</sup>, sino, sobre todo, para proponer una “lógica de la fantasía” fundada sobre “una conexión inmediata y originaria, una conexión que, debido a su inmediatez, puede aparecer sólo en la forma de una visión instantánea o, en otras palabras, en un imaginar”<sup>50</sup>. Hablando de imágenes, Grassi retoma el texto de Vico evidenciando la espontaneidad de los géneros “fantásticos”, contrapuestos a la abstracción de los géneros “inteligibles”; y no sólo: en los “universales fantásticos” —y es éste el punto que aquí más interesa— la reconducción de un particular a una imagen da lugar a un sentido no análogo, sino más bien unívoco, no filosófico, sino histórico, como, por otra parte, dice expresamente el § 34 de la *Ciencia nueva*. Es decir, que el proceso de universalización fantástica, a diferencia del lógico, no sucede encontrando una semejanza entre las cosas (este hombre es como Ulises), sino, antes al contrario, una identidad entre sujeto y predicado (este hombre es Ulises), al faltar la abstracción que permite distinguir entre copia y modelo<sup>51</sup>. En tal sentido, en la lógica de la fantasía el “universal fantástico” debe sustituir íntegramente la racionalización universal producto de la abstracción. Grassi apoya su propia lectura citando expresamente el § 403 de la *Ciencia nueva*:

“Por ello las mitologías deben haber sido las propias lenguas de las fábulas (como dice el mismo término); de modo que siendo las fábulas, como arriba se ha demostrado, géneros fantásticos, las mitologías deben haber sido sus propias

alegorías. Tal nombre [...] se nos define como *diversiloquium*, en cuanto, con identidad no de proporción mas, por decirlo al modo escolástico, de predicabilidad, significa las diversas especies o los distintos individuos comprendidos bajo esos géneros: tanto que deben tener una significación unívoca, abarcadora de una razón común a sus especies o individuos (como de Aquiles, una idea de valor común a todos los fuertes; como de Ulises, una idea de prudencia común a todos los sabios); por lo que las alegorías deben ser las etimologías de las lenguas poéticas, que proporcionan sus orígenes totalmente unívocos, como las de las lenguas vulgares lo son más a menudo análogos”<sup>52</sup>.

De ello se sigue que esta significación no denomina diversamente la realidad, sino que, por el contrario, como el decir no es separable de las cosas denominadas, las indica unívocamente bajo el presupuesto de la existencia de una copertenencia entre “este hombre” y “Ulises”. Lo que significa que el *primum notum* no es el sujeto de la identidad, sino el predicado (Ulises) que ilumina el sujeto en una perspectiva que en cada predicación siempre es idéntica. Si esto vale como ejemplo particular de aplicación de la lógica de la fantasía, con mayor razón debe valer en el caso de una predicación intencional de la entera realidad: esta cosa singular *es*. Se amplía así la distancia entre un uso óptico de la metáfora (un traslado que dice algo por semejanza y esconde a un tiempo lo que está detrás) y un uso ontológico (por el que la metáfora indica idénticamente, tras los velos siempre distintos con los que aparece, una realidad única). Que esta “única” realidad sea al mismo tiempo “nueva, fluctuante, siempre diferente”, o bien que gracias a la identidad pueda aparecer, no obstante, distinta, hace comprender la fuerza y la ampliación del conocimiento ofrecida por la lógica poética<sup>53</sup>. La metáfora no se agota, así pues, en recoger y expresar la heterogeneidad de los entes, sino que originariamente nombra el lugar en que todos los entes se condensan y se afirman en una unidad. La metáfora poética no se limita a describir las semejanzas entre las cosas, sino que aspira a comprender la identidad que las acomuna y que respecto a las cosas es justamente el sentido mismo de su individualidad. La lógica poética se propone así como una forma autónoma de conocimiento dirigida a la individualización del *propium* constitutivo de cada ente individual. Desde este punto de vista, empero, el trasladar de la metáfora (no originaria, sino derivada) no se dirige al *propium* de una cosa, y es que, utilizada en este sentido, sería “poco expresiva y por eso muy impropia”<sup>54</sup>, una palabra impropia que se contenta con lo que es común. Y es que la metáfora del origen es absoluta y por eso única: su decir expresa unívocamente el sentido de la identidad. De ello resulta, sin embargo, que Grassi, por coherencia, en este punto debería de haber renunciado a una metáfora empobrecida que se limita a descubrir la semejanza entre las cosas. Derivando, de hecho, de la metáfora originaria, también toda metáfora óptica debería obedecer a su estatuto y operar consiguientemente con una lógica de la equívocidad y ya no de la analogía. Pero eso a Grassi le habría parecido más una sistematización “lógica” que “poética” y, por ello, no volvió a precisar el sentido de la distinción. Escribiendo que la metáfora de cosas diversas tiene en común, por la dicción de estas cosas, sólo el nombre, que ella “no revela nada ‘más allá’ de la palabra” y que “no remite a nada distinto que trascienda la historia”<sup>55</sup>, Grassi debería de haber reconocido que, salvo el caso de la metáfora originaria y, por tanto, unívoca, el metafórico trasladar óptico, tal y como se plantea, es inevitablemente homónimo, equívoco, *praedicatur de diversis secundum rationem totaliter diversam*.

## 8. LA JUVENTUD DE LA HISTORIA

La radical equivocidad de la significación denomina de modo continuamente distinto lo que es históricamente mutable, efímero y fugaz, y justo porque cada situación histórica<sup>56</sup> siempre es distinta, toda expresión repite incesantemente el diferir de la realidad. En este sentido, Grassi no duda en identificar incluso el mito con el “universal fantástico”. Es efectivamente en función del universal que se determina el particular “bajo la urgencia que marca el tiempo” sin la pretensión de que tal universal tenga un significado “fuera de los límites de la historia”, pues de otro modo ya no sería fantástico, sino que resultaría racional, dogmático<sup>57</sup>. Del mismo modo, el mito corresponde, en cuanto universal, a la realidad y con su cuento guía a la acción del hombre sobre ella:

“Con el proyecto del mito se adecúan las necesidades de un espacio, de un tiempo: como tal, el mito —que obtiene un significado religioso— *no está fuera de la historia*, sino que constituye paso a paso la historicidad de las distintas, siempre diferentes, épocas, fuente para nosotros de maravilla por el descubrimiento de mundos siempre tan disímiles. El mito es una alegoría, una metáfora, pero no de ‘otro mundo’ fuera de la historia, sino del que se realiza en la historia”<sup>58</sup>.

Las consecuencias de esta afirmación son relevantes y esencialmente dos: en primer lugar, Grassi atribuye —gracias a una interpretación de Vico que acentúa fuertemente algunos tramos de su reflexión— un privilegio neto a lo “cierto” frente a lo “verdadero”, el cual, por el contrario, resulta devaluado por su “abstracción histórica”; y, en segundo lugar, identifica la tarea de la filosofía en cuanto tal con el manifestar lo “real en su historicidad a través de la palabra”<sup>59</sup>. En tal sentido, el § 34 de la *Ciencia nueva* certificaría a la actividad ingeniosa como la única “forma originaria” capaz de “adecuar las necesidades naturales descubriendo similitudes” y, por tanto, de transformar lo real “por una demostrada necesidad de naturaleza”<sup>60</sup>. En cuestión está, así pues, el sentido *necesario* de la historia, de sus ciclos y de sus órdenes, que Grassi conscientemente contrapone a la viquiana providencia:

“Pero si la poesía —como ha afirmado Vico— funda la humanidad, es en ella donde es necesario buscar la divina providencia: pero Vico mismo ha afirmado que la expresión poética nace ‘por necesidad de naturaleza’. ¿Cómo y por qué hablar ahora de providencia *divina*? Todo el pensamiento de Vico está volcado a la historia eterna civil, que, a través de la teoría del ingenio, de la fantasía, de la *palabra metafórica*, *corresponde al orden de la naturaleza*, la cual hace surgir los fuegos artificiales de las culturas varias, de los mitos teológicos varios, de las instituciones varias que iluminan la noche profunda en la que se encuentra el hombre. El hombre está amurallado en la historia. La necesidad de la cual nace la historia está en su originariedad natural y abisal: inductible racionalmente. Todo acceso nuevo por esta vía a un pensamiento religioso está, contra la intención de Vico, obturado”<sup>61</sup>.

Está fuera de duda que Grassi esté disfrutando de la misma línea evolutiva interna que, de la primera a la segunda edición de la *Ciencia nueva*, transforma la visión de la historia

humana. Como es sabido, en la primera edición de la *Ciencia nueva*, se asistía a una evolución progresiva dirigida desde la primitividad a la perfección de la historia de las naciones, mientras que en la segunda edición emerge, cada vez más incisivamente, la idea de recurso: “el curso que siguen las naciones” exige para Vico la demostración de su “orden”, garantizado por el hecho de que la edad de los dioses, de los héroes y de los hombres, en su dialéctica neoplatónica, “arrancan todas de una unidad general, que es la unidad de la religión de una divina providencia, la cual es unidad del espíritu, que informa y da vida a este mundo de naciones”<sup>62</sup>. Grassi, sin embargo, acentúa el contraste entre la función de la “divinidad providente”, que se rige por una concepción rectilínea del tiempo, y la dialéctica de las edades, las cuales se refieren ciertamente a la unidad de la providencia, pero lo hacen justamente según su dialéctica, en una historia “de los órdenes” de la providencia<sup>63</sup>, dentro de una concepción circular del tiempo, en el seno de la cual “la línea del tiempo se curva sobre sí misma y la historia dibuja un círculo a causa del recurso”<sup>64</sup>.

En definitiva, Grassi pliega los cursos y recursos providencialmente iluminados de Vico en una suerte de inocente y eternamente joven experiencia de la historicidad; ésta aparece en situaciones y rostros siempre diferentes, gobernada, no obstante, por la misma y necesaria ley del orden eterno de la historia inexorable que

“no se interesa por el individuo, sino por su propia revelación incluso en la destrucción... En el orden de la historia eterna la sabiduría de la naturaleza está solamente interesada en salvar las especies, pero sin ninguna atención al individuo. La historia revela la continuidad de las generaciones, no la salvación del individuo, ni la consolución del individuo. Semejante reflexión implica la condena del hombre a la historia, a la inexorabilidad de la naturaleza que concede al individuo importancia sólo en cuanto contribuye a la realización de la historia”<sup>65</sup>.

A la providencia de Vico que se ocupa de velar por “la salvación de todo el género humano”<sup>66</sup>, Grassi opone la resolución de la providencia en historia necesaria e inexorable en el mudar, empero fugaz, de sus figuras:

“‘en los desesperados socorros de la naturaleza’ se encuentra sólo la historia, la urgencia absoluta de moverse en la historia, nada que la supere: a la luz de las lámparas en el espanto de las tempestades de las barbaries aparece sólo el orden de la historia inexorable en el cual el hombre surge, vive y perece”<sup>67</sup>.

Y, sin embargo, el hombre condenado a la historia, que Grassi propone como interpretación propia de Vico, no queda constreñido a la inanidad, sino que está a la búsqueda de una indicación, de una instancia, capaz de construir cosmos, nuevos órdenes y posibilidades de vida. Más que de un pesimismo, se trata de una historia que enseña el empeño en la situación, la busca del cumplimiento, la pasión por la realidad, la experiencia de la palabra que “anuncia siempre algo nuevo”<sup>68</sup>.

Vico en el *De mente heroica* de 1732 escribía:

“ni os dejéis desviar incautamente por el envidioso, negligente lugar común de que, en este siglo felicísimo, cuantas cosas podían ser cumplidas en el campo de

los estudios, todas han sido ya tratadas, llevadas a cabo, conducidas a una perfección tan plena como para no desear nada más. Es un falso lugar común, divulgado por plumíferos pusilánimes: ya que, todo al contrario, el mundo es joven aún”<sup>69</sup>.

*Mundus enim iuvenescit adhuc*: una expresión de espera que, no obstante la historicidad trágica del existente sobre el que Grassi insiste, se confía al futuro y a las posibilidades realizables comportadas por él. Así como la naturaleza pretende que el hombre “corresponda a lo que pide el mudar de las estaciones, la lucha de los vientos, la luz, la sombra”, la historia quiere el entusiasmo, la esperanza de que no todo sea vano y en este ámbito, en el que “se vive y respira, se traiciona y se compite”<sup>70</sup>, vale la pena, no obstante todo, agitarse todavía, “ya que, todo al contrario, el mundo es joven aún”.

(Traducción del italiano por José A. Marín-Casanova)

## NOTAS

1. A la interpretación de Vico dedica E. GRASSI muchos estudios, entre los cuales es necesario recordar: “Vom Wahren und vom Wahrscheinlichen bei Vico”, *Kant-Studien* 42 (1942/43), pp. 48-63, publicado separadamente, si bien figura como introducción a GIAN BATTISTA VICO, *De nostri temporis studiorum ratione. Kritik des Bildungsideals der neuen Zeit*, latino-alemán, tr. de Walter F. Otto, Berlin, Küpper, 1943, pp. 7-34; asimismo indico la traducción española, “De lo verdadero y de lo verosímil en Vico”, introducción, a JUAN BAUTISTA VICO, *Crítica del ideal de la formación humana en nuestro tiempo y Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, Universidad de Chile, Santiago de Chile 1955, pp. 9-37. Grassi vuelve tras algunos años a Vico con “G. B. Vico und das Problem des Beginns des modernen Denkens. Kritische oder topische Philosophie?”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XXII (1968), pp. 491-509; este artículo ha sido reimpreso en *Rhetorik. Wirkungsgeschichte der Rhetorik II*, edición de J. Kopperschmidt, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, pp. 107-126; en inglés, “Critical Philosophy or Topical Philosophy? Meditations on the *De nostri temporis studiorum ratione*”, tr. de H. V. White, en *Giambattista Vico. An International Symposium*, edición de G. Tagliacozzo-H. V. White, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1969, pp. 39-50; reimpreso en *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger, and Rhetoric*, Lang, New York, 1990, pp. 1-17; tr. it., “Filosofía crítica o filosofía topica? El dualismo di pathos e ragione”, en *Vico e l’umanesimo*, cit., pp. 25-39, precedentemente aparecido en *Archivio di filosofia, Campanella e Vico*, Padova, 1969, pp. 109-121. “Marxism, Humanism, and the Problem of Imagination in Vico’s Works”, tr. de A. Azodi, en *Giambattista Vico’s Science of Humanity*, edición de G. Tagliacozzo-D. P. Verene, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1976, pp. 275-294; se trata de la tr. de “Idealismus, Marxismus und Humanismus”, pp. 9-34 de *Marxistische Praxis. Selbstverwirklichung und Selbstorganisation des Menschen in der Gesellschaft*, edición de E. Grassi-O. K. Flechtheim, München, Fink, 1973. La tr. inglesa fue luego reimpresa en *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger, and Rhetoric*, cit., pp. 47-73; tr. it. “Marxismo, umanesimo e il problema della fantasia nelle opere di Vico”, en *Vico e l’umanesimo*, cit., pp. 69-94. *Humanismus und Marxismus. Zur Kritik der Verselbständigung von Wissenschaft [Mit einem Anhang “Texte italienischer Humanisten”]*, Hamburg, Rowohlt, 1973. “Vom Vorrang des Gemeinsinns und der Logik der Phantasie. Zur philosophischen Aktualität G. B. Vicos”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XXX (1976), pp. 491-509; en inglés, “The Priority of Common Sense and Imagination: Vico’s Philosophical Relevance Today”, tr. de A. Azodi, *Social Research*, XLIII (1976), pp. 553-575; ha sido reimpreso dos veces: en *Vico and Contemporary Thought*, I, edición de G. Tagliacozzo, M. Mooney y D. P. Verene, Atlantic Highlands N. J., Humanities Press, 1976, pp. 163-190, y también en *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger, and Rhetoric*, cit., pp. 19-40; tr. it. “La priorità del senso comune e della fantasia in Vico”, en *Leggere Vico*, edición de E. Rivero, Milano, Spirali, 1982, pp. 128-142; reimpreso luego con el título “La priorità del senso comune e della fantasia. L’importanza filosofica di Vico oggi”, en *Vico e l’umanesimo*, cit., pp. 41-61. “Response by the Author”, *Social Research*, XLIII (1976), pp. 577-580; reimpreso en *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger, and Rhetoric*, cit., pp. 44-46; tr. it. “Risposta dell’Autore”, en *Vico e l’umanesimo*, cit., pp. 65-67. *Rhetoric and Philosophy*, tr. de A. Azodi, «Philosophy and Rhetoric», IX (1976), pp. 200-216; impreso primero en *Rhetoric as Philosophy. The Humanist*

*Tradition*, University Park and London, 1980, pp. 18-34, y después también en *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger, and Rhetoric*, cit., pp. 75-94; tr. it. "Retorica e filosofia, en *Vico e l'umanesimo*, cit., pp. 95-112. "La facolta ingegnosa e il problema dell'inconscio. Ripensamento e attualità di Vico", in *Vico oggi*, edición de A. Battistini, Roma, Armando, 1979, pp. 121-144; tr. inglesa, "Vico versus Freud. Creativity and the Unconscious", tr. de J. M. Krois, en *Vico: Past and Present*, edición de G. Tagliacozzo, Atlantic Highlands N. J., Humanities Press, 1981, pp. 144-161; reimpresso en *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger, and Rhetoric*, cit., pp. 117-138; tr. it., "Vico contro Freud. Creativita e inconscio", in *Vico e l'umanesimo*, cit., pp. 131-153. "Italienischer Humanismus und deutscher Idealismus", en *Philosophes critiques d'eux-memes*, edición de A. Mercier, P. Lang, Bern, 1979, pp. 95-107; tr. francesa, "Humanisme italien et idéalisme allemand", *ibidem*, pp. 109-120. "Politik und Religion. Die lateinische Tradition", en *Glaube und Politik-Religion und Staat*, edición de F. Theunis, Hamburg-Bergstedt, Herbert Reich, 1979, pp. 104-111. "Italian Humanism and Heidegger's Thesis of the End of Philosophy", tr. de J. M. Krois, *Philosophy and Rhetoric*, XIII (1980), pp. 79-98; reimpresso en *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger, and Rhetoric*, cit., pp. 95-115; tr. it. "L'umanesimo italiano e la tesi di Heidegger della fine della filosofia, en *Vico e l'umanesimo*, cit., pp. 113-132. "Vico, Marx y Heidegger", *Kulturni radnik*, 3 (1980), pp. 153-171; "Vico, Marx, and Heidegger", tr. de J. Vincenzo, in *Vico and Marx: Affinities and Contrasts*, edición de G. Tagliacozzo, Atlantic Highlands N. J., Humanities Press Inc., 1983, pp. 233-250; reimpresso en *Vico and Humanism Essays on Vico, Heidegger, and Rhetoric*, cit., pp. 157-177; tr. it., "Vico, Marx e Heidegger", en *Vico e l'umanesimo*, cit., pp. 173-191; tr. española de S. Ordiales de la Garza, "Vico, Marx y Heidegger", en *Vico y Marx: afinidades y contrastes*, edición de G. Tagliacozzo, México, FCE, 1990, pp. 219-233. "The Denial of the Rational", tr. de A. Azodi-U. Hemel, *Man and World*, XVI (1983), pp. 91-103; reimpresso en *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger, and Rhetoric*, cit., pp. 139-156; tr. it. "Il ripudio del razionale", en *Vico e l'umanesimo*, cit., pp. 155-171. "G. B. Vico. Filosofo 'epocale'" en *Giambattista Vico. Poesia, Logica, Religione*, edición de G. Santinello, Brescia, Morcelliana, 1986, pp. 103-123; reimpresso en *Vico e l'umanesimo*, cit., pp. 193-211; tr. inglesa de R. Piazza, "Vico as Epochal Thinker", *Differentia*, 1 (1986), pp. 73-90; reimpresso en *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger, and Rhetoric*, cit., pp. 179-199. "Joyce e Vico. La demitizzazione del reale", *Il Verri*, IX-X (1986), pp. 18-31; reimpresso con el título "La funzione demitizzatrice della parola metaforica Joyce e Vico", *Quaderni della Fondazione San Carlo, Immagini e conoscenza*, I (1987), pp. 13-25, y en *Vico e l'umanesimo*, cit., pp. 225-239. "Why Rhetoric is Philosophy", tr. de K. O'Malley, *Philosophy and Rhetoric*, XX (1987), pp. 68-78; reimpresso en *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger, and Rhetoric*, cit., pp. 201-212; tr. it., "Perché la retorica è filosofia", en *Vico e l'umanesimo*, cit., pp. 213-223. "Vico i Ovidije. Problem prvenstva metafore", *Filozofska istraživanja*, Zagreb, X (1990), pp. 305-316; tr. it., "Vico e Ovidio. Il problema della preminenza della metafora", *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XXII-XXIII (1992-1993), pp. 171-183. *Il dramma della metafora. Euripide, Eschilo, Sofocle, Ovidio*, edición de M. Marassi, Napoli, L'Officina Tipografica, 1992.

2. E. GRASSI, *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger, and Rhetoric*, New York-Bern-Frankfurt am Main-Paris, Peter Lang, 1990; tr. it. de A. Verri, *Vico e l'Umanesimo*, Guerini e Associati, Milano 1992, p. 29 (*Vico e l'umanesimo* comprende doce ensayos escritos en períodos diversos, justamente del 1969 al 1990). Cfr. en este sentido asimismo E. PACI, *Ingens sylvia Saggio sulla filosofia di G. B. Vico*, Milano, Mondadori, 1949, p. 67; M. AGRIMI, *Ricerche e discussioni vichiane*, Lanciano, Editrice Itinerari, 1984, pp. 87 y ss.; R. SALAMONE, *Lingua e linguaggio nella filosofia di Giambattista Vico*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1984, pp. 8 y ss.; B. DE GIOVANNI, "'Corpo' e 'ragione' in Spinoza e Vico", en B. DE GIOVANNI, R. ESPOSITO, G. ZARONE, *Divenire della ragione moderna*, Napoli, Liguori, 1981, pp. 134-140; M. MOONEY, *Vico in the Tradition of Rhetoric*, Princeton-New-Jersey, Princeton University Press, 1985, pp. 118-119.

3. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1960; trad. it. de G. Vattimo, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1989<sup>6</sup>, p. 42.

4. R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, en *Opere filosofiche*, edición de B. Widmar, Torino, Utet, 1969, p. 193.

5. R. DESCARTES, *Il discorso del metodo*, en *Opere filosofiche*, cit. 133.

6. *Ibid.*, p. 137.

7. *Ibid.*, p. 155; cfr. asimismo la *Terza meditazione*, p. 212.

8. R. DESCARTES, *Principi di filosofia*, en *Opere filosofiche*, cit. § XLV, p. 620.

9. R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, en *Opere filosofiche*, p. 206.

10. *Ibid.*, p. 221.

11. El *De ratione* se abre precisamente con el elogio del "áureo librito" *Sobre los progresos de las ciencias de Bacon*. Un libro que, según Vico, tiene el mérito de indicar "qué nuevas artes y ciencias son necesarias más allá de las que hasta ahora tenemos, y hasta qué punto es preciso desarrollar las que tenemos a fin de que la sabiduría

humana alcance la total perfección" (G. VICO, *De nostri temporis studiorum ratione*, en *Opere*, edición de A. Battistini, milano, Mondadori, 1990, vol. I, p. 93).

12. A. M. JACOBELLI ISOLDI, *G. B. Vico: Per una scienza della storia*, Roma, Armando, 1985, p. 21.

13. A. BATTISTINI, *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, Guerini e Associati, Milano, 1995, p. 24.

14. M. HEIDEGGER, *Grunbegriffe*, edición de P. Jaeger, en *Gesamtausgabe*, Bd. 51, Frankfurt am Main, Klostermann, 1981; tr. it. de Ecamera, *Concetti fondamentali*, Genova, Il melangolo, 1989. La segunda edición de este curso constituía ya la conclusión de *El nihilismo europeo de Nietzsche*, Pfullingen, G. Neske, pp. 46 y ss.; tr. it. de F. Volpi, Nietzsche, Milano, Adelphi, 1994, pp. 736 y ss.

15. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cit., p. 440; ID., *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemayer, 1977<sup>14</sup>; tr. it. de P. Chioldi, *Essere e tempo*, Torino, Utet, 1969, §§ 19-21; ID., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, en *Gesamtausgabe*, Bd. 24, Frankfurt am Main, Klostermann, 1975; tr. it. de A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova, il melangolo, 1988, pp. 117 y ss.; ID., *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, G. Neske, 1957; tr. it. de G. Gurisatti y F. Volpi, Milano, Adelphi, 1991, p. 133: "La dimensión de la crítica, de la razón teórica, práctica y técnica, es, por tanto, la egoidad del yo: la subjetividad del sujeto. En relación con el yo en cuanto sujeto, el ente —que en el representar es puesto frente al yo— asume el carácter del objeto por el sujeto. El ente es ente en cuanto es objeto por una conciencia. En cuanto la conciencia hace estar frente a ella al objeto, ella se representa a un tiempo a sí misma, es autoconciencia".

16. E. GRASSI, "Vom Wahren und vom Wahrscheinlichen bei Vico", introducción efectivamente escrita en agosto de 1942) a G. VICO, *De nostri temporis studiorum ratione. Kritik des Bildungsideals der neuen Zeit*, tr. al. de Walter F. Otto, Berlin, Küpper, 1943, p. 12.

17. *Ibid.*, pp. 13-14.

18. Sobre la relación Grassi-Vico cfr. R. W. SCHMIDT, *Die Geschichtsphilosophie G. B. Vicos*, Würzburg, Königshausen-Neumann, 1982, pp. 93-97; E. BONS, *Der Philosoph Ernesto Grassi. Integratives Denken. Antirationalismus. Vico-Interpretation*, München, Fink, 1990; G. CASCAVILLA, "La filosofía ingegnosa e la struttura arcaica della storicità. G. B. Vico nell'interpretazione di Ernesto Grassi", in *Vico e il pensiero contemporaneo*, edición de A. Verri, Lecce, Milella, 1991, pp. 230-244; G. D'ACUNTO, "Vico, l'Umanesimo, la retorica", *il cannocchiale*, 3 (1991), pp. 117-129; D. PIETROPAOLO, "Grassi, Vico and the Defense of the Humanist Tradition", *New Vico Studies*, 10 (1992), pp. 1-10. Entre las ponencias presentadas al Convegno Internazionale di Ischia (4-6 octubre 1993) sobre el conjunto del pensamiento de Grassi y ahora publicadas en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, edición de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi, La Città del Sole, 1996, 2 vol., señalo los ensayos, comprendidos en el vol. I, de G. TAGLIACOZZO, "L'istante iniziale della carriera vichiana di Grassi", pp. 379-383; A. BATTISTINI, "Vico e l'Umanesimo inquieto di Ernesto Grassi", pp. 385-404; A. VERRI, Ernesto Grassi: linguaggio e civiltà in Vico", pp. 405-423; S. ROIG, "Vico, Grassi e la metafora", pp. 425-435; A. PONS, "Vico e la tradizione dell'umanesimo retorico nell'interpretazione di Grassi", pp. 437-446; L. AMOROSO, "Vico, Heidegger e la metafisica", pp. 447-470 (reimpreso y modificado en *Nastri vichiani*, Pisa, ETS, 1997, pp. 99-122); J. VINCENZO, "La ripresa grassiana di Vico, l'unità di pietà e sapienza", pp. 471-491.

19. *Ibid.*, p. 17.

20. C. VASOLI, "Vico sul 'metodo'", en *Leggere Vico*, cit., p. 106; G. MODICA, "La filosofia del senso comune in Giambattista Vico", Caltanissetta-Roma, S. Sciasca, 1983, pp. 39-44.

21. G. VICO, *De nostri temporis studiorum ratione*, en *Opere*, cit., vol. I, p. 117.

22. *Ibid.*, p. 117.

23. E. GRASSI, *Rhetoric as Philosophy. The Humanist Tradition*, University Park and London, The Pennsylvania University Press, 1980, p. 32.

24. Cfr. J. M. SEVILLA FERNÁNDEZ, *Giambattista Vico: metafísica de la mente e historicismo antropológico. Un estudio sobre la concepción vichiana del hombre, de su mundo y de su ciencia*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1988, pp. 208-213; G. GIARRIZO, *Vico, la politica e la storia*, Napoli, Guida, 1981, pp. 134-135.

25. Cfr. en relación con esto L. AMOROSO, *Nastri vichiani*, cit., p. 50. Sobre la relación entre Grassi y Croce véase el ensayo de L. RUSSO comprendido en los *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit., vol. II, pp. 631-638.

26. Véase el cap. III de la obra de A. BATTISTINI, *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, cit. Según Battistini, la retórica posee un rol *taxonómico* en el sentido en que es una técnica aplicable a cualquier otra disciplina y a cualquier tipo de discurso, se ocupa de lo "verosímil y probable, del pensar y del sentir" (p. 64). El aspecto *gnoseológico* se descubre en el hecho de que Vico hace nacer la metafísica, la filosofía y toda forma de conocimiento a partir de la retórica, más precisamente, de una metáfora (la personificación de un fenómeno natural)... La retórica para Vico no sirve sólo para volver persuasivo el discurso, sino que es productora de pensamiento" (pp.

71-72). La retórica comporta asimismo una tarea *hermenéutica* en cuanto debe reconstruir el mundo lejano del arché, que no es ciertamente comprensible por el discurso racional (la lechuza que emprende el vuelo al atardecer), sino por el *pathos* de la imagen: “Vico es el filósofo del alba (Giuseppe Capograssi), interesado en el surgir del primer hilo de luz. Por recurrir al lenguaje poético, no busca la lechuza, sino la alondra, el ‘heraldo de la mañana’, como escribe Shakespeare” (p. 77). Finalmente, la retórica desarrolla un papel *expositivo*, dado que pretende “contar con el lenguaje de la edad de los hombres la historia de la edad de los dioses y de los héroes” (p. 84).

27. No digo “estética” porque este término no corresponde en Grassi a una definición del fenómeno artístico en general o a la individuación del valor artístico, sino que siempre es usado en su sentido originario y positivo de *aisthesis*, y, así pues, como sensación, sentimiento, percepción y comprensión del fenómeno originario, de lo que se da en el *pathos* del inicio y del comienzo.

28. G. VICO, *Scienza nuova* (1744), en *Opere*, cit., § 405, p. 589.

29. E. GRASSI, *Vico e l’umanesimo*, cit., pp. 202 y ss.; ID., *Vico e Ovidio. Il problema della preminenza della metafora*, cit., pp. 174, 181.

30. Cfr. paradigmáticamente el ensayo de G. COSTA, “Genesi del concetto vichiano di fantasia”, en *Phantasia-Immaginato*, edición de M. Fattori y M. Bianchi, (Lessico Intellettuale Europeo, XLVI, Vº Colloquio Internazionale, Roma 9-11 gennaio 1996), Roma, Edizioni dell’Ateneo, 1988, pp. 309-365; ID., *Vico e l’Europa. Contro la ‘boria delle nazioni’*, Milano, Guerini e Associati, 1996, en particular, los cap. II y V; más en general, sobre las facultades humanas cfr. J. M. SEVILLA FERNÁNDEZ, *Giambattista Vico: metafísica de la mente e historicismo antropológico. Un estudio sobre la concepción viquiana del hombre, de su mundo y de su ciencia*, cit., pp. 196-208.

31. E. GRASSI, *Vico e l’umanesimo*, cit., p. 137.

32. *Ibid.*, pp. 169, 206. Cfr. asimismo D. DI CESARE, “La poesia come poiesis politica in Coluccio Salutati”, en *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, edición de B. Mojsisich y O. Pluta, B. R. Grüner, Amsterdam-Philadelphia, 1991, p. 209; J. D. SCHAEFFER, “From Wit to Narration: Vico’s Theory of Metaphor in its Rhetorical Context”, *New Vico Studies*, II (1984), pp. 60, 71.

33. G. VICO, *De nostri temporis studiorum ratione*, en *Opere*, cit., p. 116.

34. G. VICO, *Scienza nuova*, en *Opere*, cit., § 400, p. 585.

35. G. VICO, *De nostri temporis studiorum ratione*, en *Opere*, cit., p. 117: “No son efectivamente la misma cosa la sutileza y la agudeza, ya que lo sutil consta de una sola línea, lo agudo de dos y entre las muchas agudezas el primer puesto lo tiene la metáfora, la fineza más insigne y el ornamento más espléndido de todo hablar ornado”. Cfr. M. MOONEY, *Vico in the Tradition of Rhetoric*, cit., pp. 135 y ss.

36. G. VICO, *Institutiones Oratoriae*, tr. de G. Crifò, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 1989, § 40, p. 315: “Undecumque peti potest metaphora, modo cum eo, unde petitur, sit similitudo: quae quo maior est, eo metaphora commendatior”.

37. G. VICO, *De nostri temporis studiorum ratione*, cap. VII, en *Opere*, cit., p. 131.

38. E. GRASSI, *Vico e l’umanesimo*, cit., p. 111: la metáfora “tiene sus raíces en la analogía entre cosas diferentes, y tal analogía salta inmediatamente a la ‘percepción’, aportando una contribución fundamental a la estructura de nuestro mundo”. Una interpretación de la función de la metáfora en Vico muy en sintonía con la reflexión de Grassi ha sido dada por D. DI CESARE en su ensayo “Sul concetto di metafora in G. B. Vico”, *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XVI (1986), pp. 325-334.

39. E. GRASSI, *Vico e l’umanesimo*, cit., p. 219.

40. *Ibid.*, p. 231.

41. G. TAGLIACCOZZO, “L’istante iniziale della carriera vichiana di Grassi”, en *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, cit., vol. I, pp. 379-383.

42. G. VICO, *Scienza nuova*, en *Opere*, cit., § 401, p. 585; cfr. al respecto D. DI CESARE, “Parola, logos, dabar: linguaggio e verità”, *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XXII-XXIII (1992-1993), pp. 379-383.

43. Cfr. G. MODICA, “Oltre la filosofia del linguaggio. Sul rapporto vichiano tra *logos* e *mythos*”, en *Vico und die Zeichen-Vico e i segni*, edición de J. Trabant, G. Narr, Tübingen, 1995, p. 162 [trad. esp. en *Cuadernos sobre Vico*, 9/10 (1998)]; L. Formigari, “Ermeneutica giuridica e teoria della lingua in G. B. Vico”, *Intersezioni*, VII (1987), p. 62.

44. G. VICO, *Scienza nuova*, en *Opere*, cit., § 379, p. 573; cfr. G. COSTA, *Vico e l’Europa. Contro la ‘boria delle nazioni’*, cit., p. 130.

45. *Ibid.*, § 22, p. 431.

46. *Ibid.*, § 666, p. 750.

47. E. GRASSI, *Il dramma della metafora. Euripide, Eschilo, Sofocle, Ovidio*, cit., p. 99.

48. E. GRASSI, "Vico e Ovidio. Il problema della preminenza della metafora", cit. p. 183.
49. Cfr. B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, Laterza, 1992<sup>2</sup>, pp. 55, 58; A. PAGLIARO, "Lingua e poesia secondo G. B. Vico", en *Altri saggi di critica semantica*, Messina-Firenze, D'Anna, 1961, pp. 308-309; D. P. VERENE, *Vico's Science of Imagination*, Ithaca-London, Cornell, University Press, pp. 65 y ss.; A. M. JACOBELLI ISOLDI, *G. B. Vico. Per una 'scienza della storia'*, cit., pp. 43 ss.
51. E. GRASSI, *Vico e l'Umanesimo*, cit., p. 56; G. MODICA, *La filosofia del 'senso comune' in Giambattista Vico*, cit., pp. 54-57.
51. Cfr. G. CANTELLI, *Mente, corpo, linguaggio. Saggio sull'interpretazione vichiana del mito*, Firenze, Sansoni, 1986, pp. 17-18. Véase también el comentario de A. BATTISTINI al párrafo en examen en su edición de las *Opere* de Vico, vol. II, p. 1491.
52. E. GRASSI, *Vico e l'umanesimo*, cit., p. 233; G. VICO, *Scienza nuova*, en *Opere*, cit., § 403, p. 587.
53. E. GRASSI, *Vico e l'umanesimo*, cit., p. 234.
54. B. CROCE, *Estetica come scienza dell'esspressione e lingüística generale*, Bari, Laterza, 1965, p. 77.
55. E. GRASSI, *Vico e l'umanesimo*, cit., pp. 234, 231.
56. En general, sobre el argumento de este párrafo, cfr. F. BOTTURI, *La sapienza della storia. Giambattista Vico e la filosofia pratica*, Milano, Vita e Pensiero, 1991; M. AGRIMI, *Ricerche e discussioni vichiane*, cit., pp. 117 y ss.; R. W. SCHMIDT, *Die Geschichtsphilosophie G. B. Vicos*, cit., primera sección, capítulos 5, 11-12; J. CRUZ CRUZ, *Hombre e historia in Vico*, Pamplona, EUNSA, 1982, pp. 103-110.
57. E. GRASSI, *Vico e l'umanesimo*, cit., p. 199; A. PAGLIARO, "Lingua e poesia secondo G. B. Vico", en *Altri saggi di critica semantica*, cit., p. 307: "El conocimiento lógico se pone fuera del tiempo, mientras que el genético y factivo nos sumerge en él, y por ello resulta propiamente histórico".
58. *Ibidem*.
59. *Ibid.*, p. 205.
60. G. VICO, *Scienza nuova*, en *Opere*, cit., § 34, p. 440; cfr. B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., p. 49; A. M. JACOBELLI ISOLDI, *G. B. Vico. Per una 'scienza della storia'*, cit., p. 44.
61. E. GRASSI, *Vico e l'umanesimo*, cit., p. 207.
62. G. VICO, *Scienza nuova*, en *Opere*, cit., § 915, p. 858; M. PAPINI, *Arbor humanae linguae. L'etimologico di G. B. Vico come chiave ermeneutica della storia del mondo*, Bologna, Cappelli, 1984, capítulos 3-4; A. R. CAPONIGRI, *Time and Idea. The theory of History in Giambattista Vico*, London, Routledge and Kegan Paul, 1953; tr. it. de G. Gava, *Tempo e idea. La teoria della storia in Giambattista Vico*, Bologna, Pàtron, 1969, pp. 171 y ss.
63. "De donde esta ciencia debe ser una demostración, por así decir, del hecho histórico de la providencia, pues debe ser una historia de los órdenes que, sin humano aviso o consejo, y frecuentemente contra esos propósitos de los hombres, ha dado a esta gran ciudad del género humano, pues aun cuando este mundo haya sido creado en el tiempo y particular, los órdenes que ella ha puesto son universales y eternos" (G. VICO, *Scienza nuova*, en *Opere*, cit., § 342, p. 549); cfr. asimismo J. M. SEVILLA FERNÁNDEZ, *Giambattista Vico: metafísica de la mente e historicismo antropológico. Un estudio sobre la concepción viquiana del hombre, de su mundo y de su ciencia*, cit., pp. 267-272.
64. A. BATTISTINI, *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, cit., p. 102.
65. E. GRASSI, *Vico e l'umanesimo*, cit., p. 208.
66. G. VICO, *Scienza nuova*, en *Opere*, cit., § 385, p. 576.
67. E. GRASSI, *Vico e l'umanesimo*, cit., p. 208.
68. E. GRASSI, *Il dramma della metafora. Euripide, Eschilo, Sofocle, Ovidio*, cit., p. 170.
69. G. VICO, *De mente heroica*, en *Opere*, cit., vol. I, p. 397; cfr. B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., p. 133.
70. E. GRASSI, *Il dramma della metafora. Euripide, Eschilo, Sofocle, Ovidio*, cit., pp. 168-169.

\*\*\*

