

ya iniciara la primera escuela de Frankfurt contra Popper. No obstante, siguiendo a Hans Albert, añade sugerentes indicaciones sobre las contradicciones en que también podrían haber incurrido esas críticas. Mientras que en el cuarto capítulo J. Perona había delimitado a Popper sobre el fondo de otros modelos positivos de políticas democrática y liberal que analizan explícitamente las relaciones entre individuo y estado, o liberalismo capitalista y democracia, en el capítulo final consigue poner en su justo lugar las críticas frankfurtianas que suscitó la relación entre racionalidad instrumental y la función ilustradora del conocimiento, y las posibilidades que tiene un modelo como el de Habermas para salvar las limitaciones del racionalismo crítico.

Ramón DEL CASTILLO

GRASSI, E.: *La filosofía del humanismo: la preeminencia de la palabra*. Anthropos, Barcelona, 1993.

Hay títulos que invitan a colocar los libros en un estante equívocado. El de esta obra es uno de esos. No estamos ante una excursión histórica por el humanismo del Renacimiento; tampoco frente a una mera hermenéutica global del mismo. El calado de este trabajo quiere ser tan hondo como el del secular debate entre retórica y dialéctica: su actualidad la del innegable, y según parece previsible, reverdecimiento del mismo en la postmodernidad. El libro contiene varios estudios que se agrupan en torno a una gran tesis de contenido netamente gnoseológico. Frente a la versión de una historia oficial de la modernidad, el humanismo renacentista habría propuesto una auténtica teoría de la verdad, una teoría del conocimiento alternativa en el sentido más general de la expresión. Esta teoría, poco comprendida y valorada desde la «teoría del conocimiento» tradicional, prefigura ampliamente, sin embargo, los planteamientos más actuales del problema de la objetividad y del saber. El caso de Heidegger sería paradigmático al efecto. De manera que el pensador alemán no es sólo el destinatario de la dedicatoria sino también, por las razones autobiográficas referidas en el prólogo, el interlocutor permanente de la argumentación. Esta apelación reviste especial interés por cuanto Grassi se declara discípulo de Heidegger y a su vez, como es sabido, Heidegger no tuvo una opinión precisamente favorable del humanismo renacentista. La ignorancia heideggeriana respecto de algunos tramos de la historia del pensamiento, en este caso del renacentista, no sólo explicaría esta valoración desfavorable sino que le habría evitado al alemán el disgusto de reconocerse heredero de la misma, continuador de una gran tradición latina de las «litterae» y sucesor de un Lorenzo Valla, un Leonardo Bruni, la «ratio vivendi» de un Juan Luis Vives o, pongamos por caso dentro de esta misma tradición, el pensamiento ingenioso de un Baltasar Gracián. Todo lo cual, por otra parte, supo ya reconocer, valorar y continuar una tradición romántica alemana dentro de la cual Hölderlin no sería, como se ve, sino un caso más pese a la conocida opinión heideggeriana.

Pero vayamos por partes. No es la primera vez que la obra de Grassi se vierte al castellano —«Las ciencias de la naturaleza y del espíritu», Barcelona, 1952—

ni tampoco la primera que se consagra a realizar una proyección contemporánea del humanismo. En 1977 se publicó en la editorial Gredos otra obra suya con un título también desorientador: «Humanismo» y del humanismo pasa por alto, para Grassi, lo esencial, a saber, la cuestión del ámbito originario en el que puede presentarse la dimensión variable, histórica e interpelante de la «res», que es su condición de posibilidad misma. El ámbito fundamental del saber no es, pues, en absoluto el de la precisión y concatenación lógica de conceptos sino que, como auténticos sustratos del «logos», aparecen ahora la metáfora, el tropo, la alegoría, en definitiva una actividad «ingeniosa» pre-metafísica, que, con anterioridad a la función arquitectónica de la razón y sus sistemas, conforma el material básico de cualquier discurso posible. En este sentido, la capacidad analógica de un «ingenio agudo» a lo Gracián, heredera, por ejemplo, de las musas de un Coluccio Salutati o del «ingenium» de un Juan Luis Vives, sería la única verdaderamente capaz de generar un «verbum» enraizado en el horizonte existencial humano. Lo cual no hace, por otra parte, sino desarrollar con verdadera coherencia la idea aristotélica de que también la metáfora —como la ciencia— transita de lo diverso a lo común, en el sentido de que no sólo lo hace «también» sino «primordialmente». El «to homoion theorein» de la «Retórica» aristotélica es, cabalmente, el «similia inveniens» de la retórica del humanismo, y es precisamente en la forja de estas «similitudines» donde se produce el tránsito primordial de lo anodino a lo significativo para el hombre.

Sobre el vigor de los trazos que perfilan este argumento destaca un rasgo fundamental en el que quisiéramos detenernos para terminar. No se trata del interés y la sorpresa con la que nuestra común ignorancia del renacimiento pasa revista, de la mano de Grassi, a la obra de un Mussato, un Bruni, un Veronese, un Erasmo, o un Vives. Se trata, por el contrario, de la vastedad de la empresa con la que la lectura de Grassi se compromete. Estamos ante una reivindicación desmesurada, casi heroica, de un período de la historia del pensamiento que para encontrar su sitio en la misma acaba por conmoverla toda, y, particularmente, la percepción histórica que la postmodernidad pueda tener de sí misma. Desde la magnitud de este esfuerzo se alumbran, a nuestro juicio, los principales méritos así como las principales limitaciones de este trabajo. Reuniremos estas últimas bajo un epígrafe global: la «imprecisión». No puede pasarse por alto el hecho de que el telegráfico resumen de la obra que hemos ofrecido haya tenido que hilvanar fragmentos dispersos por más de una veintena de asuntos a propósito de casi una veintena de autores. La homogeneidad del conjunto que Grassi quiere presentarnos como «humanismo» se resiente así en numerosas ocasiones y no deja de apelar a relaciones que no son en modo alguno evidentes. Sucede así, por ejemplo, con la relación entre el primado de las «litterae» que determina el carácter de alguno de los autores y el primado de la vida, que determina el de otros. El rostro del adversario a rebatir, el del metafísico «tradicional», tampoco deja de presentárenos con una plasticidad desconcertante en ocasiones; unas veces es Platón o el idealismo, otras la escolástica, Aristóteles, el positivismo o, simplemente, la modernidad. Ahora bien: una confrontación neta entre el humanismo y la escolástica en su conjunto, máxime si se hace en nombre de la analogía o el «sensus communis», marxismo: crítica de la independización de la ciencia. El trabajo, la historia, la jurisprudencia aparecían entonces como categorías capitales de una revisión lúcida y sugestiva de antecedentes, paralelismos y alternativas renacentistas a una sociología del conocimien-

to a la sazón en pleno auge. Entre el condicionamiento social de las ideas y la condición histórica del lenguaje tendía entonces nuestro autor el arco de su argumentación. También era allí una visión «germanocéntrica» de la filosofía la interlocutora de un autor formado en ella pero interesado, sobre todo, en denunciar la ceguera que supone despreciar una tradición humanística latina —entonces, a diferencia de la obra que ahora nos ocupa, exclusivamente italiana—, que había dicho ya muchas cosas al respecto. La vertiente retórica del humanismo no pudo encontrar entonces, sin embargo, un acomodo cumplido. La preeminencia de la palabra en la relación con el ser era el gran tema y requería una atención más puntual a la que el autor ha consagrado la mayor parte de su bibliografía posterior. De ahí que la tesis que articula este trabajo pueda considerarse para el público hispano el desarrollo definitivo de una doctrina.

El hilo argumental de nuestra obra no tiene pérdida: «La filosofía tradicional occidental... se define como una metafísica, y más concretamente como un inquirir la esencia del ente... De ahí la tesis de que solamente se puede llegar a la objetividad del ente si se descubren sus fundamentos. La condición previa de este pensamiento tradicional es que todo ente tiene una sustancia en sí existente... Así pues, la ontología —o sea la definición racional del ente— constituye el fundamento del lenguaje, primando el problema de la 'res' sobre el del 'verbum'. Ahora bien: «Con la filosofía humanística se le da un giro a esta concepción... La tradición específicamente humanística no parte del problema de la precisión lógica del ente, sino del problema de la palabra que es considerado como el ámbito originario en que se ha de dar una respuesta a cuanto nos plantea una interpelación existencial, una exigencia». Conviene no perder de vista el alcance de la tesis de Grassi en este punto porque son las propias nociones de ser y de mundo, y no sólo su hermenéutica, las que se alumbran con el lenguaje; lo que conlleva, a su vez, para el autor una redefinición de la objetividad y el conocimiento: «... si la filosofía tradicional es una filosofía metafísica, la humanística es una 'filo-lógica' pues pretende con razón partir del amor a la palabra. Pero, ¿a qué nueva forma de sabiduría, de 'scientia', llega en tal caso el humanismo?... Sólo encontrando una respuesta podrá verse de manera inequívoca todo el alcance del filosofar humanístico que hasta ahora ha venido siendo rechazado por el racionalismo».

En efecto, según la visión tradicional —la expresada por Cassirer por ejemplo— el valor del humanismo no sería sino el de un «movimiento que llega al redescubrimiento de los valores immanentes al hombre a través de la literatura, la filología y de la retórica», de manera que no produce aporte gnoseológico alguno pues limita el sentido del discurso a la subjetividad, lo desvincula de su «amarre ontológico». Ahora bien, esta interpretación torcida no deja de parecer una simplificación excesiva. Si pensamos por otra parte en la escuela escocesa del sentido común, o en el caso de un obispo Berkeley para quien la propia separación entre «res» y «verbum», entre «ontología» y «sentido», sería absurda por principio, la confrontación neta entre humanismo y modernidad deja de parecernos, igualmente, tan diáfana.

Y, no obstante, si algo sacamos en claro de la lectura de este trabajo es precisamente que toda esta «imprecisión», y alguna otra de la que el propio autor se hace cargo, —como fundamentalmente la que atañe a la relación entre el humanismo y el idealismo—, no son solamente resultado de planteamiento de la obra sino también, y primordialmente, una palmaria realidad en la historia del pensamien-

to. El humanismo y su compleja carga de relaciones históricas, admite realmente una lectura que nos lo presenta como precursor de la postmodernidad, el acierto de Grassi en el desarrollo de este argumento es innegable. Pero sucede, además, que esta lectura es —si se nos permite la expresión «lyotardiana»— perfectamente «commensurable» con la metafísica tradicional. Esto es: la singularidad del humanismo en que se cifra esta condición precursora puede expresarse cabalmente en términos ya empleados en el siglo xv y contraponerse simétricamente con su alternativa «metafísica». Y así, no solamente reclama Grassi una «teoría del conocimiento» del «verbum» correspondiente a la de la «res» tradicional sino que, como esta última, aquella también nos conduce a su peculiar ontoteología, a su discurso sobre el Ser con mayúsculas. ¿No defendía ya en esta línea un Giovanni Pontano que la poesía es genuina teología? ¿No disertaba Albertino Mussato, contemporáneo de Dante, sobre el carácter «sacral» de la poesía y el «ministerun» de la creación del lenguaje? La palabra divina originante de la creación y el mandato humano de «dar su nombre a las cosas» nos vinculan así, mediante la encrucijada renacentista, conocidas tesis heideggerianas con remotas polémicas medievales. Por supuesto la obra de Grassi no llega tan lejos, pero indudablemente deja asentadas las premisas para que el lector se adentre en esta línea de especulación que le confiere su principal valor añadido. Todo parece encontrar su sitio en una historia tradicional de la metafísica con tal de que esta historia se complemente como es debido. Los dos puntos de partida absolutos sólo se sostienen sobre la ignorancia histórica. La vieja disciplina gnoseológica, debidamente completada, puede seguir ostentando aún en las postrimerías del siglo veinte el rotundo lema del «Ecclesiastés»: «Nihil novum sub sole». La duda queda en el aire: ¿no fuerza un poco esta rotunda conclusión el sentido del argumento de Grassi al presentar como valor meritísimo e indiscutible de su obra la defensa de un lema semejante para postmodernidad desde su lectura del Renacimiento? Pero la justificación tampoco está lejos: a fin de cuentas, ¿hay algún lema más renacentista que ése?

Ignacio QUINTANILLA NAVARRO